

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
ФГБОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
Лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЛАНДШАФТ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ РЕГИОНОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Том 1

Поздняя древность – начало XX в.

Монография



Барнаул

Издательство Алтайского
государственного университета
2014

УДК 2
ББК 86.2
Р368

Рецензенты:

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
Института восточных рукописей РАН **Т.Д. Скрынникова**
доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения
Амурского государственного университета **А.П. Забияко**

Ответственный редактор:

доктор исторических наук **П.К. Дашковский**

Р368 Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. – Т. 1: Поздняя древность – начало XX в. [Текст] : коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2014. – 214 с.: ил.
ISBN 978-5-7904-1587-6

Первый том коллективной монографии посвящен рассмотрению истории распространения различных религиозных традиций в Сибири и Центральной Азии от эпохи поздней древности до начала XX в. Особое внимание уделено начальному этапу распространения буддизма, манихейства, ислама в регионе, положению мусульманских, старообрядческих, католических, иудейских, православных общин и основным направлениям государственно-конфессиональной политики Российской империи.

Издание будет полезно религиоведам, историкам, этнографам, культурологам и всем интересующимся историей религий народов Сибири и Центральной Азии.

УДК 2
ББК 86.2

*Монография издана при частичной финансовой поддержке
гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект № 13-21-03001a/G, тема «Этнокультурные
и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации
в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии»)*

ISBN 978-5-7904-1587-6

© Оформление. Издательство
Алтайского государственного университета, 2014

Ministry of education and science of the Russian Federation
Altai State University
Laboratory of the ethnocultural and religion science research

**RELIGIOUS LANDSCAPE OF THE WESTERN SIBERIA
AND CONTIGUOUS TERRITORIES OF THE CENTRAL ASIA**

**Volume I
Late Antiquity – beginning of XX century**

Barnaul 2014

Editor:
doctor of historical sciences, main scientific collaborator of Institute of east manuscripts
of Russian academy of Sciences ***T.D. Skrynnikova***
doctor of philosophical sciences, manager of кафедра of religion
of Amur state university ***A.P. Zabeako***

Managing editor:
doctor of historical sciences ***P.K. Dashkovskiy***

Religious Landscape of the Western Siberia and contiguous territories of the Central Asia. –
Volume I: Late Antiquity – beginning of XX century : collective monograph / Editor P.K. Dashkovskiy. –
Barnaul : ASU Publishing, 2014. – 214 p.

First volume of the monograph is devoted to the history of the spreading of various religious traditions in Siberia and Central Asia, from of Late Antiquity to the beginning of XX century. Special attention is paid to the initial phase of the spreading of Buddhism, Manichaeism, Islam in the region, the situation of Muslim, Old Believers, Catholic, Jewish, Orthodox communities and the main directions of state-confessional policy of the Russian Empire.

The publication will be useful to specialists on religion, historians, ethnographers, specialists on the cultural studies and everyone who are interested in the history of religions of the peoples of Siberia and Central Asia.

*The monograph was prepared under the partial financial support
of the grant RSSF-MinOKN Mongolia (project number 13-21-03001a / G,
the theme of "Ethnocultural and political processes as the factors of the historical
dynamics of the religious situation in the transboundary area of the south of Western
Siberia and Western Mongolia").*

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение (П.К. Дашковский).....	9
---------------------------------	---

Раздел I. ПРОЗЕЛИТАРНЫЕ РЕЛИГИИ И ШАМАНСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ У НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ПОЗДНЕЙ ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Глава I. Иранский религиозный комплекс верований в мировоззрении кочевников Сибири и Центральной Азии в скифо-сакский период (П.К. Дашковский).....	11
Глава II. Верования и обряды кочевых народов Центральной Азии в хунно-сяньбийский период (П.К. Дашковский, И.А. Мейкиан).....	20
2.1. Верования и служители культа в империи Хунну	20
2.2. Религиозные представления кочевых народов группы дунху	25
2.3. Сакрализация правителей и священнослужители у сяньби и жужаней.....	30
2.4. Начальный этап распространения буддизма в кочевых империях Центральной Азии... 33	
Глава III. Распространение прозелитарных религий у тюркоязычных кочевников Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху средневековья (П.К. Дашковский).....	37
Глава IV. Ислам в Южной Сибири в средние века (А.П. Ярков)	47

Раздел II. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СИБИРИ В XVII – НАЧАЛЕ XX в. В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ

Глава V. Приходы русской православной церкви на юге Западной Сибири в XVII – начале XX в. (А.М. Адаменко).....	60
5.1. Система приходов Русской православной церкви на юге Западной Сибири	60
5.2. Строительство и содержание церквей.....	63
5.3. Система формирования причтов.....	69
5.4. Содержание приходского духовенства	74
Глава VI. Религиозная адаптация переселенцев и государственная политика по устройству православных храмов на Алтае во времена крестьянских переселений последней четверти XIX – начала XX вв. (Р.Ю. Волоснов)	79
Глава VII. Основные направления конфессиональной политики Российской империи в отношении мусульманских народов Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. (П.К. Дашковский, Е.А. Шершнев).....	94
Глава VIII. Старообрядчество Томской губернии в 1832–1905 гг. в контексте государственно-конфессиональной политики Российской империи (В.Н. Ильин).....	110
Глава IX. Католические организации в Сибири в XVIII – начале XX в. в контексте государственно-церковной политики Российской империи (Т.Г. Надзельюк)	121
Глава X. Иудаизм в Западной Сибири.....	133
10.1. Религиозная жизнь евреев Западной Сибири в XIX – начале XX в. (Ю.М. Гончаров)	133
10.2. Иудейские общины на Алтае в конце XIX – начале XX в. (М.В. Кацаева).....	143

Глава XI. Бурханизм начала XX в. (<i>Л.И. Шерстова</i>)	148
11.1. Сакральное пространство бурханизма	149
11.2. Исторические предания и мессианские представления идеологии бурханизма	157
11.3. Переосмысление шаманского комплекса в бурханизме	162
11.4. Служители бурханистского культа	167
11.5. Ламаистские мотивы в бурханизме: религиозный синкретизм	171
Заключение (<i>П.К. Даиковский</i>)	178
Summari	180
Список сокращений	182
Библиографический список	183

CONTENTS

Introduction (<i>P.K. Dashkovskiy</i>)	9
--	---

Section I. PROSELYTIZING RELIGION AND SHAMANIC WORLDVIEW OF THE PEOPLES OF THE SOUTHERN SIBERIA AND CENTRAL ASIA IN THE LATE ANTIQUITY AND THE MIDDLE AGES

Chapter I. Iranian religious complex of faith in the worldview of the nomads of Siberia and Central Asia in Scythian-Saka period (<i>P.K. Dashkovskiy</i>)	11
Chapter II. Beliefs and practices of the nomadic peoples of the Central Asia in Xiongnu-Xianbei period (<i>P.K. Dashkovskiy, I.A. Meykshan</i>)	20
2.1. Beliefs and clergy in the Xiongnu Empire	20
2.2. Religious conceptions of nomadic peoples of the Donghu group	25
2.3. Sacralization of the rulers and clergy of Xianbi and Rouran people	30
2.4. The initial period of the spreading of Buddhism in Central Asia in the nomadic empires	33
Chapter III. The spreading of the proselytizing religions of Turkic nomads of Southern Siberia and Central Asia in the Middle Ages (<i>P.K. Dashkovskiy</i>)	37
Chapter IV. Islam in South Siberia in the Middle Ages (<i>A.P. Yarkov</i>)	47

Section II. RELIGIOUS ORGANIZATIONS IN SIBERIA IN XVII – EARLY XX c. IN THE CONTEXT OF THE STATE-CHURCH RELATIONS

Chapter V. Chapter IX. Parishes of the Russian Orthodox Church in the south of Western Siberia in the XVII – beginning of XX cent. (<i>A.M. Adamenko</i>)	60
5.1. The system of parishes of the Russian Orthodox Church in the south of Western Siberia	60
5.2. Construction and maintenance of churches	63
5.3. The system of the clergy of a parish formation	69
5.4. Content of a parish clergy	74
Chapter VI. Religious adaptation of resettles and state policy on the order of the Orthodox churches in Altai during the peasant resettlement of the last quarter of XIX early – XX cent. (<i>R.Y. Volosnov</i>)	79
Chapter VII. The main directions of religious policy of the Russian empire towards the Muslim peoples of the Western Siberia in the second half of XIX – early XX cent. (<i>P.K. Dashkovskiy, E.A. Shershneva</i>)	94
Chapter VIII. Old Belief of the Tomsk Governorate in 1832–1905 in the context of state-religion policy of the Russian Empire (<i>V.N. Ilyin</i>)	110
Chapter IX. Catholic organizations in Siberia in the XVIII – beginning of XX cent. in the context of state-church policy of the Russian Empire (<i>T.G. Nadzelyuk</i>)	121
Chapter X. Judaism in the Western Siberia	133
10.1. The religious life of Jews in the Western Siberia in the XIX – beginning of the XX cent. (<i>U.M. Goncharov</i>)	133
10.2. Jewish communities in the Altai in the late XIX early – XX cent. (<i>M.V. Kaschaeva</i>)	143

Chapter XI. Burkhanism of the early XX cent. (<i>L.I. Sherstova</i>)	148
11.1. A sacred space of the Burkhanism	149
11.2. Historical traditions and messianic conception in the ideology of the Burkhanism.....	157
11.3. Rethinking of the shamanic complex in Burkhanism.....	162
11.4. The priest of the Burkhanism	167
11.5. Lamaist motives in Burkhanism: religious syncretism	171
Conclusion (<i>P.K. Dashkovskiy</i>).....	178
Summary	180
List of sources and literature	183

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая книга посвящена рассмотрению процесса развития религиозного ландшафта в Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии в исторической ретроспективе от эпохи поздней древности до современности. Идея создания такого коллективного труда сформировалась в процессе многолетнего изучения религиоведческой проблематики в рамках деятельности кафедры религиоведения и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета. Знакомство с письменными, археологическими, этнографическими источниками, архивными материалами, законодательными документами, научной литературой, а также проведение этноконфессиональных и археологических исследований на Алтае, в Западной Монголии и Восточном Казахстане все более показывали сложность и многогранность этнорелигиозных процессов в Сибири и Центральной Азии. В результате с 2009 г. в Алтайском государственном университете была открыта лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований, заведующим которой был назначен П.К. Дашковский. С 2007 г. кафедра религиоведения и государственно-конфессиональных отношений ежегодно стала издавать тематический сборник «Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе», на страницах которого специалисты из разных городов России, а также из других стран обсуждали отдельные аспекты религиозной жизни народов данного обширного региона. Кроме того, стали проводиться тематические конференции «Религия в истории народов России и Центральной Азии», «Политологические и этноконфессиональные исследования в регионах», которые позволяли специалистам непосредственно обсуждать актуальные темы. Наконец, нельзя не указать на активную поддержку Российского гуманитарного научного фонда, который на протяжении нескольких лет финансировал наши проекты, среди которых можно отметить следующие: «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Западной Монголии» (проект №08-01-92004а/G, 2008–2009 гг.), «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая» (проект №10-01-00535 а/G, 2010–2012 гг.), «Формирование и развитие религиозного ландшафта на Алтае: история и современная ситуация» (проект №12-11-22000, 2012–2013 гг.), «Этнокультурные и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии» (проект № 13-21-03001а/G, 2013–2015 гг.). Именно гранты позволили нашему коллективу проводить активные научные исследования в экспедициях, архивах и библиотеках, выступать с докладами на конференциях в разных городах России, Монголии, Казахстане, Туркменистане и некоторых других странах.

Однако уже в процессе формирования основного замысла книги сразу стало понятно, что для ее подготовки потребуется привлечь не только сотрудников кафедры религиоведения и государственно-конфессиональных отношений АлтГУ, но и специалистов из других научных и образовательных центров России, Казахстан и Монголии. Это связано с тем, что хронологический и тематический охват книги весьма значителен, поэтому требуется глубокое, а не поверхностное освещение религиозных процессов, протекавших в разные исторические периоды.

Концепция книги предусматривает последовательное проблемно-хронологическое рассмотрение развития религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии в рамках четырех разделов:

I. ПРОЗЕЛИТАРНЫЕ РЕЛИГИИ И ШАМАНСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ У НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ПОЗДНЕЙ ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ.

II. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СИБИРИ В XVII – НАЧАЛЕ XX в. В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ.

III. РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ И ЮЖНОЙ СИБИРИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД.

IV. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ И НА СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЯХ.

Необходимо отдельно остановиться на понятии религиозного ландшафта. Данный термин стал появляться в научном категориальном аппарате сравнительно недавно – на протяжении последних лет. Подготавливая в 2011 г. заявку в РГНФ на грант «Формирование и развитие религиозного ландшафта на Алтае: история и современное состояние», я попытался найти определение данного термина для теоретического обоснования проекта. Однако это сделать оказалось не так просто. С одной стороны, изучение религиозных процессов в отдельных регионах проводилось даже в Советском Союзе, примером чего может являться коллективная работа «Религиозные верования народов СССР», изданная еще в 1931 г. под общей редакцией В.К. Никольского. Однако в советской религиоведческой литературе термин «религиозный ландшафт», судя по всему не применялся. С другой стороны, в работах современных религиоведов это понятие проскальзывает, хотя не всегда раскрывается авторское понимание дефиниции (Главацкая Е.М., 2008; 2011). В связи с этим, на наш взгляд, целесообразно дать целостную характеристику данному определению. Итак, **религиозный ландшафт – это исторически изменяющаяся система взаимоотношений между обществом и религиозными общинами в определенном географическом пространстве в контексте этнических, социально-экономических, культурных и политических процессов. При этом, указывая на политические процессы, необходимо учитывать не только смену политического устройства государства, крупные военные конфликты, включая присоединение (в результате завоевания или добровольного вхождения) страны или обширной ее части, образование нового государства, но также и целенаправленную государственно-конфессиональную политику.**

В первый том монографии включены два раздела, в рамках которых освещаются религиозные процессы в Сибири и сопредельных районах Центральной Азии с I тыс. до н.э. до начала XX в. Каждый раздел подразделяется на главы, подготовленные отдельными исследователями: глава I – П.К. Дашковским; глава II – П.К. Дашковским, И.А. Мейкшаном; глава III – П.К. Дашковским; глава IV – А.П. Ярковым; глава V – А.М. Адаменко; глава VI – Р.Ю. Волосновым; глава VII – П.К. Дашковским, Е.А. Шершневой; глава VIII – В.Н. Ильиным; глава IX – Т.Г. Надзелюк; глава X: подраздел 10.1 – Ю.М. Гончаровым, подраздел 10.2 – М.В. Кашаевой; глава XI – Л.И. Шерстовой.

Таким образом, первый том коллективной монографии обобщает существующие на настоящий момент данные по истории религиозного ландшафта Западной и Южной Сибири, а также сопредельных районов Казахстана и Монголии. Надеемся, что данная книга будет полезна широкому кругу специалистов религиоведов, историков, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей религий.

П.К. Дашковский

Раздел I

ПРОЗЕЛИТАРНЫЕ РЕЛИГИИ И ШАМАНСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ У НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ПОЗДНЕЙ ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Глава I

ИРАНСКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ КОМПЛЕКС ВЕРОВАНИЙ В МИРОВОЗЗРЕНИИ КОЧЕВНИКОВ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В СКИФО-САКСКИЙ ПЕРИОД*

Генезис культур скифо-сакского периода в евразийских степях совпал со значительным этапом в истории человечества. На период VIII–II вв. до н.э. приходилась ось мировой истории (около 500 г. до н.э.). В это время в древних культурах Востока и Запада протекал интенсивный процесс духовного развития: формировалась новая философия, мировоззрение, тип мышления (Ясперс К., 1994, с. 32–33; Фромм Э., 1992, с. 82; Чанышев А.Н., 1981; и др.). По сути дела, шел процесс возникновения и становления в разных цивилизациях нового типа ментальности. Инновационное идейное содержание, возникшее в эту эпоху, можно свести к тому, что человек начал осознавать бытие в целом, самого себя и свои границы в нем. Отсюда берет свои истоки осознанное противопоставление в сознании человека рационального иррациональному. В религиозном отношении в «осевое время» было выработано две основные модели избавления людей от страданий (несправедливости, зла и т.п.). Первая, наиболее типичная для Индии, Греции, Китая, характеризуется индивидуальным освобождением за рамками пространственно-временного континуума путем слияния с мировым первоначалом (Брахма, Дао и др.). Вторая получила распространение среди иранской религиозной традиции, прежде всего, зороастризма, а также в «ветхозаветных идеологиях» и отчасти в конфуцианстве. Идейным выражением этой модели являлось коллективное спасение в конце времени, в некой центральной точке пространства (Павленко Ю.В., 1992, с. 15–17). Обе эти тенденции, сформировавшиеся к середине I тыс. до н.э. в недрах древних культур Китая, Индии, Средиземноморья и Ближнего Востока, продолжали существовать в последующих религиозных традициях человечества. Несмотря на то, что кочевые общества евразийских степей, в том числе Южной Сибири и Центральной Азии, находились на периферии древних цивилизаций, тем не менее в силу ряда причин (мобильность образа жизни кочевников, культурные контакты, бурные военнополитические события и т.д.) испытали определенное влияние со стороны последних. Наиболее отчетливо это проявлялось в синкретизме религиозных представлений кочевников как в скифскую эпоху, так и в последующие периоды вплоть до этнографической современности. В то же время, несмотря на влияние новых религиозно-философских традиций, у кочевников по-прежнему сохранялись многие черты так называемого мифологического мышления, находящего различное проявление в социокультурной динамике бытия (Дашковский П.К., 1999, с. 194–195; 2002а–б).

В скифскую эпоху племена Южной Сибири и Центральной Азии в значительной степени контактировали с населением Китая и Передней Азии, особенно Ирана (Филиппова И.В., 2005; Руденко С.И., 1960; 1961; Полосьмак Н.В., 2001; и др.). Именно изучение влияния иранского комплекса верований на мировоззрение кочевых народов Центральной Азии является одной из дискуссионных тем современной науки (Кубарев В.Д., 1991; Боковенко Н.А., 1996; Черемисин Д.В., Запороженко А.В., 1996; Шульга П.И., 1999; Черемисин Д.В., 2008; Полосьмак Н.В., 2001; Дашковский П.К., 2002а; 2003а; 2011; Тишкин А.А., Дашковский П.К., 2003; Дашковский П.К., Культиякова Д.В., 2007; и др.). Это обусловлено, с одной стороны, сложностью и синкретичностью религий

* Глава подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №13-21-03001а/G, тема «Этнокультурные и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии»).

номадов и трудностью выявить соответствующие мировоззренческие компоненты. С другой стороны, религиозные традиции Ирана в это время тоже не представляли собой какого-то определенного монолитного явления. В связи с этим исследователи кочевых обществ часто ограничиваются указанием на влияние зороастризма как одной из главных религий древнего Ирана, что далеко не всегда соответствовало действительности. Более того, необходимо отметить, что религиозные традиции Передней Азии в скифскую эпоху не представляли собой какого-то определенного монолитного явления. Наибольшее распространение в то время в Древнем Иране получил маздаизм в двух основных традициях, одна из которых имела отношение к Мидии, а другая – к Персиде (Парсе). Обе традиции развивались достаточно самостоятельно вплоть до объединения Киросом II (550 г. до н.э.) в одно государство этих областей (Кузнецов Б.Н., 2001, с. 134; Бойс М., 1994; Лелеков Л.А., 1992; и др.). Под маздаизмом в данном случае следует понимать любые иранские культы с центральной фигурой Ахурамазды, а под каждой из двух религиозных традиций – не что иное, как совокупность местных верований, обрядов и культов (Кузнецов Б.Н., 1998, с. 107). При этом западное или традиционное направление маздаизма в науке получило название митраизма. Особенностью этого течения являлось, во-первых, то, что центральное место в нем занимали Ахурамазда, Митра и Анахита (Астарта), а во-вторых, оно было связано с традиционными и древними культами иранцев самых разных богов (Кузнецов Б.Н., 1998, с. 227; 2001, с. 121; Шапиро Д., 1997, с. 213–232; Соколов В.В., 1998, с. 95–101). В целом же маздаизм можно определить как комбинированный политеизм.

Исследователи отмечают, что примерно в VII–VI вв. до н.э. формируется такое религиозное течение, как зороастризм (Дрезден М., 1977; Бойс М., 1994; Мейтарчян М.Б., 1999; Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю., 1997, с. 18–27; Лелеков Л.А., 1992; и др.). При этом важно отметить, что в зороастризме, нашедшем прямое отражение в Авесте, соединены две противоположные традиции: монотеизм, связанный с именем Заратустры, и маздаизм, восходящий к древним иранским культам (Кузнецов Б.Н., 2001, с. 133).

Следует также подчеркнуть, что не только у населения Ирана, но и у кочевников, расселившихся по обширному поясу евразийских степей, в этот период существовало большое разнообразие в религиозно-культовых представлениях, хотя многие верования были общими или очень близкими, так как имели древнеиранскую основу (Литвинский Б.А., 1972, с. 151; 1982, с. 34; Лелеков Л.А., 1980а–б; и др.). В связи с этим, во-первых, важно обратить внимание на особенности и глубину влияния иранских верований на религию номадов. Во-вторых, необходимо, насколько возможно, четко разделить влияние именно зороастризма и более ранних иранских мировоззренческих представлений, нашедших свое воплощение как в религиях номадов, так и в религии пророка Заратустры. В-третьих, сложность рассмотрения религии и мифологии древних племен Центральной Азии во многом обусловлена ограниченностью источниковой базы, которая включает преимущественно результаты исследования погребальных и поминальных объектов. Однако это не исключает возможности привлечения в рамках комплексного подхода других источников (письменных, этнографических, изобразительных), которые часто носят либо косвенный характер, либо относятся к кочевым народам, проживающим в другой части обширного степного пояса Евразии (Грач А.Д., 1980, с. 62; Дашковский П.К., 2004; Раевский Д.С., 1977; и др.). В связи с этим важно не просто сопоставление авестийских текстов и элементов погребальных обрядов номадов, а установление определенных тенденций развития их мировоззренческих систем под влиянием иранского комплекса верований. Обратимся теперь к конкретным особенностям погребальных обрядов номадов Центральной Азии и попытаемся их интерпретировать исходя из особенностей религиозных представлений.

Погребальный обряд «пазырыкцев» Алтая, а также «саглынцеv» Тувы, саков Казахстана и Средней Азии, «тагарцев» Минусинской котловины, как отмечено выше, изучен достаточно хорошо. Несмотря на то, что ученые неоднократно указывали на связь мировоззрения населения указанных регионов с иранскими верованиями (Литвинский Б.А., 1972, с. 135–137; Мартынов А.И., 1979; Акишев К.А., Акишев А.К., 1981; Кузьмин Н.Ю., 1994, с. 32–34; Кузнецов Б.Н., 2001, с. 119; Полосьмак Н.В., 2001, с. 265), тем не менее прямого сходства с зороастрийским погребальным об-

рядом не наблюдалось, что вполне понятно. В то же время отдельные элементы погребальных обрядов и соответствующие верования заслуживают внимания. Так, у значительного числа погребальных объектов «пазырыкцев», саков, «саглынец» зафиксированы каменные кольцевые выкладки (крепиды) по периметру кургана. Такой элемент не только являлся конструктивной частью кургана, но и выполнял определенную семантическую функцию. Исследователи, с одной стороны, связывают округлые выкладки с культом солнца (Бернштам А.Н., 1952, с. 213; Брыкина Г.А., 2001, с. 109; и др.), а иногда дополнительно еще с культом других «светил» – луны и звезд (Акишев А.К., Кушаев Г.А., 1963, с. 279). С другой стороны, выкладки-крепиды у кочевников рассматриваются как создание определенной сакральной территории, которая символически отделяла мир мертвых от мира живых (Литвинский Б.А., 1972, с. 136). Возможно, такой же символической нагрузкой, обусловленной страхом перед умершим, наделялись и прямоугольные каменные ограды у погребений носителей тагарской культуры (Красниенко С.В., 1996, с. 142; Максименков Г.А., 2003, с. 112–116). Существование представлений о сакральном пространстве, вероятно, свидетельствует о проявлении заботы как об умерших, так и о еще живых людях с целью предотвращения осквернения погребений. Примечательно, что подобные воззрения восходят к более ранним индоиранским верованиям. Так, в Ригведе (X, 18, 4) отмечается: «Я воздвигаю это кольцо (из камней) для защиты от живущих, чтобы никто другой из них не мог достигнуть этого предела».

Другим важным элементом погребального обряда является отношение к телу умершего человека. В зороастрийской традиции широко была распространена практика омовения умерших людей и погребение разложивших тел в различных сооружениях (так называемые, вторичные захоронения) (Мейтарчян М.Б., 1999, с. 55–157; Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю., 1997, с. 169–219; и др.). У народов Южной Сибири и Центральной Азии скифо-сакского времени также зафиксированы различные манипуляции с телом покойника. Так, среди кочевников Алтая была распространена практика бальзамирования умерших (Руденко С.И., 1953, 1960; Полосьмак Н.В., 2001; Феномен алтайских..., 2001). Не исключено, что какие-то манипуляции с телом покойного проводились непосредственно в самой погребальной камере (Савинов Д.Г., 1996, с. 109). Примечательно, что ахеменидские цари, придерживавшиеся зороастрийской религии, использовали практику бальзамирования для сохранения тел, при этом, стремясь их изолировать как нечистые объекты (Бойс М., 1994, с. 76). Вероятно, омовение и бальзамирование тел умерших являлось проявлением веры в скверну тела и желанием не допустить ее распространения до момента захоронения, которое у кочевников совершалось в определенное время года (Полосьмак Н.В., 2001, с. 238–255; Тишкин А.А., Дашковский П.К., 2003, с. 253).

Не меньшего внимания, по нашему мнению, заслуживает факт обнаружения вторичных захоронений скифского времени как на Алтае (Степанова Н.Ф., Неверов С.В., 1994, с. 13, 19; Бородавский А.П., 2000, с. 204–205; Дашковский П.К., Тишкин А.А., Тур С.С., 2005; и др.), так и на сопредельных территориях (Мандельштам А.Н., 1983; Кузьмин Н.Ю., 1994; Красниенко С.В., 1996, с. 126; и др.). В частности, в целой серии погребений могильника пазырыкской культуры Ханкаринский дол (Северо-Западный Алтай), исследованного П.К. Дашковским, обнаружены останки скелетов людей, на костях которых зафиксированы искусственные повреждения, нанесенные острым инструментом (Дашковский П.К., Тишкин А.А., Тур С.С., 2005; Дашковский П.К., 2011). Это обстоятельство свидетельствует в пользу того, что тела умерших людей в той или иной мере препарировали. Вместе с тем предпринимались меры, чтобы костные останки покойника, полностью или частично утратившие анатомические сочленения вследствие естественного разложения мягких тканей или их препарирования, 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 костей покойника. Отмеченная практика обращения с телом умершего находит определенные аналогии в памятниках тагарской культуры Минусинской котловины (Murphy E.M., 2004, с. 122–132). Кроме того, в тагарских коллективных погребениях

вместе с полуразложившимися телами умерших отмечены захоронения собак, что, по мнению ряда исследователей, может дополнительно указывать на зороастрийское влияние на религию древнего населения Минусинской котловины (Кузьмин Н.Ю., 1994, с. 33–34; Красниенко С.В., 1996, с. 126; и др.).

Надо отметить, что наличие компактных скоплений костей человека, лежавших в приблизительном анатомическом порядке, отмечалось во многих погребениях могильника Аймырлыг (Тува) скифского времени. По мнению А.М. Мандельштама (1983, с. 27; 1992, с. 181), это были захоронения полуразложившихся трупов или очищенных костей. У 29 индивидов из 607 на костях были обнаружены резаные повреждения, нанесенные предположительно острым ножом. Судя по локализации, эти повреждения были связаны с расчленением тела покойников на отдельные сегменты. Наиболее часто практиковалось отделение верхних и нижних конечностей от туловища (в плечевом и тазобедренном суставах) или же отделение голеней и предплечий (в коленном и локтевом суставах). В ряде случаев фиксировались следы поперечного расчленения туловища на уровне поясничных позвонков. В 12 случаях из 29 расчленение тела на отдельные сегменты сопровождалось очищением костей от мышечных тканей. Согласно полевой документации 6 из 29 индивидов с резаными повреждениями на костях были похоронены в расчлененном состоянии, еще пять представляли обычную ингумацию. Относительно захоронений остальных 18 индивидов полевые данные восстановить не удалось. В некоторых захоронениях вместе со скоплениями костей, лежавших в приблизительном анатомическом порядке, были обнаружены остатки кожаных чехлов или одежды, служившей, по-видимому, для них мешком (Мандельштам А.М., 1983, с. 27; 1992, с. 181).

В качестве других аналогий можно привести результаты исследования погребений в курганной группе Барангол-2 (последняя треть I тыс. до н.э.), где наряду с обычными захоронениями зафиксирован целый ряд вторичных – курганы №1–4 (Бородовский А.П., 2000, с. 204–205, рис. 1.3, 1.7, 1.11, 1.12). 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 возникает необходимость хранить останки умерших определенное время перед основным погребением, а затем везти их на родовое кладбище. Так могли появиться коллективные вторичные погребения среди курганов с обычными одиночными захоронениями (Бородовский А.П., 2000, с. 205). Определенные аналогии погребальной обрядности Барангола-2 имеются среди курганной группы Верх-Еланда-2 на Средней Катуни (Степанова Н.Ф., Неверов С.В., 1994, с. 13; 19, рис. 7.2; с. 21, рис. 10.2).

В целом практика вторичных погребений в скифское время на территории Евразии обусловлена как стремлением хоронить умерших в пределах своих родовых кладбищ, так и сезонностью захоронений с соответствующими мировоззренческими представлениями (Murphy E.M., 2004, с. 122–132; Дашковский П.К., Тишкин А.А., Тур С.С., 2005).

Одним из слабоизученных элементов религиозной системы населения Южной Сибири скифской эпохи является культ огня, который имел свои особенности у отдельных этнических групп, но тем не менее содержал базовые универсальные характеристики, восходившие к индоиранской основе. Культ огня выступал одним из главных и в зороастризме (Бойс М., 1994, с. 58, 105–109; и др.). Он имел в Древнем Иране, несомненно, более ранние, чем в зороастрийское время, истоки. Несмотря на то, что данный культ свойственен и другим индоевропейским народам, но именно у древних иранцев он получил наиболее глубокое развитие (Литвинский Б.А., Пичикян И.Р., 2000, с. 308–310). В религиозных представлениях древних иранцев огонь был самой чистой сферой, через которую бог принимал от людей жертвы. В тех частях Древнего Ирана, где сильнее ощущалось влияние индоиранской традиции, в жертву приносили лошадей, как самых быстрых животных. В Авесте такие животные назывались крылатыми, способными везти солнце на колеснице по небу (Лелеков Л.А., 1992). Обращаясь к изобразительным источникам и тексту Авесты можно заметить,

что Ахурамазда представляется либо с крылатым солнечным диском на голове, либо полностью помещенным в него (Акишев А.К., 1984, с. 137; Видевдат 21, 5 и 20; Ясна 16, 4; Яшт 6, 1 и 12, 34). Таким образом, культ огня очень тесно переплетается с культом солнца и культом коня. Такая взаимосвязь трех указанных культов также восходит к более ранним индоиранским традициям (Клейн Л.Н., 1987; Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А., 2001).

Имеющиеся в настоящее время материалы позволяют, по нашему мнению, говорить о существовании представлений об иранском (зороастрийском) боге Ахурамазде у сакских племен. У номадов такие воззрения выразились через персонификацию эманации Ахурамазды – Митры, связанной, по зороастрийским традициям, с огнем. Вполне можно допустить, что сакский «Солнечный бог» есть выражение данной эманации (Литвинский Б.А., 1972, с. 153). Традицию возжигания очистительных костров на дне могильных ям перед погребением в тагарских курганах можно связать с зороастрийским культом огня (Боковенко Н.А., 1996, с. 41). Культ огня был распространен и у «пазырыкцев» Алтая. Об этом, например, могут свидетельствовать округлые каменные выкладки-«поминальнички», в центре которых зафиксированы следы кострищ, жженные кости и фрагменты сосудов (Кубарев В.Д., 1987; 1991; Худяков Ю.С., 1996; и др.).

С культом огня иранской религиозной традиции можно связать и отдельные ритуальные предметы, так называемые жертвенники (или алтарики), которые были достаточно широко распространены у многих племен Евразии в скифскую эпоху. Несмотря на то, что в кочевниковедении продолжается дискуссия относительно их функциональной принадлежности (см. обзор мнений: Зуев В.Ю., 1996; Федоров Ф.К., 2000, 2001; и др.), большинство исследователей полагают, что такие предметы в Средней и Центральной Азии в древности выполняли религиозную функцию (Руденко С.И., 1960; Литвинский Б.А., 1991; Могильников В.А., 1997; Шульга П.И., 2003; Тишкин А.А., Дашковский П.К., 2003; и др.). У саков курильницы использовались при отправлении культа Ахурамазды, связанного с культами огня и солнца (Акишев А.К., 1984, с. 96; Литвинский Б.А., 1991, с. 69). Такие предметы символизировали защиту и целостность мира. Аналогичную мировоззренческую нагрузку, вероятно, имели и курильницы у «пазырыкцев» (Руденко С.И., 1960; Савинов Д.Г., 1996, с. 110; и др.), хотя на территории их расселения известно только несколько экземпляров. Интересно также обратить внимание на женские костяные подвески, обнаруженные в курганах саглынской культуры в Туве (Грач А.Д., 1980, с. 67–68). А.Д. Грач, как отмечено в предыдущей главе, рассматривал их как символическое изображение «курильниц» иранской традиции, указывая на то, что они относятся к культу Великой богини, которая являлась одной из главных в пантеоне номадов. Кроме того, по мнению ученого, с культом Великой богини, который имел переднеазиатские (иранские) истоки, связан и сюжет на ковре из Пятого Пазырыкского кургана (Грач А.Д., 1980, с. 67). В последующем религиозный аспект этого ковра подробно был изучен (Зуев В.Ю., 1992; Балонов Ф.Р., 1991; Гаврилова А.А., 1996).

Рассматривая культ огня и его очистительную роль у номадов, на наш взгляд, можно вслед за А.К. Акишевым (1984, с. 132) отметить существование семантической взаимосвязи данной стихии с красным цветом (в погребении это могла быть охра) и солнцем. Символ солнца, как проявление культа огня, достаточно широко распространен в погребально-поминальной архитектуре кочевников Евразии и, вероятно, в практике использования золота. А.Д. Грач (1980, с. 64–65), как и Б.А. Литвинский (1972, с. 151), считал, что у кочевников Центральной Азии представления о Ахурамазде, Митре распространились под влиянием как зороастрийской, так и более широкой иранской религиозной традиции. Важно также отметить, что культ солнца в религиях древних иранцев, в том числе и в зороастризме, тесно связан с культом коня (Бойс М., 1994; Литвинский Б.А., 1972, с. 142–144; и др.). По мнению Ф.Р. Балонина (1996, с. 24), культ коня и колесницы у народов евразийских степей и предгорий на протяжении веков, от эпохи ранней бронзы до римского времени, являлся неотъемлемой составляющей и способом реализации мифологического моделирования мироустройства.

Роль лошади в мировоззрении кочевников скифской эпохи довольно хорошо изучена (Кузьмина Е.Е., 1977; Кубарев В.Д., 1981; Балонов Ф.Р., 1996; Дашковский П.К., 2003б; и др.), поэтому отметим только наиболее значимые моменты. Так, исследуя кольцевые выкладки вокруг «Храма Солнца» еще А.Д. Грач (1980, с. 62–64), обратил внимание на изображение на них коней и отметил их связь с солярным культом. Кроме того, находки предметов снаряжения лошади и костей этого животного в курганах саглынской культуры также свидетельствовали о значительной степени развития культа коня (Грач А.Д., 1980, с. 73–74). А.К. Акишев (1978, с. 73) провел сопоставление данных Авесты и Ригведы с результатами раскопок Иссыкского кургана и пришел к следующему выводу. Поскольку еще в мифологии ариев конь (ашва) был единым образом мира, то тогда кони-близнецы с Иссыкского кургана могут отражать «...очень архаичные пласты мифологических представлений о едином зооморфном образе Вселенной, объединяющем полярные и синонемические начала». С антропоморфизацией богов роль коня менялась: он становился инкарнацией различных богов индоиранского пантеона. В коней воплощались древнеиндийские боги (Индра, Сурья, Ашвины, Ушас) и авестийские (Митра, Веретрагна, Фарн (Хварн), Сиявуш, Вайю, Тиштрия). Кони Дадхикра и Таркшья – являлись объектами поклонения у древних индийцев, им приносились жертвы (Иванов В.В., 1976; Кузьмина Е.Е., 1977а–б, 2001; Акишев А.К., 1984, с. 31–35; и др.). А.К. Акишев (1984, с. 43) обратил внимание на то, что конь относился, прежде всего, к «богам солярного цикла, семантически связанным с космогонией». У индоевропейских, в том числе и у индоиранских, народов были распространены также представления о коне как о спутнике бога Смерти, о душе, которая отправляется в потусторонний мир на колеснице, и т.д. (Литвинский Б.А., 1972, с. 142, 151; Иванов В.В., 1994, с. 666; Кузьмина Е.Е., 1977а; и др.). Эти идеи нашли отражение в Ригведе, в одном из гимнов которой коня просят перелететь и благополучно перенести умершего к предкам (Ригведа, X, 56; Дюмезиль Ж., 1986, с. 43–44; Клейн Л.С., 1987). В Авесте лошади представлены в мифологической взаимосвязи с Солнцем: «Солнце с быстрыми конями» (Видевдат XXI, 20).

В сочинениях античных авторов также содержатся определенные сведения о роли лошади в религиозных воззрениях саков и скифов, которые имеют иранские истоки (Геродот, I, 216; IV, 59–62; Страбон, IX, 513; и др.). О почитании коня саками свидетельствует широкое распространение имен, образованных от названия коня (азр). Такого же характера имена употреблялись у скифов Причерноморья, в Бактрии и в ахеменидском Иране, что, по мнению Е.Е. Кузьминой (1977а, с. 97), указывает на сходство представлений, связанных с конем, во всем иранском мире.

Необходимо обратить внимание на то, что кочевники Центральной и Средней Азии, так же, как скифы Причерноморья и индоарии, практиковали ашвамедху, т.е. обряд жертвоприношения коня царем (Иванов Вяч.Вс., 1974; Кузьмина Е.Е., 1977б, с. 37–38; Клейн Л.С., 1987, с. 67; Тишкин А.А., Дашковский П.К., 2003, с. 259). При этом интересно отметить, что пространство космогонического ритуала ашвамедхи прослеживается в организации обряда похорон индоиранских царей, в котором инсценировались смерть и возрождение царя. Кроме того, в рамках ритуала ашвамедхи после принесения в жертву коня главная царица соединялась символически в ритуальном браке с убитым конем. Такие действия происходили в сопровождении ритуальных комментариев служителей культа, а сама царица ложилась с убитым конем и ее накрывали покрывалом (Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс., 1984, с. 482). По мнению Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванова, аналогичный обряд именно в погребальном аспекте реконструируется и в иранской религиозно-мифологической традиции. Об этом свидетельствуют, с одной стороны, данные Геродота и других античных авторов об удушении одной из наложниц вождя и принесении в жертву коней у скифов. С другой стороны, это предположение подкрепляется зафиксированным во втором Туэктинском кургане на Алтае погребением женщины с сопроводительными захоронениями лошадей.

В данном случае важно добавить, что в настоящее время в Горном Алтае обнаружено достаточно представительное количество одиночных женских и парных (вместе с мужчинами), погребе-

ний с костяками лошадей. При этом в таких захоронениях выявлены как представители элитных слоев общества, включая «вождей», так и люди более низкого социального статуса и имущественного положения. Приведенные данные свидетельствуют о распространении идейного содержания ашвамедхи или связанных с ней ритуалов среди значительной части «пазырыкского» общества, хотя конкретное их проявление могло варьироваться в зависимости от иерархии людей. В целом захоронение лошади в сочетании с характерной деревянной внутримогильной конструкцией-срубом свидетельствует о реализации «пазырыкцами» идеи погребальной повозки (жилища) для перемещения в далекий загробный мир умерших, что характерно для индоевропейской мифологии. Помещение лошади у северной стороны внутримогильной конструкции с ориентацией головой на восток (в этом же направлении ориентирован и умерший человек) указывает, вероятно, на то, что человек после смерти отправляется в верхний мир, атрибутом которого в индоиранской религиозной традиции являлась восточная сторона горизонта (Дашковский П.К., 2003б). Осуществление такого обряда начиналось с того, что родственники клали покойного на повозку и возили его к соплеменникам (Руденко С.И., 1952, с. 236), а затем совершали захоронение, предоставляя возможность перехода в иной мир, во время которого лошадь являлась проводником умершего.

Еще одним важным аспектом рассматриваемой темы, по нашему мнению, является сакрализация правителей кочевых обществ, которая широко была распространена как в скифскую эпоху, так и в последующие периоды (Скрынникова Т.Д., 1997; Васютин С.А., 2004; Дашковский П.К., 2007; и др.). В иранской, в том числе в зороастрийской, традиции начиная с ахеменидского времени царь обладал божественной природой, ипостасью Ахурамазды (Бойс М., 1994, с. 74–75). В связи с этим не случайно персидские цари часто изображались с нимбом, который символизировал присутствие особой божественной благодати (хварены, фарна). Правитель являлся олицетворением гармонии мира, спасителем его от хтонических чудовищ. Более того, божество Вересрагна являлось персонификацией всей правящей династии (Зубов А.П., Павлова О.И., 1995, с. 66–67). В последующий постакхеменидский период в Древнем Иране сохранялась практика сакрализации правителей, что проявлялось в провозглашении его божеством и в разжигании огня в специальном храме в момент коронации (Кошеленко Г.А., 1971, с. 216; Бойс М., 1994).

В скифо-сакское время в руках правителей «пазырыкцев», как и других кочевых обществ, сосредоточивалась вся верховная управленческая, военная и религиозная власть. Имеющиеся немногочисленные для этого периода письменные свидетельства античных авторов позволяют создать представления о мировоззренческом значении роли правителя в социуме (Дашковский П.К., 2005а–б; 2007). После похорон «царя» символом единства кочевников наряду с новым правителем являлся сооруженный погребально-поминальный комплекс. Такие объекты номады часто использовали для проведения сложных ритуальных действий. Показательными в этом отношении являются «царские» курганы Алтая пазырыкской культуры. Аналогичную функциональную направленность и семантическую нагрузку имели, вероятно, Иссыкский курган (Акишев К.А., Акишев А.К., 1981), Аржан-1 и 2 (Боковенко Н.А., 1988; Марсадолов Л.С., 1989; Аржан..., 2004) и др. К этому нужно добавить, что погребальный памятник в кочевом обществе рассматривался как своеобразная модель мира (Ольховский В.С., 1999; Марсадолов Л.С., 2000; Мартынов А.И., Герман П.В., 2001; Дашковский П.К., 1997). В данном случае погребальный комплекс правителя выступал как определенный мировоззренческий центр для всего социокультурного объединения, поэтому не случайно некоторые исследователи склонны видеть в Пазырыкском некрополе своеобразный сакральный центр кочевого мира (Курочкин Г.Н., 1993), а в погребенных – героизированных и обожествленных «вождей» номадов (Мотов Ю.А., 1998). Наделение погребально-поминальных комплексов определенной мифологической нагрузкой является достаточно распространенной чертой мировоззрения народов индоиранского круга (Лелеков Л.А., 1976; Брентъес Г., 1981, с. 9, 13; и др.), в том числе и населения Ирана ахеменидского времени (Бойс М., 1994, с. 74–76).

Еще один компонент, обозначенный нами в религиозно-мифологической системе «пазырыкцев», представлен элементами шаманизма. Д.В. Черемисин (2007, с. 92; 2008, с. 14–16) неоднократно в своих работах указывал на неправомерность выделения некоторыми археологами данного явления у кочевников, ссылаясь на мнения разных ученых (Г.М. Бонгард-Левин, Э.А. Грантовский, К. Мейли и др.), что «зафиксированные для скифов и других ираноязычных народов черты культуры, которые отдельные исследователи сравнивали с шаманскими, видимо, восходят к элементам мифоритуальной практики индоиранцев, типологически сходным... с «шаманским комплексом» сибирских народов». Однако Г.М. Бонгард-Левин и Э.А. Грантовский высказывались по этому вопросу более определенно, а не просто указывали на типологические параллели. Исследователи отмечали, что «...изучение религиозных и мифологических представлений древних индийцев, иранцев и скифов в сравнении с религиозными воззрениями... ряда народов Сибири... позволяют говорить о... сохранении в религиозной традиции индоиранских народов не только отдельных шаманских верований, но и совокупности целого ряда существенных особенностей именно северного шаманизма...» (Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А., 2001, с. 125–126). Важную часть шаманизма составляют представления о многоуровневом строении Вселенной (концепция Мирового дерева – три мира) и возможности перемещения внутри нее; одушевление всего окружающего мира; равнозначность человека и других форм жизни; общение священнослужителя (шамана) с духами и т.п. в состоянии экстаза; тесная связь человека и общества с космосом и некоторые другие (Басилов В.Н., 1997, с. 13; Миллер Н.В., 2000, с. 18–19; Элиаде М., 1998, с. 367–371; Потапов Л.П., 1991; и др.). Концепция трехуровневого строения Вселенной находила свое отражение в предметах материальной культуры, татуировках, и искусстве кочевников Евразии скифо-сакского периода (Акишев А.К., 1978, с. 39–48; Суразаков А.С., 1986; Раевский Д.С., 1978, с. 115–133; Бокоренко Н.А., 1992; Дашковский П.К., Карымова С.М., 2012, с. 131–136; и др.). Отражение трехуровневого строения универсума через зоологический код, признается и Д.В. Черемисиным (2007, с. 98; 2008), который, правда, не связывает его с шаманизмом. Между тем данная черта шаманизма является одной из основополагающих и для мировоззрения индоиранцев (Запорожченко А.В., 2002, с. 20).

Другими элементами шаманства у индоевропейцев и древних иранцев исследователи называют существование особой техники экстаза, достигаемой с помощью окуривания наркотическими средствами (конопля и др.) или ритуального напитка «сомы» (Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А., 2001, с. 121–126; Гусева Н., 1983, с. 89–95; Яценко С.А., 2007; и др.). Существование такой практики, в том числе у индоиранских народов Евразии, скифов, «пазырыкцев» и у других древних обществ, известно как по письменным, так и по археологическим данным (Геродот, IV, 75; Сорокин С.С., 1978, с. 184; Элиаде М., 1998, с. 367–371; и др.). Бытование обычая ритуального окуривания у «пазырыкцев» подтверждается находками во Втором Пазырыкском кургане «остовов шалаша» для окуривания коноплей, металлических сосудов (жаровен) с обуглившимися семенами конопли (Руденко С.И., 1953; Яценко С.А., 2007). Шаманистические традиции находят параллели среди религиозных систем «саглынец», «таштыкцев», саков, хунну, тюрок и других кочевых народов Центральной Азии вплоть до этнографической современности (Баратов С.Р., 1996, с. 145–148; Савинов Д.Г., 1985, с. 128–131; Семенов В.А., 1996, с. 27–29; Михайлов Т.М., 1983; Потапов Л.П., 1991, с. 118–121; Дашковский П.К., 2011; и др.).

Подводя общий итог, можно сделать следующие выводы. Во-первых, религия кочевников носила синкретичный характер. При этом надо обратить внимание на то, что среди исследователей есть разные подходы к определению понятия «синкретизм» (Маторин Н.М., 1934; Тульцева Л.А., 1993, с. 192–194; Кожин, 1997, с. 4–5; Набоков И.Л., 1997, с. 6; Решетов А.М., 1997, с. 7–8; Чернякова Н.С., 1997, с. 9–11; Скородумов А.А., 1997, с. 11; Шерстова Л.И., 1985, с. 163–164; Локальные и синкретичные культы, 1991; Новик Е.С., 1994, с. 125–126; Элиаде М., 2000, с. 79; и др.). Л.А. Тульцева

выделяет два типа синкретизма. Первый тип, получивший наименование первобытный, характеризуется неразделенностью ранних форм идеологии, в том числе верований, культов, мифологии. Второй тип религиозного синкретизма представлен сочетанием местных политеистических культов и одной из мировых конфессий (Тульцева Л.А., 1993, с. 193). Дальнейшее изучение данной темы позволило ученым акцентировать внимание на том, что синкретизация присуща религиям фактически на всем этапе развития религиозности. При этом отмечается, что синкретизм хорошо прослеживается и в религиях древнего мира, еще до появления мировых конфессий (Забяко А.П., 2006, с. 984). Не останавливаясь на детальном рассмотрении разнообразных мнений по данной проблеме, отметим, что большинство ученых под термином «синкретизм» в целом понимают нерасчлененность видов деятельности и вытекающий отсюда «идеологический синкретизм», а также слитность знаковых систем (Новик Е.С., 1994, с. 125; Тульцева Л.А., 1993, с. 192; и др.). И.Л. Набок (1997, с. 6) считает, что эволюционный взгляд на религиозный синкретизм как на недостаточно развитое, нерасчлененное, слитное явление не совсем соответствует исторической действительности. Гораздо более оправданным видится подход, согласно которому синкретизм следует объяснять не столько веротерпимостью или склонностью к соединению, сколько способностью вписываться в структуру мировоззрения, занять в ней свою нишу (Решетов А.М., 1997, с. 7–8). Таким образом, синкретизм религии не означает, что она лишена системности, а лишь свидетельствует о наличии в ее структуре элементов из предшествующих, действующих, соседствующих или сторонних (экзотических) религиозных учений или народной духовной культуры (Набок И.Л., 1997, с. 6; Кожин П.М., 1997, с. 4).

Во-вторых, важным компонентом религий кочевников являлся древний иранский мировоззренческий комплекс, который включал обширный круг верований и представлений, получивших развитие как в маздаизме, так и в зороастризме. Вероятно, применительно к религиозной системе «пазырыкцев» можно говорить о влиянии маздаизма в его митраистском варианте (Кузнецов Б.И., 2001, с. 119; Тишкин А.А., Дашковский П.К., 2003, с. 279; Дашковский П.К., Тишкин А.А., 2008; Дашковский П.К., 2011; и др.). Можно выделить элементы религии кочевников, которые свидетельствуют не только об иранском влиянии, но и указывают на реминисценции более ранних индоиранских (индоевропейских) верований и обрядов: представления о гробнице как модели Вселенной; комплекс представлений и обрядов, соответствующих идейному и культовому содержанию ашвамедхи или близким ей ритуалам; культ огня; культ солнца; обычай бальзамирования; сакрализация «правителей»; комплекс ритуального соумирания, о чем свидетельствуют парные погребения мужчин и женщин; возрождение умершего человека в «верхнем мире» – в мире богов, предков и «небесных пастбищ» и некоторые другие компоненты. В-третьих, в религии кочевников зафиксированы и элементы более ранней формы религии – шаманизма, широко распространенного у многих народов мира. При этом нужно отметить, что у «пазырыкцев» данный компонент в структурном и содержательном отношении практически идентичен той форме, в которой он зафиксирован и у индоиранцев.

Аналогичные взгляды об индоиранской основе шаманизма у «пазырыкцев» высказывает и С.А. Яценко (2007). Указанная особенность связана с тем, что «пазырыкская» религия, как очевидно и новая волна миграций племен «с запада», проявилась в Горном Алтае в своем законченном и оформленном виде во 2-й половине VI в. до н.э. и продолжала существовать в неизменной форме вплоть до хуннуской экспансии в конце III в. до н.э. Об этом прежде всего, по нашему мнению, свидетельствуют достаточно стабильная погребально-поминальная обрядность, особенности искусства носителей пазырыкской культуры и выработанная система жизнедеятельности. Все указанные особенности верований и обрядов «пазырыкцев» дополнительно свидетельствуют об отсутствии прямой этногенетической преемственности на Алтае между «пазырыкцами» и носителями культурных традиций раннескифского времени (бийкенская и майэмирская культуры).

Глава II

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ КОЧЕВЫХ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ В ХУННО-СЯНЬБИЙСКИЙ ПЕРИОД*

2.1. Верования и служители культа в империи Хунну

Период существования в Центральной Азии империи хунну (209 г. до н.э. – 93 г. н.э.), – несомненно, яркая страница не только в этнокультурной истории народов этого региона, но и в развитии духовной и политической культуры кочевников Евразии. В отличие от скифо-сакского периода, эпоха существования указанной империи гораздо больше отражена в памятниках китайской письменности, что дает возможности для более комплексного изучения религиозного фактора в социально-политической истории nomadов.

В китайских источниках имеются краткие сведения о шаманах и видах религиозной деятельности у хунну. Так, в частности, сообщается, что «...по приказу Вей Люя хуннуский шаман сказал: «Покойный шаньюй в гневе говорил: “Давно еще хусцы во время жертвоприношения перед походом обещали, что если они захватят Эршиского военачальника, то принесут его в жертву духу земли. Почему же нынче его не приносят в жертву?”» (Материалы по истории..., 1973, с. 22). Среди видов деятельности наиболее часто упоминаются жертвоприношения животных и иногда людей. При этом следует отметить, что существовали жертвоприношения, обязательные для ежегодного совершения, которые имели, вероятно, общеимперское значение. Так, в ханьских хрониках содержатся сведения о том, что, «используя жертвоприношения, [сюнну] собирали все кочевья, обсуждали государственные дела и устраивали развлечения – скачки лошадей и бег верблюдов» (Материалы..., 1973, с. 73).

В другом источнике указывается, что «у хуннов было обыкновение три раза в год собираться в Лунь-ци (храм дракона), где в первой, пятой и девятой луне, в день под названием сюй, приносили жертву духу Неба. Южный шаньюй со времени своего подданства Китаю присовокупил четвертое жертвоприношение китайскому императору» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 122). Аналогичные сведения о сезонности общеимперских жертвоприношений содержатся в переводах, сделанных В.С. Таскиным: «В 1-й луне [каждого] года все начальники съезжаются на малое собрание в ставку шаньюя и приносят жертвы. В 5-й луне съезжаются на большое собрание в Лунчане, где приносят жертвы предкам, небу, земле, духам людей и небесным духам. Осенью, когда лошади откормлены, съезжаются на большое собрание в Дайлине, где подсчитывают и проверяют количество людей и домашнего скота» (Материалы..., 1968, с. 40).

В переводе Н.Я. Бичурина вместо ставки шаньюя в качестве места сбора указывается «храм при Шаньюевой орде» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 50). В целом же из приведенных отрывков следует, что главные религиозные праздники были не только приурочены к периодам созыва органа высшей власти – съезда кочевой аристократии, но и к смене времен года. Более того, по мнению Намио Эгами, которое разделяет Н.Н. Крадин (2001в, с. 212–213), начало нового года у хунну приходилось на осенний период, и именно в это время происходили самые крупные съезды, на которых собиралась элита nomadов, вырабатывалась стратегия развития конфедерации племен и т.д.

Примечательно, что и у кочевников Саяно-Алтая скифского времени начало нового года приходилось именно на осенний период. Такая ситуация также была продиктована взаимосвязью мировоззренческих представлений и особенностью хозяйственной деятельности. Не случайно, наибольшее количество захоронений у носителей пазырыкской культуры, особенно элиты, приходится на весенний и осенний периоды (Тишкин А.А., Дашковский П.К., 2003, с. 253–254). Определенная мировоззренческая значимость весны и осени была характерна и для кочевников в последующие эпохи. В частности, китайские хронисты зафиксировали сезонность захоронений у тю-

* Глава подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №13-21-03001a/G, тема «Этнокультурные и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии»).

куэсцев: «...умершего весной и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет желтеть или опадать (т.е. осенью. – *Авт.*); умершего осенью или зимой хоронят, когда цветы начинают разворачиваться (т.е. весна. – *Авт.*)» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 234).

В следующем источнике сообщается о погребении кагана весной, хотя его смерть наступила гораздо раньше: «Быстро текут дни и месяцы, и приближается срок похорон (Пицзя-кагана)... Я надеюсь, что ты отдаешь должное моему глубокому чувству (скорби по умершему кагану. – *Авт.*). Сейчас середина весны, но еще холодно» (Лю Маоцай, 2001, с. 106–107). Взаимосвязь важных социально-политических, религиозных и природных процессов являлась характерной чертой мировоззрения многих древних и традиционных народов (Семенов Вл.А., 1994; Скрынникова Т.Д., 1997; Куббель Л.Е., 1988, с. 77–113; Дашковский П.К., 2011; и др.).

Другим обязательным ритуалом у хунну было ежедневное обращение шаньюя к наиболее сакральным космическим светилам – солнцу и луне: «Утром шаньюй выходит из ставки и совершает поклонение восходящему солнцу, вечером совершает поклонение луне» (Материалы..., 1968, с. 40–41). В данный момент трудно однозначно сказать: идет ли речь в этом отрывке о жертвоприношении или же о действии, которое можно интерпретировать именно как молитву-обращение. Во всяком случае это еще раз подтверждает включенность шаньюя в процесс религиозных действий, имеющих определенную временную регламентацию.

Кроме обязательных жертвоприношений существовали и те, которые были приурочены к какому-либо значимому событию, например заключению договора, клятвы, надвигающейся большой опасности (война). Показательны в этом случае следующие свидетельства: «Чан, Мын, шаньюй и его старейшины взойшли на хуннскую гору (вероятно, святилище. – *Авт.*) по восточную сторону реки Но-Шуй и закололи белую лошадь. Шаньюй взял дорожный меч и конец его омочил в вино; это клятвенное вино выпили из головного черепа юэжжиского государя, убитого Лаошан-шаньюем» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 94).

В ханьских текстах также указывается: «Услышав, что должны прийти ханьские войска, сюнну велели шаманам на всех дорогах, по которым они могли следовать, а также в местах около воды закопать в землю овец и быков и просить духов ниспослать на ханьские войска погибель. Когда шаньюй посылает Сыну неба (китайскому императору. – *Авт.*) лошадей и шубы, он всегда велит шаманам молить духов ниспослать на него несчастья» (Материалы..., 1973, с. 120).

Второй формой религиозной деятельности были элементы мантики и прорицания. Письменные источники сообщают, что хунну «предпринимают дела, смотря по положению звезд и луны» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 50). Во время военных действий «наблюдают за положением звезд и луны, при полнолунии нападают, при ущербе луны отступают» (Материалы..., 1968, с. 41). При комментариях последнего сюжета исследователи отмечают, что, возможно, имеется в виду не только гадание, но и отражение элементов военной тактики нападать внезапно ночью при полной луне, когда возможна координация воинских подразделений (Крадин Н.Н., 2001в, с. 142). Вероятно, оба эти аспекта, религиозный и военный, находились во взаимосвязи и обуславливали друг друга.

Из приведенных выше фрагментов видно, что в процессе совершения религиозных обрядов принимали участие шаньюй, высшая аристократия, собираемая на съезды, и так называемые шаманы. Между тем среди ученых возникло определенное разногласие относительно деятельности шаманов именно у хунну. Это вызвано прежде всего различными переводами иероглифа *ш*, которым китайские авторы обозначили данную категорию лиц. Так, И.Н. Бичурин (1998, с. 77) перевел этот иероглиф как «волхв», а В.С. Таскин – как «шаман» (Материалы..., 1973, с. 22). Однако Т.Д. Скрынникова (1997, с. 135) отмечает, что иероглиф *ш* означает не столько конкретную специфику (шаман, маг, колдун), сколько самого служителя культа.

В связи с этим, как ранее уже отмечалось (Дашковский П.К., 2003а; 2011), термин «служитель культа» представляется более предпочтительным применительно к кочевым обществам эпохи поздней древности и средневековья как с точки зрения функционирования этой социальной группы, так и исходя из синкретичности мировоззрения кочевников. В то же время в ряде случаев во избе-

жание путаницы при использовании письменных источников представляется возможным употребить те термины, которые предложены переводчиками текстов.

Служители культа у хунну участвовали в различных ритуальных действиях, особенно связанных с военной, контактной и лечебной магией (Материалы..., 1973. с. 47; Сыма Цянь, 2002. с. 341). Подобная направленность действий, реализуемых с помощью духов, имеет определенную шаманскую окраску (Михайлов Т.М., 1983, с. 37–40; Басилов В.Н., 1984. с. 13; Потапов Л.П., 1991, с. 130; Элиаде М., 1998, с. 145), что позволяет рассматривать шаманизм как один из компонентов религиозного синкретизма кочевников. Священнослужитель, как и правитель, обеспечивал стабильность общества, однако «сфера влияния» шамана в сакральном мире совершенно иная, нежели у представителя светской власти. Шаньюй, облеченный харизмой, одним своим существованием давал социуму покровительство небесных, «светлых» сил, тогда как шаман (служитель культа) обеспечивает процветание общества в силу своего избранничества в «темном» мире духов. Взаимоотношение двух полюсов духовной власти достаточно показательно характеризует один сюжет из «Ши Цзи» Сымы Цяня, в котором находится упоминание о том, что китайский полководец Эршиский, пользовавшийся особой благосклонностью шаньюя, был принесен в жертву «умершим великим воинам». Это было сделано по настоянию священнослужителя, который аргументировал подобный акт «по вдохновению покойных шаньюев» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 77). Из приведенного материала можно заключить, что именно служитель культа, а не шаньюй, имел функцию общения с миром мертвых. Однако приоритет духовной власти в кочевом обществе сохранялся за шаньюем.

В связи с участием шаньюя в религиозной жизни кочевников необходимо обратить внимание на тесное политическое и культурное взаимодействие между хунну и Китаем (Кычанов Е.И., 1997; Крадин Н.Н., 2001; Филиппова И.В., 2005). В связи с этим попытаемся проследить возможное влияние религиозных и идеологических традиций Китая на мировоззрение хунну. Прежде всего шаньюй, как и правители других крупных образований кочевников Центральной Азии, был сакрализованной персоной. Согласно китайским хроникам, в официальных документах того периода шаньюй именовался как «Поставленный Небом великий шаньюй», «Небом и землей рожденный, солнцем и луной поставленный, великий шаньюй сюнну...», «Гордый сын Неба» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 60–61; Сыма Цянь, 2002, с. 333, 336; Материалы..., 1968).

Иррациональная форма власти правителя проявлялась и в том, что он участвовал в определенных наиболее важных обрядах, жертвоприношениях и именно божественные силы (Небо) санкционировали его особый социальный статус и деятельность. Примечательно, что с хуннуского времени и в последующий, тюрко-монгольский, период (VI–XIII вв. н.э.) в кочевом мире окончательно формируется мифологическое обоснование легитимности власти правителя и его клана (Дашковский П.К., 2007в). Такое обоснование в виде «небесного мандата» на правление давалось по определенной схеме: 1) Небо и Земля выбирают достойнейшего из людей; 2) Небо избирает, а Земля порождает претендента на престол, и вместе с Луной и Солнцем они всячески помогают избраннику; 3) избранник должен благоприятствовать всему народу (Крадин Н.Н., 2001в, с. 140).

Не исключено, что такая форма сакрального обоснования статуса шаньюя во многом укреплялась в результате взаимодействия с Китаем. В Китае правитель еще с конца II тыс. до н.э. носил титул «ди», т.е. Бог. С периода Западного Чжоу императора начинают именовать как тянь цзы – «Сын Неба» (Думан Л.И., 1976; Зубов А.П., Павлова О.И., 1995, с. 72–73; и др.). В то же время необходимо отметить, что идея легитимизации власти через сакральную связь с Небом являлась общей для народов Центральной Азии и Китая, хотя и имела свою специфику в каждом конкретном случае. Несмотря на сходство концепций сакральной легитимности власти у хуннуского шаньюя и китайского императора, прослеживаются и свои особенности, подробно рассмотренные Е.И. Кычановым (1997, с. 7–10). Учитывая, что контакты между хунну и Китаем носили постоянный характер в военно-политическом и культурном отношениях, то сакрализация правителей рассматривалась как необходимый элемент не только религиозной, но и политической культуры. Стремление

подражать китайскому императорскому двору и выступать с ним на паритетных началах на политической арене могло усиливать необходимость разработки сакральной концепции власти у хунну, тем более, что по многим содержательным позициям она была близка китайской теории «небесного мандата» и поэтому не требовалось вводить кардинальных мировоззренческих инноваций. Примечательно также, что элементы погребального обряда элиты хунну, исследованные на могильнике Ноин-Ула, по мнению некоторых ученых, имеют определенное соответствие в китайской традиции погребения эпохи Хань (Филиппова И.В., 2005, с. 17, 19; Полосьмак Н.В., 2008, с. 85–87).

Более того, именно китайские мастера принимали непосредственное участие в сооружении погребальных камер, изготовлении и украшении специфичных гробов для хуннуской элиты, в том числе шаньюев (Руденко С.И., 1962, с. 21–22). Известны факты изготовления гробов по китайского образца и для умерших хунну более низкого статуса (Филиппова И.В., 2005, с. 18). Отмеченные особенности погребального обряда хунну подтверждаются результатами последних исследований элитного кургана на некрополе Ноин-Ула (Полосьмак Н.В., Богданов Е.С., Цэвэндорж Д., 2006). Приведенные данные, вероятно, свидетельствуют не только о знакомстве китайцев с погребальной практикой хунну, но и о стремлении кочевников, особенно элиты, подражать китайской аристократии как в реальном, так и в загробном мире. В противном случае иноплеменников, знакомых с погребальной практикой китайской элиты, вряд ли допустили бы до совершения такого важного обряда, как погребения хунну, особенно шаньюей. Показательно в этом отношении и помещение большого количества китайских импортных изделий в погребениях хунну, причем не только элиты.

О большом влиянии китайской культуры на кочевников красноречиво свидетельствуют письменные источники, повествующие об определенном разложении элиты хунну. Так, сохранились сведения китайского евнуха Чжунхан Юэ, прибывшего вместе с принцессой к Лаошан шаньюю. Чжунхан Юэ, стремясь отомстить китайскому императору за личную обиду, решил указать правителю хунну на слабые стороны его политики. В связи с этим он говорил: «Численность сюнну не может сравниться с численностью населения одной ханьской области, но они сильны в одежде и пище, в которых не зависят от Хань. Ныне (вы) шаньюй, изменяя обычаям, проявляете любовь к ханьским изделиям, но если только две десятых ханьских изделий попадут к сюнну, то все сюнну признают над собой власть Хань...» (Материалы..., 1968, с. 45).

Таким образом, имеющиеся разнообразные источники позволяют говорить об определенном влиянии религиозных и идеологических традиций Китая на мировоззрение хунну, прежде всего элиты. Влияние китайской культуры прослеживается и в материалах других кочевых обществ, находящихся в зависимости от хуннуской империи, например у носителей булан-кобинской культуры Алтая. Однако в силу особенностей формирования булан-кобинской культуры и в определенной степени ее периферийности на данный момент прослеживается влияние Китая и хунну в материальной культуре кочевников, но не в элементах погребальных конструкций и религиозных верованиях (Матренин С.С., 2005; Тишкин А.А., 2007, с. 175–178; и др.).

Несмотря на то, что погребений собственно хунну не выявлено на Алтае (Тишкин А.А., 2007а, с. 177), тем не менее последние выступали по отношению к «булан-кобинцам» как этносоциальная элита. Система этносоциального соподчинения была широко распространена у кочевников Южной Сибири и Центральной Азии (Савинов Д.Г., 2005; Тишкин А.А., 2005; Дашковский П.К., 2007; и др.), что отражалось и на этноконфессиональной политике в таких полиэтничных образованиях, как империя Хунну, Сяньби, Тюркских каганатах и др.

Важно отметить, что одной из проблем в изучении категории служителей культа у кочевников является выявление их погребений и соответствующего комплекса ритуальных предметов. Среди захоронений хунну на Иволгинском и Дырестуйском могильниках исследователи выделяют некоторые специфичные погребения женщин с более высоким социальным статусом (Давыдова А.В., 1996, с. 29; Миняев С.С., 1998; и др.). Примечательно, что именно в ряде женских погребений обнаружены бронзовые пряжки-пластины с изображением борьбы зверей. Такие пряжки выявлены

в захоронениях женщин, средний возраст которых на момент смерти составлял 50–60 лет (Миняев С.С., 1998, с. 106).

Следует подчеркнуть, что аналогичные предметы встречаются в погребениях женщин булан-кобинской культуры Алтая, испытавшей сильное влияние хуннуской культурной традиции. Более того, как раз в таких захоронениях в Горном Алтае известен случай находки каменного алтарика (жертвенника) и сопроводительных захоронений лошадей (Тишкин А.А., Горбунов В.В., 2003; Тишкин А.А., 2007).

В то же время в полной мере интерпретировать отмеченные выше показатели в качестве индикаторов погребений священнослужителей у хунну и «булан-кобинцев» преждевременно, в связи с чем необходимы дальнейшие изыскания в этой области. Сложность выявления погребений служителей культа при изучении как хунну, так и других кочевых обществ, вероятно, связана не только с полисемантичностью сопроводительного инвентаря, но и с начальным этапом формирования профессиональной группы религиозных деятелей в период становления ранней государственности. Кроме того, процессы социо- и политогенеза у кочевых народов существенно отличаются от аналогичных тенденций земледельческих обществ, что, безусловно, отражалось на мировоззрении и идеологии. О сложности религиозно-мифологической системы у хунну свидетельствует и наличие специфичных религиозных объектов. В письменных источниках есть указание на то, что Шаньюй в критической обстановке для хунну «пришел в страх и приказал построить храм для жертвоприношения Эршискому», который был захвачен в плен (Бичурин Н.Я., 1998, с. 78). В переводе В.С. Таскина вместо термина «храм» употребляется понятие «молельня» (Материалы..., 1973, с. 22). Кроме того, выше были отмечены жертвоприношения при участии шаньюя и старейшин, которые, согласно письменным источникам, совершались в особых «храмах» как в ставке правителя, так и в специальном центре Лунчэн (Материалы..., 1968, с. 40; Бичурин Н.Я., 1998, с. 50; и др.).

Археологические данные в определенной степени конкретизируют сведения письменных источников. А.В. Тиваненко, суммировавший отдельные результаты археологических исследований городищ, поселений и петроглифов Забайкалья и Монголии хуннуского времени, пришел к следующему выводу. Материалы, полученные при изучении городищ Гуа-Дов, Тэрэлжийн-дэрэвэлжин-газар, Баруун-Байдалинг и других памятников Монголии, свидетельствуют о том, что «все хуннуские городища с ограниченным числом внутренних построек следует рассматривать как храмовые комплексы, обслуживаемые штатом жрецов, живших за пределами стен в легких жилищах (юртах), либо как храмы внутри поселений, как это практиковалось у всех центральноазиатских народов в эпоху средневековья» (Тиваненко А.В., 1994, с. 42–43).

Несмотря на то, что вывод ученого достаточно категоричен и дискуссионен, особенно в отношении выделения жречества как социального института, тем не менее под ним есть некоторые реальные основания. Так, на Иволгинском городище были найдены лопатки для гадания (Давыдова А.В., 1995, с. 30), широко использовавшиеся в религиозной деятельности. При изучении вышеупомянутых городищ в Монголии, хотя широкомасштабных раскопок судя по всему не проводилось, были зафиксированы алтари для жертвоприношений, различные подсобные помещения (например, для хранения онгонов, но при этом отсутствовали бытовые предметы) (Тиваненко А.В., 1994, с. 41–42).

В дальнейшем непосредственно раскопки на этих памятниках позволят существенно прояснить вопрос хронологии и назначения ряда построек, которые во многом гипотетически интерпретируются исследователями как «храмы». В связи с этим показательными являются результаты изучения материалов из Ташебинского городка и дворца наместника хунну в Саяно-Алтайском нагорье. Данный комплекс раскопан еще в 40-е гг. XX в. В.П. Левашовой, Л.А. Евтюховой и С.В. Киселевым, но подробно материалы опубликованы несколько десятилетий спустя Л.Р. Кызласовым (2001; 2006, с. 160–218).

В процессе интерпретаций артефактов Л.Р. Кызласов отмечал, что один из залов дворца мог использоваться как молельня, где находился переносной алтарь-жертвенник, на месте которого

выявлен мощный провал. При исследовании этого памятника обнаружен ряд предметов, имеющих прямое отношение к религиозным традициям древнего населения хуннского периода: бронзовые маскароны в виде гениев-хранителей, глиняная личина. Кроме того, по мнению ученого, конструкция зала-храма во дворце могла отражать определенные космогонические представления той эпохи: верхний ярус крыши символизировал небесный купол, пол – Землю, стены – четыре направления горизонта (Кызласов Л.Р., 2006, с. 202–203).

Еще одним аспектом рассматриваемой проблемы культовых сооружений у хунну является упоминание об особом религиозном центре Лунчэне (Материалы..., 1968, с. 40, 51; Бичурин Н.Я., 1998, с. 50). Среди исследователей нет единого мнения относительно его местонахождения и даже существования. По мнению Намио Эгами, Лунчэн можно перевести «как ветви деревьев, воткнутые в землю, или камни (наподобие обо)» (Крадин Н.Н., 2001в, с. 214). Ван Вэй-маю полагает, что Лунчэн – это не конкретный населенный пункт, а место, в которое собирались хунну для решения важных дел и религиозных церемоний. В зависимости от этнополитической ситуации в Центральной Азии могло меняться его месторасположение (Крадин Н.Н., 2001, с. 214–215). Другая группа исследователей настаивает на том, что это реальный населенный пункт, хотя и расходятся в месте его локализации (Тиваненко А.В., 1994, с. 38–40; Кызласов Л.Р., 2006, с. 145; История..., 1983, с. 98).

Действительно, китайские письменные источники дают самые общие сведения о местонахождении Лунчэна, как и другого важного для хунну пункта – Данлина. Л.Р. Кызласов полагал, что Лунчэн являлся не только имперской ставкой номадов, но и их религиозным центром. Вторым населенным пунктом выполнял исключительно экономическую функцию (Кызласов Л.Р., 2006, с. 145). Если учесть, что хунну, как отмечалось выше, съезжались в Данлин осенью, т.е. в период, на который приходился новый год, то, вероятно, и в этом пункте могли совершаться определенные религиозные обряды, приуроченные к такому важному для номадов событию.

2.2. Религиозные представления кочевых народов группы дунху

После падения хуннской империи, вплоть до возникновения Первого тюркского каганата в степях Центральной Азии господствовали различные кочевые племена, имевшие общее наименование дунху. Китайские хроники причисляют к ним ухуаней, сяньби, киданей, жужаней, шивэй, цифу и другие социально-политические объединения номадов, культурно и этнически связанных с вышеперечисленными группами (Материалы..., 1984, с. 485). В последнее время изучение различных аспектов культуры племен дунху всё более привлекает внимание исследователей, однако разработки в области реконструкции мировоззрения достаточно малочисленны (см. обзор: Дашковский П.К., 2007; 2011; Дробышев Ю.И., 2006; Литвинский Б.А., 1997; Сухбаттар Г., 1978; и др.).

Основным источником реконструкции верований дунху является китайская историография, где содержится значительная информация по мировоззрению, истории, социальной и административной организации кочевников. Другую группу источников представляют данные археологии. В настоящее время известно не так много памятников, идентифицируемых исследователями с культурой племен дунху, тем не менее характерные особенности их погребальной обрядности и материальной культуры в большей части восстановлены (Коновалов А.Н., 1993; Ковычев Е.В., Яремчук О.А., 2000; Худяков Ю.С., Су-Хуа Ю., 1998; и др.).

Письменные источники по истории дунху представлены трудами различных китайских историков и содержат в себе разностороннюю информацию о материальной, духовной культуре кочевников, а также их социальной организации. Переводы данных текстов в отечественной научной литературе были сделаны Н.Я. Бичуриным (1950), а также В.С. Таскиным (Материалы..., 1984), в работах которого собрано большое количество повествований о дунху, имеющихся в различных хрониках.

Китайские историографы достаточно подробно повествуют об истории кочевых народов дунху, их взаимоотношениях с Поднебесной, однако в силу определенных идеологических установок ими не рассматривались отдельно вопросы традиций и духовной культуры «северных варваров». Вследствие этого упоминания о верованиях кочевников в китайских хрониках весьма немногочисленны и в большинстве своем тенденциозны. Несмотря на это, всё же представляется возможным рассмотрение и изучение основных, базовых элементов в мировоззрении кочевников группы дунху.

Необходимо отметить, что в отечественной историографии имеется обширный материал, посвященный вопросу изучения погребального обряда дунху, однако в большинстве случаев работы авторов развиваются в дискуссионном поле этногенеза хунну и дунху, опосредованно затрагивая проблему реконструкции соответствующих элементов мировоззрения кочевников (см. обзор: Викторова В.В., 1980; Коновалов А.Н., 1993; Мэнэс Г., 1993; Сухбатор Г., 1975; и др.). В связи с этим обратимся к письменным источникам, освещающим религиозные процессы. Так, в китайских хрониках содержится упоминание, что ухуане «почитают души умерших и духов, приносят жертвы Небу, Земле, солнцу, луне, звездам, созвездиям, горам, рекам и покойным старейшинам, прославившимся своими подвигами. Для жертвоприношений используют крупный рогатый скот и овец, туши которых по окончании [церемонии] жертвоприношения сжигают» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 144; Материалы..., 1984, с. 64). Как видно из приведенного отрывка, в мировоззрении ухуаней присутствует деление духов на различные категории: души умерших, духи покровители местности и просто духи.

Для более ясного понимания природы каждой дефиниции хотелось бы сравнить данные по анимистическим представлениям хунну, приведенные в письменных источниках: «В 5-й луне съезжаются на большое собрание в Лунчэне, где приносят жертвы предкам, небу, земле, духам людей и небесным духам» (Материалы..., 1968, с. 40). К. Петросянс, опираясь на обширный материал китайской литературы, сделал вывод, что «Сыма Цянь, описывая верования сюнну, иероглифом *гуй* обозначал злых духов, происходивших от покойного человека. В свою очередь *шэнь* обозначал категорию духов, имеющих связь с природой» (Петросянс К., 2009, с. 123).

Сравнивая повествования о верованиях хунну и дунху, можно отметить некоторую их идентичность, единство объектов поклонения и общность анимистических представлений. В свете приведенного выше анализа можно предположить, что ухуани также разделяли природу происхождения духов. Подтверждение тому можно найти в письменных источниках. Почитание ухуанями «душ умерших и духов» (Материалы..., 1984, с. 64) вполне соответствует упоминанию о принесении жертв у хунну «духам людей и небесным духам» (Материалы..., 1968, с. 40).

В связи с этим интересно упоминание факта осквернения ухуанями могилы хуннуского шаньюя (Материалы..., 1984, с. 65). В этом действии можно видеть не только политические, но и определенные мировоззренческие предпосылки, направленные на предотвращение негативного воздействия умерших на жизнь живых. А.С. Суразаков (1999, с. 172), анализируя обширный материал по традиции нарушения погребальных сооружений кочевников, отмечает, что случаи осквернения могил другого этноса различны по своей природе. Могильники всегда имели особый статус в кочевой среде, что определяло их закрытый, сакральный характер. В том случае, когда на священную территорию приходили новые этносы, то возникала необходимость либо «договориться» с духами местности, либо посредством осквернения «прогнать» их, тем самым ограждая себя от негативного воздействия «душ умерших».

Имеющиеся данные письменных источников позволяют рассмотреть систему ритуалов и верований дунхуских племен, связанных с отправлением культа умерших. Согласно повествованию китайских историографов, ухуани «по существующим обычаям высоко ценят смерть в бою. Тело покойника кладут в гроб, плачем выражая скорбь, но во время похорон умершего провожают песнями и плясками. Откармливают собаку, которую ведут на цветном шнуре, а также берут лошадь, на которой он ездил, его одежду и вещи, всё сжигают и провожают покойника. Они говорят, что

поручают собаке умершего охранять его душу при ее возвращении на гору Чишань» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 144; Материалы..., 1984, с. 64). Как видно из приведенного отрывка, особую роль в погребальной обрядности ухуани отводили собаке, которая сопровождала душу умершего до священной горы, являвшейся местом обитания духов предков (Тиваненко А.В., 1993). Л.Л. Викторовой была выполнена подробная реконструкция погребальной практики данных кочевников, где исследовательница, используя материалы китайской историографии и этнографии монгольских народов, воспроизвела отдельные элементы обряда (Викторова В.В., 1980, с. 125).

Письменные источники упоминают существование особо почитаемой горы Чишань, на которую, согласно верованиям кочевников, в сопровождении собаки возвращаются души умерших (Бичурин Н.Я., 1950, с. 144; Материалы..., 1984, с. 64; Тиваненко А.В., 1993, с. 49). Упоминание о Чишань как о главной святыне ухуаней, подчеркивает, с одной стороны, ее исключительное значение как сакрального центра этнической общности, но с другой – трудно предположить, что она являлась единственным культовым местом ухуаней, так как это, по мнению А.В. Тиваненко (1993, с. 49), «предполагает образование со временем на горе Чишань огромного некрополя», однако в настоящее время в Забайкалье подобных памятников не обнаружено. Исследователь справедливо отмечает, что, скорее всего, гора Чишань являлась лишь «мифологической «усыпальницей», когда «души» умерших соплеменников, где бы они ни были похоронены, по тогдашним шаманистическим воззрениям, «направлялись» с собакой-поводырем к священной горе» (Тиваненко А.В., 1993, с. 50). Верность данного предположения также подтверждается эквивалентностью таких элементов в мировоззрении шаманизма, как «мировое древо» и «мировая гора», характерное для многих кочевых народов Центральной Азии (Неклюдов С.Ю., 1981, с. 199–200).

Тексты источников не содержат описания погребальной практики сяньби, однако учитывая тот факт, что сяньбийские традиции и обычаи сходны с ухуанскими (Материалы..., 1984, с. 70), возможно предположить о некотором единообразии погребальной практики представителей данных этнических групп (Ковычев Е.В., Яремчук О.А., 2000).

В целом же погребальный обряд дунхуских племен включает в себя комплекс общих представлений, связанных с образом мифической «горы предков», на которой обитают души умерших, а также необходимого почитания культа предков, проявлявшегося в возлиянии вина и произношении молитвы. Следует отметить тот факт, что культ умерших занимал особо важное место в верованиях кочевников данной группы, о чем свидетельствует устойчивая традиция сооружения храмов духам предков, устоявшая даже перед активным внедрением даосизма и буддизма в период династии Северная Вэй (Дробышев Ю.И., 2006, с. 112).

Следует также отметить существование у племен дунху традиции почитания духов-покровителей местности. В письменных источниках содержится упоминание, что «в прошлом три кочевья – Жуфусы, Чулянь и Чилу – шли из земель к северу от пустыни [Гоби] на юг, к горам Да Иньшань. По дороге они встретили огромное, как холм, пресмыкающееся, похоже по виду на священную черепаху. Они закололи лошадь, принесли ее пресмыкающемуся и, читая молитву, произнесли: «Если ты добрый дух, открой путь, а если злой, закрой дорогу и сделай ее непроходимой». Неожиданно пресмыкающееся исчезло, а вместо него остался маленький мальчик» (Материалы..., 1984, с. 89). Однако из этого отрывка непонятно, являлся ли данный образ (черепаха) духом-покровителем местности или относился к категории тотемов, тем не менее, факт принесения жертвы «в поле» свидетельствует в пользу первого варианта интерпретации. К тому же у хунну также присутствовала подобная традиция почитания духов местности. В источниках встречается упоминание о том, что, «услышав, что должны прийти ханьские войска, сюнну велели шаманам на всех дорогах, по которым они могли следовать, а также в местах около воды закопать в землю овец и быков и просить духов ниспослать на ханьские войска погибель» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 120).

Как видно из приведенного материала, у кочевых народов существовало представление о духах-«хозяинах» местности, а также ритуалы, связанные с их почитанием. Следует подчеркнуть, что традиции почитания некоторых сложных горных перевалов у разных народов Азии фиксируются

от древности до этнографической современности (Шер Я.А., 1989; Древние и современные..., 2011). Следует предполагать, что многие выдающиеся элементы ландшафта наделялись сакральным статусом, и их почитание выражалось в системе определенных действий у кочевников.

В письменных источниках можно обнаружить упоминания о наличии сакральных мест у кочевников группы дунху, а также описание некоторых ритуалов, однако верифицировать эти данные в настоящее время не представляется возможным. Так, в китайских хрониках имеются сведения, что ухуани «почитают души умерших и духов, приносят жертвы Небу, Земле, солнцу, луне, звездам, созвездиям, горам, рекам и покойным старейшинам, прославившимся своими подвигами. Для жертвоприношений используют крупный рогатый скот и овец, туши которых по окончании [церемонии] жертвоприношения сжигают» (Материалы..., 1984, с. 64). Подобная система развитых ритуальных действий подразумевает наличие целой системы культовых мест, однако в настоящее время невозможно определить, были ли это небольшие святилища типа шаманского обо или каждый из представленных ритуалов отправлялся в специально отведенном месте. Тем не менее письменные источники упоминают существование особо почитаемой горы Чишань, на которую в сопровождении собаки возвращаются души умерших (Бичурин Н.Я., 1950, с. 144; Материалы..., 1984, с. 64; Тиваненко А.В., 1993, с. 49).

Упоминание о Чишань как о главной святыне ухуаней подчеркивает, с одной стороны, ее исключительное значение как сакрального центра этнической общности, но с другой – трудно предположить, что она являлась единственным культовым местом ухуаней, так как это, по мнению А.В. Тиваненко, «предполагает образование со временем на горе Чишань огромного некрополя», однако в настоящее время в Забайкалье подобных памятников не обнаружено (Тиваненко А.В., 1993, с. 49). Исследователь справедливо отмечает, что, скорее всего, гора Чишань являлась лишь «мифологической «усыпальницей», когда «души» умерших соплеменников, где бы они ни были похоронены, по тогдашним шаманистическим воззрениям, «направлялись» с собакой-поводырем к священной горе» (Тиваненко А.В., 1993, с. 50). Верность данного предположения также подтверждается эквивалентностью таких элементов в мировоззрении шаманизма, как «мировое древо» и «мировая гора», характерное для многих кочевых народов Центральной Азии.

В описании сяньбийцев также можно обнаружить упоминания о наличии сакральных мест племенного значения, игравших значительную роль в системе верований кочевников. В китайских хрониках имеются данные о почитании горы Сяньби, вокруг которой консолидировался сяньбийский этнос, что еще раз подтверждает наличие культа гор в мировоззрении кочевников (Материалы..., 1984, с. 70). Однако сведения о данной святыне весьма немногочисленны, что затрудняет реконструировать связанную с ней систему верований, тем не менее А.В. Тиваненко (1993, с. 51), указывая на географическую близость гор Чишань и Сяньби, предполагает, что в данном случае речь идет об одном и том же святилище под разными именами. Учитывая тот факт, что сяньбийские традиции сходны с ухуанскими (Материалы..., 1984, с. 70), можно сделать вывод, что комплекс представлений, связанных с почитанием выдающихся элементов ландшафта, также не имеет значительных различий.

Другое место отправления ритуалов сяньби связано с рекой Шара-Мурень. Как сообщается в источниках, «в последнем весеннем месяце (прим.: в апрельской луне) собираются при реке Жаолэ [Шара-мурэнь]; и когда кончится пиршество, то соединяются браком» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 140; Материалы..., 1984, с. 70). Сезонные собрания всех кочевий являются традиционным способом регулирования отношений в кочевой среде. Подобные собрания можно обнаружить у хунну – «в первой луне каждого года все предводители съезжаются на малый сбор в ставку шаньюя и приносят жертвы, в пятой луне съезжаются на большой сбор в Лунчэне, где приносят жертвы предкам, Небу и Земле, духам людей и небесным духам – гуй-шэнь. Осенью, когда лошади откормлены, вновь съезжаются на большой сбор в Дайлине, подсчитывают и сверяют количество своих людей и домашнего скота» (Сыма Цянь, 2002, с. 330; Материалы..., 1968, с. 40). Таким образом, в подобных мероприятиях не только решались политические вопросы, но и формировалась

необходимая идеологическая база посредством отправления единообразных государственных культов.

В период становления и развития тобаской династии Северная Вэй необходимость в общегосударственных святынях, выступающих как средство идеологической консолидации общества, еще более возрастает. Так, Тоба Гун, победив Муюн-линя, «перенес столицу в Пьхин-чэн, построил дворец, основал храм предкам своего Дома, поставил жертвенник духам Шэ и Цзи. В храме предков ежегодно пять раз приносили жертву: в два равноденствия, в два поворота [зимний и летний] и в двенадцатой луне. ... По древним обычаям Дома Вэй, т.е. сяньбийским, в первой летней луне приносили жертву Небу и в восточном храме, т.е. предкам; в последней летней луне выходили с войсками прогонять иней на хребет Инь-шань; в первый осенний месяц приносили жертву Небу в западном предградии» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 177). Данные преобразования имели своей целью укрепление престижа традиционных верований как государственной идеологии посредством централизации культа и создания главных святилищ в столице, а также изменения внешней атрибутики культового действия вследствие введения более пышного оформления культовых мест и музыкального сопровождения ритуальных действий.

Вполне возможно, что в данный период времени появляются первые крупные храмовые постройки, относящиеся собственно к кочевой культуре. В летописных источниках имеется упоминание, что где-то между Хинганским хребтом и верховьями Амура имеются остатки городища, построенного для покойного императора Северной Вэй, и каменное здание, которое путешественник Сыма Гуан называет «храмом для жертвоприношения предкам». Размеры культового строения были достаточно большие – 90 шагов в длину, 40 шагов в ширину и 70 чи в высоту. Впоследствии чиновник Ли Чан по приказу императора Ши-цзу совершил в храме жертвоприношение и вырезал текст молитвы на его стенах (Материалы..., 1984, с. 43).

В данном описании культового строения с примыкающими к нему жилыми комплексами в виде городища виден типичный монастырь с большим числом обслуживающего персонала, несколько напоминающий буддийские храмовые комплексы (Тиваненко А.В., 1993, с. 53). Как отмечалось выше, данный «монастырь» не является следствием распространения какой-либо прозелитской религии (например, буддизма), но представляет собой продукт реформирования традиционных верований кочевников. В пользу этого свидетельствует тот факт, что, во-первых, географически данный комплекс располагался в тех же местах, где, по данным китайских историографов, находилась и древняя святыня ухуаней и сяньби – гора Чишань, а во-вторых, ни в описаниях путешественника Сыма Гуана, ни в сообщениях чиновника Ли Чана храмовые строения не идентифицируются как буддийские.

В дальнейшем с гегемонией жужаней в Центральной Азии получает определенное развитие буддийская культура (Дробышев Ю.И., 2006; Литвинский Б.А., 1997; Сухбаттар Г., 1978; и др.), вследствие чего традиционные святилища и культы кочевников были либо утрачены, либо оставались на периферии общественной жизни. Имеющиеся источники о добуддийской истории жужаней характеризуют их комплекс верований как шаманистический. Так, например, сообщается, что «в их владениях умеют, прибегая к колдовству, приносить жертву Небу и вызывать ветер со снегом. [В результате] впереди ясное солнце, а сзади грязевые потоки воды» (Материалы..., 1984, с. 290). Кроме того, сюжет, связанный с деятельностью Дивани, которая «лечила и волховала, т.е. шаманила силою духов», вполне характеризует особенности ритуальной практики жужаней.

Распространение буддизма привело, с одной стороны, к развитию собственно буддийских ритуальных комплексов в кочевой среде, а с другой – вследствие легкой взаимной адаптации буддизма и шаманизма (Жуковская Н.Л., 1970, с. 36) происходило вовлечение традиционных сакральных мест в культовую практику новой религии. Тем не менее, помимо буддийских монастырей, у жужаней существовали «храмы предков», которые, вероятно, были схожи с тобаскими культовыми строениями, упоминавшимися выше. Среди них так называемый Унгутинский погребальный комплекс в долине реки Толы. Он представляет собой сложное архитектурное сооружение, состоящее

из четырехугольной площади с округлыми углами, окруженной земляным валом и водяным рвом. Внутри городища находятся каменный ящик-жертвенник из четырех больших плит, а также разбросанные по всей территории площадки каменные изваяния и ряд камней-балбалов. Вполне возможно, что время не сохранило легкое деревянное или юртообразное помещение каркасного типа, внутри которого находились культовые предметы для поклонения духам предков (Тиваненко А.В., 1993, с. 58). Подобные памятники, если они действительно относятся к эпохе жужаней, свидетельствуют, вероятно, о сохранении сильной традиции культа предков у кочевых народов группы дунху, перед которой буддизм оказался бессилён.

Подводя итог рассмотрению культовых мест и связанных с ними ритуалов в истории дунху, следует отметить, что в основном они не отличаются от святилищ предыдущей, хуннуской, эпохи и вполне соответствуют шаманистическим представлениям кочевников. Тем не менее в данный период времени возникает и развивается храмостроение в среде номадов, а также наблюдается процесс реорганизации традиционной обрядности, нашедшей свое отражение в деятельности представителей тобаской династии. Следует отметить, что распространение подобных культовых центров требовало не только соответствующего идеологического обоснования, но и появления профессионального слоя служителей культа, обслуживающих подобные ритуальные комплексы. Таким образом, в данный период времени имеются все основания для формирования религиозной элиты как самостоятельного института в кочевом обществе.

2.3. Сакрализация правителей и священнослужители у сяньби и жужаней

Особая роль в процессе институализации власти в кочевых обществах Центральной Азии отводилась мировоззренческому обоснованию привилегированного статуса элиты, а также легитимации ее права реализации кратических функций. Традиция сакрализации правителей номадов уходит своими корнями в скифское время и достигает своего расцвета в эпоху монгольских завоеваний (см. обзор: Дашковский П.К., 2007; Мейкшан И.А., 2007б; Мотов Ю.А., 1998; Скрынникова Т.В., 1989; 1997; и др.). Как показывает обширный исторический материал, данный вопрос решался посредством установления родственных (отец – сын, муж – жена) связей между почитаемым божеством и представителями правящего рода.

В верованиях сяньбийских племен можно также обнаружить элементы сакрализации, связанные с выдающимися личностями в их истории. Так, в письменных источниках имеется упоминание, что «...при императоре Хуан-ди (147–168) у сяньбийцев появился Таньшихуай. Его отец Тоулухоу в прошлом три года служил в войсках сюнну, а его жена, оставшаяся дома, родила сына. Когда Тоулухоу вернулся, это удивило его, и он хотел убить ребенка. Однако жена сказала, что как-то днем, идя по дороге, она услышала удар грома. Когда она подняла голову, чтобы посмотреть на небо, ей в рот упала градинка, которую она проглотила, и через десять месяцев родила сына. Этого ребенка, [сказала жена], несомненно, ждет необыкновенное будущее, поэтому его следует вырастить и посмотреть, что его ожидает» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 154; Материалы..., 1984, с. 75). Как видно из этого отрывка, чудесное рождение Таньшихуая от «небесной градины» напрямую связано с его «необыкновенным будущим».

Следует заметить, что появление харизматических лидеров в кочевом обществе, как правило, связано с кризисом (политическим, идеологическим, социальным) или общей нестабильностью всех сфер жизни скотоводов. Как отмечает Н. Ди Космо (2008, с. 195), кризис – это всеобщее, резкое ухудшение экономических, политических и социальных условий и является ключевым понятием, которое может использоваться для описания начальной стадии процесса образования государств во Внутренней Азии. Исследователь указывает, что кризисное состояние общественной жизни в момент возникновения мощных кочевых империй можно обнаружить у хунну, тюрок, монголов и других номадов, что свидетельствует о некоторой универсальности данного понятия.

Появление харизматического лидера возможно также только в ситуации идеологического и социального кризиса. Создание нового, альтернативного политического центра требует в первую очередь его признания в кочевой среде. Для этого необходима ломка существующих традиций, а также делегитимация традиционных институтов политической элиты. В такой ситуации легенда о божественном происхождении нового правителя является необходимой для признания законности его права на власть.

В сяньбийской легенде о происхождении Таньшихуа также имеется вызов существующим традициям, что связано с его незаконным рождением. Однако дальнейшее повествование источника характеризует его как выдающегося лидера, обладающего харизмой: «...в возрасте 14–15 лет Таньшихуай уже отличался смелостью, физической силой и умом. Как-то старейшина другого кочевья похитил у родителей его матери крупный рогатый скот и овец. Таньшихуай один на коне погнался за похитителями, напал на них, и никто, куда бы он ни устремлялся, не мог противостоять ему... В результате его избрали старейшиной» (Материалы..., 1984, с. 75).

Таким образом, чудесное происхождение, а также выдающиеся личные качества Таньшихуа, проявляющиеся с раннего возраста, позволили ему снискать признание среди соплеменников и в итоге против существующих традиций стать правителем сяньбийских племен. Явное обладание харизмой, проявляющееся в успешной деятельности ее обладателя, открывало прямой путь к высшим эшелонам власти (Скрынникова Т.Д., 1992, с. 64–65). Подтверждением этому служит вышеприведенный отрывок повествования о Таньшихуае; у жужаней также можно обнаружить подобные представления: «Нагай в каждом сражении одерживал верх. Вельможи уверовали, что само Небо помогает ему; почему хотели объявить его своим государем» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 195).

Однако если обладание харизматическими качествами способствовало укреплению правителя, то потеря харизмы, отражающаяся в неудачном правлении, вела к делегитимации политического лидера, которого в итоге могли просто убить. Так, в письменных источниках имеется упоминание подобной практики у динлинов (гаогюй): «Ифу дал сражение с жужаньцами и возвратился разбитым; почему младший его брат Юегой убил его и сам вступил на престол. В правление Тьхяньпхин, 534–537, сам Юегой был разбит жужаньцами, а Биди, сын Ифуев, убил Юегоя, и сам вступил на престол» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 219). Как видно из приведенного отрывка, именно военные неудачи правителя явились причиной лишения его сакрального статуса и дальнейшей ликвидации.

У цифу также имеется легенда о божественном происхождении правителя (Материалы..., 1984, с. 89). Любопытно, что «в возрасте 10 лет [Хэгань] отличался отвагой и смелостью, хорошо ездил верхом и стрелял из лука, натягивая тетиву, для натяжения которой требовалось усилие, равное 500 цзиням. Преклоняясь пред его мужеством и смелостью, четыре кочевья [Цифу, Жуфусы, Чулянь и Чилу] выдвинули [Хэганя] на пост общего правителя, назвав его Цифу кэхань тодо мохэ. Тодо – слово, означающее «не дух и не человек» (Материалы..., 1984, с. 90). Аналогичность повествований о Таньшихуае и Хэгане показывает общность представлений монгольских племен о харизме как необходимом качестве правителя, развивающемся от сяньбийских племен и достигающем своего завершения в Монгольской империи.

Таким образом, в структуре мировоззрения кочевых народов группы дунху можно выделить комплекс представлений, связанных с сакрализацией персон, обладающих харизматическими качествами, а также обозначить некоторые генеалогические мифы отдельных правителей (родов), являющиеся важным элементом в системе обоснования легитимности их права на власть.

При изучении истории сяньбийцев и жужаней исследователи опираются преимущественно на письменные памятники (Крадин Н.Н., 1994; 2001; Кычанов Е.М., 1997; Хандсурэн Ц., 1993; Дробышев Ю.А., 2006; и др.). В последние годы привлекаются и отдельные археологические данные, хотя памятников сяньбийцев выявлено пока немного (Яремчук О.А., 2004; Кириллов И.И., Ковычев Е.В., Литвинцев А.Ю., 2001; Худяков Ю.С., Юй Су-Хуа, 2000; 2002; Юй Су-Хуа, 2002; Варенов А.В., Митько А.О., Митько О.А., 2007; и др.). Китайские источники довольно кратко по-

вествуют о верованиях сяньбийцев, но при этом можно проследить много общих моментов с религиозными представлениями хунну и другими кочевыми народами Центральной Азии. Так, источники сообщают: «Язык и обычаи сяньбийцев сходны с ухуаньскими» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 152); «...Тоба Гуй... перенес столицу в Пьхин-чен, построил дворец, основал храм предкам своего Дома, поставил жертвенник духам Ше и Цзи. В храме предкам ежегодно пять раз приносили жертву: в два равноденствия, в два поворота (зимний и летний) и в двенадцатой луне... По древним обычаям Дома Вэй, т.е. сяньбийским, в первой летней луне приносили жертву Небу и в восточном храме, т.е. предкам; в последней летней луне выходили с войском прогонять иней на хребет Инь-шань; в первый осенний месяц приносили жертву Небу в западном предградии. Все сии обряды ныне возобновил на прежних установлениях. Определил жертвенные приношения в предградиях и храме предкам; установил обряды и музыку» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 181). В китайских источниках есть указания на существование определенных общесяньбийского сакрального центра на р. Шара-Мурень, на котором, подобно хунну, собирались ежегодно в апреле для решения политических и, вероятно, религиозных вопросов (Таскин В.С., 1989, с. 55). Несмотря на то, что в памятниках письменности нет прямых указаний на существование шаманов, волхвов и других религиозных деятелей у сяньби, тем не менее приведенные фрагменты свидетельствуют об определенной религиозной политике проводимой правителями номадов. В то же время совершаемые в специальных местах в течение года сложные обряды в четко установленные сроки косвенно свидетельствуют о существовании служителей культа, которые аккумулировали сакральное знание. На данном этапе исследования пока преждевременно атрибутировать таких священнослужителей, как это опять же предлагает А.В. Тиваненко (1994, с. 60), как жрецов, хотя тенденция к формированию именно профессиональной группы с религиозными функциями явно прослеживается.

К сожалению, имеющиеся немногочисленные исследованные погребения сяньбийцев (Ковычев Е.В., Яремчук О.А., 2000; Юй Су-Хуа, 2000; 2002; Варенов А.В., Митько А.О., Митько О.А., 2007; и др.) не позволяют в настоящий момент даже гипотетически наметить какие-либо признаки для захоронений служителей культа. Возможно, в дальнейшем в процессе накопления материалов ситуация в этом вопросе изменится.

В письменных источниках есть также краткие сведения о служителях культа у жужаней. Так, источники сообщают о необычном исчезновении сына хана Чоуны Цзухи. Помочь правителю «вызвалась одна Чабганца, Фушенмуева жена, по имени Дэухунь Дивань, двадцати лет отроду. Она лечила и волховала, т.е. шаманила силою духов, и Чэуну всегда имел веру к ней: почему она ходила к нему и сказывала, что сын его теперь живет на небе и она может призвать его... По прошествии года, в 15-й день восьмой луны, поставили середине большого озера юрту; держали перед сим семидневный пост; во всю ночь молились духу Неба. Вдруг Цзухой очутился посреди юрты, и сказал, что он постоянно жил на небе» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 200–201). В другом источнике сообщается о кочевниках, что «в их владениях умеют, прибегая к колдовству, приносить жертвы Небу и вызывать ветер со снегом. [В результате] впереди ясное солнце, а сзади грязевые потоки воды. В связи с этим, когда они терпят поражение, их нельзя догнать. Если они прибегают к этому способу в Срединном государстве, то делается пасмурно, но снег не идет» (Материалы по истории..., 1984, с. 61, 290).

Приведенные фрагменты текстов позволяют сделать несколько заключений. Во-первых, упомянутый выше термин «чабаганца» прокомментирован редакторами переводов Н.Я. Бичурина как «полумонахиня и шаманка» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 200). А.В. Тиваненко (1994, с. 64–65) указывает, что этот термин буквально означает «буддийская монахиня в миру», но при этом справедливо отмечает, что в данном случае это не совсем соответствовало действительности. Как видно из самого фрагмента текста, речь идет об использовании помощи духов при поиске сына хана, а это явное указание на шаманскую практику. Во-вторых, важно отметить, что религиозные функции выполнялись как лицами мужского, так и женского пола. В-третьих, для совершения молитвы и других действий могла использоваться юрта кочевников, а не только специальное какое-то место (святили-

ще, храм). Использование традиционного мобильного жилища в качестве сакрального объекта известно у кочевников и в эпоху средневековья (Зуев Ю.А., 2002, с. 260). В-третьих, из приведенных данных следует, что души умерших или мир предков, вероятно, располагался в верхней части модели мира, поскольку именно там находился сын хана, который считался пропавшим или умершим. Наконец, в-четвертых, положение служителей культа у жужаней, как и у других кочевников Центральной Азии, было очень высоким. Это подтверждается, например, тем, что священнослужительница Дэухунь Дивань смогла убедить хана Чоуна убить своего любимого сына Цзуху, которого сама же и помогла ранее найти (Бичурин Н.Я., 1998, с. 201). Возможность общаться с миром духов давала служителям культа у номадов неформально огромную власть. В связи с этим некоторые дальновидные правители кочевых империй, если не могли поставить под полный контроль таких религиозных деятелей, то прибегали даже к их физическому устранению. Наиболее показательным в этом отношении является пример взаимоотношений в более поздний период между Чингисханом и шаманом Кокочу (Скрынникова Т.Д., 1997). Важно также отметить, что правитель, как и в предшествующий период, должен был обладать особой харизмой, полученной от неба. Не случайно источники, например, сообщают: «...все жуаньжуане считали, что Нагаю помогает небо и хотели выдвинуть его на пост правителя» (Материалы..., 1984, с. 278). Именно харизма человека могла привести даже к нарушению принципа престолонаследия у кочевников, как это и произошло в случае с заменой Доулунья на Нагая (Крадин, 2000, с. 86), хотя власть все равно осталась в рамках правящего сакрализованного клана.

2.4. Начальный этап распространения буддизма в кочевых империях Центральной Азии

Один из важных аспектов изучения религиозных процессов в Центральной Азии связан с проблемой знакомства кочевых народов в хунно-сяньбийское время с буддизмом. Исследователям хорошо известен из китайских источников хрестоматийный сюжет о том, что в 121 г. до н.э. императорскими войсками у сюнну была захвачена статуя золотого человека, перед которой они приносили жертвы Небу (Сыма Цянь, 2002, с. 344). На основе этого повествования некоторые исследователи, интерпретируя данную фигуру как изображение Будды, делают предположение о том, что еще в конце I тыс. до н.э. сюнну были знакомы с буддизмом (Жуковская Н.Л., 1994, с. 7; и др.). Теоретически возможность знакомства с буддизмом Сючжу-ван и его окружения не исключал и Е.М. Кычанов (1997, с. 33–34), хотя отмечал, что статуя могла использоваться и для поклонения Небу. Однако Р.В. Вяткин (2002, с. 448) считает неуместной такую трактовку данного упоминания, аргументируя это тем, что буддизм проникает в Китай только в I в. н.э., а описываемые Сымой Цянем события относятся к более раннему периоду. Более осторожную точку зрения по этому вопросу приводит Б.А. Литвинский, который вслед за Э. Цюрхером указывает на постепенную инфильтрацию буддизма в Китай с первой половины I в. до н.э. до середины I в. н.э. (Восточный Туркестан..., 1992, с. 441). Один из наиболее древних храмовых комплексов Китая, в котором в конце II в. н.э. достоверно имелась богато украшенная статуя Будды, находился в г. Пэнчэн (Васильев Л.С., 2001, с. 305). Кроме того, самой новой религии потребовалось еще два–три столетия, чтобы достаточно закрепиться в этом регионе Азии, тем более, что первоначально последователями-мирянами буддизма была военная, интеллектуальная и административная элита. Лишь начиная с IV в. н.э. стало существенно расти количество буддийских храмов и монастырей, а само учение активно распространяться среди разных слоев населения (Васильев Л.С., 2001, с. 309–312). В связи с этим антропоморфная статуя Будды вряд ли могла быть привезена хунну из Китая, на территории которого миссионерская деятельность еще только начиналась.

Рассматривая этноконфессиональное взаимодействие народов Центральной Азии, необходимо учитывать и тот факт, что политические и культурные связи кочевников не ограничивались одним Китаем. Сюнну также имели непосредственный контакт со странами Средней Азии (Сухба-

тор Г., 1978, с. 61), которые являлись своеобразным «религиозно-историческим коридором» для распространения разных религий, в том числе и буддизма (Литвинский Б.А., 1968, с. 135; 1997; Восточный Туркестан..., 1992; Мкрытычев Т.К., 2002). По мнению Г. Сухбатова (1978, с. 61–65), знакомство хунну с буддизмом является вполне естественным, вследствие продолжительного взаимодействия кочевников с носителями этой религии. Полностью разделяет позицию монгольского ученого А.В. Тиваненко. Исследователь к данным Г. Сухбатова добавляет факт находки в одном разрушенном хуннском погребении близ Цаган-Усуна 108 каменных бус, составляющих буддийские четки (Тиваненко А.В., 1994, с. 51–53). В то же время наиболее ранние буддийские комплексы Средней Азии обнаружены в Бактрии-Тохаристане, которые датируются преимущественно не ранее I в. до н.э. – I в. н.э. Правда, отдельные буддийские миссионеры могли проникать сюда несколько ранее – в III–II вв. до н.э., но закрепились религии в данном регионе только в период расцвета Кушанского государства в I–IV вв. н.э. (Восточный Туркестан..., 1992; Мкрытычев Т.К., 2002, с. 16–18; Ставиский Б.Я., 1996, с. 26; и др.).

Для более основательного анализа данной проблематики следует обратить внимание на время формирования канона скульптурного изображения Будды, а также на тенденцию распространения буддизма в Центральной Азии. Относительно проблемы возникновения антропоморфных изображений Будды до сих пор не сформировалось единой точки зрения. В частности, одна группа востоковедов считает, что антропоморфные изображения Будды появились только в I в. н.э. в Индии (Гандхара) (Галеркина О.И., 1963; Прокофьев О.С., 1964; Тюляев С.И., 1988). Другие исследователи отрицают подобную точку зрения (Фишер Р.Е., 2001, с. 44; Гожева И.А., 2001, с. 297). Так, Р.Е. Фишер (2001, с. 44) отмечает, что создание первых скульптурных образов Будды относится к I в. до н.э. При этом он ссылается, хотя и не разделяя полностью, на мнение отдельных ученых, объясняющих отсутствие антропоморфных изображений Будды на раннем этапе развития религии стремлением в аллегоричных образах выражать новую религию. Аналогичную ситуацию, по мнению религиоведа, можно увидеть в раннем христианстве, в котором изображение креста заменяло Христа. Исходя из имеющихся данных, вероятно, следует обозначить время возникновения скульптурных образов Будды не позднее I в. до н.э. – I в. н.э.

Таким образом, теоретически хунну вполне могли быть знакомы с буддизмом, который проник к ним через Великий шелковый путь не из Китая, а из Средней Азии. Интерпретировать упоминаемую китайскими источниками золотую антропоморфную статую конца II в. до н.э. как изображение Будды пока нет весомых оснований в силу более позднего формирования и распространения такого канона как в самой Индии, так и в государствах Средней Азии. Кроме того, знакомство с этой религией у хунну на данном этапе носило в лучшем случае поверхностный характер и касалось только элиты кочевого общества. Вероятно, прояснить степень влияния буддизма на религию хунну будет возможно только в случае находок предметов буддийского культа непосредственно на памятниках хунну.

Сведений о знакомстве с буддизмом сяньбийцев и жужаней, как и хунну, крайне мало, хотя они и отличаются в некоторой степени большей определенностью. Тобаская династия Северная Вэй отличалась религиозным разнообразием. В различные периоды государственной религией признавался как буддизм, так и имевший широкий круг последователей в среде кочевой элиты даосизм. Основатель тобаской династии Тоба Гуй официально принял буддизм, положив начало его активной адаптации в кочевой среде. Ю.А. Дробышев (2002, с. 110–111) обозначает три периода в истории распространения новой религии в среде тобасцев: 1) 316–439; 2) 440–494; 3) 495–534. Несмотря на широкое распространение буддизма среди тобасцев, император Тоба Тао открыто благоволил даосизму, что явилось причиной его быстрого распространения, в связи с чем буддизм потерял политическую силу. Провозгласив девиз «Великого равенства», Тоба Тао принял принцип «двух правлений» – духовного и светского, где прерогатива духовного лидера принадлежала даосскому монаху (Головачёв В.Ц., 1990, с. 28–29; Дробышев Ю.А., 2002, с. 112). По мнению Г. Сухбатова (1978, с. 65–68), имеются данные китайских источников о том, что некото-

рые правители не только интересовались литературой и учением этой конфессии, но и носили имена, которые символизировали поддержку Будде. Буддийские миссионеры занимались проповедческой деятельностью и переводом священных текстов, в том числе на тобаский (сяньбийский) язык. К сожалению, проверить приводимые исследователем данные проблематично, поэтому можно сделать только некоторые комментарии по этому вопросу.

Так, согласно письменным источникам, в 419 г. н.э. монах Фа Го объявил императора тобаской династии Вэй Тай-цзу Буддой (Кычанов Е.И., 1997, с. 64). До этого момента у представителей тобаской династии, начиная с Тоба-Гуя, господствовал титул императора и сына Неба (Бичурин Н.Я., 1998, с. 179), которые он принял после успешных военно-политических действий. Этот факт еще раз подтверждает, что инициатором распространения буддизма среди сяньбийцев, как и других кочевых народов, были правители и окружающая элита. Возможность проникновения отдельных религиозных идей и миссионеров в кочевую среду косвенно подтверждается тем, во II–III вв. н.э. из Средней Азии в Восточный Туркестан и далее в Китай стали регулярно в большом количестве направляться последователи буддизма, хотя отдельные проповедники попадали сюда и несколько ранее (Восточный Туркестан..., 1992, с. 441, Елихина Ю.И., 2010, с. 37–40; и др.). В конечном итоге в IV–V вв. н.э. буддизм достаточно хорошо закрепился в указанных регионах, с которыми номады постоянно взаимодействовали, что подтверждается находками памятников буддийской архитектуры, искусства и письменности (Пещеры тысячи будд..., 2008). В то же время, вероятно, не стоит преувеличивать влияние этой религии на мировоззрение сяньбийцев. В связи с этим не совсем понятным является мнение Г. Сухбатара (1978, с. 66) о переводе буддийских текстов на тобаский язык, поскольку в этом случае у номадов должна быть своя письменность. Существование же собственной письменности у сяньбийских племен пока не является доказанным фактом.

В это же время в Жужаньском каганате получает активное распространение буддизм, приобретая статус государственной религии. Примерно в 440–450 гг. н.э. шамана из Лунси по имени Фа Ай был назначен государственным наставником, тем самым реализуя упоминавшийся выше принцип двух правлений, только в его буддийском варианте (Дробышев Ю.А., 2002, с. 112–113; Сухбатор Г., 1978, с. 66). Насколько случайным являлось практически синхронное развитие религиозной ситуации Тобаской империи и Жужаньского каганата, соперничавших друг с другом, в настоящее время можно лишь предполагать, однако политический аспект в данном случае очевиден.

В источниках имеются сведения, прямо указывающие на наличие представителей этой конфессии в окружении правящей элиты номадов. Так, согласно источникам, «...в четвертое лето правления Юн-пхин, 510, в девятый месяц, Чэуну послал Двору с Шамыне Хунсюанем идола, жемчугом обложенного» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 78). В этом фрагменте рассказывается о подарке китайскому императору статуи Будды, преподнесенной от имени правителя жужаней Чэуна буддийским священником. В данном случае речь, вероятно, идет о тобаской династии Вэй, которая захватила к этому времени Северный Китай (Кычанов Е.И., 1997, с. 64, 78). Отдельные сведения о деятельности буддийских миссионеров при ставке жужанского правителя приводит Т. Сухбатар (1978, с. 67–68), отмечая, что данная религия проникала к номадам из бассейна Тарима, королевства Хотана (Юйтянь), Яньчжи (Карашара) и Сулэй. Кроме того, исследователь упоминает отдельные находки каменных изваяний и стел, на которых зафиксированы надписи, написанные письмом брахми и по-тибетски (Сухбатор Г., 1978, с. 68). Позицию о широком распространении буддизма среди жужаней разделяет А.В. Тиваненко (1994, с. 65–69), который в своих изысканиях целиком опирался на разработки Г. Сухбатара. Кроме того, ученый упоминает о находке на Нижнеиволгинском городище походного бронзового буддийского алтаря с надписью 441 г. н.э., который был изготовлен для ханского императора, предпринявшего карательный поход против кочевников (Тиваненко А.В., 1994, с. 65–69). Таким образом, имеющиеся, преимущественно отрывочные письменные сведения о возможном знакомстве жужаней с буддизмом позволяют сделать вывод только

о деятельности миссионеров в Центральной Азии, которые входили в религиозную элиту кочевого общества. Некоторые из представителей этой конфессии, как отмечено выше, могли находиться в окружении правителя. Примечательно, что во многих государствах Средней и Центральной Азии, а также в Китае правящая элита активно поддерживала буддийских миссионеров, организацию общин и строительство храмов. При этом правители часто стремились использовать положения вероучения для обоснования сакрализации своих персон и власти (Мартынов А.С., 1972, с. 6–7; Шомахмадов С.Х., 2007; и др.). Более того, известны случаи привлечения буддийских проповедников в качестве государственных советников и даже потенциальных регентов (Восточный Туркестан..., 1992, с. 475).

Использование различных догматов для обоснования верховной власти было характерным явлением и для кочевых империй Центральной Азии. В отношении буддизма в наиболее полной мере это проявилось в более поздний период у монголов в эпоху средневековья (Скрынникова Т.Д., 1988), хотя указанное обстоятельство и являлось одним из наиболее привлекательных факторов для симпатий кочевых правителей к этой конфессии начиная уже с хунну-сяньбийского периода. К тому же, правители соседних земледельческих государств, с которыми взаимодействовали номады, оказывали значительную поддержку новой религии. Соответственно, чтобы находиться на одном политическом уровне с главами соседних государств, прежде всего Китая, нужно было иметь соответствующее мифологическое обоснование легитимности власти над кочевым народом, которое обладало бы таким же высоким статусом. В то же время имеющиеся на сегодняшний момент источники не позволяют говорить о широком распространении идей буддизма среди кочевников эпохи поздней древности. В связи с этим основу религиозной элиты по-прежнему составляли служители культа традиционного комплекса верований и обрядов, клан правителя и его окружение (вожди племен или старейшины). В отличие от скифской эпохи в религиозную элиту стали входить и миссионеры, особенно приближенные к окружению кочевого правителя. Отражение в письменных и археологических источниках сведений о разнообразных формах жертвоприношения, магии, мантике, погребально-поминальных комплексах и культовых сооружениях (святилища, храмы) свидетельствует о наличии сложной религиозно-мифологической системы и дальнейшей тенденции формирования и развития особой категории священнослужителей. Такие лица, безусловно, являлись носителем важной сакральной информации и могли оказывать определенное влияние на политические события в кочевой империи. Однако в силу специфики социально-политической организации номадов и исторических процессов в эпоху поздней древности сформировавшаяся религиозная элита не трансформировалась в корпоративную социальную группу профессионального жречества.

Таким образом, из приведенного материала видно, что религиозные верования хунну и племен группы дунху имеют достаточно разработанную структуру, в которой можно выделить комплекс анимистических представлений, погребально-поминальную практику, систему мировоззренческих установок, связанных с сакрализацией персоны правителя, а также широкое развитие религиозного эклектизма и знакомство кочевников с различными религиозными системами земледельческой цивилизации. Несмотря на достаточно пеструю обрядовую и культовую практику дунху, можно обозначить фундаментальные, базовые элементы религиозной системы данных кочевников. К ним в первую очередь необходимо отнести культ предков, занимавший важное место в жизни дунхуских племен. Об этом свидетельствует тот факт, что ни внедрение даосизма, ни буддизм не смогли изжить данный комплекс верований. Более того, император Тоба-ской династии Тоба Гуи обратился к реорганизации традиционной системы верований, и в первую очередь культа предков, справедливо видя в нем гарантию единства империи. Распространение буддизма в Центральной Азии с начала нашей эры в определенной степени отразилось на конфессиональной ситуации в кочевых империях. Если в отношении хунну среди исследователей ведется дискуссия относительно возможности проникновения к ним буддизма, то в истории сяньби и жужаней данная конфессия оставила достаточно заметный след.

Глава III

**РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПРОЗЕЛИТАРНЫХ РЕЛИГИЙ У ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ КОЧЕВНИКОВ
ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ***

В эпоху раннего средневековья в Южной Сибири и сопредельных регионах Центральной Азии формируются различные государства тюркоязычных кочевников. Кочевые империи этого периода были вовлечены не только в процессы активного социально-экономического и военно-политического развития, но и в орбиту деятельности миссионеров различных религий. Возрастание религиозного фактора в истории государственных образований кочевников достаточно хорошо демонстрируется историей Тюркских, Уйгурского и Кыргызского каганатов. Анализ широкого спектра исторических источников и уже разработанных концепций ученых позволяет обозначить основные особенности этнорелигиозных процессов в империях кочевников раннего средневековья.

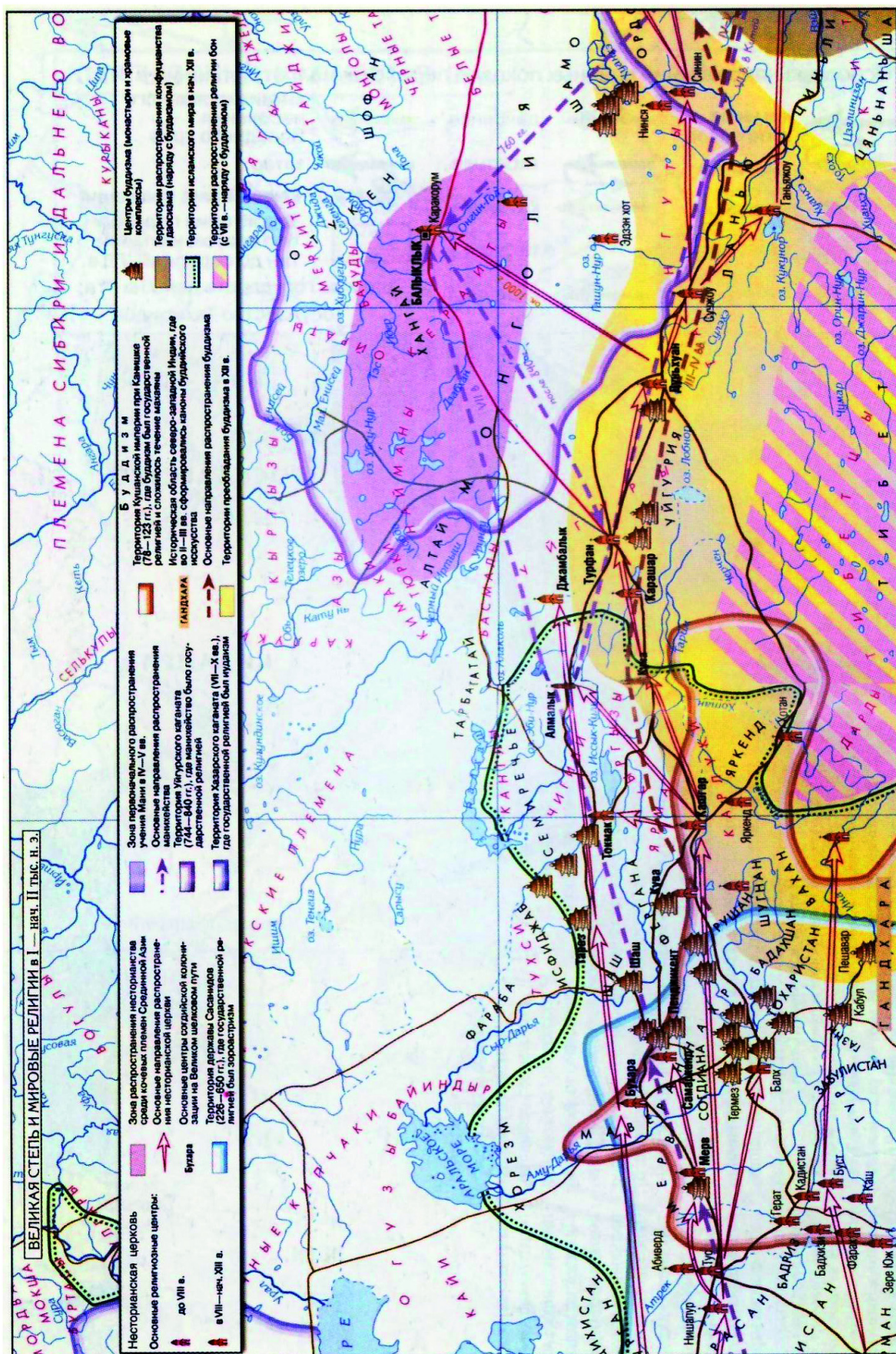
Уже в конце XIX – начале XX в. благодаря исследованиям В.В. Радлова, П.М. Мелиоранского, Н.Ф. Катанова и В.В. Бартольда был сделан вывод о шаманской основе мировоззрения тюркоязычных кочевников центральноазиатского региона (Дашковский П.К., 2009в). Последующие многолетние научные изыскания в отечественной тюркологии и этнографии существенно дополнили устоявшуюся концепцию. При этом достаточно остро встал вопрос о времени и характере знакомства тюркоязычных кочевников с прозелитарными религиями, распространявшихся в государствах Средней и Центральной Азии, а также в Китае.

Прежде всего необходимо остановиться на деятельности миссионеров в Тюркских каганатах и религиозной политике самих правителей кочевых империй. Уже в период Первого каганата существовали буддийские миссионеры и их последователи среди тюркской элиты. Так, Мухан-каган в начале своего правления в середине VI в. обратился в буддизм (Литвинский Б.А., 1992а, с. 489). На следующего правителя Тоба-кагана (572–581 гг.), согласно китайским хроникам, повлиял монах Хуэй Линь из царства Ци, который оказался в плену у тюрков. Этот монах сообщил кагану, что царство Ци могущественно и богато из-за соблюдения законов Будды. Тоба под впечатлением рассказов монаха приказал соорудить храм и попросил правителей Ци прислать священные книги буддизма. Более того, по сведениям источников, каган сам участвовал в отдельных буддийских обрядах (Бичурин Н.Я., 1998, с. 237–238).

По некоторым данным упомянутый монах Хуэй Линь мог быть буддийским миссионером индийского происхождения, настоящее имя которого Джинагупта (Кычанов Е.И., 1997, с. 112). Участие Таспар-кагана в буддийских обрядах подтверждается сведениями Бугутской надписи (Кляшторный С.Г., Лившиц В.А., 1971, с. 133). Известны факты довольно регулярного пребывания буддийских монахов из Китая в тюркском каганате и даже перевода некоторых священных текстов этой религии на тюркский язык (Сухбатор Г., 1978, с. 69). В переводе отдельных сутр могли участвовать и согдийцы, активно торговавшие в Центральной Азии (Кычанов Е.И., 1997, с. 112).

Интерес к буддизму у кочевой элиты постепенно возрастал, особенно в результате стремления подражать китайскому двору и выступать с ним по всем позициям, в том числе и по мировоззренческим, на равных. Это привело к тому, что в 716 г. Бильге-каган (Бигя-хан Могилян) попытался не просто проводить лояльную религиозную политику в своем каганате, но и фактически выступать в роли покровителя отдельных религиозных учений, проникавших в среду кочевого общества из Китая. Возможно, это было сделано и из внешнеполитических соображений. Так, китайские источники сообщают, что «Могилян еще хотел обвести свою орду (дворец. – *Авт.*) стеною и построить храмы Будде и Лао-цзы. И Туңьюйгу сказал ему: «Тукюеский народ по численности не может сравниться и с сотою долей народонаселения в Китае, и что он может противостоять сему государству, этому причиною то, что тукюесцы, следуя за травою и водою, занимаются звероловством, не имеют постоянного местопребывания и управляются только в военных делах.

* * Глава подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №13-21-03001а/G, тема «Этнокультурные и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии»).



Великая степь и мировые религии в I—II тысячелетии н.э. (по: Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Кочевые империи древней Евразии. СПб., 2005)

Когда сильны, идут вперед для приобретения; когда слабы, то уклоняются и скрываются. Войска Дома Тхан многочисленны, но негде употреблять их. Они живут в городах. ...Сверх сего учение Будды и Лао-цзы делает людей человеколюбивыми и слабыми, а не воинственными и сильными». Могилянъ последовал его совету и отправил посланника просить о мире (Бичурин Н.Я., 1998, с. 279).

А.В. Тиваненко (1994, с. 105) полагает, что Бильге-каган пытался придать буддизму общетюркское значение. Однако в приведенном фрагменте упоминается на равных позициях не только буддизм, но и даосизм. В то же время вполне очевидны поиски правящей элиты определенных религиозных основ для обеспечения консолидации и могущества тюркского общества. Не случайно Туңьюйгу (Тоньюкук) в качестве своих аргументов отмечал, что буддизм и даосизм не соответствуют воинственному духу, мировоззрению и образу жизни кочевников и поэтому не смогут являться основой государства. В связи с этим интересно мнение А. Габен, который обратил внимание, что в эпоху раннего средневековья буддизм наиболее успешно закреплялся у западных тюрок в Средней Азии, которые переходили к оседлой, городской жизни в окружении местного буддийского населения. К началу VIII в. западнотюркские каганы становятся не просто интересующимися этой конфессией, но и ревностными ее сторонниками, оказывая существенную финансовую и административную поддержку (Литвинский Б.А., 1992а, с. 490).

Следует согласиться с мнением С.Г. Кляшторного (2006, с. 197), который подробно изучил рунические тексты буддийского, манихейского, христианского содержания, что буддизм должен был служить идеологической основой укрепления тюркской державы. Однако социально-политический кризис и распад каганата помешал буддизму закрепиться у кочевников. Новый этап распространения буддизма относится ученым к началу второй четверти VII в. С этого времени буддизм прочно закрепляется у уйгуров вплоть до официального принятия Бёгю-каганом в 762–763 гг. манихейства. Наконец, в X в. вновь зафиксирован подъем буддизма у уйгуров, а также у кимаков и кыргызов. Отмеченная ситуация подтверждается как памятниками письменности, так и некоторыми археологическими материалами (Кляшторный С.Г., 1973; Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Г., 1973; Кляшторный С.Г., Лубо-Лесниченко Е.Н., 1974; и др.).

Не менее сложен вопрос о знакомстве тюркоязычных народов эпохи средневековья с манихейством. Еще в первой половине XI в. Абурайхан Бируни (1957, с. 11) отмечал, что «...веру Мани и его учение исповедуют большинство восточных тюрок, обитатели Китая, Тибета и части Индии». Некоторые отрывочные сведения о манихействе у кочевников (использование «мерной речи», «светильников», «храм для поклонений» и др.) есть и в ряде других персидских и арабских источниках (Караев О., 1968, с. 95–96; Материалы по истории..., 1988, с. 82), как правило, эпохи развитого средневековья. Однако данные сведения, безусловно, нужно рассматривать весьма критически, а не как аксиому, не требующую доказательств. Дело в том, что манихейство в это время, наряду с христианством, рассматривалось мусульманскими авторами, через противопоставление с исламом. В связи с этим степень распространения манихейства среди неисламских регионов и стран могла быть существенно преувеличена.

Занимаясь обозначенной проблематикой С.Г. Кляшторный отметил, что в Центральной Азии тюркские памятники этой религии обнаружены только в Дуньхуане и на Орхоне (Карабалгасунская стела). Кроме того, по мнению тюрколога, несмотря на то, что в Семиречье пока не обнаружены манихейские тексты, тем не менее можно полагать, что эта область наряду с вышеуказанными районами, являлась основным регионом сложения и расцвета тюркского манихейства, распространенного через купцов-согдийцев (Кляшторный С.Г., 2006, с. 121–122). В то же время, следуя логике рассуждения востоковеда, можно заключить, что в полной мере манихейство проявило себя не у тюрок и кыргызов, а у уйгуров, у которых оно имело статус государственной религии.

Несколько иную позицию о степени распространения манихейства у средневековых тюркоязычных народов занимает Л.Р. Кызласов. Первоначально ученый полагал, что кыргызы, как и другие тюркские народы в эпоху средневековья, были шаманистами. К середине IX в. часть кыргызской знати приняла манихейство (Кызласов Л.Р., 1984, с. 146; Кызласов Л.Р., Король Г.Г., 1990, с. 169). Однако позднее Л.Р. Кызласов пересмотрел свою позицию в этом вопросе. По его мнению, эта ре-

лигия стала государственной у кыргызов (хакасов) в период возвращения полного суверенитета государства – 763–779 гг. (Кызласов Л.Р., 1999а, с. 16). В другой своей работе ученый называет даже точную дату провозглашения манихейства государственной религией – около 765 г. (Кызласов Л.Р., 2004, с. 128). Еще ранее, в 763 г., манихейство было объявлено государственной конфессией Уйгурского каганата. Однако если статус манихейства у уйгуров менялся, то у кыргызов эта религия сохраняла прочные позиции вплоть до начала монгольского завоевания и даже отчасти во время него. Немного позднее манихейство распространилось от кыргызов к кимакам и киданям. Кроме того, влияние манихейства прослеживается и в мировоззрении монголов в эпоху Чингисхана (Кызласов Л.Р., 2001, с. 88–89). Указанные обстоятельства позволили ученому сделать вывод о том, что манихейство явилось единственной мировой религией, которая оказала наибольшее влияние на историю и культуру тюркоязычных народов эпохи средневековья (Кызласов Л.Р., 2004, с. 131). Свои выводы исследователь обосновывал, опираясь, с одной стороны, на различные письменные источники, в том числе на рунические тексты с бассейна р. Енисей. С другой стороны, Л.Р. Кызласов интерпретировал ряд археологических объектов, исследованных им в Хакасии, в качестве манихейских храмов. К числу таких памятников относятся храмы в котловине Сорга и на р. Уйбат (Кызласов Л.Р., 1999б). Однако другие исследователи, не исключая религиозного назначения отдельных построек, полагают, что требуется дополнительная аргументация такого вывода (Скобелев С.Г., 2006, с. 85; Дашковский П.К., 2009б). Данное заключение вполне оправдано, если еще учесть, что ранее Л.Р. Кызласов, указанным сооружениям давали несколько иную трактовку.

Л.Р. Кызласовым также исследован манихейский погребальный комплекс на городище Ак-Бешим, который рассматривается им как столица Западнотюркского каганата Суяб. В пределах данного памятника выявлены также буддийские, христианский (несторианский) храмовые комплексы, зороастрийский некрополь. Полученные данные свидетельствуют как о распространении мировых религий в Средней Азии, так и об определенной веротерпимости среди средневекового населения города (Кызласов Л.Р., 2006, с. 219–346).

Отдельно следует обратить внимание на характеристику особенностей манихейства у кочевников. Ученый полагал, что так называемое северное манихейство, которое распространилось в Центральной Азии и Южной Сибири, можно разделить на два течения. Первое центральноазиатское направление испытало сильное буддийское влияние и наиболее широко было представлено у уйгуров. Второе течение получило наименование сибирского манихейства и характеризуется влиянием шаманского комплекса верований и обрядов. Это направление нашло своих последователей среди саяно-алтайских тюрков и их соседей (Кызласов Л.Р., 2001, с. 89). Именно легкая адаптация к другим религиозным традициям, синкретичность манихейства и обеспечивали, по мнению ученого, закрепление принципов указанной религии в мировоззрении кочевников.

Изложенная концепция Л.Р. Кызласова имеет неоднозначные оценки в научных кругах. Одни исследователи, не отрицая знакомства кыргызов, как и других кочевников с развитыми религиями, полагают, что нет оснований говорить о государственном характере манихейства в Кыргызском каганате и о его широком распространении среди основной массы кочевников (Худяков Ю.С., 1987; 2002; Стеблева И.В., 2007, с. 22–24; Дашковский П.К., 2009а; и др.). Другие ученые напротив поддерживают позицию Л.Р. Кызласова (Зуев В.Ю., 2002; Кызласов И.Л., 2001; 2004; Король Г.Г., 2008; и др.). Среди активных сторонников широкого распространения манихейства не только в Уйгурском и Тюркешском каганатах, но и в Кыргызском является В.Ю. Зуев (2002, с. 255).

Как и многие другие исследователи, В.Ю. Зуев считал одной из важнейших особенностей манихейства склонность к синкретизму. Именно эта черта позволила манихейскому мировоззрению взаимодействовать с шаманским комплексом верований, характерных для кочевников (Зуев В.Ю., 2002, с. 180, 209, 254–256 и др.). Распространение среди тюркоязычных народов Центральной Азии манихейства привело к появлению новой титулатуры правителей – каган-Света. Такая титулатура прослеживается, например, у кыргызов, поэтому востоковед полагает, что правитель рассматривался в соответствии с манихейской доктриной как земное воплощение божественного воителя Первочело-

века, первого божества, который борется с силами Мрака (Зуев В.Ю., 2002, с. 249–255). Существенным представляется замечание ученого о том, что для совершения манихейских обрядов не обязательно требовались храмы, поскольку такие действия можно было произвести и в кочевой юрте. Не случайно Мани наставлял, что «молитва, обращенная к богу, не нуждается в храме» (цит. по: Зуев Ю.А., 2002, с. 260). Действительно, в условиях, когда нужно приспособиться к традиционному кочевому мировоззрению, да еще в достаточно экстремальных условиях степи, миссионеры вынуждены были приспосабливаться к образу жизни и быту кочевников. Немного позднее аналогичная ситуация зафиксирована у средневековых монгольских племен, среди части которых имело распространение несторианство (Мэн Дж., 2008, с. 71). Интересно также дополнить справедливость данного мнения результатами этноконфессиональных исследований автора статьи в Западной Монголии. По нашим наблюдениям, в настоящее время в этом регионе заметна активизация протестантских миссионеров, которые, учитывая менталитет кочевников, часто используют юрту для религиозной деятельности.

В.Ю. Зуев полагает, что отсутствие погребений в элитных мемориальных комплексах в ряде случаев можно объяснить манихейским мировоззрением, которому симпатизировали тюрки. Согласно же доктрине этой религии телом умершего нельзя осквернять землю. Именно этим обстоятельством следует объяснять, например, факт возможного захоронения Тоньюкука в каменном ящике, который находился неподалеку от стелы, воздвигнутой в его честь в погребальном комплексе Цаган-обо (Зуев В.Ю., 2002, с. 218). В целом ученый приводит значительное количество доводов, с которыми в большинстве случаев можно согласиться, о распространении манихейства у западных тюрков, тюркешей, кара-тюркешей, чигилей, карлуков, кимеков и ряда других народов. Не вызывает сомнения, что тюркоязычные народы Саяно-Алтая также были знакомы с этим учением, что неоднократно отмечалось различными исследователями. Однако стремление обосновать государственный статус данной конфессии у енисейских кыргызов, как и высокую степень ее распространения у восточных тюрков, представляется в данный момент преждевременным. В связи с этим необходимо обратить внимание, что сведения письменных источников как китайских, так и рунических, которые интерпретируются Ю.А. Зуевым как манихейские (или отражающие основы манихейского вероучения), касаются главным образом элиты кыргызов. Так, востоковед отмечает, что, согласно китайским источникам, некоторые кыргызские каганы носили титул «каган Света». В рунических кыргызских надписях также встречаются отрывочные сведения, которые свидетельствуют, по мнению ученого, о проникновении в мировоззрение кочевников манихейства. В данном случае речь идет о различных эпитафиях, в которых отражаются такие понятия, как «мар» (наставник) и «дом», т.е. молельня (Зуев Ю.А., 2002, с. 252–255). В то же время другой ориенталист С.Г. Кляшторный, опираясь на ту же источниковую базу, подчеркивал, что религиозный синкретизм манихейства и центральноазиатского христианства затрудняет атрибутику языкового, а также и иконографического материала. Однако имеющиеся в распоряжении ученого данные позволили ему склониться к выводу о распространении к середине IX в. среди кыргызской аристократии несторианства, а не манихейства (Кляшторный С.Г., 1959, с. 166–167).

Учитывая дискуссионность точки зрения о религиозном синкретизме у кыргызов, важно обратить внимание на ряд моментов. Во-первых, судя по письменным, археологическим источникам, иконографическим материалам (изображение крестов, служителей культа на скалах), в Центральной и Средней Азии в период Кыргызского каганата активно действовали как манихейские, так и несторианские миссионеры (Кычанов Е.И., 1978; Литвински Б.А., 1992б, с. 506–549; Из истории древних культов..., 1994; Golden P., 1998; и др.). В то же время по-прежнему сохранял сильные позиции в мировоззрении шаманский комплекс верований и обрядов.

Во-вторых, в распространении новых религий могли участвовать не только миссионеры, но и представители покоренных народов, которые либо изначально были лояльны к кыргызам, либо перешли к ним на службу. В данном случае интересным является факт перехода на сторону кыргызов уйгурского полководца Гюйлу Мохэ вместе со своими воинами (Бичурин Н.Я., 1998, с. 364), которые, несомненно, уже были знакомы с манихейством.

В-третьих, кыргызские эпитафии, в которых упоминаются термины «мар-наставник» и «дом-молельня» (монастырь и т.п.), как правило, созданы в честь политической и военной элиты, а не «рядовых» номадов. В связи с этим новая религиозная доктрина получила широкое распространение только у части кочевого общества, и успех ее во многом зависел от религиозных симпатий и политики правящего клана и его окружения. Поскольку профессиональные воины-дружинники всегда являлись основной опорой политической элиты, то и их религиозные взгляды, как правило, совпадали. Даже формальное наделение религии статусом государственной еще не означает быстрое принятие ее обществом.

Необходимо также отметить, что в эпоху средневековья на территории Евразии распространенным явлением было формирование полиэтнических военно-политических образований номадов. В таких политиях, как правило, выделялась доминирующая этническая группа из числа завоевателей, которая представляет собой высшую элиту. С другой стороны, внутри кочевого политического объединения формируется или поддерживается местная элита, представители которой могут занимать прочные позиции в социальной иерархии. Взаимоотношения между этносом-элитой и другими племенами, входящими в Кыргызский каганат, были различны: подарки, «подати», военная поддержка и др. (Савинов Д.Г., 2005, с. 36–37). Это обстоятельство позволяет говорить об определенной межэтнической иерархии в государстве кыргызов и учете религиозных традиций разных племенных групп.

Изучение духовной культуры кыргызов эпохи средневековья на современном этапе продолжается и на основе анализа произведений искусства номадов. В этом отношении особо нужно отметить исследования Г.Г. Король, которая, изучая предметы тюревтики на ремнях из Хойцегорского могильника (Западное Забайкалье) и из некрополя Октябрьский (Кемеровская область), вновь касается вопроса распространения манихейства в Центральной Азии (Король Г.Г., 2008). По ее мнению, сюжет (так называемый «портрет»), изображенный на указанных предметах, отражал стремление кочевой знати через иконографию подчеркнуть идеи божественной власти, иерархичности. Стилистические особенности представленных образов находят аналогии в манихейском искусстве. Кроме того, Г.Г. Король считает, что манихейство имело определенное распространение у всех тюркоязычных народов Центральной Азии в средневековье в силу следующих обстоятельств. Во-первых, тюркские каганы рассматривали его как возможную опору своей власти и консолидации населения империи. Во-вторых, манихейство являлось синкретичным мировоззрением, поэтому можно проследить соответствие ряда элементов этой религии с традиционным мировоззрением. В последнем случае речь идет о том, что в манихействе важное место занимали концепция и символика Солнца и Луны, что также близко было шаманскому комплексу представлений. В связи с этим, как отмечает Г.Г. Король (2008), тюрки (в широком значении этого термина. – *Авт.*) как бы «просеивали» и приспособляли новые религиозные идеи к своему мироощущению.

В своем исследовании Г.Г. Король также отметила, что синкретизм манихейства и эклектика его изобразительных форм были созвучны новому стилю декоративно-прикладного искусства кочевников, который получил наименование «степной орнаментализм». Отдельный анализ был проведен исследовательницей антропоморфно-сюжетных изображений, которые встречаются крайне редко в тюревтике средневековых кочевников. В результате было отмечено, что, несмотря на влияние манихейства, и возможно, буддизма, тем не менее иноэтничная иконография являлась лишь инструментом для воплощения элементов традиционного мировоззрения (Король Г.Г., 2008, с. 95–122). Г.Г. Король продемонстрировала широкие возможности изучения семантики тюревтики малых форм. Успешное использование искусствоведческого, археологического и религиоведческого подходов свидетельствует о перспективности выбранного направления. Важным является выявление буддийской символики, которую широко использовало синкретичное манихейство в искусстве номадов. В то же время Г.Г. Король (2008, с. 75–84), с одной стороны, указывает на распространение манихейства среди тюркской знати. Очевидно, в данном случае речь идет, прежде всего, об уйгурах и кыргызах. С другой стороны, опираясь на разработки Л.Р. Кызласова, исследовательница допускает, что указанная конфессия носила статус государственной не только в Уйгурском каганате, но и в Кимакском и Кыргызском. Последнее утверждение, как отмечалось выше, сохра-

няет дискуссионность в современной нomaдологии. В связи с этим не случайно, рассматривая развитие искусства в Кыргызском каганате, Ю.С. Худяков выступил с критикой подхода Л.Р. Кызласова и Г.Г. Король. По его мнению, у кыргызов отчетливо прослеживается китайское и иранское влияние. Знакомство элиты нomaдов с прозелитарными религиями приводило к широкому распространению соответствующих сюжетов орнаментации. Однако, учитывая такой широкий поток заимствований, не всегда удастся проследить влияние конкретной религии на искусство, тем более, что сами эти конфессии часто были склонны к синкретизму. Более того, до разгрома Уйгурского каганата, по мнению нomaдолога, мало вероятно, чтобы манихейская миссия успешно действовала у главных врагов уйгуров – кыргызов (Худяков Ю.С., 1998, с. 54–57; 2002, с. 179).

Сложность четко дифференцировать буддийскую и манихейскую иконографию, представленную в предметах тюревтики кочевников, вполне осознают и другие исследователи. Поэтому, например, не случайно Ю.П. Алехин (1997), опираясь на результаты своих исследований памятников кыргызов, кимаков, уйгуров IX–X вв. в Рудном Алтае предложил использовать буддийско-манихейскую идеологию при характеристике воззрений кочевников, поскольку обе эти религии представляли собой синкретичное сочетание в мировоззренческой системе нomaдов. Кроме того, интерес представляют специфичные предметы буддийского культа, найденные в кимакских погребениях. К числу таких предметов относятся бронзовые бурханчики, бубенчики, колокольчики, бляхи, изображающие Будду-воина. По мнению исследователя, вещи, обнаруженные в погребении ребенка, свидетельствуют о том, что данный человек предназначен в служители культа (Алехин Ю.П., 1998, с. 20). Несмотря на дискуссионность такого утверждения, интересно отметить, что близкий по содержанию комплекс предметов был обнаружен при исследовании одного из курганов (№8) сrostкинской культуры в предгорьях Алтая на могильнике Чинета-II автором данной статьи. Примечательно, что в исследованном нами кургане также был похоронен подросток, с сопроводительным захоронением лошади, что являлось признаком высокого социального статуса. Важность последнего признака еще более возрастает, если учесть, что в других курганах, раскопанных на указанном памятнике, такая особенность погребального обряда больше не выявлена (Дашковский П.К., 2008а).

В течение последних лет проблеме распространения манихейства в Саяно-Алтае уделяет большое внимание И.Л. Кызласов. Об успехах миссионеров этой конфессии, по его мнению, свидетельствуют следующие факты: во-первых, раскопки в Хакасии культовых комплексов в котловине Сорга и на Уйбате; во-вторых, применение только манихеями местного рунического письма для проповедования своего учения; в-третьих, выявление манихейских по содержанию енисейских надписей; в-четвертых, влияние правил манихейского правописания на руническую письменность тюркоязычных народов Саяно-Алтая (Кызласов И.Л., 2001, с. 259–260). Анализируя рунические надписи Алтая, И.Л. Кызласов высказал мысль о существовании двух манихейских епархий в Центральной Азии и Южной Сибири. Одна из них включала Хакаско-Минусинскую котловину и Туву, а вторая – Северо-Западную Монголию и Алтай. Зафиксированные на Алтае надписи послужили своеобразными маркерами монастырей указанной религии. При этом отсутствие в последнем регионе монументальных сооружений религиозного характера в эпоху средневековья объясняется наличием либо деревянных культовых сооружений, либо юрт, поскольку каменные храмы строились только в городах (Кызласов Л.Р., 2004, с. 127–128).

По нашему мнению, в свете имеющихся данных представляется несколько преждевременным выделение определенной церковной структуры среди манихейских миссионеров в виде епархий, поскольку для этого нужна определенная поддержка государства. Требуется подтверждения наличие церковной организации и в письменных источниках самих манихеев, что пока не выявлено в имеющихся текстах. Во-вторых, не совсем ясно, почему храмовые комплексы выявлены только в «первой епархии», а именно в Минусинской котловине, хотя, согласно исследованиям Л.Р. Кызласова (1999, с. 34), указанный регион, наравне с Алтаем, с середины VIII в. связан с манихейскими миссионерами. При этом выявленные И.Л. Кызласовым (2004) в этом регионе местонахождения рунических надписей манихейского содержания относятся к VIII в., т.е. к докыргызскому периоду.

ду. Как подчеркивает исследователь, эти объекты (манихейские монастыри) функционировали не одно столетие, т.е., получается, еще в период тюркских каганатов. Не исключая возможности присутствия манихейских миссионеров у тюрков, возникает вопрос о том, как установлено функционирование отмеченных выше монастырей в течение длительного периода?

Безусловно, можно согласиться с мнением сторонников существования манихейства у кыргызов – Л.Р. Кызласовым, И.Л. Кызласовым, Ю.А. Зуевым, Г.Г. Король – о том, что манихейство легко приспособлялось и даже включало в себя традиционные верования, а для совершения религиозных таинств могла использоваться юрта. Однако в тех районах, где община функционировала успешно и длительный период, сооружались монументальные культовые объекты (Байпаков К.М., Терновская Г.А., 2002; Кляшторный С.Г., 2006, с. 122 и др.), в атрибутике которых у ученых не возникает серьезных разногласий. О действительно значимом успехе манихейской миссии среди населения может свидетельствовать погребальный обряд, тем более, что у манихеев он обладал определенной спецификой: помещение костей, освобожденных от мягких тканей, в погребальные сосуды (хумы) (Кызласов Л.Р., 2006, с. 321). В связи с этим не случайно С.Г. Кляшторный (1959, с. 167) еще в конце 1950-х гг. считал, что частичная замена обряда кремации на ингумацию у кыргызов в IX в. связана с успехом несторианства, а не манихейства. Правда, Л.Р. Кызласов (1999, с. 70) полагает, что кыргызский обряд кремации содержательно близок манихейской погребальной традиции, поскольку в обоих случаях не допускается осквернения телом земли. Однако, несмотря на внешнюю схожесть этих позиций, необходимо отметить, что погребальный обряд кыргызов, как и других центральноазиатских народов раннего средневековья (уйгуров, тюрков), сформировался именно в рамках шаманского мировоззренческого комплекса. На наш взгляд, устойчивость погребальной практики является демонстрацией реальной степени распространения манихейской веры среди населения. В данном случае показательным является ситуация с уйгурами. Несмотря на то, что правящая элита во главе с Бёгю-каганом сделала эту религию государственной (Бартольд В.В., 2002, с. 52–53), тем не менее это не привело к существенной трансформации погребальной практики в соответствии с доктриной манихейства. Не изменился погребальный обряд и в Кыргызском каганате под влиянием манихейских миссионеров. Такая ситуация выглядит несколько странной, если, как полагают Л.Р. и И.Л. Кызласовы, манихейство было государственной религией и у кыргызов. Этот момент не отрицает фактов деятельности манихейских миссионеров, но он показывает интерес к новой вере преимущественно со стороны военной и политической элиты.

В связи с этим нужно особо обратить внимание на то, что религиозный фактор часто использовался для решения определенных политических задач. Так, уйгурский правитель Бёгю и его окружение оказали значительную поддержку манихеям из-за стремления привлечь согдийцев на свою сторону в борьбе с Китаем. Не случайно, после гибели в результате заговора Бёгю-кагана в 779 г. его преемники проводили антиманихейскую политику, и только приход к власти нового клана в 795 г. сделал более благоприятной ситуацию для манихеев (Литвинский Б.А., 1992б, с. 524). Кроме того, уйгуры иногда под предлогом покровительства вере вмешивались в дела Китая. Воспользовавшись падением Уйгурского каганата под натиском кыргызов, Китай, чтобы исключить возможность вторжения последних, под религиозным предлогом в 843 г. запретил манихейское и несторианское вероисповедания в империи (Кляшторный С.Г., 1959, с. 168–169). Важно также подчеркнуть, что при всей готовности манихейства адаптироваться к различным традиционным мировоззренческим системам тем не менее известны случаи достаточно жесткой борьбы с религиозными конкурентами. Так, после провозглашения манихейства государственной религией Уйгурского каганата, вероятно, не без прямого одобрения священнослужителей новой веры, начались гонения на буддистов и уничтожение их святынь (Литвинский Б.А., 1992б, с. 524). Такая религиозная политика, по нашему мнению, в целом была не характерной для кочевых империй Центральной Азии, которые отличались лояльностью и веротерпимостью в силу своей полиэтничности и поликонфессиональности. Более характерной для кочевых империй была политика религиозной толерантности, в том числе и для Кыргызского каганата, во всяком случае в период его могущества. Такая

ситуация демонстрируется, например, и анализом сакральной и этносоциальной планиграфии средневековых могильников на Алтае (Дашковский П.К., 2008а).

В свете последних публикаций по проблеме распространения манихейства в Южной Сибири и Центральной Азии несомненный интерес представляют работы Н.И. Рыбакова, посвященные анализу известных и новых иконографических образов, интерпретируемых им как изображения манихейских миссионеров (или манихеев-буддистов). Активизация миссионерской деятельности в Южной Сибири связывается исследователем либо с расколом манихейской церкви в Согде в VII в., либо с гонениями на манихеев в Китае с середины IX в. (Рыбаков Н.И., 2007, с. 105; 2009). В то же время среди ученых существуют и другие интерпретации как новых изображений, так и открытых в Хакасии еще в XIX в. экспедицией И.-Р. Аспелина. Так, ранее С.Г. Кляшторный (1959, с. 166) и А.Б. Никитин (1984, с. 128) высказывали мнение, что в данном случае представлены изображения несториан. С.В. Панкова (2000, с. 232) первоначально отметила, что появление таких изображений связано с деятельностью миссионеров, но пока не выясненной религии, поскольку достаточных данных для их конфессиональной атрибуции нет. В последующем исследовательница скорректировала свою позицию и обратила особое внимание на элементы одеяний «длиннополых фигур», имеющих аналогии в китайском костюмном комплексе эпохи Хань. Кроме того, подчеркивалась концентрация рисунков в районе Белого и Черного Июса, где, возможно, находилась ставка Кыргызского каганата. Сами изображения С.В. Панкова (2002, с. 138–139) теперь интерпретировала в двух аспектах: либо как изображение посольства, либо как каравана или группы миссионеров. К точке зрения С.В. Панковой склоняется и С.Г. Скобелев (2006, с. 84–85).

Несмотря на дискуссионность в интерпретации изображений фигур в специфичных одеяниях, исследователи указывают, что в данном случае изображены, с одной стороны, представители иного не кыргызского народа. С другой стороны, представленные персоны имели, очевидно, высокий политический или религиозный статус. Знакомство кыргызской элиты с участниками посольств или миссионерами разных конфессий, несомненно, имело большое значение для кочевого общества, в том числе и для его мировоззрения. В связи с этим представителей миссионерской группы, которые во многих случаях пользовались поддержкой кочевых правителей, по нашему мнению, можно включить в состав религиозной элиты.

Интересная находка предмета, похожего на створку христианской панагии, была сделана в кыргызском погребении XII–XIV вв. на могильнике Койбалы-1 в Минусинской котловине (Скобелев С.Г., 2006). С. Г. Скобелев справедливо отметил, что в данный момент трудно однозначно сказать, использовалась ли панагия в эстетических целях или как предмет религиозного благочестия. Однако данный факт может дополнительно свидетельствовать о деятельности не только буддийских и манихейских, но и христианских миссионеров в том регионе, где номады проживали или временно находились, например, во время военного похода. Серьезного внимания заслуживают и фрагменты тибетских рукописей, обнаруженные при исследовании кыргызских захоронений на могильнике Саглы-Бажи-1 в Туве (Грач А.Д., 1980). Эти тексты представляли собой амулеты с заклинательными надписями, широко распространенными в тибетской религии бон. Есть определенные основания полагать, что владельцами таких надписей могли быть не тибетцы, а кыргызы (Воробьева-Десятовская М.И., 1980, с. 130). Появление указанных текстов и соответствующих верований у кыргызов отмечено после установления прочных военно-политических связей с Тибетом, особенно после разгрома в 840 г. Уйгурского каганата (Грач А.Д., 1980, с. 120). В то же время отмеченные выше находки относятся к погребениям лиц, не связанных непосредственно с религиозной деятельностью, и являются отражением их религиозных симпатий, а не профессиональной деятельности.

Определенный интерес представляет также позиция С.А. Васютина. Тюрколог привел иконографические параллели из китайского и иранского искусства, которые свидетельствовали об устойчивых историко-культурных связях между тюргешами и народами указанных регионов, а также указал на «наличие зороастрийских корней в погребальной практике кочевников древнетюркской эпохи и присутствие зороастрийских компонентов в символике и религиозных представлениях...»

При этом свой вывод он распространил не только на тюргешей Средней Азии, но и на центральноазиатских кочевников – тюрков и кыргызов (Васютин С.А., 2006, с. 81). Примечательно, что некоторые исследователи тоже считают возможным говорить о зороастрийском характере религии кыргызов. Так, опираясь на отдельные арабо-персидские источники XIII в. В.Я. Бутанаев (2003, с. 10–11) пришел к выводу, что религия кыргызов раннего средневековья значительно напоминает зороастризм, который мог быть заимствован номадами через культурное общение с Ираном. Однако трактовка религии кыргызов в русле зороастрийской традиции вряд ли оправдана. Во-первых, единственным из приведенных аргументов являются данные достаточно позднего письменного источника. При этом описания в нем верований в принципе можно с таким же успехом отнести к манихейству и несторианству. Во-вторых, имеется значительное количество свидетельств письменного и археологического характера о деятельности в Центральной Азии манихейских, буддийских и несторианских миссионеров, на что обращает внимание и сам ученый, в то время как данных о явном присутствии последователей Зороастра в эпоху раннего средневековья в этом регионе нет.

Полиэтничность и поликонфессиональность каганатов средневековых кочевников, деятельность различных миссионеров, активная внешняя политика и торговля, несомненно, приводили к знакомству и распространению, особенно среди политической и военной элиты, религиозных традиций и элементов культуры разных народов. Иранские мотивы в тюркешских граффити, безусловно, можно рассматривать как свидетельство распространения иранских художественных и мировоззренческих традиций среди части кочевников Средней Азии, но не проецировать на религии всех тюркоязычных народов. В противном случае, отдельные археологические свидетельства о проникновении буддийских, манихейских и несторианских мотивов в искусство и культуру тоже следовало бы интерпретировать именно как основу религии номадов. Правда, такие попытки время от времени предпринимаются, но их дискуссионность также продемонстрирована в данной главе.

Современные исследования показывают, что в мировоззрении тюркоязычных номадов важной основой являлся шаманский комплекс. С другой стороны, распространение в Центральной Азии прозелитарных конфессий не могло не отразиться на религиозной жизни номадов и не привести к формированию синкретичных представлений, образов и обрядов. Кроме того, религиозный фактор стал активно использоваться военно-политической элитой в тюркских каганатах для решения не только внутренних, но и внешних проблем. В то же время в силу недолговечности полиэтничных империй раннего средневековья ни одна из мировых религий так и не смогла занять прочные позиции в мировоззрении кочевников. В связи с этим даже официальное провозглашение религии государственной (как например, манихейства у уйгуров) в большинстве случаев не означало глубокого проникновения новых идей в традиционное мировоззрение. Интересно отметить, что аналогичная тенденция на начальном этапе во многом прослеживалась и в последующий период, например, в Золотой Орде после провозглашения ханом Узбеком ислама государственной религией (Васильев Д.В., 2007; и др.).

В заключение подчеркнем, что религиозный синкретизм у номадов в эпоху раннего средневековья во многих случаях носил внешний характер, прежде всего, на уровне образов в искусстве. Однако целенаправленная государственная политика в области религии, проводимая в тюркских каганатах, все больше свидетельствовала об осознании кочевой элитой важности религиозного фактора в государственном управлении. Можно также сделать вывод о том, что в состав религиозной элиты в кочевых империях тюркоязычных кочевников в раннем средневековье входил каган, как сакрализованная персона, его клан и окружение, миссионеры, а также традиционные служители культа – шаманы, которые участвовали в наиболее значимых религиозных мероприятиях (в ритуале интронизации правителя, общегосударственных праздниках, жертвоприношениях и др.). Такой состав религиозной элиты, как отмечено выше, стал формироваться в кочевых империях еще в хунно-сяньбийский период. При этом следует отметить, что в повседневной жизни основной массы номадов существенную роль по-прежнему играли главы семей и кланов, которые являлись носителями сакральных знаний, связанных с обрядами жизненного цикла, в том числе погребально-поминального. Однако их деятельность по своей форме и содержанию не выходила за рамки небольшого коллектива, связанного родственными узами.

Глава IV

ИСЛАМ В ЮЖНОЙ СИБИРИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

*Во главе Золотой Орды
Есть хан, по имени Токтамыш,
Множеством народов вассальных,
Как слугами, управлял.
Брал он с них дань за имущество,
А из народа – слуг.
Признавал лишь свое разуменье
И жил как Тенгри.*

В данном фрагменте средневекового эпоса «Едигей» упоминается правивший в Сибири Токтамыш, а *Тенгри* трактуется как один из синонимов *Аллах*, хотя иногда оно обозначает имя широко распространенного у населения Южной Сибири архаичного Верховного божества. И здесь надо принять за аксиому, что согласно исламским нормам ни один правоверный не мог жить как *Аллах* и, тем более, сравниваясь с ним. Поэтому необходимо признать, что ислам не являлся единственным источником духовности в регионе. Он здесь сосуществовал, хотя и весьма неоднозначно, с христианством и архаичными верованиями, а их приверженцы в процессе общения нарабатывали опыт толерантности. Забвение этого опыта может нанести огромный ущерб обществу, чему должны препятствовать жизненная мудрость верующих и атеистов, духовный авторитет служителей культа, научные исследования ученых, которые используют новейшие открытия и методы, позволяющие дополнить, а то и пересмотреть прежние положения.

Южную Сибирь как пространство можно охарактеризовать через абсолютность и относительность, конечность и бесконечность, прерывность и непрерывность процессов в нем, гомогенность и гетерогенность населения, но ключевым подходом является историко-географический аспект – принятое самоограничение в освещении событий, по преимуществу происходивших на пространстве края в период Средних веков. Это логично ставит вопрос о необходимости изучения специфики региона, где во многом (но небезукоснительно), следуя законам суровой природы, сибиряк выживал и потому почитал ее, органично включая в образы *сибирского ислама*. И это не является исключительным явлением, ибо любое религиозное представление о мире строится в рамках определенных природных (ландшафтных), социальных и политических пространств, на противопоставлении сакрального и профанного. Эти сферы (области), в которых протекает жизнь верующего, имеют взаимодополняющий характер, что, в принципе, обуславливает и местную специфику ислама, ибо она сложилась не только под влиянием пришедшего из Центральной Азии суннизма, но и предыдущих архаичных верований, образовав исламско-языческий синкретизм/синтез/контаминацию (Белич И.В., 1989, с. 133–140; Валеев Ф.Т., 1993, с. 149–205; Seleznev A.G., 2000, p. 341–357; Zarcone T., 2000, p. 279–296).

Особенности и механизм функционирования *сибирского ислама* можно понять, если исходить из методологического подхода к нему как системе и единственно реальной, объективной форме, отражавшей сформировавшиеся в течение времени в регионе представления и потребности конкретной общности людей. Признавая нестабильность мира, И.Р. Пригожин (1991, с. 46), полагал, что она все же приводит к «новой рациональности». Ислам в регионе можно уподобить сложной неравновесной открытой системе, которая эволюционировала от беспорядка к порядку, от неустойчивости к равновесию, от непредсказуемости к логике и т.д., хотя бы исходя из того положения, что всякая открытая система обладает внутренним потенциалом развития, выбирая из нескольких возможных вариантов один, как будто отвечающий на «вызов» времени. Иногда путь оказывался обманчивым и тупиковым. И все же, преодолевая случайные флуктуации, возникающие в точках бифуркации, исторический процесс возвращается к определенной траектории развития (Жидков В.С., Соколов К.Б., 2001, с. 25).

Если даже на Ближнем Востоке ислам и при жизни пророка Мухаммеда был принят не сразу, то социальная среда Сибири еще в меньшей степени готова была его усвоить – сам принцип кочевого быта и бытия (в постоянных передвижениях и в прямой зависимости от природы, ритмы которой распространяются на все сферы жизни кочевников) повлиял на особенности их отношения к исламским нормам, сформировав специфическую картину мира, в том числе на подсознательном уровне. Тем не менее любопытно выяснить: почему «первые страницы» сибирской истории ислама связаны с Алтаем (да и монеты Золотой Орды там обнаружены), ведь активно эта религия стала распространяться по всему пространству края из Среднего Прииртышья.

Не отрицая значения расположенного на стыке пояса евразийских степей и просторов Центральной Азии Алтая, следует признать его окраинное положение, что отразилось и на его судьбе. Здесь необходимо учесть: формируемая в процессе социализации религиозная идентичность «мусульмане» в ряде случаев была выражена ярче, чем этничность; при сохранении некоторых «стержневых» элементов этнические процессы на всем протяжении – до Нового времени включительно, не вышли на «фазу стабильности».

Мироздание, по представлениям населения Южной Сибири, долгое время было расположено не в горизонтальной, а в вертикальной проекции пространства: Верхний, Средний и Нижний миры. Таким образом, находящийся в Среднем мире человек был зависим от природы и богов, а внеконфессиональная градация *свои – чужие* обнимала все духовное пространство, не выделяя мусульман. Ход мировой истории показал, что распространение той или иной религии являлось сложнейшим процессом, который обусловлен целым рядом социально-экономических, политических, этнических, культурных и, что немаловажно, природных факторов. Большинство исследователей рассматривают исламизацию как процесс длительный, противоречивый и трагичный, который, безусловно, не сводится к нескольким историческим эпизодам, «многоступенчато» отраженным в фольклоре и семейно-бытовом обрядовом комплексе. Сложность состоит также и в том, чтобы «привязать» важные для исследуемого периода события к природно-географическим реалиям.

Проблемы этнокультурных взаимодействий представляют одно из важных направлений науки. Изучение этих процессов помогает глубже понять особенности социального устройства общества, политических и экономических событий, пути миграции и локализации различных групп населения, ментальность, выбор того или иного типа хозяйственной и культурной деятельности. Отметим также, что есть дифференциация в исследовании отдельных регионов и исторических периодов и в палеогеографическом отношении. Наряду с хорошо изученными районами – юг Русской равнины (Ахтырцев Б.П. и др., 1993; Чендев Ю.Г., 2001, с. 266–277), Нижнее Поволжье (Иванов И.В., 1992, с. 7–34; Дёмкин В.А. и др., 2006; 2012), Западный Урал (Иванов И.В., Васильев И.Б., 1995; Рысков Я.Г., Дёмкин В.А., 1997), существуют регионы, где палеогеографические исследования носили эпизодический характер либо не проводились совсем. Одна из них – территория лесостепей и степей Западной Сибири. В то же время работами исследователей естественно-научного направления показано, что изменения природных условий являются значимой причиной в возникновении и развитии этносов, распространении религиозных мировоззрений (Борисенков Е.П., 1982; Кириков С.В., 1983; Гумилёв Л.Н., 1989; 1997).

Одной из дискуссионных тем является и проблема исламизации населения этой территории, для которой характерны многокомпонентность и полисубстратность населения, принявшего ислам в разные периоды, объединенного в большей степени лингвистической близостью и ментальностью (Шерстова Л.И., 2005, с. 271), нежели политическими обстоятельствами. Заметим, что изучая их, Т.Ш. Уметбаев (1994, с. 170–171) односторонне подошел к сложнейшему процессу образования государств, проигнорировав присущий кочевникам дух экспансии, а также природные катастрофы и эпидемии.

Для детализации связанных с исламизацией событий значимы письменные источники, с помощью которых можно попытаться определить достоверность дат, имен и природных обстоя-

тельств. И в этом отношении важны две тюркские рукописи под общим названием «Шейх Баховуддин шайхларнинг гарбий Сибирдаги диний жасоратлари», обнаруженные и переведенные Н.Ф. Катановым, хранящиеся в Тобольском государственном историко-архитектурном музее-заповеднике (ТГИАМЗ). Они рассказывают о войне за веру в Сибири в 1394/1395 гг., когда из-за враждебного отношения местного населения, сопротивлявшегося исламизации, 300 из 366 пришедших из Центральной Азии шейхов и 1 448 из 1 700 сопровождавших их воинов погибли в ходе «великого сражения за веру», «стяжав мученический венец». Неточности побуждают усомниться в датировке первого прихода мусульман в регион – VII в., что содержится в «катановском» тексте.

Рукописи все равно считаются одними из достоверных средневековых свидетельств массового прихода мусульман, но не отвечают на вопрос: возможна ли более ранняя дата и насколько она соответствует серьезным климатическим изменениям, способствуя перемещению двух тысяч активных миссионеров (не считая их жен, слуг и рабов) на тысячекилометровые расстояния через пустыни и степи? Ведь людям и выючным животным нужны вода и пища. Достаточны ли ресурсы в пути?

Номадов объединяло пространство. И сначала оно выступало условием, обеспечивавшим получение пользы теми, кто пребывал в том пространстве. В результате оно оказалось заселенным, хотя и весьма специфически. Плотность сибирского населения высока (относительно!) там, где в данный момент находились благоприятные по климату эксплуатируемые пастбища или промышленные участки, и практически сходил на нет там, где они не использовались, а природа – слишком сурова. Поэтому группы периодически меняли место обитания. Учитывая размеры сибирской территории, подобная специфика заселения обеспечивала возможность пребывания на том же жизненном пространстве и в тот же период времени других номадов, а также полуседлого населения. Л.Н. Гумилёв (1989) полагал, что при оптимизации природной среды население не стремится к миграциям, а предпочитает оседлый и полуседлый образ жизни. И, наоборот, при ухудшении природной ситуации население начинало мигрировать в районы, более благоприятные для жизни и хозяйственной деятельности. Номадизм являлся наиболее зависимой формой хозяйственной деятельности от изменения природных условий и в первую очередь климата (Хазанов А.М., 1975). И именно кочевые сообщества остро откликались на те изменения.

Сибирские племена издревле занимали *свои* природные и хозяйственные ниши, но когда была достигнута высокая степень согласованности в реализации общих задач, то *чужой* становился *своим*, расширяя поле этнокультурного взаимодействия. Хотя процесс формирования тюркоязычного населения края изучен явно недостаточно, но можно определенно утверждать: это произошло в результате смешения угро- и кетоязычных, а также самодийских племен, в древности обитавших в южной лесостепной и степной полосе, которые подверглись тюркизации с трех сторон: с Алтая; с Енисея, где еще до монгольского нашествия имелось Государство кыргызов; с верховьев Оби, где обитали кипчакские племена. Можно говорить и о присутствии влияния тюркского субстрата с запада Кипчакской степи, а данные антропологии указывают на наличие в составе тюркоязычных сибиряков и монгольского компонента (Томилов Н.А., 1992). Вместе с тем не все тюркоязычные сибиряки – мусульмане и номады, но локальные группы монголов и южных угров тюркизировались именно через исламизацию, а индивиды в составе той религиозной группы выработали собственные принципы интеграции в природное, политическое и социокультурное пространство.

Между тем сама природа определила своеобразие региона, где проходили сложные военно-политические и этнокультурные процессы: Енисей, Обь, Томь и Иртыш служили определенным, хотя и преодолемым, барьером от нападений с востока, Уральские горы и Алтай – с запада и юго-востока, тогда как с юга и севера никаких серьезных природных препятствий не существовало. Сам массив Алтайских гор с многочисленными долинами и благоприятным климатом представлял собой одновременно надежную защиту от набегов и комфортную зону для пришедших кочевников, которые довольствовались быстро возобновляемыми ресурсами природы

и не спешили покидать этот край (Гумилев Л.Н., 1993, с. 151; Жерносенко И.А., 2004, с. 28; Сагалаев А.М., 1992, с. 61). Напротив, континентальный климат региона с дисперсно расселенным малочисленным населением не привлекал завоевателей и не служил препятствием для сообществ, способных к быстрой адаптации.

Вскоре после утверждения ислама в качестве государственной идеологии на Ближнем Востоке и в Центральной Азии арабские и среднеазиатские купцы в поисках новых рынков сбыта начали постепенно добираться до бассейнов Иртыша, Оби, Енисея. Они же сообщали сибирякам сведения о географии, населении других стран и чужой культуре, собирали и по возвращении в родные страны распространяли информацию о жителях самой северо-восточной границы обитаемого мира. Конечно, арабо-персидские источники о природе и людях региона содержат отрывочные сведения, а порой и весьма фантастичные. Так, в период Раннего Средневековья у мусульман на основе коранических воззрений и «исторических» преданий о Зу-л-Карнайне (Искандере Двурогом, т.е. Александре Македонском) сложилось представление о страшных племенах яджуджи и маджуджи (библейские «Гоги и Магоги»). Они, якобы, обитали на северном крае Земли, возможно между Уралом и Алтаем, вплоть до «моря Мрака» – Ледовитого океана. Согласно Корану, яджуджи и маджуджи обитали где-то на севере, за высокими горами, «в седьмом климате». Исходя из этих традиций, последующие арабские географы отмечали «великую крепость» или «башню». А.М. Белавин (2000, с. 178–182) интерпретировал мифический объект как реальный населенный пункт на территории Чулымана, полагая, что это крайняя точка булгарской торговли в Сибири. Шихаб ад-Дин Абу-л-Аббас Ахмад ибн Али ал-Кашканди в «Субх ал-аша фи синаат ал-инша» («Заря для подслеповатого в искусстве писания») со ссылкой на Джамал ад-Дин Абдаллах Хисни указал: «...купцы же Холмана посещают страну Югра, которая находится на крайнем севере. За нею нет поселений, кроме большой башни, построенной Искандером в виде высокого маяка. За нею нет пути никому, [там] только Мраки. Спросили... об этих Мраках. Он сказал: это – пустыни и горы, которые не покидает снег и холод, солнце над ними не восходит, растения там не растут, животные там не живут. Они примыкают к Мрачному морю (бахр Асвад), где постоянно дождь, густые облака» (Алексеев М.П., 1932; Кызласов Л.Р., 1993; Григорьев А.П., 2002). Таким образом, природа региона не отвечала представлениям арабов и персов об «идеальном» климате.

Отметим также, что ислам возник и распространялся, прежде всего, среди тех племен, что переходили от кочевничества к оседлому земледелию в более благоприятной среде. Для нее подходит трактовка положения Корана, что все территории принадлежат Аллаху и что верховное обладание их передано Богом тени его на Земле («Земля во власти Бога; Он отдает ее в наследие тем из рабов своих, которым хочет» (Коран)), она закрепляла право частной собственности на землю и «избранность» ее владельцев. Однако институт владения землей даже в мифотворчестве сибиряков не схож с ближневосточной моделью. Если учесть, что ранее пастбища и промысловые зоны, принадлежавшие роду, считались общей собственностью у кочевников евразийского пограничья (Руденко С.И., 1955, с. 41), то указание Аллаха могло быть одним из аргументов при выборе веры только для правителей с оседлым или, по крайней мере, полукочевым населением. Для скотоводов и промысловиков культ земли имел иную функцию и сакральное значение. С другой стороны, именно для земледельцев *первородная почва* нуждалась в охране и организованном порядке. Отвечала ли природная среда Западной Сибири в период Средневековья условиям земледелия по климатическим основаниям; какими транспортными путями (и как часто) пользовались первые миссионеры-купцы? Сибиряки, проживая на перекрестке древнейших сухопутных дорог и крупных водных путей, способствуя перемещению материальных, людских, информационных потоков, сами испытывали на себе перекрестное влияние мировых цивилизаций и региональных культурных комплексов. Особенно это проявлялось на Алтае – самом благоприятном месте «в сохранении культуры, даже зародившейся совсем в других местах» (Гумилев Л.Н., 1993, с. 151).

Великий шелковый путь стал мощным импульсом для распространения идей и предметов, несущих отпечаток исламской культуры. Купцы демонстрировали успешность развития ремесел и переход к новым технологиям, идеологически обеспеченные исламом, который поощрял новации. Миссионеры ощущали превосходство над сибиряками-«язычниками», не способными ни в религиозно-культурной, ни в материальной сфере состязаться с достижениями их цивилизации. Но чем шире в представлении приезжих культурная дистанция, тем более деструктивными оказались их попытки насильно навязать новые ценности людям, живущим в ином цивилизационном измерении и природном окружении.

В Западной Сибири климат был изменчив. По данным спорово-пыльцевого анализа (Букреева Г.Ф. и др., 1995, с. 3–22) торфяного разреза в устье ручья Янтарный (правый берег р. Сума, Суминское займище, Барабинская низменность, лесостепная зона) установлено, что в X в. наступило потепление. Температура воздуха в июле составляла +18,8 °С, а января –18,2 °С. При этом продолжительность безморозного периода составляла 108 дней, а годовая сумма осадков снизилась до 390 мм (для сравнения: в настоящее время средняя температура июля составляет +18 °С, а января – 20 °С; безморозный период 107 дней; годовая сумма осадков 530 мм). Растительность была сходной с современной – лесостепной. Полагаем: это еще не способствовало массовому переходу к оседлому земледелию (социум не приспособился, а орудия труда примитивны), но повлияло на активизацию торгово-культурных контактов, тем более, что отмечено потепление на путях караванов – в Северном Казахстане в X в. при уменьшении среднегодовой нормы атмосферных осадков на 20–50 мм (Иванов И.В., 2006, с. 7–34).

Сомнительно, что поток мигрантов в тот период значителен, поскольку на торговых трассах не было гарантий безопасности, а продовольственные ресурсы ограничивались продуктами кочевого скотоводства. Да и по представлению географов X в.: «...границы распространения ислама на северо-востоке совпадали с границами саманидского государства. Турки [тюрки] везде противопоставляются мусульманам, за исключением турок на Сыр-Дарье, принявших ислам и вместе с тем сделавшихся подданными Саманидов» (Бартольд В.В., 1963, с. 125). И все же в тех, относительно благоприятных, условиях по обеспеченным определенными ресурсами караванным тропам попал из Центральной Азии первый из известных на сегодня памятников арабской эпиграфики в Западной Сибири – печатка – сердоликовый кабошон с гравировкой в виде зеркально прочитываемой надписи «Ал-Хасан ибн Мухаммад» (Савинов Д.Г., 2008, с. 277). По стилю артефакт относится к IX–X вв., однако это не говорит о мощном распространении в крае ислама в то время.

Конечно, кабошон – не единичный артефакт. В Прииртышье найдены серебряная чаша и зеркала с арабскими надписями, в том числе эпохи Аббасидов X–XI вв. (Stralenberg, 1730; Савельев, 1852, с. 122, 164; Троицкая Т.Н., 1984, с. 128.; Бауло А.В., 2002, с. 12–27). Характерен и обнаруженный в прикладе ненецкого святилища на Ямале металлический складень с орнаментом под арабские графемы. При этом, судя по месту обнаружения, подобные привозные предметы выполняли обрядово-ритуальную функцию в святилищах самодийского и угорского населения и даже были органично «вплетенными» в местные мифы и предания (История Ямала, 2010, с. 190), но не исламского происхождения.

Находки свидетельствуют об определенном товарообмене. Поэтому и предположение Ф.Т. Валеева (1993, с. 171), что ислам в X в. пришел в регион из Волжской Булгарии, Центральной Азии и Ближнего Востока, верно лишь в части того, что могли появиться отдельные купцы и миссионеры, но исламизация в Сибири – не акт, а процесс, не связанный с конкретной датой и политическими обстоятельствами. Тем не менее состояние окружающей среды могло влиять и, возможно, предопределять этот процесс. Известно (Якимов А.С. и др., 2007), что в лесостепях и степях наиболее важной климатической характеристикой (при прочих равных условиях) является влажность. Именно поступление влаги определяло продуктивность ландшафтов, что отражалось на обеспеченности пищей определенного количества населения, в том числе пришлого.

Фатализм присущ исламу, как и большинству религий, но приезжие мусульмане-купцы активно миссионерствовали в тот период, хотя и не массово – климатические условия времени для приезжих слишком суровы, а развитие обеспечивающего земледелия – скромно. Замечено: в XIII–XIV вв. на Саяно-Алтае возникли первые фактории, а сами купцы постепенно монополизировали караванную торговлю, одновременно расширяя зону ислама (Худяков Ю.С., 2002, с. 232). К аналогичному выводу пришел и Д.С. Маркус, анализируя данные погребений по мусульманскому обряду еще восточнее – близ устья Барлыка – караванного пути в Китай (Тува, 2006, с. 221).

Археологи зафиксировали, что в Новосибирском Приобье даже в монгольское время не происходило «ни смены культуры, ни смены населения» (Адамов А.А., 2002, с. 16), а А.Г. Нестеров (2002, с. 18) убежден, что и позднее XIII в. «активных распространителей ислама среди тайбугидских правителей не нашлось», т.е. эта религия еще не стала ключевым фактором трансформации местного социума и стимулом для создания государства. Вообще трудно объяснить с позиций европейской науки и ее макротеорий возникновение государственности в Сибири, поскольку социально-исторический процесс имел здесь свою специфику, но это не превращает регион в исключительную и обособленную зону. Средневековые являлось временем интенсивного перемещения населения по обе стороны от Алтайских гор, которые не были преградой для политических, хозяйственно-культурных и этнических контактов, сопряженных этнополитических процессов. На трансформацию культуры всегда влияло множество факторов, но, войдя в подчинение Золотой Орде, часть населения лесостепной зоны Сибири оказалась многообразнее (чем в предшествующие столетия) включенной в континентальные процессы. Если большинство из них – пассивно, став потребителями духовного и материального продукта, то меньшинство – активно, будучи занятым в сфере управления, так как управление от имени этого политического объединения осуществляла местная знать, унаследовав и институт тарханства (Федоров-Давыдов Г.А., 1973, с. 26; История, 1997, с. 129). Другие, но тоже из меньшинства, были заняты в функционировании и обслуживании коммуникаций Великого шелкового пути в районе Алтая, поскольку через него проходил путь торговых караванов, дипломатов и миссионеров из Европы и Центральной Азии, двигавшихся дальше на восток.

Ставим под сомнение точку зрения, что появление городков и становление самостоятельной государственности так называемого раннефеодального типа обязательно вызывают соответствующие перемены в идеологической надстройке общества, ибо жесткой привязки быть не может. Тем более, что природа и генезис здешних поселений весьма отличаются от западноевропейских, восточнославянских и поволжско-тюркских, в основе которых лежали политические и охранительные задачи подчинения пространства и торгово-ремесленные функции, а сами идеи об их возникновении «возникают в определенной социальной и демографической ситуации, когда организация общества становится настолько сложной, что дальнейшая его жизнедеятельность без координирующих центров оказывается невозможной» (Соболев В.И., 2008, с. 49; Халиков А.Х., 1991, с. 58; Хузин Ф.Ш., 1993, с. 6; Фроянов И.Я., Дворниченко А.Ю., 1988, с. 29). Городки, «лежащие в развалинах», видел путешествующий по краю Саллам ат-Тарджуман в IX в., хотя трудно поверить, что живущие в 26 днях пути от ставки хазарского кагана люди говорили с «посланцами эмира верующих» по-арабски и по-персидски.

Процессы урбанизации, начавшиеся в крае, оказались частично прерванными в результате таких событий середины XIV в. в улусах бывшей Монгольской империи как восстание в Китае против монголов, начало эпидемии чумы и Великой Замятни в Золотой Орде, что стало причиной прекращения функционирования Великого шелкового пути, приведя к угасанию оседлой культуры по его трассе и ее ответвлениям. В свою очередь, это оказалось определенным препятствием в распространении мировых религий. Соответственно, ислам не мог быть ни стимулирующим фактором урбанизации, ни гарантией продолжения городской жизни. Одним из показателей городского типа может служить наличие развитых ремесел, но вряд ли были люди (кроме Рудного Алтая), занимавшиеся только ремеслом – слишком мал рынок, а спрос на необходимую

утварь удовлетворялся приезжими купцами (так попадали даже на Крайний Север изделия из Центральной Азии) и собственными силами.

Ресурсы края привлекали многих правителей и миссионеров, но распространение ислама там только начиналось. Даже правившие долгое время Тайбугиды не являлись активными поборниками ислама, хотя полагаем, считали себя его приверженцами. Ситуация объясняется тем, что абсолютное большинство подданных исповедовало архаичные верования, а их историческая память о неудачной попытке насильственного внедрения ислама полутора столетиями раньше – яркой. Дважды наступать «на те же грабли» Тайбугиды не решались.

Многие «страницы» ислама в Сибири связаны с Золотой Ордой. Это принятое в науке условное название государства, возникшего в ходе распада Монгольского государства на территориях Поволжья, Северного Кавказа, Казахстана, Урала и Западной Сибири. В источниках XIII–XV вв. (которые могут рассказать о природных и исторических обстоятельствах) это название не упоминается, однако встречаются наименования Орда, Алтын У(О)рда, Олуг Улус (Великая держава), Улус Джучи, Дешт-и Кипчак, Кыпчак, Владычество Берке-хана, Царство татар, Тартария и др. (не всегда синонимы), которые охватывают и пространство юга Западной Сибири. Вообще же термин «Алтын Орда» (وردو الذهبی) относился к парадной юрте правителей (Егоров В.Л., 1965, с. 161), иногда сбивая с толку иных исследователей. Стоит отметить, что региональный центр Золотой Орды находился в Среднем Прииртышье, которое на ранних картах локализовалось как вся «Сибирь» (Попов А.И., 1973, с. 145).

На просторах Дешт-и Кипчака аридные зоны, не говоря уже о предтаежных, становились земледельческими подчас гораздо позднее того периода, что ознаменовался распространением мировых религий или созданием политических объединений, но дали богатую почву мифам. К тому же в представленииномада территория – пространство обитания, которое не всегда выбирается по принципу исконной родовой связи. Очевидно, что кипчаки могли иметь отношение к появлению разных политий: «Изучая письменные источники в части, относящиеся к кочевникам Дешт-и Кипчака XIII в., мы не могли не заметить те же две тенденции: с одной стороны, нарушение старых родоплеменных отношений... смешение различных родов и племен в результате хозяйствования монголов; с другой – выделение устойчивых образований, в основе которых, видимо, лежали общности, исторически сложившиеся еще до завоевания, т.е. этнические общности. Взаимоотношения двух тенденций и определили тот «синтез» старого и нового после монгольского завоевания, т.е. реальную картину исторического развития номадов Золотой Орды...» (Федоров-Давыдов Г.А., 1973, с. 62–63).

На территории Барабинской низменности установлено (Букреева Г.Ф. и др., 1995, с. 3–22), что в XII – начале XIV в. имело место резкое похолодание и увлажнение климата (температура января снизилась до –19,8 °С, продолжительность безморозного периода – до 103 дней, а годовая сумма осадков увеличилась до 515 мм). Поэтому насельники по-прежнему (и преимущественно) занимались собирательством, охотой и рыболовством.

В период существования Золотой Орды именно «в страну Сибирь» направлялись многие торговые караваны не из Центральной Азии, а с берегов Волги (Тизенгаузен В.В., 1884, с. 243; Даркевич В.П., 1976; Исхаков Д.М., 1998, с. 78–79; Белавин А.М., 2005, с. 178–182). Имея общую с местным населением тюркскую основу, поволжцы проникали сюда постоянно, а Сырленско-Иренское поречье стало зоной контактов тюркоязычных племен со всех склонов Уральских гор. Не отрицая значения пояса евразийских степей и просторов Центральной Азии и Алтая, равно как и Урала, который издревле являлся местом пересечения этнических и культурных потоков (Томилов Н.А., 1986, с. 15), стоит сосредоточить внимание на событиях и обстоятельствах, исходя из анализа исторических и палеогеографических исследований. К тому же утверждение ислама среди части северных групп казахов по времени совпало с исламизацией некоторых сибирских племен (Ахметова Ш.К., 1994, с. 13–14; Басилов В.Н., 1997, с. 7). В тот же период времени члены Среднего жуза переселялись на север. Эти факторы становятся тем более значимы-

ми, что позволяют исследователям усмотреть общую природу явлений, а при недостатке источников использование казахских материалов дает свидетельства или дополнительные основания для выводов.

Палеогеографические данные о состоянии окружающей среды лесостепей и степей Западной Сибири, а также по соседним районам позволяют утверждать в совокупности с историческими данными, что постепенно появились благоприятные природные условия для постоянного и массового миграционного потока, в том числе целенаправленно-миссионерского, защищенного политически: важную роль в распространении ислама могли сыграть события, проходившие в Золотой Орде. По мнению Ж.М. Сабитова (2011, с. 178–182), уже в ходе реформ Берке-хана в 1360-х гг. среди принявших ислам Джучидов упоминаются дети Бахадура, сына и преемника Шибана, Кутлуг-Бука и Джочи-Бука. Махмуд ибн Вали отмечал: «Когда круг вращения жизни Джочи-Бука замкнулся в центре кончины, старший из его сыновей Бадагул-оглан утвердился на троне правления. Справедливостью и правосудием он заставил осесть пламя смуты и волнений, разгоревшееся на той территории. Сверканием разящего меча, несущего огонь, он изгнал со всей территории страны мрак угнетения, сгустившийся в той области... [но] свеча жизни... была задута [взмахом] края вражеского рукава» (Материалы, 1969, с. 348). С точки зрения автора-мусульманина те события можно трактовать как попытку исламизации, хотя датировка правления этого хана из династии Шибанидов (شيبانی), к чьим территориям частично относилась Сибирь, весьма дискуссионна, а исламизация коснулась, в основном, элиты. В то время как рядовое население, особенно на периферии, фактически не претерпело изменений в религиозной сфере (Кульпин Э., 2006, с. 41–42; Хабирова Э.А., 2006, с. 136).

Попытки исламизации населения предпринимались и в более позднее время, вплоть до начала Великой Замятни в Золотой Орде, однако массового принятия ислама не происходило (Маслюженко Д.Н., 2006, с. 90–93). Таким образом, можно поставить под сомнение фразу рукописи из ТГИАМЗ, что 797 г. (1394/1395 гг. от Р.Х.) «в азиатском мире стал годом начала всеобщего согласия с исламом» (не отрицая факта прихода миссионеров), тем более, что часть «язычников» мигрировала «в Китай», испытав сильный психологический стресс от разрушения привычного мировоззренческого «консенсуса» с прежними богами (Катанов Н.Ф., 1904, с. 19).

Для изучения вопроса об исламизации сибиряков важны погребальные памятники и сопоставление их материалов с письменными источниками. Это позволяет не только рассмотреть процесс с политической стороны, но и детально изучить темпы проникновения новой идеологии в различные группы населения. Так, установлено, что в XIII–XIV вв. на Саяно-Алтае возникли фактории мусульман-купцов, монополизировавших караванную торговлю, соответственно, распространявших свои религиозные идеи (Худяков Ю.С., 2002, с. 232). К аналогичному выводу пришел и Д.С. Маркус, анализируя данные погребений по мусульманскому обряду еще восточнее – на правом берегу Хемчика, близ устья Барлыка – как караванном пути в Китай (Тува, 2006, с. 221).

С.В. Киселев (1951, с. 615–616) писал, что «мусульманские погребения, относящиеся к предмонгольскому времени, обнаружили в результате раскопок Теплоухова в Туве». Исследования комплекса Подгорное дали основание для утверждения, что захоронения совершены по мусульманскому обряду (Илюшин А.М., 2002, с. 52), но есть определенная опасность идентификации всех трупоположений в грунтовых (а не курганных) могильниках на спине с втянутыми вдоль тела руками, с ориентацией на юго-запад, так как М.П. Грязнов (1956) указывал – эта традиция на юге Западной Сибири имеет глубокие корни – вплоть до эпохи бронзы. Подобные факты отмечены и на памятниках алтайских тюрок Среднего Енисея.

Погребальный культ имеет важное значение, так как связанные с ними мировоззренческие устои и традиции являются одними из самых консервативных, долго сохраняющихся в культуре. А человек, определяющий свое отношение к переходу из Мира бренного в Мир вечный, в одном из последних пожеланий высказывает просьбу похоронить рядом с предками с соблюдением всех ритуалов и обрядов, принятых в их семье, роде, местности, отражая сформировавшийся стереотип

поведения. Могло бы быть свидетельством мусульманизации погребальный саван и ориентация на Мекку, но по региону они имеют самые разные вариации, а ткань нередко заменяла береста (Морозова Т.С., 2009, с. 170–173). Иных свидетельств мусульманского погребального обряда (подбоев, исламской символики, надписей арабской вязью) не зафиксировано, но некоторые исследователи считают, что на основании этих материалов дата исламизации Сибири может быть изменена (Мельников Б.В., 1991, с. 153; Соболев В.И., 1994, с. 140–142; Тихонов С.С., 1994, с. 155; Frank A.J., 2000, p. 251).

Похоронный обряд наиболее консервативен. А на его изменение могут повлиять только существенные факторы, в числе которых – принятие новой религии. На примере захоронений в Барабинской степи археологи выявили два периода в развитии обряда. Для первого этапа характерны подкурганные захоронения с ориентацией головы погребенного на юго-запад или северо-запад и сопроводительным инвентарем, а во втором этапе уже можно проследить отдельные элементы мусульманского обряда – сооружение подбоя (Троицкая Т.Н., 1978, с. 42). Подобные захоронения, но без деревянных конструкций, обнаруженных в могильниках Барабы, зафиксированы и в Тарском Прииртышье – территории расселения аялынской (тарской) группы (Татауров С.Ф., 2005, с. 212). Это дает основание говорить об одной из трасс упорочения ислама.

Есть палеоботанические основания для размышлений о более широком «фронте» распространения этой религии. Установлено (Лаврушин Ю.А., 1995, с. 177–199), что в 1365 г. на территории юга Западной Сибири доминировали лесостепные ландшафты, однако значение широколиственных пород в составе лесов меньше, чем в предшествующие периоды. Тенденция отчетливо прослеживается и по материалам Западного Урала, где выявлена экспансия сухих степей в пределы полупустыни, что произошла в XI–XIV вв. (Рысков Я.Г., 1997). Известно (Гаель А.Г., 1984, с. 122–170; Хотинский Н.А., 1991, с. 48–66; Гумилёв Л.Н., 1993, с. 151.), что вся евразийская степь пережила повышенное атмосферное увлажнение именно в тот период. На основании этих данных можно заключить, что к XIV в. в целом по региону сложилась благоприятная для массовых перемещений людей (в том числе среднеазиатских миссионеров) природная обстановка, а сам период получил название средневекового климатического оптимума (Берг Л.С., 1947; Будыко М.И., 1980). Следует отметить, что его наступление, продолжительность и воздействие на отдельные районы носило дифференцированный характер. В то же время долины рек являются интразональными ландшафтами, которые не подчиняются общим климатическим изменениям и зависят только от режима рек. Они могли выдержать большие человеческие потоки.

К концу XIV – началу XV в. степень континентальности климата усилилась, нарастала засушливость, в почвенном покрове отмечено усиление процессов засоления, о чем свидетельствуют палинологические спектры с преобладанием маревых, полыней и единично эфедры. Процесс смены растительных сообществ лесостепной и степной зон определялся непостоянством климатических условий в регионе, не способствуя расширению контактов сибиряков в сторону Степи.

Полагаем, что по этим причинам истончились связи с Центральной Азией и, наоборот, упрочились с Поволжьем. Из него и попал в суровую по климату Сибирь (Wissibur) вместе с золотоордынским ханом Едигеем в 1405 или 1408 г. баварец И. Шильтбергер. Он заметил, что ислам не стал единственной религией: «Надо сказать, что среди язычников есть приверженцы пяти различных вероисповеданий. Есть, во-первых, такие, которые верят в героя, которого зовут Али и который был большим гонителем христиан. Другие верят в какого-то Мулхида, который был языческим священником. Есть, в-третьих, такие, которые исповедуют веру трех царей до их крещения. В-четвертых, есть такие, которые поклоняются огню, полагая, что сын Адама Авель принес пламя огня в жертву богу и поэтому они верят в эту жертву. К пятому классу язычников, самому многочисленному, принадлежат те, которые верят в известного Мухаммада».

И. Шильтбергер заметил, что кочевое население не перешло к земледелию и одевается для тепла в шкуры: «...дикие люди, не имеющие постоянных жилищ; тело же у них, за исключением

рук и лица, покрыто волосами; подобно другим животным, они скитаются по горе, питаюсь листьями и травой, и всем, чем придется» (Schiltberger). И действительно, по Северному Казахстану в XV–XVI вв. отмечена тенденция к прохладному и влажному периоду. Примерно такой же была ситуация и для значительной части Западной Сибири.

Новая волна потепления и ксерофитизации климата в крае началась во второй половине XV в. С этого времени климат приобрел черты современного, способствуя переходу населения от кочевничества к оседлости и земледелию. Именно в тот период сибиряки активно осваивали навыки земледелия, в результате чего происходил синтез присваивающего и производящего хозяйства. При этом, несомненно, что для элиты «оседлость» – еще сезонное состояние, а преимущественным оставался именно нomaдизм.

Таким образом, для лесостепей и степей Западной Сибири характерны два основных гидро-термических экстремума. Первый из них был теплый и засушливый в X–XI вв., а второй – прохладный и влажный в XII–XIV вв. Поэтому есть исторические и палеогеографические основания для утверждений, что ислам в край мог приходить волнами, связанными с историческими и природными обстоятельствами, но утвердился позже XIII в. и, скорее всего, лишь среди элиты, опирающейся на оседлое население. А приведенная в источнике из ТГИАМЗ дата – 1394/1395 гг. соответствует благоприятной для массового перемещения людей природной обстановке (средневековому климатическому оптимуму).

В сведениях, которые дошли о жителях центральной ставки в Дешт-и Кипчаке – Сарае (ал-Кабджака), сообщается, что они не были привержены к религии и не отличались набожностью в бытовых традициях (Кызласов Л.Р., 2006, с. 30). Эти же черты были характерны и для жителей крайней восточной окраины Кипчакской степи – юга Сибири (Сир) (Кызласов Л.Р., 2006, с. 30). Однако можно предположить, что в конце XII в. группы кыпчаков, служившие в войске хорезмшаха, все же приняли ислам (Кызласов Л.Р., 2006, с. 30).

Внутренние усобицы и поражение от монгольского войска Джучи привели к тому, что часть населения, которой удалось спастись, «ушла к иштякам» (Кызласов Л.Р., 2006, с. 30).

Утверждение ислама среди части северных групп казахов по времени совпало с исламизацией некоторых сибирских племен (Кызласов Л.Р., 2006, с. 30), в этот же период времени члены Среднего жуза часто переселялись в Сибирь. Эти факторы становятся тем более значимыми, что в данном случае позволяют исследователям усматривать общую природу исторических явлений. Итак, при недостатке источников по региональной истории исламизации использование казахских материалов дает прямые свидетельства или дополнительные основания для выводов.

Классическим «фоном» к переходу от архаичной системы верований (связанной с обожествлением природных сил, но, якобы, не способствующих консолидации) к монотеистическим, служит становление институтов феодального общества с определенным уровнем и темпами развития экономики. Между тем в крае отсутствовали многие из условий и факторов, определявших наличие феодальных (в европейском понимании или применительно к Ближнему Востоку, Поволжью и Центральной Азии) отношений. Одним из признаков этих отношений, по традиции, считалось государство, которое «как общественный союз, предполагающий оседлый образ жизни и устойчивые отношения к земле, следовательно, и сложные экономические и общественные отношения, является результатом продолжительного исторического процесса, насчитывающего века» (Алексеев А.С., 1910, с. 43).

Попытки исламизации проводились и в более позднее время, вплоть до начала Великой Замятни в Золотой Орде, но вплоть до середины XV в. массового принятия ислама в среде рядового населения не было (Маслюженко Д.Н., 2006, с. 90–93). Больше оснований говорить об единичных контактах сибиряков с мусульманами и, возможно, первых индивидуальных попытках миссионерства, исходя из знания об общей природе ислама, требующего от его сторонников повсеместно говорить об истинной вере, считая остальных «заблудшими». Распространялось это правило и на культуртрегеров – купцов из мусульманских регионов, шедших с товарами по трас-

сам Великого шелкового пути и его ответвлениям. Это был первый импульс в распространении идей и предметов, несущих отпечаток исламской культуры – поскольку демонстрировали успешность развития ремесел и перехода к новым технологиям, идеологически обеспеченную исламом, поощрявшим (в тот период и на том уровне развития социума и техники) новации. Одновременно, предполагаем, те миссионеры чувствовали превосходство над сибиряками – «язычниками», не способными ни в религиозно-культурном, ни в предметном мире состязаться с достижениями той цивилизации, которую они представляли, являясь сюда с товарами и идеями. Но чем больше культурная дистанция – в представлении миссионеров – тем более деструктивными оказались их попытки навязать новые ценности и идеи.

Исследователи не раз отмечали, что в истории региона проблема становления, развития и взаимоотношений государственных образований, сформировавшихся на его территории, остается неразработанной, хотя в минувшие десятилетия существенно возросло число публикаций, в том числе посвященных теоретическим моделям их возникновения. Ныне преобладает представление о любом государстве как системе специальных (специализированных) институтов, органов и правил, обеспечивающих внешнюю и внутреннюю политическую жизнь общества; данная система в то же время есть отделенная от населения организация власти, управления и обеспечения порядка, которая должна обладать следующими характеристиками: а) суверенностью (автономностью); б) верховностью, легитимностью и реальностью власти в рамках определенной территории и круга лиц; в) возможностью принуждать к выполнению своих требований, а также изменять отношения и нормы (Гринин Л.Е., 2007, с. 23). Однако всей проблемы государственности такая концепция не охватывает. Тем более, она не в состоянии отразить рассматриваемую в рамках данной работы специфику становления сибирской государственности.

Между тем нельзя не заметить, что есть определенные черты преемственности между правом империи Чингиз-хана и юридической традицией, существовавшей при удельных правителях, владевших Сибирью. Так, известно, что в улусе Джучи одновременно существовали *торе / тура* («сакральное право», олицетворяющее Высший порядок) и *яса*, предназначенные закрепить статус Золотой Орды: «Узбек постоянно требовал от них обращения в правоверие и побуждал их к этому. Эмиры же отвечали ему на это: “Ты ожидай от нас покорности и повиновения, а какое тебе дело до нашей веры и нашего исповедания и каким образом мы покинем закон (*тура*) и устав (*яса*) Чингиз-хана и перейдем в веру арабов”», что, очевидно, свидетельствует – силы сторонников *ясы* были существенными. При этом Узбеку пришлось лавировать между мусульманами и «язычниками», которых возглавляла кочевая знать, увидевшая в исламе угрозу своей власти. Иными словами, на первое место, вместо ожидаемой пользы объединившихся людей выдвинулась реальная польза присвоившего власть правителя. А «тонкие обычаи» и «великие законы» из условий гарантирования реализации ожиданий превращались в инструмент укрепления собственности правителя на доверенную людьми власть.

К тому же среди элиты религиозная реформа велась жесткими и насильственными методами. В результате улусы сохранили лишь те местные правители, кто принял ислам. Отметим, что на законы Чингиз-хана ссылались и другие потомки Джучи, принимая решения по спорным вопросам (Почекаев Р.Ю., 2006, с. 309). Что же касается периода рождения здесь самостоятельных государств, то обычное право и шариат (регуляторы публичного и частного права) выступали, возможно, дополняющими друг друга элементами, а в отсутствии знатоков шариатских норм и невосребованности (незакрепленной потребности) в социуме превалировало обычное право. Возможно, сосуществование обычаев и шариата допускалось сознательно, именно как средства, обеспечивающего возможность маневрирования, оправдывающего феномен присвоения правителем доверенной ему сообществом людей власти.

Да и в целом ислам в то время не сильно влиял на общественное сознание, образ жизни и хозяйства, так как археологи зафиксировали, что в Новосибирском Приобье даже в монгольское вре-

мя «ни смены культуры, ни смены населения не было» (Адамов А.А., 2002, с. 16), а А.Г. Нестеров (2002, с. 18) был убежден, что и позже XIII в. «активных распространителей ислама среди тайбугидских правителей не нашлось», т.е. эта религия еще не стала ключевым фактором трансформации местного социума. Для большинства населения традиционные верования продолжали выступать ценностно-смысловым фундаментом, на котором «выстраивалось здание» жизни и, вполне возможно, что сама идея непримиримости к «язычникам» возникла как средство, маскирующее присвоение правителем доверенной ему власти. Допускаем также, что ислам первое время был не объединяющей местное сообщество идеей, а всего лишь инструментом поддержания собственности правителя на власть, оправдавшим себя в определенной ситуации.

Большинство ученых сходятся во мнении, что ислам в крае активно стал утверждаться в XIV–XVII вв. и расходятся лишь в вопросе о принадлежности миссионеров: из Поволжья или Центральной Азии (Ахметова Ш.К., 1994, с. 13–14; Белич И.В., 1988, с. 103–106; БРЭ, 2004, с. 233; БТЭ, 2004, с. 97; Бустанов А.К., 2009, с. 159; Зиев Х.З., 1968, с. 8; Токарев С.А., 1958, с. 444–445; Томилов Н.А., 1998, с. 13–17).

Взаимопроникновение различных религиозных систем и культов происходило во все времена. Ислам, разрушивший прежние религиозные верования, «способствовал такому смешению и сам был вовлечен в этот процесс. Нередко невозможно определить, какому этническому пласту или к какой форме религии принадлежат те или иные ритуалы, воззрения, мифологические сюжеты, потому что религии разных времен и народов имеют много общих черт» (Прозоров С.М., 1994, с. 235), а совместная жизнь (хотя и разделенных пространством) в одном регионе мусульман и «язычников» рождала примеры веротерпимости. Да и приходящие сюда христианские миссионеры не были вооружены «мечом».

Постепенно у населения Южной Сибири появился опыт взаимодействия как с ранними, так и с развитыми формами религий, а в целом заметим, что миссионерский этап представляет собой первую попытку проникновения и привнесения сформированных в иной среде ценностей в *другую* среду. В этом отношении ислам с его гибкой конструкцией мог стать более органичной моделью для значительной части населения, но нужны были иные социально-экономические условия и потребности сибирского сообщества – в смене идеологических приоритетов: от архаичных верований – к системе, а единичные контакты с носителями мировых религий лишь показали их возможности.

Скорее всего, с количественным увеличением объединявших лидера сообществ людей, обычаи и религиозные догмы (а прежде них, возможно, молва и предания) были изначально средством гарантирования авторитета вождя, которого далеко не всегда и далеко не все объединившиеся в сообщество кочевники могли видеть. И только впоследствии догмы и обычаи стали обоснованием необходимости смирения перед собственником власти. Исследователи выделяют комплекс причин, обусловивших формирование протогосударственных образований, а среди них обычно называются социально-экономические изменения: расширяющийся процесс феодализации и классовое расслоение, а также рост городских поселений и ремесленного производства, появление земледелия (Бояршинова З.Я., Степанов Н.Н., 1964, с. 475–504; Гарифуллин И.Б., 2001, с. 23; Сафаргалиев М.Г., 1996, с. 473; Файзрахманов Г.Л., 2005, с. 98). В крае также происходило социальное расслоение, и появилась частная собственность, но прежде всего на скот, а только затем и на землю как пастбища.

Насильственные компоненты заложены в идеологию всех вероучений, претендующих на *свою* Истину, а появление в Сибири больших групп вооруженных мечом и Кораном мусульман совпало по времени с новым этапом развития социально-экономических отношений в регионе – рождением государственных объединений нового типа. И в этом нет попытки умалить заслуги и принизить место других религий в жизни местного населения, а есть лишь констатация того, что более подходящие к тем условиям «зерна ислама» оказались на плодородной «почве» и элита (а затем и большая часть сообщества) по собственной воле или под нажимом государ-

ства, но выбрала именно эту религию и, соответственно, иную систему морально-этических ценностей.

Феодализм в Сибири можно рассматривать только как идею и образ удельной системы власти (переданной по наследству либо захваченной насильно), поддерживаемой воинской силой, но и она появилась поздно – когда уже не существовало могущественного Арабского халифата, а центральноазиатские и поволжские государства оказали, как убедимся ниже, слабое воздействие на сибирских единоверцев. И если политическая система обеспечивала прочность государству, то использование адата и шариата в качестве кодекса правил взаимоотношений между властью и массами, внутри уммы и за ее пределами, решало практические проблемы общежития, определяло поведение мусульман по отношению к иноверцам и язычникам (к которым относились аборигенные этносы региона). Более жизнеспособными в регионе оказались нормы обычного родового права в виде комплекса «симбиозных правовых обычаев», где «традиции отфильтровываются, не противоречащие канону сохранялись, оставляя впечатление преемственности с прежней культурой.

Раздел II
РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СИБИРИ
В XVII – НАЧАЛЕ XX в. В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННО-
КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ

Глава V
ПРИХОДЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
НА ЮГЕ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В XVII – НАЧАЛЕ XX в.

5.1. Система приходов Русской православной церкви на юге Западной Сибири

С приходом в Сибирь православного населения уже в XVII в. мы можем наблюдать возникновение при острогах и населенных пунктах первых церквей: «Общее правило тогдашних русских: где зимовье ясачное, там и крест или впоследствии часовня, где водворение крепостное, там церковь и пушка: ибо среди значительных отрядов, по благословению Тобольских первосвященников, обыкновенно путешествовал священнослужитель со святынею. А где город... и монастырь, кроме церкви» (Словцов П.А., 1886, с. 32).

На территории юга Западной Сибири уже в первой половине XVII в. точно известно о храмах в Томске – Троицкая церковь с приделами во имя Бориса и Глеба, Федора Стратилата (около 1606 г.) (Бояршинова З.Я., 1979, с. 16); Воскресенская при Успенском монастыре (упоминается в 1625 г. в отписке архиепископа Сибирского Макария томским воеводам Осипу Хлопову и Ивану Нарматскому о переписи Успенского монастыря (Миллер Г.Ф., 1941, с. 322-323)); Богоявленская около 1630 г. (в 1630 г. церковь упоминается в книге выдачи государева жалованья, за 1634 г. в документах есть упоминание о посылке попов к Богоявленской церкви в Томске (РГАДА, ф. 214, оп. 1, кн. 27, л. 240; оп. 3, д. 212, л. 1)); Благовещенская – около 1639 г.; Духовская – около 1652 г. (Город, 1912, с. 2, 5; Емельянов Н.Ф., 1984, с. 23, 29). В 1622 г. при Кузнецком остроге был выстроен Преображенский собор (Кимеев В.М., 1996, с. 68–75) и Христорождественская церковь при монастыре под Кузнецком. Под 1630 г. в книге выдачи денежного жалованья мы находим упоминание о существовании церкви в Нарыме, в 1634 г. из Тобольска был направлен поп к церкви в Кетский острог (РГАДА, ф. 214, оп. 1, кн. 27, л. 257-258; оп. 3, д. 165, л. 95).

При церквях со времени их постройки образовывались приходы. В XVII в. это были самостоятельные, самоуправляемые единицы Русской православной церкви. Государство и высшие органы церкви не вмешивались в это независимое в определенной степени существование. «Русский приход до XVIII в. был более чем приход, он был мелкой земской единицей, иногда миром, он имел не только церковное значение, но и государственное...» (Юшков С.В., 1913, с. 3). В особенности ярко эта автономия прослеживается на примере сибирских приходов, что было обусловлено их небольшой численностью, разбросанностью приходов как друг от друга, так и населенных пунктов внутри самого прихода. Нередки бывали примеры, когда церковь находилась на расстоянии 100–200, иногда и более верст от деревень, приписанных к этому приходу (Нарымский край). Большая удаленность приходов от епархиального города, которым для всей Западной Сибири в XVII – первой трети XIX в. являлся Тобольск, обуславливала малый контроль над приходами со стороны епархиальной власти.

В XVIII в. усилилось вмешательство государства в дела Русской православной церкви. Реформы достигли низовых структур, каковыми в церкви являлись приходы. 10 августа 1722 г. вышел указ Святейшего Правительствующего Синода «О штате священно- и церковнослужителей при соборах и приходских церквях», согласно которому устанавливалось: «...одноприходная церковь имеет 100–150 дворов и при ней 1 священник, 1 дьячок, 1 пономарь; двухприходная церковь

имеет 200–250 дворов – 2 священников, 2 дьячков, 2 пономарей; трехприходная церковь имеет 300 дворов, при ней 3 священника, 2 дьячка, 3 пономаря» (Папков А.А., 1899, с. 8). Если церковь имела более 300 дворов, то такой церкви предоставлялось право увеличить число священно-, церковнослужителей сообразно своим возможностям. Церкви с меньшим количеством дворов могли быть приписаны к другому приходу.

Новый шаг в регламентации размеров приходов был сделан в правление Екатерины II. В 1778 г. были утверждены новые штаты, согласно которым, одноприходная церковь имела 150–200 дворов, двухприходная – 200–300 дворов, трехприходная – свыше 300 дворов (ПСЗРИ-1, 1830, т. 20, №14807). Этими мерами государство пыталось упорядочить структуру приходов, снизить большое количество лиц духовного звания, обеспечить их довольствие не из государственной казны, а от самих прихожан.

XIX в. продолжил традицию регламентации размеров приходов. Были приняты две редакции Уставов духовной консистории: 27 марта 1841 г. и 9 апреля 1883 г. 16 апреля 1869 г. было утверждено Положение о составе приходов и причтов. По этому положению сокращалось количество самостоятельных приходских церквей исходя из: 1) количества населения в приходе, 2) расстояния до ближайшей церкви и разбросанности деревень внутри прихода, 3) препятствий к сообщению с приходской церковью, 4) вместимости храмов, 5) религиозно-нравственного состояния прихожан. Все храмы, которые не отвечали требованиям Положения, либо ликвидировались, либо переводились в приписные церкви к более крупным приходам.

Но на юге Западной Сибири в связи с малым количеством приходов и постоянным ростом населения данные штаты не внесли изменения в общую картину приходов. Единственным препятствием, которое было создано, явилось приписывание новопостроенных храмов к уже существующим приходам, а не немедленное открытие при них самостоятельных приходов (Поплавная-Есипова В.А., 1996, с. 124).

На юге Западной Сибири процесс образования новых приходов, в отличие от европейской части России, в XVIII – начале XX в. только лишь получал свое развитие, что было непосредственно связано с освоением территории Сибири. Появление все большего количества населенных пунктов с приходскими храмами приводило к уменьшению размеров старых приходов, сокращению расстояний между населенными пунктами внутри приходов, но без уменьшения количества прихожан в каждом приходе.

Основой этого процесса являлась интенсивность постоянного переселенческого движения на данные территории, начавшегося еще в XVII в. и приобретшего наиболее широкие и организованные формы в конце XIX – начале XX в. Так, при с. Берикульском Мариинского уезда мы видим только два крупных уменьшения численности прихожан при церкви, и оба раза эти изменения связаны с единовременным выделением из данного прихода двух и более самостоятельных приходов: 1856 г. – 4189 душ обоого пола, 1866 г. – 1515 (отделено 4 прихода), 1876 г. – 1661, 1886 г. – 1807, 1896 г. – 3305, 1914 г. – 1946 душ (отделено 3 прихода) (ТЕВ, 1898, №10; Справочная..., 1914, с. 195).

Во вновь образуемых приходах епархиальное начальство следило, чтобы число душ обоого пола составляло не менее 500 человек. В среднем расстояние между приходским центром и населенными пунктами, входящими в состав прихода в Западной Сибири, всегда в несколько раз превышало аналогичные показатели в европейской части России. Были, конечно, приходы, состоящие из одного населенного пункта: таких приходов в 1914 г. насчитывалось 227 (27%), наряду с этим в некоторых приходах населенные пункты отстояли от приходского храма на 50 и более верст (Справочная..., 1914).

К началу XVIII в. в Тобольской метрополии (включая Иркутскую епархию) насчитывалось 160 церквей, в 1719 г. в 13 заказах (без Иркутской епархии) было 283 церкви (Покровский И.М., 1913, т. 2, с. 278, 293), что составляло приблизительно по 500–520 душ мужского пола на одну церковь (Кабузан В.М., 1971, с. 75). Согласно ведомостям, присланным в Синод в 1738 г., на территории Тобольской епархии насчитывалось 374 церкви (Зольникова Н.Д., 1990, с. 16). К этому же вре-

мени относятся сведения, содержащиеся в записках С.П. Крашенинникова, проезжавшего по реке Томи. Согласно его данным, по реке от Томска до Кузнецка насчитывалось 56 деревень, 3 группы юрт, 2 села, 4 острога и 3 погоста, итого 68 населенных пунктов. Из них в восьми пунктах были церкви: при Христорождественском монастыре в с. Ильинском, Верхотомском остроге, д. Паче, Кулаковом погосте, Иткаринском погосте, Сосновском остроге, с. Зеледеево, Ярском погосте и три часовни: при д. Бедарево, Мунгатском остроге, д. Томилово (Крашенинников С.П., 1966, с. 38–48).

Согласно ведомости Митрополита Tobольского и Сибирского Антония в Святейший Синод от 1748 г., в Томском уезде было 6 городских и 28 церквей в уезде при них насчитывалось 3550 дворов. Причем среднее количество дворов в городе на приходскую церковь составляло 211, а в уезде – 46 дворов. Большинство церквей в Томском уезде были малоприходными. В Кузнецком уезде насчитывалось семь церквей (из них три городские), при них состояло 2319 дворов. Среднее число дворов на приходскую церковь составляло в городе 176, в уезде – 448 (Зольникова Н.Д., 1990, с. 184–185).

В первой половине XVIII в. мы можем выделить два района, довольно сильно отличающихся друг от друга по количественному признаку. Кузнецкое духовное правление отличалось небольшим количеством церквей, но довольно большой концентрацией прихожан при каждой церкви, Томское духовное правление с обратной картиной – большое количество церквей с небольшим количеством прихожан при них.

К концу XVIII в. на юге Западной Сибири было 66 церквей. По-прежнему большее количество церквей приходилось на Томское духовное правление, но уже можно наблюдать довольно быстрый рост приходов на юге изучаемой территории, здесь даже образовано новое духовное правление – Барнаульское, где складывается новый тип приходов при заводах и военных укреплениях. К середине века большинство церквей имело полный штат священнослужителей в отличие от начала века. Все церкви при заводах и рудниках были построены и содержались за счет горного начальства, сельские же церкви строились исключительно за счет прихожан (Владимиров В.Н., 2006, с. 37–38).

XIX в. принес с собой большее дробление территории будущей Томской епархии на приходы. Основная масса новых приходов в южной части губернии появлялась из-за большого притока населения в связи с развитием переселенческого движения. С началом освоения Мариинской тайги, с конца XVIII – начала XIX в., активно возникают поселения на востоке Томской губернии. В конце XIX – начале XX в. произошел большой рост количества приходов на степных просторах Алтая и Барабинской степи, куда направлялись переселенцы из Европейской России, что обуславливало периодическое образование новых благочиний на осваиваемых территориях.

В XIX в., по данным И. Преображенского (1897, с. 23), количество церквей в Томской епархии изменялось следующим образом: 1840 г. – 215 церквей, 1850 г. – 258, 1860 г. – 533, 1870 г. – 394 (что связано с образованием самостоятельной Енисейской епархии), 1880 г. – 396, 1890 г. – 455 церквей.

В 1914 г. на территории Томской епархии насчитывалось уже 840 приходов, 58 благочиний, включающих от 7 до 25 приходов, причем три благочиния находились в составе Алтайской духовной миссии, одно благочиние включало в себя церкви, находящиеся при железнодорожных станциях. Кроме этого, существовал ряд церквей, не вошедших в какие-либо благочиния и функционировавших непосредственно под юрисдикцией духовной консистории, в основном это были крупные храмы Томска, Новониколаевска, Бийска. В епархии существовали церкви при домах архиереев, учебных заведениях, тюремных замках и т.д. Следует отметить, что 17 приходов были временно приписаны к другим приходским общинам в связи с нехваткой священно-, церковнослужителей или недавно закончившейся постройкой данной церкви. Девятнадцать приходов были единоверческими, часть из них входила в особое единоверческое благочиние с центром в с. Шемонаевском Змеиногорского уезда. В них преобладали раскольники, принявшие в XIX в. иерархию Русской православной церкви, которым было разрешено богослужение по старопечатным книгам, а священнослужителей назначала местная духовная консистория (Справочная..., 1914).

Таким образом, на территории юга Западной Сибири в начале XX в. уже сформировалась довольно широкая сеть приходов, внутри которой мы можем выделить несколько групп приходов:

- 1) сельские, составляющие большинство на протяжении всего периода;
- 2) городские, их количество возрастало постоянно в связи с основанием новых городов и переводом крупных сел в разряд городов, а также с увеличением населения;
- 3) с центрами при военных укреплениях, данные приходы получили свое развитие в связи с созданием укрепленной линии против набегов кочевых племен Сибири, но постепенно они перемещались в категорию сельских в связи с утратой военных функций;
- 4) при заводах и рудниках, они возникали по мере открытия новых месторождений полезных ископаемых;
- 5) в инородческих поселениях, особенностью данной категории было преобладание инородцев. Первоначально это были приходы в Томском уезде, а с образованием Алтайской духовной миссии основная масса приходов данной группы сосредоточивается в Кузнецком и Бийском уездах.

5.2. Строительство и содержание церквей

Строительство храма было одним из необходимых условий для открытия прихода, также оно может свидетельствовать о достаточном количестве прихожан (не менее 700 душ), у которых уже сложилось понимание себя как единой общины. Данное решение возлагало на прихожан довольно значительные обязанности и требовало больших коллективных усилий.

Храм для приходской общины имел несколько значений: место для отправления богослужбных треб, для общих собраний прихожан, в условиях отсутствия земельной стесненности храм выступал как символ общности, единства группы русского населения на определенной территории, признание необходимости создания общины, главенство данного села над окружающими населенными пунктами, да и собственно закрепление за этим пунктом названия «село».

Уже в XVII в. сложилась система, когда приходская община являлась инициатором постройки храма. Община подавала ходатайство архиерею с указанием причин, вызвавших необходимость строительства: дальность расстояния до приходской церкви, образование новых крупных населенных пунктов, увеличение количества жителей, препятствия к сообщению с приходской церковью, – и обязательства в деле постройки церкви: постройка церкви собственным коштом, избрание священно-, церковнослужителей, гарантия содержания церкви и причта. Рассмотрев прошение, архиерей давал благословенную грамоту. В Сибири в XVII в. процесс постройки церквей шел без оформления официальных бумаг, и церкви иногда оставались мало или совсем не обеспечиваемыми.

В XVIII в. вопрос о строительстве церквей встает под более жесткий контроль государства. В 1722 г. вышли два указа Святейшего Правительствующего Синода о запрещении строительства новых церквей без санкции Синода (18 апреля и 31 октября). Кроме того, в Указе от 31 октября была дана точная формулировка прошения о строительстве церкви: «...на каком месте и на чьей земле, каменную или деревянную, кто строит и во чье имя, и какая его нужда к тому новой церкви строению ведет, и чем он будет священнослужителей довольствовать, и откуда она церковь ко всегдашнему священнослужению потребная получать будет, и какое на то положит он утверждение, и не сумнительная ли в том будет надежда, и при коликих какого звания приходских дворах быть имеет, и те дворы до того времени в которых приходах и в коликом расстоянии от онаго места обретаются, также и прочие какие ко оному строению важность и необходимость нужды имеются... А в которых местах построенные издавна церкви сгорели или весьма обеднели и вместо тех о строении по челобитью тех требований чинить, как выше сего изображено...» (ПСЗРИ-1, т. 6, №4122).

Но уже в 1723 г. выходит указ о передаче вопросов о восстановлении сгоревших и обветшавших церквей в ведение епархиальных архиереев. После смерти Петра I, в декабре 1726 г., вы-

шел указ о передаче дел о восстановлении и строительстве церквей в ведение епархиальных архиереев. Данная мера была вызвана большим притоком дел в Святейший Синод и затруднениями в его общей работе, особенно много дел было из Сибири, где строительство новых церквей велось довольно активно.

При Елизавете Петровне выходит ряд указов, заботящихся об укреплении и распространении Русской православной церкви. 1751 г. – распоряжение о нечинении препятствий в рубке леса в Сибири на постройку церквей (Щеглов И.В., 1883, с. 248). Указ от 25 ноября 1757 г. – о запрещении строительства малоприходных и лишних церквей, по которому постройка разрешалась только в случае, если до старой приходской церкви не менее 20 верст или население составляет не менее 100 дворов (Полное собрание, 1912, с. 307–310).

Новый период централизации и усиления регламентации жизни церкви пришелся на 70-е гг. XVIII в. 10 декабря 1770 г. вышел указ о запрещении строительства новых церквей без указа из Святейшего Синода. 1775 г. – запрет на строительство деревянных церквей, что было связано с их недолговечностью. Но так как в Сибири леса занимали большие пространства, и прихожанам в любом месте было довольно легко поставить необходимый материал для строительства, тогда как камень иногда нужно было везти за 100 и более верст, Указом от 12 декабря 1777 г. Тобольскому епископу было дано право на строительство церквей из дерева. В сентябре 1778 г. ему было возвращено право решения вопроса о строительстве новых церквей.

Первоначальные церковные сооружения в Сибири были малы и несложны (таковы часовни и клетские церкви), напоминавшие обычные жилые избы «русского» или «карельского» вида, построенные для нужд нескольких семей в одном селении.

Очень скоро с ростом сибирских поселений типы культовых зданий усложнились, повторяя сложившиеся в России традиционные образы церквей. Архитектура сибирских деревянных церковных зданий до первой половины XVIII в. была во многом подобна северорусскому деревянному православному зодчеству. Шатровые храмы стали распространенным типом культовых строений в городах и селах Сибири уже в XVII – начале XVIII в. К XIX в. русские в Сибири жили уже более двухсот лет, для них эта земля стала родной, вероятно, поэтому стало возможным удаление шатровых покрытий, появление каменных зданий, а при нехватке материала для их строительства – деревянных под «каменное дело». Распространение принципов классицизма меняет характер культовой архитектуры в Сибири. Начинается перестройка старых зданий, которые получали новый облик, более близкий к архитектуре классицизма (Курилов В.Н., 2005, с. 72–73).

XIX в. продолжает регламентацию процесса строительства церквей. Так, 9 марта 1828 г. были изданы Правила о построении, перестройке и починке церквей как на счет казны, так и на счет прихожан. Отныне все сведения о строящихся храмах должны были передаваться в Министерство внутренних дел с указанием количества приделов, вместимости, количества и веса колоколов. Эти сведения должны были сопровождаться планами, фасадами и подробными сметами строительства, с описанием местоположения и грунта земли под основание. Для Сибири было сделано небольшое исключение, планы на строительство церквей поступали на рассмотрение и утверждение гражданских губернаторов и губернских архитекторов (ГАКО, ф. д-28, оп. 2, д. 11, л. 211–211об.).

Согласно Уставу духовной консистории от 1883 г., к строительству церквей предъявлялись следующие требования: 1) строить там, где имеется надобность; 2) место избиралось бы на площади; 3) строительство без промедления и из прочных материалов; 4) достаточное количество прихожан; 5) определить размеры содержания причта; 6) обязательное устройство причтовых домов. Разрешение на постройку церкви выдавалось епархиальным архиереем, за исключением церквей в столицах, церквей, построенных до XVIII в., церквей, средства на строительство которых испрашиваются у Святейшего Синода. Планы на строительство церквей утверждались в строительных отделениях губернского правления (Церковное..., 1901, с. 13, 17).

Внимание Святейшего Синода привлекали также и часовни. Часовня – малая церковь без алтаря. Они не являлись самостоятельными единицами приходского деления, но часто заменяли рас-

кольникам храмы. Этим обусловлено то, что правительство постоянно пыталось взять под контроль вопрос их строительства и содержания. В 1707 и 1722 гг. было подтверждено требование о разборе всяких часовен. В 1727 г. – разрешено восстанавливать прежние и строить новые (Зольникова Н.Д., 1983, с. 106–107). В 1865 г. вопрос о строительстве часовен был передан в ведение епархиальных архиереев (Полное собрание, 1898, №2804).

В конце XIX в. получили распространение молитвенные дома, которые также не являлись храмами в полном смысле этого слова. В 1914 г. на территории Томской епархии насчитывалось 186 часовен и 174 молитвенных дома (Справочная..., 1914).

Наибольшее количество часовен и молитвенных домов было сосредоточено в южных районах Томской епархии: Барнаульском, Бийском и Кузнецком уездах. Это можно объяснить тем, что в данных районах в связи с активным переселением сюда выходцев из европейской части России временно в переселенческих поселках до постройки храма сооружались молитвенные дома и часовни для исправления необходимых треб. Кроме того, в этих районах было сосредоточено большинство раскольников, для которых часовни заменяли собой храмы, и при соединении части из них с Русской православной церковью они перешли под управление епархиальной власти.

Обычно инициатива строительства новой церкви, возобновления сгоревшей или обветшавшей исходила от самой приходской общины. При решении прихожан о строительстве церкви в городе или селе в XVII – начале XVIII в. направлялись прямо в Тобольск выборные от общины с прошением о построении церкви. А со второй половины XVIII в. установилась практика подачи прошения через духовное правление, в XIX в. – через благочинного на имя епархиального архиерея.

По получении всех сведений митрополитом Тобольским, а впоследствии епископом Томским давалось распоряжение об «обложении» (начале строительства) церкви.

Одновременно информация о строительстве шла в Святейший Синод. Иногда Синод запрашивал дополнительные сведения, но чаще из Синода с согласия Сената давался указ о разрешении постройки церкви (РГИА, ф. 796, оп. 57, д. 381, л. 1, 2, 8, 13). Эта практика была упразднена для Сибири в 1778 г., так как данная процедура сопровождалась зачастую довольно большим количеством документов и затягивалась на довольно значительный срок.

В XIX в. к обязательным документам добавилось утверждение плана и фасада церкви со стороны епархиального архитектора или губернского гражданского архитектора. А с изданием атласа единых планов и фасадов церквей в Российской империи в документах необходимо было указывать, по какому именно плану будет строиться церковь, по возможности прилагались чертежи плана и фасада церкви. В делах мы можем обнаружить документы о сборе средств на построение церкви и их расходовании, сметы на строительство храмов, а также документы, сообщающие о покупке необходимой утвари, икон, колоколов и т.д. Иногда в делах находятся договоры приходской общины о найме работников для возведения храма или его украшения.

Завершающую группу составляли документы по вопросу об освящении церкви. Сюда относятся прошения об освящении церкви, благословенная грамота митрополита (епископа) и рапорт об освящении церкви.

Сам процесс постройки церкви начинался обычно по инициативе самих прихожан, и в основном церкви строились собственным коштом, т.е. на собственные средства. Распоряжался всеми делами по строительству, а затем по содержанию храма церковный староста.

На собственные средства шло строительство церквей, в основном деревянных однопрестольных, в селах и деревнях с преобладанием русского населения. Со второй половины XVIII в. со стороны правительства все большее предпочтение отдавалось строительству каменных церквей. Но прихожане часто подавали прошения о постройке деревянной, а не каменной церкви, так как у приходской общины не было денег на строительство каменного храма.

Однако каменные церкви строились и в Сибири, но они возводились уже не собственным коштом, а частью за счет своих средств, частью за счет сборов пожертвований по всей епархии.

Для подобных сборов епархиальным архиереем выдавались шнуровые книги. В них особо выбранные сборщики записывали все добротные подаяния, собираемые ими по территории всего духовного правления, а иногда и за его пределами.

В конце XIX в. сбор средств мог осуществляться перечислением на тот или иной счет сумм или завещанием определенных сумм на содержание храмов. Так, по завещанию священника Федора Лебедева было передано 250 руб. на содержание четырех церквей в Каинском уезде (ТЕВ, 1889, №17). Хотя по-прежнему сборщики средств продолжали существовать, и традиционный способ оставался преобладающим. Нередко о необходимости сбора средств сообщалось через «Томские епархиальные ведомости». 19 июня 1893 г. во время пожара сгорели церкви в с. Осиновые Колки и с. Покровском, и в целях быстрейшего построения храмов и помощи погорельцам был объявлен общепархиальный сбор средств (ТЕВ, 1893, №11).

На территории Колывано-Воскресенского горного округа инициатива по строительству церквей, как правило, исходила от начальства данного округа. Строительство и содержание церквей и причта гарантировались этим же округом.

Другим примером строительства храмов казенным коштом являлись церкви в ясашных волостях. Здесь основным поставщиком средств на строительство церквей являлась сибирская губернская канцелярия, затем Святейший Синод или другие государственные организации. Просьба о строительстве церкви обычно исходила от местных князьков и представителей русского населения. Прихожане обязывались поставить лес, а строительство и содержание церкви просили осуществить за счет казны. Однако следует отметить, что губернская канцелярия неохотно шла на строительство таких церквей, так как это было связано с постоянными обязательствами со стороны государства по содержанию причта.

В XIX в. с образованием Алтайской духовной миссии строительство церквей в инородческих поселениях в Кузнецком и Бийском уездах осуществлялось на средства миссии или пожертвования купцов. На средства миссии были построены церкви в с. Кондомском (1887), Мрасском (1882); на средства частных жертвователей в с. Бачатском (1880) – московский фабрикант А.С. Миронов, с. Матурском (1888) – крестьянин Д.И. Иванов, с. Тарабинском (1903) – мещанин г. Барнаула А.М. Баданов и др. (Ерошов В.В., 1995).

Каменные храмы строились в основном в городах.

В 1767 г. в Барнаул, ввиду просьбы от духовного правления в горную канцелярию о замене ветхой деревянной церкви новой, из Санкт-Петербурга был прислан проект постройки каменного Петропавловского собора, выполненный архитектором Д.П. Макуловым, но этот план в связи с его дороговизной и громоздкостью был пересмотрен на месте горным инженером И. Медером и подпоручиком П. Поповым. В 1770 г. встала проблема отсутствия каменных дел мастеров при Колыванских заводах, и просьбы в губернскую канцелярию ни к какому результату не привели. Поэтому было решено осуществить строительство силами людей с различных заводов Колывано-Воскресенского горного округа. Среди них были Петр Горохов, Степан Гусев, Иван Бубнов, Степан Фролов, Федор Чирков, Евсей Рябиков со Змеиногорского рудника, Елифан Ощепков, Емельян Бобов, Федор Кирпишников, Яков Бурчанинов с Ново-Павловского завода и др. В строительстве принимали участие и крестьяне окрестных деревень. Кирпич готовился на месте, а камень возился издалека. В 1774 г. строительство было завершено. Иконостас выполнил житель Томска Алексей Гущинов, а живописные работы – тобольский купец А.Н. Сумин (Баландин С.Н., 1974, с. 19, 22–24).

Первыми каменными церквями в Томске стали Благовещенская в 1783 г.; Богоявленская в 1784 г. с приделами во имя Михаила Архангела и Илии Пророка; Духовская 1785–1787 гг. с приделами во имя Покрова Богородицы и Воздвижения Креста Господня; Воскресенская в 1789 г. (Город, 1912, с. 2, 5; Емельянов Н.Ф., 1984, с. 23, 29).

14 мая 1792 г. был заложен каменный храм во имя Преображения Господня с приделами во имя Иоанна Предтечи и Николая Чудотворца в Кузнецке. Проектировал его архитектор Д. Починкин. 31 октября 1801 г. были освящены приделы, в 1831 г. окончательно были закончены отделоч-

ные работы. Храм строился на добровольные пожертвования. Большие вклады на его постройку внесли представители купеческих фамилий: Копеньковых, Муратовых, Ловыгиных, Родюковых, Поповых (Кимеев В.М., 1996, с. 68-75).

В Барнауле в 1795 г. началось строительство каменного храма Богородицы Одигитрии в два этажа с колокольней, основную часть средств на данное строительство внес купец Илья Пуртов. В 1853 г. произошла закладка каменной Знаменской церкви по чертежу архитектора А. Турского, надзор за строительством осуществлял архитектор И.М. Злобин. Церковь строилась на добровольные дарения. В 1829 г. заложена Дмитриевская церковь по проекту Я.И. Попова. Украшением храма стали картины духовного содержания, выполненные художником М.И. Мягковым (Барнаул, 1994).

Таким образом, мы видим, что в городах строительство каменных храмов в основном осуществлялось за счет средств из казны или от добровольных дарителей, но своими силами. Проекты храмов в основном разрабатывались самими сибиряками.

В сельских же приходах основная масса храмов была деревянной и однопрестольной, т.е. освященной в честь какого-то одного святого или священного праздника. Постройка церквей чаще всего осуществлялась на средства самих прихожан без крупной помощи со стороны казны. К началу XX в. сохранилась часть храмов, построенных еще в XVIII – первой половине XIX в.: Введенская, с. Варакино – 1795 г.; Флора и Лавра, с. Зеледеево – 1817 г., Рождества Христова, с. Малышевское – 1823 г.; Троицы, с. Ушковское – 1825 г. и др. (Справочная..., 1914).

Срок строительства деревянных церквей в приходах, с момента подачи прошения о строительстве до освящения церкви, обычно не превышал 5 лет, каменных церквей – не более 10–15 лет.

Как и на русском Севере, церкви в Сибири строились у воды, о чем свидетельствуют источники, описывающие многочисленные повреждения церквей во время половодья или стремление получить у епархиального начальства разрешение на перенос церкви на другое место в связи с тем, что берег, на котором она стояла, обрушился во время весеннего разлива реки. В XIX в. от этой практики постепенно отошли. Церкви обычно строились на возвышенном месте и в центре населенного пункта.

Заготовка леса под строительство церквей велась самими прихожанами, иногда они же и осуществляли саму постройку храма. Но чаще всего им занимались наемные плотничьи бригады. Иногда объявлялись торги на право строительства церкви, где свои услуги могли предложить разные мастера. Наиболее долговечными считались деревянные церкви, выстроенные из лиственницы и кедра, а менее прочными из березы. Наличие или отсутствие в приходе леса, необходимого для постройки храма, значительно уменьшало или увеличивало стоимость постройки. Кроме того, для строительства требовалось и определенное количество камня, так как традиционным уже с конца XVIII в. стало строительство храмов на каменном фундаменте, с применением извести.

Основные средства тратились прихожанами на снабжение церкви необходимой утварью, книгами и иконами. Особенно больших затрат требовало выполнение иконостаса, так как мастеров-иконописцев было в Сибири немного, и работа их высоко оплачивалась.

К 1914 г. в селах действовали 33 каменные церкви, причем 16 из них были построены в конце XIX – начале XX в., остальные сооружены в XVIII – первой половине XIX в. Самыми ранними по времени постройки являются церкви: Одигитриевская, с. Богородское – 1709 г., Спасская, с. Спасское – 1799 г.; Михаила Архангела, с. Краснореченское – 1801 г., Михаила Архангела с. Легостаевское – 1804 г. и др. Каменные церкви, построенные в конце XIX – начале XX в., иногда заменяли собой старые деревянные храмы (Справочная..., 1914).

С момента образования фонда имени императора Александра III (1894 г.) началось строительство церквей на средства этого фонда. Церкви в основном строились в переселенческих поселках и на железнодорожных станциях по Транссибирской магистрали, где жители брали на себя часть расходов по строительству церкви. На местах образовывались местные строительные комитеты. В 1906 г. средства фонда были переданы в распоряжение Священного Синода (Соловьева Е.И., 1992, с. 107, 110).

Самым крупным сооружением на средства фонда на юге Западной Сибири стал собор во имя Александра Невского в г. Новониколаевске, строительство которого велось с 1896 по 1899 г. Храм был освящен в декабре 1899 г. Из средств фонда было выделено 47 000 руб., в том числе 19 000 руб. из них были пожертвованы купцами братьями Баевыми. Бесплатно был выделен земельный участок, а также от императорской семьи были подарены иконы и церковная утварь. Авторами проекта были инженеры В.А. Косяков и Д.К. Пруссак. В основу лег проект храма «Во имя ликующей Божьей матери» в Галерной гавани Петербурга. Храм был восьмиугольным в плане со стоящей отдельно звонницей, стены были выложены с чередованием светлых и темных полос в подражание Византийским храмам (Горбачев В.Т., 1978, с. 159–160). Руководство строительством храма осуществлял архитектор Н. Соловьев. Роспись храма выполнила томская иконописная мастерская И.А. Панкрышева с сыновьями (Баландин С.Н., 1978, с. 15).

На средства фонда были также построены церкви на железнодорожных станциях в Каинске, Тайге, при станции Обь в Новониколаевске деревянная церковь Св. Даниила (освящена 29 ноября 1899 г.).

Вопрос о содержании уже построенных церквей в основном полностью возлагался на самих прихожан. Все затраты на содержание возмещались из церковной казны, которая формировалась из нескольких источников: добровольные пожертвования прихожан, плата за исполнение треб, кружечные и кошельковые сборы, сбор с продажи свечей, огарков и других необходимых при церковных службах вещей.

Как правило, деньги тратились на покупку воска для свечей, церковного вина для причастия, ладана и других необходимых для повседневного богослужения предметов.

За осуществлением всех приходно-расходных операций следили со стороны приходской общины церковный староста, со стороны церкви – священник.

Должность церковного старосты была введена еще в XVIII в. Указ от 19 февраля 1718 г. предписывает при церквях иметь старост, где одной из их обязанностей обозначено наблюдение за строительством домов для причтов, в 1721 г. выходит указ, где говорится: «...учредить церковных старост, вероятия достойных, с обыкновенными всех приходских людей письменно заручными выборами», одной из их обязанностей было записано – наблюдение за продажей церковных свеч и расходом средств, поступивших от этой продажи. 25 июня 1736 г. в обязанности церковного старосты также включалось «...и тем церковным старостам вручить сборы, бываемые в кошельки на церковное строение, а также и свечную от церкви продажу, дабы они все то содержали в добром порядке с запискою, для которой записки учредить в каждой церкви особливые шнуровые тетради» (Зольникова Н.Д., 1984, с. 88–89). 17 апреля 1808 г. была издана инструкция церковным старостам, согласно которой «...прихожане избирают из среды себя человека благочестия правильного в церковные старосты, для попечения об имуществе и обо всем хозяйстве церковном» (Сборник, 1885, с. 367). Впоследствии она была заменена 12 июня 1890 г. новой инструкцией. Согласно этой инструкции, церковный староста – это «поверенный прихода, избираемый к каждой приходской церкви для совместного с причтом приобретения, хранения и употребления церковных денег и всякого церковного имущества, под надзором и руководством Благочинного и епархиального начальства» (Церковное..., 1901, с. 84).

Таким образом, церковный староста превращался из главного распорядителя средств церковной казны в человека, заботящегося в целом о храме совместно со священно-, церковнослужителями он нес полную ответственность перед епархиальным и гражданским начальством за состояние церкви.

Церковный староста мог самостоятельно, с согласия причта, производить расходы на приобретение необходимых для богослужения предметов, на поддержание в исправности церкви и всех церковных строений по городским церквям до 150 руб. и по церквям в селениях до 50 руб. в год.

За исправное несение службы церковный староста по окончании трехлетнего срока службы по увольнении от службы получал похвальный лист за подписью епархиального архиерея. Про-

служившие три трехлетия и избранные на четвертое представлялись сообразно званию и заслугам. Так, староста Николаевской церкви с. Тяжинского Андрей Аверкиев Ожигов при избрании его на третье трехлетие был представлен благочинным к награждению со стороны Святейшего Синода за неоднократные личные пожертвования и значительное увеличение церковного капитала. В ответ на этот запрос со стороны Святейшего Синода было дано благословение (ГАТО, ф. 170, оп. 2, д. 330, л. 6, 20).

В большинстве приходов в старосты избирались крестьяне, хотя в городах мы к началу XX в. можем наблюдать довольно большое количество купцов, избранных в церковные старосты.

2 августа 1864 г. было издано «Положение о церковно-приходских попечительствах», согласно которому в помощь священнослужителям на местах в приходах создавались особые органы – церковно-приходские попечительства. Перед ними была поставлена задача попечительства о благоустройстве и благосостоянии церквей и причта, первоначального обучения детей и благотворительных целей. В их состав входили священнослужители, церковный староста, волостной старшина и представители от прихожан (ПСЗРИ-2, т. 39, №41144). Попечительства призваны были помочь старостам в их заботе по благоустройству прихода. Но подобные органы были созданы далеко не во всех приходах. В Томской епархии к 1914 г. в 446 приходах церковно-приходских попечительств не существовало по разным причинам: недавнее открытие прихода, отсутствие храмов или штатов священнослужителей, нежелание прихожан организовывать подобный орган в связи с отсутствием в приходе церковных школ и богоугодных заведений (Справочная..., 1914).

В тех приходах, где попечительства были созданы, их задачами были сбор и расходование денежных средств из церковной казны, помощь бедным и неимущим, забота о людях во время эпидемий, сбор денежных средств в помощь переселенцам из европейской части России, постройка домов и отвод квартир, устройство школ, помощь пострадавшим от пожаров в приходах епархии (ТЕВ, 1893, №6, 24; 1894, №20; 1896, №13 и др.).

5.3. Система формирования причтов

Первоначально приходская община сама решала вопрос о выборе кандидатов на священно-, церковнослужительские места. Частыми были случаи, когда в священники приходской церкви избирался кто-либо из крестьян, в этом случае они продолжали нести все повинности вместе с остальной общиной, получая за свое священнослужение пахотную землю и право на пользование выгонами, лесами и лугами, что было закреплено еще в Судебнике 1550 г. (Судебники, 1952, с. 538). «Когда прихожане или помещики, которые живут в вотчинах своих, изберут человека к церкви своей во священники, то должны в доношении своем засвидетельствовать, что оный есть человек жития доброго и неподозрительного... и в челобитной писать именно, какая ему руга будет или земля. А избранный бы тоже приложил руку, что он тою ругою или землею хочет быть доволен, и от церкви, которой посвящен, не отходит до смерти» (Папков А.А., 1899, с. 5).

Как мы видим, по этим «выборам» обязательства на себя брали не только прихожане, но и священники, причем право отказа священнику от места было закреплено за прихожанами, и священник без согласия прихожан не мог покинуть своего места. В то же время прихожане были обязаны выполнять пункты по содержанию священно-, церковнослужителей. П.В. Знаменский отмечал: «...выбор падал не на одних только людей духовного звания, но на всякого вообще грамотного человека, чем-нибудь понравившегося приходу, без различия происхождения» (Знаменский П.В., 1873, с. 1). Таким образом, сословие духовенства не являлось закрытым, и войти в него было достаточно легко. «Сословно-семейное унаследование своей профессии в духовенстве не исключало вхождения в него новых элементов, которые уже затем и замыкались в сословии. Сословность духовенства не была полной. В начале процесса и до самого его конца вхождение новых элементов в духовное сословие со стороны никогда не было закрытым. Для нужной местной общине потребности – иметь священнослужителей – приходская община заставляла соискателей церковной службы

обращаться к ней, к ее выборам, без различия сословного или профессионального происхождения соискателя... Требование выборной годности кандидата, конечно, было минимальным. Сводилось на практике к минимуму грамотности, голосистости, трезвости и скромности поведения» (Карташев А.В., 1992, с. 501).

Существуют и другие оценки права приходского выбора: «Побуждения, руководствовавшие при выборе, были гораздо более прозаичны. От священника не требовалось ни знаний, ни дара учительства; в нем привыкли видеть лишь исполнителя треб..., своим правом выбора они пользовались для того, чтобы сговорить себе попа подешевле». Нанимая дьячка, мир ставил условием, чтобы он «к письму, у всякого государева и мирского дела был всегда готов», т.е. ценили в нем писаря грамотея... Как и теперь существенным достоинством дьякона был громкий басовый голос...» (Миллюков П.Н., 1994, с. 160).

В начале XVII в. на юге Западной Сибири на основании документов мы вряд ли можем говорить о сложившейся системе выборности священно-, церковнослужителей, так как в связи с нехваткой подготовленных кадров священников основная их масса приглашалась из Европейской России. Так, в «Ведомости архиепископа Макария о попах» говорится о посылке в Сибирь добровольно попов из Москвы и Вологды, при этом «оплатить на дорогу и на платье попам по 30 руб. на человека» и обеспечить бесплатный проезд до места «с семьей и животом». Из них были направлены «в Томской острог с окладом по 7 руб. да хлеба по 7 четвертей ржи по 4 четверти овса вологодской поп Ипатей Алексеев Паутов при Богоявленской церкви; вологодской ж поп Кирьян Тимофеев велено ему быть в Кетском остроге» (РГАДА, ф. 214, оп. 3, д. 165, л. 11, 84, 94–95).

Проблема нехватки духовенства для службы при церквях остро ощущалась в Сибири уже с XVII в.

В 1638 г. епископ Нектарий жаловался: «В Сибири теперь черным попам стала скудость великая – в Тобольске и по всем городам, и в монастыре, и у меня только один черный поп, да и тот отец мне духовный, а в городах Мангазее, Пелыме, Кузнецке и в новых монастырях, что вновь строятся, нет ни одного черного попа, и тех людей, которые желают постричься, некому постричь, и постоянно бьют челом мне о черных попах». Причина этого недостатка в священническом чине очевидна. Немногие добровольно соглашались оставить родину, друзей и родственников, чтобы отправиться в малоизвестный и далекий край, а те из священников, которые и переселялись в Сибирь, при первой возможности старались возвратиться назад (Буцинский П.Н., 2012, с. 182).

Еще одной проблемой были конфликты с представителями светской власти. «В сибирских городах твои государевы воеводы и приказные люди во всякие наши святительские и духовные дела и суды вступаются и церковников попов, дьяконов, дьячков, пономарей и всяких причетников к твоему государеву всякому делу и к письму от твоего царского богомолья от Божиих церквей насильно берут, во всем их судят и смиряют и от церквей Божиих отставляют и с попов скуфы снимают, в тюрьму сажают и батогами бьют и побивают... Ставить в попы некого, потому что в Сибири, государь, люди все ссыльные и в попы ставиться охотников мало» (Буцинский П.Н., 2012, с. 183).

Во второй половине XVII в. в Сибири принцип выборности уже играл некоторую роль, хотя основой по-прежнему оставалось назначение со стороны епархиального начальства. На соборе 1666 г. отмечалось и формирование принципа наследственности в отношении служения одной семьи при одной церкви, для чего от священников требовалось обучение своих детей грамоте и церковным службам: «Повелеваем еще... яко да всякий священник детей своих научает грамоте и страху Божию и всякому церковному благочинию, со всяким прилежанием, яко да будут достойны в восприятие священства и наследницы по них церкви и церковному месту» (Дополнения, 1853, с. 473).

В начале XVIII в. была проведена попытка закрепления строгой системы выборов: согласно Указу от 23 февраля 1722 г., в выборах священника должны были участвовать все прихожане, «и подавали бы об них выборы за своими руками» (Папков А.А., 1899, с. 5). Тем самым закрепля-

лась ответственность всех прихожан перед церковными властями за содержание священно-, церковнослужителей. Из «выборов» теперь исчезают обязательства со стороны священника перед прихожанами.

Прихожане выбирали кандидата и подавали его на утверждение архиерея, который и назначал окончательно кандидата на пост, причем архиерей использовал «выбор» прихожан как документ, гарантировавший содержание клиру, и «выбор» стал единственным документом, необходимым при определении на место.

Согласно Указу от 16 января 1739 г., было запрещено «производить в священнический сан людей неученых, хотя бы и приходские люди тех ставленников одобряли» (Папков А.А., 1899, с. 23). Тем самым сокращалось само духовное сословие и ограничивался свободный доступ в него, а также все более уменьшалось выборное начало со стороны прихожан.

Во второй половине XVIII в. «выбор» все реже встречается в архивных документах, в части приходов осуществлялся принцип передачи духовных мест по наследству. Эти два принципа мирно сосуществовали на протяжении всего XVIII в. К концу столетия усилилась система назначения кандидатов на места священно-, церковнослужителей со стороны епархиальных властей. Но «...сибирские архиереи сами отказывались от назначения священнослужителей в приходы, несмотря на просьбы о том прихожан, и заставляли последних самих позаботиться о замещении вакансий при их церквях» (Знаменский П.В., 1873, с. 18).

В Сибири такая практика естественным образом была связана с нехваткой кадров священников, что объясняется поздним появлением и малым количеством школ по их подготовке в регионе. Лишь в 1748 г. школа при Тобольском архиерейском доме была преобразована в духовную семинарию, которая на протяжении довольно длительного времени оставалась единственным высшим духовным учебным заведением в Западной Сибири (Полное..., 1912, с. 159–161). Лишь в 1858 г. была открыта семинария в Томске, в 1883 г. – Бийское катехизаторское училище.

В XVIII в. постоянно наблюдалась нехватка священно-, церковнослужителей в Тобольской епархии: 1738 г. – служило 1167 духовных лиц, не хватало 155 (12%), в том числе 22 священника (14% от общего числа вакансий), 30 дьяконов (19%) и 103 причетника (67%); 1747 г. – требовалось сверх 1235 духовных лиц 287 священников (25%), 138 дьяконов (12%), 726 дьячков и пономарей (63%); 1770 г. – не хватало 100 священников (13%), 183 дьякона (24%), 234 дьячка (30%), 260 пономарей (33%) (Зольникова Н.Д., 1990, с. 149).

В течение XVIII в. значение выборов на священнические места все более и более снижалось. Это обуславливалось несколькими факторами: 1) политикой со стороны государства по закреплению только необходимого числа лиц духовного сословия и постоянными попытками сокращения этой цифры; 2) введением обязательного духовного образования для кандидатов на священнические должности, что подкреплялось и неоднократными указами об обязательной отсылке детей священно-, церковнослужителей для обучения в духовные школы; 3) введением практики, когда в случае выбора кандидата на вакансию в причте из состава самой общины все его повинности раскладывались на общину.

24 апреля 1800 г. «выборы» официально были заменены «одобрением» кандидата со стороны прихожан (ПСЗРИ-1, т. 24, №18016). Таким образом, институт выборов священника в 1800 г. исчез, и приход теперь потерял еще одну возможность активно воздействовать на занятие церковных должностей людьми, удобными самой общине.

В XVIII–XIX вв. государством неоднократно поощрялись перемещения священно-, церковнослужителей для службы из Европейской России в Сибирь для занятия вакантных мест. Так, например, в 1893 г. пожелавшим переехать выдавали «сверх обычных прогонов по 60 копеек в сутки и 300 руб. на первоначальное обзаведение» (ТЕВ, 1893, №13).

Несмотря на все попытки со стороны государства заполнить вакансии, в причтах приходских церквей в Сибири в 1914 г. полностью вакантными были священно-, церковнослужительские места

в шести приходах, кроме того, постоянно наличествовали вакансии священников и причетников (Справочная..., 1914).

В связи с такой нехваткой кадров священники и причетники имели в Сибири большую свободу от «выборов» приходских общин. Кандидат сам мог выбирать, в какой приход ему пойти. «Выбор» стал лишь документом, подтверждающим обязанности приходской общины перед причтом храма и духовной властью.

Формальные следы «выбора» мы прослеживаем на протяжении всего XIX в. Остатки былого права «выбора» священно-, церковнослужителя прослеживаются также и в делах о подаче на имя епископа просьбы о замене кого-либо из членов причта, если он по тем или иным причинам не удовлетворял прихожан. В 1892 г. томский губернатор запретил составлять со стороны прихожан приговоры об увольнении священно-, церковнослужителей (ТЕВ, 1892, №12). Теперь уже прихожане не имели права, как ранее, выбирать сами кандидата на вакантные места, осталось лишь право просьбы о замене состава причта.

На смену принципу выборности в европейской части России пришел принцип наследственного владения священно-, церковнослужительскими местами. Но в Сибири принцип наследственности занятия мест в составе причтов просто не успел приобрести большого значения. Малое количество приходов в XVIII в., нехватка квалифицированных кадров священнослужителей – все это обуславливало довольно частую смену членов причтов при приходских церквях. Дальнейший бурный рост количества церквей в XIX в. привел к еще большей потребности в священно-, церковнослужителях, что влекло все больший их приток из Европейской России. Кроме того, государство предпринимало попытки борьбы с явлением наследственного владения местами в причтах. 22 мая 1867 г. утверждено мнение Государственного Совета «Об общих средствах призрения для всего служащего при церквях духовенства», в котором запрещалось определять на вакансии к церквям исключительно по праву родства, запрещалось создавать при церквях вакансии.

В 1869 г. была также предпринята «законодательная попытка открыть духовное сословие, разрешив доступ на священно-, церковнослужительские места для всех способных и желающих заместить вакансии» (ПСЗРИ-2, т. 42, №44610).

Все большее значение приобретал принцип назначения на вакансии священно-, церковнослужителей епархиальным архиереем. В Уставе духовной консистории 1883 г. закреплено положение: «В белое духовенство могут вступить лица из всех вообще состояний. Лица бывших податных состояний допускаются к поступлению в белое духовенство не иначе как по удостоверению епархиального начальства: 1) в недостаточном по его ведомству лиц духовного звания к замещению должностей; 2) в том, что поведение и образование соответствуют духовному званию и наличие увольнения от общества» (Церковное..., 1901, с. 230).

В 1885 г. епархиальным архиереям было разрешено рукополагать в священный сан лиц, не окончивших полный курс богословских наук в семинариях, но соответствующих данному званию по уровню знаний, благочестию. Аналогично обстояло дело с дьяконами и псаломщиками. В церквях разрешалось нанимать для помощи псаломщикам вольнонаемных церковников (Церковное..., 1901, с. 129, 130).

В распоряжении Томской духовной консистории от 23 декабря 1899 г. говорилось: «...псаломщические места будут предоставлены только тем, кто прослужит учителем в школе грамоты или церковно-приходской школе не менее 3 лет при вполне одобрительном поведении; из них предпочтение будет отдаваться окончившим курс семинарии, в духовном училище, Бийском катехизаторском училище и учительской школе; окончившим курс во второклассной школе, в одноклассной церковно-приходской школе будут предоставляться псаломщические места только после прослужения в должности учителя не менее 5 лет, после вполне удовлетворительной сдачи экзамена по псаломщической программе и при совершенно безукоризненном поведении» (ТЕВ, 1900, №2).

Для назначения на причетнические места в начале XX в. кандидаты должны были иметь прошение на имя епархиального архиерея, свидетельство об образовании, свидетельство о припис-

ке к призывному участку или явке к воинской повинности, экзаменационное свидетельство о знании причетнических предметов и умении вести школьное дело, а также для лиц не из духовного звания увольнительное свидетельство от общества на поступление в духовное звание и свидетельство о благоповедении и неподсудности (ТЕВ, 1899, №24).

Непосредственное руководство деятельностью приходских священно-, церковнослужителей и контроль за приходами осуществлял благочинный церквей. Еще на Стоглавом соборе была введена должность поповского старосты «надо всеми священники брежения ради церковного» (Решения, 1985, с. 268). Затем вместо поповских старост появились духовные заказчики, а с XIX в. благочинные. В их обязанности по инструкции 1857 г. входило: 1) наблюдать за правильностью строительства и внутренней отделки храмов; 2) наблюдать за наличием всех потребных к богослужению вещей и их соответствием требованиям; 3) за состоянием приходских храмов, приписных церквей, молитвенных домов, часовен и всех церковных имуществ, а также кладбищ; 4) заботиться о построении вместо ветхих новых церквей, а также о строительстве церквей в селах с большим количеством населения и увещевать прихожан к подобным действиям; 5) доносить о значительном изменении числа прихожан в приходах; 6) наблюдать за поведением и жизнью священно-, церковнослужителей и членов их семей, а также за заштатными членами причтов и наемных служителей при церквях; 7) вести контроль за обязательным исполнением своих церковных обязанностей со стороны членов причта: оправление богослужений и таинства крещения только в церкви, невенчание незаконных браков, а также за взаимоотношениями внутри духовного клира, 8) следить за правильностью ведения исповедных, метрических, приходно-расходных книг, описи церковного имущества, церковного архива; 9) надзирать над старостами церковными; 10) наблюдать за обучением детей в сельских училищах и способствовать их строительству.

В обязанность благочинному также вменялось посещение всех церквей благочиния и затем донесение об их состоянии начальству дважды в год (Церковное..., 1901, с. 102–106). Данная должность заменяла собой существовавшие до этого духовные правления, которые выполняли подобные функции.

Если говорить о персональном составе членов причта, то до середины XIX в. мы находим лишь отрывочные сведения о составе священно-, церковнослужителей (в переписных книгах, книгах выдачи жалованья и др.), но эти документы не содержат информации о возрасте и уровне их образования. И лишь со второй половины XIX в. налаживается система отражения этих данных в клировых ведомостях. В нашем распоряжении имеются подробные данные, содержащиеся в клировых ведомостях за 1855, 1875 гг. и в «Справочной книге Томской епархии».

В 1855 г. в 121 приходе Томской епархии (по которым имеются данные) служило 3 протоиерея, 152 священника, 77 дьяконов и 236 дьячков и пономарей, примерно равное количество составляли священно- и церковнослужители.

Среди священников, дьячков и псаломщиков преобладали лица в возрасте 20–29 лет, а среди дьяконов – 40–49. Среди дьячков и псаломщиков довольно высок процент лиц, не достигших 20 лет, так как для отправления обязанностей церковнослужителя они привлекались обычно уже с 16 лет.

В 1875 г. в 228 приходах служило 15 протоиереев, 269 священников, 61 дьякон, 309 псаломщиков, мы видим увеличение процента возрастных священников (наиболее высок процент священников в возрасте от 40 до 49 лет), что обусловлено попыткой контроля со стороны государства за соблюдением возрастного ограничения в 30 лет при посвящении в священники.

В 1914 г. в 840 приходах служило 29 протоиереев, 912 священников, 160 дьяконов, 737 псаломщиков, и мы отмечаем новое снижение среднего возраста священников. К началу XX в. основную массу священников составляли люди в возрасте 30–49 лет. Для дьяконов также характерно снижение среднего возраста, основную массу в 1914 г. составляли люди в возрасте 20–39 лет. На протяжении всего периода стабильным остается процент дьячков и псаломщиков в возрасте от 20 до 29 лет. Таким образом, мы можем говорить об омоложении состава священно-, церковнослу-

жителей во второй половине XIX – начале XX в., что обусловлено большей потребностью в кадрах в связи с увеличением количества приходов и притоком из европейской части России молодых священников.

Не менее разнообразно выглядят и данные об образовательных учреждениях, которые заканчивало духовенство. К началу XX в. расширяется спектр духовных учебных заведений, наряду с семинариями, появляются катехизаторские и миссионерские училища, московские пастырские и псаломщицкие курсы. Именно с этим связано уменьшение процента священников, окончивших духовные семинарии. В связи с распоряжением о посвящении в священство людей, не прошедших курс духовной семинарии, увеличивается процент священников, окончивших только духовные училища. В 1914 г. довольно большой процент священников, обучавшихся в светских учебных заведениях, среди них Томский университет, военные училища, ветеринарно-фельдшерские школы, губернские гимназии и др. (Справочная..., 1914). Среди дьяконов, дьячков и псаломщиков мы видим аналогичную картину, когда в целом повышается уровень образованности членов причтов, идет постоянный процесс увеличения лиц, окончивших светские учебные заведения, что может косвенно свидетельствовать о незамкнутости духовного сословия для поступлений извне. В то же время для псаломщиков в 1914 г. характерно увеличение процента не обучавшихся в учебных заведениях.

Среди учебных заведений на протяжении второй половины XIX – начала XX в. наибольшее количество выпускников давали: Томское духовное училище (1855 г. – 107 человек, 1875 г. – 191, 1914 г. – 146), Омская духовная семинария (1875 г. – 106, 1914 г. – 339), в начале XX в. к этим учебным заведениям прибавились Бийское катехизаторское (1914 г. – 185) и Барнаульское духовное училище (1914 г. – 129). Среди выходцев из европейской части России наиболее значительная часть духовенства обучалась в Калужской (1855 г. – 18, 1875 г. – 29), Владимирской (1855 г. – 13, 1875 г. – 10), Рязанской духовных семинариях (1855 г. – 13, 1875 г. – 13), Пензенском духовном училище (1875 г. – 16) (ГАТО, ф. 170, оп. 1, д. 24, 31, 75–77, 81, 87, 89, 94, 96–97, 99–100, 103–104, 105а, 108–109, 112, 123, 978–979, 982, 985–990, 993, 995–998, 1001–1003, 1005–1006, 1008, 1010–1012, 1015–1017). В начале XX в. преобладали выходцы из Тамбовской (1914 г. – 10) и Владимирской (1914 г. – 10) духовных семинарий, обучавшиеся на московских пастырских курсах (1914 г. – 36) (Справочная, 1914).

5.4. Содержание приходского духовенства

Одной из важных проблем, на которую обращали внимание и современники и исследователи, было содержание приходского духовенства. На протяжении XVIII в. государство старалось упорядочить и уравнивать доходы белого духовенства, что особенно ярко проявилось во второй половине столетия. Так, церковный историк отмечал: «До самого царствования Екатерины II оно (духовенство) было обязано всеми средствами своего существования единственно доброхотству прихожан, за исключением лишь немногих и небольших окладов царской руги и отведенных ко многим церквям писцовых земель...» (Карташев А.В., 1992, с. 497).

Прихожане должны были снабжать священно-, церковнослужителей домами, землей, по возможности денежным или хлебным жалованьем. Все это предоставлялось причту только на время их службы в данном приходе и не могло быть продано, передано по наследству и т.д. Но далеко не во всех приходах все это предоставлялось в распоряжение клира, нередко священники жили в собственных домах или приобретали дома в личное пользование у жителей прихода. И жалование, по сообщениям самих священников, не всегда выплачивалось в полном объеме, а выплачиваемого не хватало.

Согласно «Правилам о местных средствах содержания православного приходского духовенства и о разделе сих средств между членами причтов», жалование клиру складывалось из следующих источников:

1) жалованья, выплачиваемого со стороны прихожан или со стороны казны, в некоторых благочиниях жалованье выплачивалось от государственных учреждений (например, министерство путей сообщения) или от частных лиц (золотопромышленники, владельцы предприятий и др.);

2) добротных даяний прихожан за исполнение треб (крещение, исповедь, отпевание, венчание и т.д.). Данная категория делится на приношения конкретно тому или иному служителю церкви, исполнившему требы, и вознаграждение причта в целом. Иногда размеры этих подаяний определялись при заключении договора между священником и приходской общиной;

3) доходов от земельных наделов, выделяемых прихожанами священному клиру. Эти наделы включали в себя усадебные (места под домами церковными, сады, огороды), полевые (пашенные и сенокосные) земли. Часто вместо выделения земли членам причта назначалась денежная или хлебная руга – своеобразное годовое жалованье от прихожан деньгами или хлебом (рожь или овес), размеры которого обговаривались для каждого священно-, церковнослужителя отдельно;

4) процентов с предназначенных в пользу причтов капиталов. Данная категория доходов появляется лишь в последней трети XIX – начале XX в. по мере развития государственной банковской системы и закрепления со стороны государства положения об обязательном помещении церковных сумм свыше 200 руб. в Государственный банк;

5) доходов с церковных оброчных статей (церковные дома, не предназначенные для жительства причта, лавки, мельницы, рыбные ловли и т.п., а также отдаваемые в аренду пустоши и земли, не принадлежащие к земле, отведенной по пропорции).

Добротные даяния со стороны прихожан в большинстве церквей составляли основу в содержании причта, так как иных источников не было, или они были незначительны.

Земельные наделы еще с XVIII в. стали обязательной статьей доходов причтов, но их выделение постоянно сопровождалось довольно длительными тяжбами. Первоначально надел должен был равняться 33 десятинам пахотной и сенокосной земли, а впоследствии он увеличился до 99 десятин.

Доходы делились между членами причта следующим образом: настоятелю – 3 части, помощнику настоятеля – 2 части, псаломщику – 1 часть. Данное положение распространялось только на доходы, предназначенные всему причту в целом, если разделение не оговаривалось человеком, внесшим данную статью дохода. Согласно Указу от 11 апреля 1880 г., дьякон должен получать часть в половину менее настоятеля.

Вопрос о домах для причтов и получении дополнительных доходов уже с начала XVIII в. был под особый контроль государства. В 1718 г. появляются указы:

1) о церковных домах «у церквей обретающимся попам сущих своих домов не иметь и не продавать, а иметь оный на купленные соборной церковные деньги» (Папков А.А., 1899, с. 12–13). Таким образом, священник жил в доме, только пока служил в данном приходе, при смене прихода он терял его, следовательно, священник ставится в еще большую зависимость от прихода;

2) о запрете торговли лицам духовного звания как занятию, не подобающего священному сану, тем самым все продукты, получаемые с земельных угодий, выделенных церкви, священник либо потреблял сам, либо все это приходская община меняла ему на деньги (хотя такие случаи довольно редки).

Новой попыткой уравнивания доходов причтов стало введение новых штатов в 1722 г. Этим законом определялось количество дворов, которое должно было содержать полный штат одно-, двух- и трехприходных церквей. Но конкретные условия содержания причтов в том или ином приходе зависели от многих условий: размеров прихода, укомплектованности клира, численности и имущественного состояния прихожан и т.д.

В 60-е гг. XVIII в. выходит ряд указов, касающихся содержания духовенства, основным среди них является Указ 1765 г. о плате за требы. Согласно этому указу, устанавливалось, чтобы «священно- и церковнослужителями, в селах и деревнях состоящими, с крестьян в приходах их имеющихся брано было, а именно: за молитву родильниц – 2, за крещение младенца – 3, за свадь-

бу – по 10, за погребение возраст имеющих – 10, за погребение младенцев – 3 копейки» (Папков А.А., 1899, с. 55).

В середине XIX в. была предпринята попытка регламентации жалования священно-, церковнослужителей в зависимости от размеров их приходов. Все церкви делились на семь классов: к 1-му классу относились церкви с количеством прихожан 3000–4000 душ, при таких церквях полагалось три священника с жалованием каждому по 180 руб., дьякон – 80 руб., 3 дьячка – по 40 руб.; ко 2-му классу – 2000–3000 душ: 2 священника – по 180 руб., дьякон – 80 руб., 2 дьячка – по 40 руб., пономарь – 32 руб.; к 3-му классу – 1500–2000 душ: 2 священника – по 160 руб., дьякон – 80 руб., дьячок – 40 руб., пономарь – 32 руб.; к 4-му классу – 1000–1500 душ: священник – 160 руб., дьякон – 80 руб., дьячок – 40 руб., пономарь – 32 руб.; к 5-му классу – 500–1000 душ: священник – 140 руб., дьячок – 40 руб., пономарь – 32 руб.; к 6-му классу – 350–500 душ: священник – 140 руб., дьячок – 40 руб., пономарь – 32 руб.; к 7-му классу – 100–350 душ: священник – 110 руб., дьячок – 40 руб. (ГАТО, ф. 170, оп. 1, д. 55, л. 178). Но данные штаты не получили реализации на практике. Так, согласно клировым ведомостям, в церквях, относящихся к 1-му и 2-му классам, числилось не три и два, а по два или одному священнику, не соблюдались также и размеры жалования, оно по-прежнему определялось волей самих прихожан или выплачивалось со стороны государства в старых размерах (ГАТО, ф. 170, оп. 1, д. 978–979, 982, 985–990, 993, 995–998, 1001–1003, 1005–1006, 1008, 1010–1012, 1016–1017).

В 1867 г. в Журнале Совета Главного управления Западной Сибири об улучшении быта православного духовенства к разряду особенно нуждающихся причтов по Томской епархии относились: 1) состоящие в приходах, наиболее зараженных духом раскола, тем более что почти во всех из них, состоящих в бывшем подзаводском ведомстве, не было положено жалование от казны; 2) ...где население исключительно или по преимуществу ссыльнопоселенцы, а также и инородцы, с которых совершенно запрещалось взимать плату за требоисправления (ГАТО, ф. 170, оп. 2, д. 172, л. 11).

Предполагалось для причтов 1-й категории: ассигнование им жалования посредством денежного сбора в числе земских повинностей со всех крестьян, принадлежащих к церкви, при совершении каких-либо таинств, взимая с каждой ревизской души мужского пола по 20 коп. серебром. Для причтов 2-й категории: на один раз денежное пособие из остатков жалования от неполного комплекта причтов при некоторых церквях епархии, остатков, которые ежегодно простираются до 3000 руб. (ГАТО, ф. 170, оп. 2, д. 172, л. 11об.). В первой группе приходов содержание должно было улучшаться за счет прихожан, а во второй – за счет казны.

Совет рассматривал также и общие меры по улучшению быта духовенства. Он предлагал:

1) в пособие к тем средствам, которыми пользуется духовенство от своих прихожан, положить жалование, где не положено, и прибавить там, где получается в недостаточном количестве: а) причтам, состоящим в приходах малочисленных... и получающих ныне низшие оклады жалования в 212 руб.; удвоить на будущее время, получаемое ими теперь на трех членов причта жалование; положив при каждой церкви по штату одного причетника с произведением ему штатного жалования, которое ассигновалось на двоих. В случае если прихожане пожелают иметь второго причетника, то содержат его на свои средства. В приходах, где на четырех членов получают 312 и 380 руб., оставить на штате священника и двух причетников. Эту систему ввести и в городских, и в сельских однократных церквях, за исключением Нарымского края, где положить священнику – 500 руб., каждому причетнику – 250 руб.; б) штатным протоиереям и священникам кафедральных соборов – жалование по 400 руб. каждому, а кафедральному протоиерею – 500 руб., дьяконам при соборных и двухштатных городских церквях – по 250 руб. каждому, а при сельских таковых же – по 200 руб., псаломщикам кафедральных соборов – по 150 руб., звонарей и сторожей содержать на кафедральную сумму;

2) источники этого жалования: особые ассигнования от казны: а) вычет из жалования всех служащих лиц православного исповедания по 1 коп. с рубля, б) сбор с купцов и лиц торгующих:

с купцов 1-й гильдии и торгующих по свидетельству 1-го рода – 37 руб., 2-й гильдии – 17 руб., мясниц торговцев – 5 руб., с остальных по 50 коп. с души (ГАТО, ф. 170, оп. 2, д. 172, л. 13об.–15об.).

Кроме этого, в городах предлагалось обязать прихожан построить или купить для каждого члена причта удобные и поместительные дома. В селах: а) отвести церкви усадьбную вблизи церкви землю от 3 до 5 десятин на каждый штат; б) отвести 19 десятин сенокосной земли; в) отмежевать пахотные поля по 80 десятин на штат; г) вместо пользования пахотной землей положить хлебную ругу от 600 до 800 пудов. Получать ее из общественных магазинов, а не собирать по домам. Когда ценность земли в Сибири увеличится, то выплату из магазинов прекратить, а земля перейдет в непосредственное пользование; д) построить причтовые дома; е) в приходах, где распространено пчеловодство или рыболовство, отвести землю под пчельники или рыболовные пески; ж) в приходах военно-казачьего ведомства вопрос о содержании причтов передать в руки Войскового управления.

После исполнения этих требований считалось возможным прекратить взимание причтами с прихожан денег за исполнение таинств, кроме служб над усопшими на дому (ГАТО, ф. 170, оп. 2, д. 172, л. 11–19об.). Выполнение данных требований позволило бы обеспечить довольно стабильный уровень содержания духовенства в епархии. Выделение особого района с повышенным уровнем жалованья (Нарымский край) привлекло бы туда священно-, церковнослужителей и позволило бы заместить вакансии, которые постоянно там присутствовали. Кроме того, это наложило бы дополнительные обязательства на приходскую общину по содержанию духовенства и в то же время позволило бы членам причта быть более свободными от произвола общины при определении размеров содержания.

Однако все эти требования не получили реального воплощения, так как их выполнение было связано с ломкой уже сложившихся традиционных форм содержания духовенства со стороны прихожан.

Об этом говорят данные о содержании духовенства за 1914 г.: земля была выделена при 669 приходах (80%), причем ее размер колебался от нескольких квадратных саженей до 303 десятин на церковь; дома для причта имелись в 695 приходах (83%), еще в 15 приходах прихожане нанимали для причта квартиры; руга выплачивалась в 343 приходах (41%); проценты с капиталов были в 99 приходах (12%); жалованье из казны получали клиры 451 прихода (54%), от прихожан и казны 68 (8%), только от прихожан 279 (33%), причем размеры жалованья также были очень разнообразны – от 60 до 1630 руб. на причт, что зависело от количества священно-, церковнослужителей и того, являлось ли это жалованье единственным источником дохода для клира (Справочная..., 1914).

В обязанности клира вменялось отправление богослужений в сельских церквях «кроме воскресных, праздничных и высокоторжественных дней, совершали Божественную Литургию, сколь можно чаще, особенно же в Св. Четвергдесятницу... в церквях же градских однопричетных непременно три раза в неделю, если бы не случилось в продолжении оной торжественных и праздничных дней, в двухштатных же три, а в четырехштатных ежедневно» (Церковное..., 1901, с. 104).

Кроме того, большое внимание особенно с последней трети XIX в. уделялось чтению священниками проповедей и ведению ими душевспасительных бесед. Одной из важных задач, стоявшей перед священно-, церковнослужителями, была работа в церковно-приходских школах и школах грамоты.

Отношения между прихожанами и причтом в разных приходах складывалось по-разному. Имелись приходы, где причт менялся довольно часто, но в части приходов отношения складывались на протяжении довольно длительного времени, и в таких приходах мы можем проследить занятие мест священно-, церковнослужителей представителями одной и той же семьи, да и сами прихожане не были особо против данного способа замещения мест, так как кандидаты на священно-, церковнослужительские места в этом случае были хорошо известны членам приходской общины.

В то же время довольно часто в литературе можно встретить мнение о постепенном упадке влияния духовенства на паству, что обычно объяснялось несколькими причинами: оторванность духовенства от народа («...оно (духовенство) всегда было немножко выше, образованнее и нравственнее своей паствы... всегда стояло в стороне от общественных вопросов; духовенство... остава-

лось – а отчасти и остается – чуждым и равнодушным к тому исканию нравственной истины, которое так мучительно переживалось и переживается русским обществом в течение последних 30–40 лет» (ТЕВ, 1900, №12).

Исследователи отмечают, что в Сибири у прихожан и причта складывались довольно странные отношения: с одной стороны, слабое соблюдение религиозных обрядов со стороны прихожан и смешение православия с язычеством, с другой – низкий моральный уровень духовенства, но при этом «местные священники обычно пользовались поддержкой и защитой своей паствы». Складывалось своеобразное отношение к церкви как неотъемлемой части общих забот по благоустройству селения. «Истинная религиозность, по мнению северян, и выражалась прежде всего в непосредственном участии верующих в делах церкви» (Миненко Н.А., 1975, с. 126, 128).

В конце XIX в. один из священнослужителей Томской епархии писал: «Сибиряки к церкви Божией холодны и церковные обряды исполняют по необходимости, как известный порядок, требуемый жизнью; переселенцы же более искренни: им присуща потребность освящать церковной молитвой каждое событие в их семейной и общественной жизни... Но между переселенцами следует различать два поколения: старое и молодое. Первое родилось и воспитывалось в России, под влиянием церкви, а второе возмужало в Сибири, вне этого влияния. Дети отличаются неповиновением к родителям, отсутствием всякой нравственной узды, склонностью к разгулу и холодностью к религии» (ТЕВ, 1894, №2). Все эти причины приводили к тому, что официальная церковь не оказывала большого влияния на прихожан, и те создавали синкретическую религию, состоящую из элементов язычества и христианства. Это дало право некоторым авторам сделать выводы о том, что в XVIII – первой половине XIX в. «...церковь в Западной Сибири... удерживала свои позиции только благодаря поддержке феодального государства, стремившегося строить отношения между крестьянством и духовенством в соответствии со своими интересами» (Миненко Н.А., 1977, с. 92).

Нам представляется, что такая точка зрения не охватывает всего спектра взаимоотношений причтов и общины. В Западной Сибири шел нормальный процесс формирования структуры приходов и складывались своеобразные традиции во взаимоотношениях прихожан и причтов.

Духовенство в начале XX в. также выдвигало свои требования. Так, в статье священника из с. Мало-Песчанского Мариинского уезда Михаила Коронатова «Что желает духовенство Томской епархии» говорилось: «Уничтожить построение неудобных церквей, домов для причтов и школ. Отменить изменение закона о праздновании воскресных и праздничных дней. Назначить православному духовенству как служителям господствующей религии... жалованье от государственного казначейства, если не за все труды... то по крайней мере за церковное писмоводство и вообще за сообщение всех справок и документов, требуемых от духовенства разными присутственными местами, лицами и учреждениями. Отвести для каждой церкви, около нея, до 3 десятин земли, под церковь и дома для причтов и церковно-приходских школ и усадеб. Причтовая земля эта – собственность церкви. Отвести для каждой церкви из казенных дач до 30 десятин сенокосной земли. Отклонить и забыть всякую мысль, чтобы христиане сами выбирали себе священника, так как народ спился» (ТЕВ, 1905, №23–24). Это мнение подтверждает еще раз мысль о нестабильном содержании духовенства и попытках со стороны, в первую очередь, самого духовенства упорядочить и гарантировать от произвола прихожан уровень содержания.

Но нельзя, основываясь только на этом мнении, делать вывод о том, что для сибиряков религия и церковь не играли никакой роли, для этого необходимо более подробное изучение всего спектра взаимоотношений между членами причта и прихожанами.

История приходов Русской православной церкви на юге Западной Сибири разнообразна и может раскрываться с разных сторон. До сих пор не создано всеобъемлющей картины истории приходов с исследованием самых разных аспектов их существования, от исследователей требуется более активное введение в научный оборот источников, отложившихся в сибирских архивах по истории отдельных приходов, и систематизация, содержащихся в них материалов.

Глава VI
РЕЛИГИОЗНАЯ АДАПТАЦИЯ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ
И ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА ПО УСТРОЙСТВУ
ПРАВОСЛАВНЫХ ХРАМОВ НА АЛТАЕ ВО ВРЕМЕНА КРЕСТЬЯНСКИХ
ПЕРЕСЕЛЕНИЙ ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XIX – НАЧАЛА XX в.

Крестьянские переселения в Сибирь последней четверти XIX – начала XX в. оказали значимое влияние на процесс территориального и культурного освоения Алтая. Современная православная культура Сибири во многом была сформирована переселенческими традициями жителей европейской части страны. Реализуя свои духовные потребности и показывая примеры более глубокой религиозности и активности в деле церковного строительства, российские переселенцы способствовали формированию аналогичных ценностей в среде коренных жителей Сибири. Столкнувшись с множеством адаптационных проблем (непривычный климат, суровые природные условия и особые ландшафты и т.д.), сибирские переселенцы к тому же остро ощущали нехватку православных церквей для удовлетворения своих религиозных потребностей. Многократное увеличение количества населения Алтая в связи с массовыми переселениями привело к росту строительства православных храмов. К концу XIX в. на Алтае было возведено 170 православных храмов, а в первом десятилетии XX в. к ним прибавилось еще 162 церкви (Мезенцев Р.В., 2003, с. 14–15). Переселенческие мероприятия властей еще более дифференцировали сельские населенные пункты (к уже традиционному делению на основе наличия или отсутствия церкви: село–деревня) на переселенческие и старожильческие селения. В первую очередь это касалось вопросов финансовой помощи со стороны властей на постройку храмов.

Процесс массового переселения крестьян из европейской части России начался после издания закона 30 июля 1865 г. До этого времени переселенцы могли приписываться лишь к Смоленской волости Бийского уезда, население которых принадлежало к государственным крестьянам, «никогда не бывшим в обязательном отношении к Кабинету» (Алтай... 1890, с. 19–20). Запрет на переселения распространялся только на горнозаводские волости. По этому закону переселение крестьян разрешалось путем приписки к старожильческим обществам по «приемным приговорам» (за определенную плату) или путем «водворения» на свободной земле в переселенческом участке с наделом 15 десятин (образование новых поселков).

Во вновь образованных переселенческих участках организационные храмостроительные процессы происходили, в силу большего мобильности и желания крестьян к адаптации в новых условиях, более оперативно и слаженно. В старожильческих селениях, к которым переселенцы приписывались, процессы храмостроения осуществлялись более проблематично из-за финансовых споров и ментальности «сибиряков». В частности, если в старожильской деревне до прихода переселенцев еще не было церкви, то инициаторами строительства выступали в первую очередь переселенцы, а «старожилы» в силу своего привилегированного положения считали, что основное финансовое и раскладочное бремя по устройству храмов должно лежать именно на новоселов. К тому же многие старожильческие поселения имели в составе своем большое количество старообрядцев, негативно относившихся ко всему, что связано с официальной церковью. Поэтому часто из-за такого рода споров во многих селах, основанных в XVIII – первой половине XIX в., и имевших водворенных переселенцев, православные храмы так и не были построены. Многие старообрядцы во избежание насильственного насаждения православия посредством постройки храма часто предпочитали покидать обжитые села, оставлять их переселенцам и основывать свои поселки в таежных труднодоступных местах. К примеру, в деревне Талица Ануйской волости (ныне на территории Республики Алтай), где жителей не более 30 дворов и «все поголовно раскольники, не приемлющие Священства», в 1900 г. после водворения и приписки некоторого числа переселенцев волостным начальством был предложен ряд организационных мер по строительству православной церкви (составление приговора и выбор попечителя), на что жители решительно заявили: «...что

иметь у себя церкви не желают, а если к тому их будут принуждать, то они все до одного разъедутся из деревни...» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2465, л. 88). Также бежавшие от постройки православного храма в селе Санниково (ныне Первомайский район Алтайского края) староверческие жители трех окрестных деревень (Санниково, Бажево, Чесноковка Белоярской волости) основали на территории Присалаирья собственную деревню – Кочегарку. Старообрядцы, очевидно, составляли количественное большинство деревни Санниково, так как после их ухода церковь так и не была возведена из-за недостатка рабочего мужского населения (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2389, л. 143–144).

Кроме этого, известны случаи физического противодействия старообрядцев и православных переселенцев. В 1899 г. в селе Ворониха Боровской волости (современный Ребрихинский район Алтайского края) православное меньшинство из переселенцев приступило к строительству церкви с разрешения Томской духовной консистории и встретило упорное противодействие со стороны старообрядческого большинства. В частности, уполномоченные от православных крестьян этого села, Иван Кайгородов и Петр Чепрасов, написали начальнику Алтайского округа: «...раскольники на них стали крайне негодовать и дабы удалить их из своего раскольничьего общества, стали употреблять возможные насилия, так в марте сего года раскольники во главе старосты с сотскими и десятскими, которые тоже раскольники, разломали несколько домов у переселившихся крестьян православного исповедования... кроме того, раскольники настаивали (в числе 90 человек), во что бы то ни стало выселить из деревни крестьян православного исповедования, которых насчитывается около 150 душ, несмотря на то, что последние построили свои дома и обзавелись хозяйством и выселить их желают только за то, что они православные, и если будет допущено, что они будут выселены из деревни Воронихи, то они принуждены будут скитаться, не имея нигде пристанища, с родины они выключены как переселенцы, а к другим губерниям и обществам не приписаны и к тому же не имеют средств, с малолетними детьми и членами обречены переезжать с места на место на расстояние несколько тысяч верст...» (Сибирские переселения..., 2003, с. 111–112).

Также проблематичным для прибывших переселенцев было строительство православных церквей в селениях на территории инородных управ Алтая. Всего в Алтайский округ на рубеже XIX–XX вв. входило четыре инородной управы (Кумышская, Быстрянская, Кокшинская и Сарасинская), со своим национальным самоуправлением (как правило, не православным). Большинство споров между переселенцами и инородцами касались земельных вопросов, однако были конфликтные ситуации, связанные с организационными вопросами строительства православных храмов. Православные жители переселенческого заселка Велижанский Лог (ныне село Урываево Панкрушихинского района Алтайского края) Кумышской инородной управы, состоящей из девяти селений с населением до 2200 душ мужского пола, (ныне часть территории Хабарского и Панкрушихинского районов Алтайского края; Красноозерского и Кочковского районов Новосибирской области) в 1899 г. решили построить православный храм. На эти цели у сельского общества имелся необходимый денежный фонд, ходатайство от духовного начальства и составленный общественный приговор, который по правилам необходимо было засвидетельствовать в управе. Инородная управа, в лице Крестьянского начальника, отказала в освидетельствовании общественного приговора, так как не признала за переселенцами права на их самостоятельное административное существование, как юридического лица – крестьянского общества (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 191–193). В действительности же возможной причиной отказа жителям деревни Велижанский Лог – стало нежелание инородческих властей иметь на своей территории храм православного вероисповедания.

Также в этот период во многих селах Алтая проживало и переселялось большое количество протестантских общин, различных ересей и толков (лютеране, меннониты, «штундисты», молокане и др.). До 1905 г. большинство этих конфессиональных групп не имели собственных культовых зданий и молелен, но совместное проживание с ними православных переселенцев создавало некий религиозно-адаптационный дискомфорт и трудности при организации построения церквей.

С другой стороны, прием переселенцев в старожильческое общество способствовал большей возможности выпросить финансовые средства у властей на различные социальные нужды (к при-

меру, на помощь к достройке храмов или покупки церковной утвари). Властями всегда при распределении средств для сельских обществ приоритет отдавался селам с наличием переселенцев. Во всевозможных приговорах и прошениях на имя администрации для помощи по строительству церквей сельчане часто акцентировали внимание на количество семей европейских переселенцев в их обществах, и на то, что они в силу начальной обустроенности не могут осилить строительство самостоятельно. Некоторые старожильческие сельские общества целенаправленно принимали и приписывали переселенцев в свои деревни с обязательным условием участия в финансировании и строительстве храма. В свою очередь приписка и подселение переселенцев в старожильческие деревни, не имевших храмовых построек, являлись, скорее, вынужденной мерой, так как выбор места проживания в Сибири еще на подготовительном этапе (на родине, посредством сбора информации «ходаками») неразрывно был связан с фактом наличия или отсутствия церквей вблизи.

Как отмечалось в отчетах Переселенческого управления, на Алтай направлялось до $\frac{3}{4}$ всех переселенцев из европейской части страны. В среднем с 1884 по 1892 г. ежегодно на Алтай прибывало до 25 тысяч человек (Иванова Н.Ф., 1990, с. 8). Позже наибольшее количество европейских переселенцев устремилось в Западную часть Алтая – Кулундинскую степь, которая пользовалась большой популярностью и неофициально называлась «новой Америкой». Даже жители соседних губерний – Тобольской и Оренбургской, – имевшие право вновь переселяться лишь на Дальний Восток, оформляли соответственные документы, но слезали с вагонов в Татарске или Новониколаевске, чтоб идти «на авось» в Кулунду (На Сибирском просторе..., 1912, с. 20). Строительство православных храмов в переселенческих поселках на территории степной местности Алтая в конце XIX – начале XX в. имело свои особенности, связанные в первую очередь с природными факторами (отсутствие вблизи строевого леса) и при непосредственном участии переселенческих властей. Это способствовало адаптации к такого рода трудностям (возведение храмов вдали от села в местах наличия лесного материала и замена деревянных построек саманными). В частности, для села Кулундинское Барнаульского уезда (оно же Славгородское. – *Р.В.*) сруб церкви и причтовые помещения строились от села на расстоянии около 100 верст в лесу (ГАТО, ф. 239, оп. 1, д. 311, л. 5–7 об.). Также крестьяне могли приобретать готовые храмовые и приходские постройки в местностях, где в строевом лесу не было недостатка. К примеру, дом для священника во вновь образованном приходе в селе Новопесчаное (современный Бурлинский район Алтайского края) «...был куплен в с. Ключи, находящемся в 120 верстах, готовый за 2100 руб., отвечающий бесспорно плану, высланному Переселенческим Управлением...» (ГАТО, ф. 239, оп. 1, д. 311, л. 164). Конечно же, данные формы строительной деятельности приносили дополнительные финансовые издержки вновь сформировавшимся переселенческим обществам степной местности Алтая (транспортировка до места устройства здания).

Важным мероприятием в деле государственной политики по устройству православных храмов и социокультурной адаптации сыграла юбилейная дата 150-летия Алтайского округа и церковно-школьное финансирование, связанное с этим. В мае 1897 г. на территории Алтая праздновалось 150-летие округа. Эта дата отражала тот момент, когда «...Алтайские горные заводы из частных рук (горнопромышленников Демидовых) перешли в государеву казну...» Начальство Кабинета решило построить десять церквей в переселенческих заселках за счет Горного ведомства (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2389, л. 46). Данное мероприятие было одним из «различных милостей» Министерства Императорского Двора для населения, живущего на землях царской семьи (также в честь этого события строились школы, отпускался лес для хозяйственных нужд горнозаводским людям, ассигнование финансовых средств на покупку нового сельхозинвентаря и т.д.). Императорским Кабинетом было выделено первоначально двадцать тысяч рублей (по две тысячи на каждую церковь) и бесплатный отпуск строевого леса. Затем был определен список переселенческих поселков, в которых предполагалось сооружение храмов. Выбор пунктов для сооружения храмов определялся начальником Алтайского округа по соглашению с епархиальными архиереями и с переселенчески-

ми сельскими обществами. Начальник округа генерал-майор Болдырев придерживался мнения о том, что в первую очередь нужно наметить постройку церквей не в местах густонаселенных или в многолюдных заселках, которые своими силами без посторонней помощи в состоянии построить храмы, а в переселенческих поселках расположенных «в глуши, среди степей, лесов или гор» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2389, л. 9–10).

В обеспечении быта духовенства проектируемых церквей причты наделялись земельными угодьями в соответствии с установленной законом нормой по 90 десятин пашенной земли и по 9 десятин сенокосной на каждую церковь из удобных земель поселка или из ближайших свободных Кабинета (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2389, л. 9–10). Немаловажным условием продолжения развития процесса строительства православного храма за счет кабинета Его Императорского Величества, в честь 150-летия округа, являлось письменное соглашение жителей на сельском сходе: «...должно быть истребовано согласие, что они (жители села) желают иметь у себя церковь, отведут под постройку ей участок земли, соответствующий требованиям 45 п. Духовной Консистории, изберут из среды своей попечителя... и будут помогать в постройке причтовых домов своими силами и содержать их... а когда понадобится ремонт, что и должны подтвердить приговором...» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2389, л. 87). Данное условие было связано с будущей гарантией со стороны сельского общества о содержании храма и причта за собственный счет. Список из первоначальных поселков в дальнейшем видоизменялся и дополнялся в связи с добровольными отказами сельских обществ, в которых преобладало старообрядческое население, либо в силу совсем неприемлемых для сельчан организационных условий. Поселок Николаевский Покровской волости Барнаульского уезда (ныне Михайловский район Алтайского края) был избран пунктом для сооружения храма «...уже впоследствии того, когда крестьяне намеченного Главным управлением поселка Кочегарки (ныне не существующее село на территории Залесовского района Алтайского края), принадлежащие к «раскольничей секте», отказались принять на свой счет содержание церкви и причта.» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2465, л. 63). Крестьяне деревни Черновая (ныне на территории Восточного Казахстана) вначале также отказались от строительства, и Главным Управлением округа уже был намечен для этой цели поселок Полуямки (ныне Михайловский район Алтайского края), но затем было получено уведомление Омской духовной консистории «...что крестьяне д. Черновой согласны на постройку при условии, если лес будет отпущен из казенных дач Семипалатинской области, расположенных против поселка за рекой...» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2465, л. 63).

Затем был предложен базовый типовый проект деревянной церкви (на 300 человек) для постройки в переселенческих поселках Алтайского округа, соблюдение которого для сельских строителей и подрядчиков оказалось сложной задачей. Так, например, в поселке Николаевский «...средняя часть церкви увеличена против проекта (14 аршин вместо 12); в поселке Полтава церковь построена по тому же плану, что и предыдущая, средняя часть увеличена (на 1¾ аршина... в поселке Родина (современный райцентр Алтайского края) ...размеры значительно больше предыдущих, средняя часть 17,25 x 17,25 аршина...» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2410, л. 26–27). Церковь в поселке Родино является наиболее неудачным примером строительства по предложенному типовому проекту, в отличие от других «юбилейных» церквей. Наиболее это выражалось в явно «неровных» размерах, связанных с сильным преувеличением устройства средней части. Кроме этого, «...барабан был обезображен деревянными внутренними связями, расположенными крестообразно, чего можно было избежать, довольствуясь наружными связями по углам...» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2410, л. 26–27). Тем не менее существовали и альтернативные проекты и планы. В поселке Моршань (ныне на территории Новосибирской области) церковь выстроили значительно большего размера, нежели рекомендованную Переселенческим управлением. Из отчета Крестьянского начальника IV участка Барнаульского уезда Томской губернии следует, что здание Маршанской церкви «...довольно обширное... в нем может поместиться по меньшей мере 1000 человек молящихся... внутри помещения церкви построены хоры, где могут поместиться человек до 50-ти...» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 120 об.).

Изначальной ассигнованной суммы в 2000 руб. на каждую из десяти «юбилейных» церквей большинству переселенческих поселков не хватило на сооружение храма. К примеру, крестьяне поселка Маршань на строительство православной церкви, помимо отпущенных Кабинетом 2000 руб., израсходовали из своих средств 2000 руб., к тому же оставшись в долгу перед подрядчиком (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 120 об.). В других селениях, например поселок Родино, за устройство одного только иконостаса подрядчик потребовал 2550 руб. (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 379). В связи с этим Начальник Алтайского округа Генерал-майор Болдырев после многочисленных жалоб и прошений, лично посетив старожильческие селения и изучив опыт строительства православных церквей, признал первоначальную инвестиционную недооценку мероприятия и пришел к заключению, что на возведение даже небольшой сельской церкви, с иконостасом и необходимой утварью, необходимо иметь сумму примерно в пределах 6000 руб., в том числе, до 4000 руб. на иконостас и до 80 руб. на утварь (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2465, л. 60). На основании изложенного Генерал-майор Болдырев ходатайствовал об увеличении суммы до 4000 руб. на каждую церковь и предлагал помощь со стороны Главного управления округа в осуществлении заказов на утварь и иконостасы.

Мероприятия Императорского Кабинета и Правления Алтайского округа по ассигнованию средств на церковное строительство переселенческих поселков в честь 150-летия округа явились мощным импульсом в развитии всего храмостроения Сибири. Во многих деревнях Алтая «...дошла весть, что по причине этого празднования Начальство решило построить десять Церквей на счет Горного Ведомства в селениях Горного округа...», в связи с этим «безцерковные» сельские общества буквально «завалили» власти округа прошениями с просьбами включить их селения в «список десяти» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2389, л. 45–46). Сельское общество деревни Ново-Троицкое Покровской волости Змеиногорского уезда (ныне село Новотроенка Усть-Калманского района Алтайского края) подало прошение в Канцелярию Кабинета о присоединении их поселка к списку десяти «юбилейных» сел, в которых предполагается строительство церквей. Для этого был нарисован чертеж будущего молитвенного дома и школы в одном здании. Это здание предполагалось строить по следующим параметрам: длина без алтаря – 14,2 м, ширина – 7,1 м, высота сруба – 4,97 м (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2389, л. 33–34). Однако этот проект не был реализован, так как село Ново-Троицкое не принадлежало к числу переселенческих, тем не менее, традиции возведения церквей и школ в одном здании были продолжены на Алтае. Затем крестьянские общества начали просить «юбилейное» финансирование на основе различных «бедственных» формулировок.

Сельское общество деревни Дубровино Нижне-Кулундинской волости Барнаульского уезда (ныне Романовский район Алтайского края) ходатайствовало о выделении средств на строительство православного храма у властей «по случаю неурожая хлебов и падежа скота». На что управляющий Павловским имением отрапортовал: «...дер. Дубровина – поселок сравнительно уже давно образовавшийся и притом многолюдный, расположенный в хлебоборной местности; поэтому постройка храма в оном может быть произведена собственными средствами подобному тому, как построены церкви в соседних новых заселках Гилевом Логу и Камышенки, т.е. на собственные средства» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 249). В деревне Сидоровки той же волости крестьяне в 1901 г. добились одобрения на строительство храма от Епархиального начальства, собрали минимальный церковный капитал и выбрали из своей среды попечителя, который ходатайствовал в Окружное управление о получении денежных средств в честь 150-летия округа. Сидоровскому сельскому обществу, так же как и многим другим деревням и поселкам, Главное управление Алтайского округа категорично отказывало с формулировкой: «Ввиду того, что ссуды, ассигнованные на постройки церквей, уже распределены... отклонить!..» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 233–235).

Таким образом, несмотря на первоначально заложенные светскими и духовными властями единые организационные установки (базовый план, выделение суммы всем поселкам переселенцев и др.), эти планы не были реализованы из-за разных уровней состояния «юбилейных» поселков (бедность), из-за различных религиозных специфик, проявляющихся в использовании местных

строительных материалов, и из-за влияния «раскольнического фактора». Тем не менее юбилейная дата 150-летия Алтайского округа послужила мощным толчком к активизации и развитию храмо-строительства на территории Алтая. Также в результате данного мероприятия властей прослеживалась инициатива «снизу» рядового населения к процессам строительства церквей, что объясняется острой необходимостью удовлетворения своих религиозных потребностей и высокой степенью религиозности рядовых масс населения Алтая.

В первом десятилетии XX в. потенциальными переселенцами из центральной части страны широко стала внедряться практика отправки «ходелов» в Сибирские земли с целью разведывания природных, климатических и бытовых условий будущих мест жительства. Делегированные «ходоки» еще до отправления в Сибирь наводили справки и запросы, путем заказа справочной литературы, о наличии в тех или иных местностях православных церквей, а в случае отсутствия храмов о возможностях их строительства. Религиозный аспект в целом играл и важную роль при выборе устройства места поселка. Так, немаловажное значение при выборе места поселения придавалось тому фактору, чтобы соседи по участку принадлежали к тому же вероисповеданию, что и переселенцы, акцентировалось внимание на расстояние до ближайшего храма. Особой боязнью для переселенцев являлось селение возле старообрядцев. Н.Н. Родигина приводит следующие примеры: «Проход Зиновьев сообщал своему зятю в Полтавскую губернию: „В деревне Петропавловке мы не остались жить через старообрядцев: они нас приглашали в свою веру, а мы не захотели и переехали назад за 150 верст“. Автор другого письма отмечал: „Нас мало осталось на том месте, к которому мы причислены на жительство: кто пошел, что леса нет, а кто оттого, что церковь далеко“...» (Родигина Н.Н., 1986, с. 87–91).

В организационных процессах возведения культовых построек в переселенческих поселках участвовало множество ведомств и структур. К примеру, Переселенческое управление отвечало за вопросы финансирования, а Епархиальный комитет и Хозяйственное управление при Священном Синоде занимались планово-проектной документацией. В частности, эти два ведомства рекомендовали крестьянам проекты и планы для строительства храмов. Существовали две основные группы использованных проектов, которые по желанию могли выбрать сельские общества:

- 1) проекты по типовым планам, помещенным в атласе издания Св. Синода;
- 2) проекты по «образцовым чертежам» А.Н. Померанцева, сметы для которых составлял инженер С.В. Хомич, выполнявший в то время обязанности епархиального и губернского инженера.

С.В. Хомич, также очевидно, курировал и утверждал проекты и сметы множества храмов в переселенческих селениях, построенных на основе образцовых проектов, из альбома проектов 1899 г., и схожего с ним так называемого «Атласа Священного Синода». Из-за множества дублирующих атласов и альбомов в официальных документах (особенно на уровне сельских, волостных администраций) планы и чертежи церквей обозначались простой нумерацией без конкретных исходных данных, что существенно затрудняет происхождение стилистики и определение внешнего вида храма. К примеру: церкви в селах Новополята и Николаевка (современные Ключевской и Михайловский районы Алтайского края) построены с копии чертежа №9 из атласа церквей, изданного Священным Синодом (на 300 человек) (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2410, л. 26). Церковь в селе Новоильинка Хабарского района построена по плану № 22 на каменном фундаменте (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 80). Здание церкви в поселке Родино (современный райцентр) строилось по плану №5 из сборника проектов сельских церквей Священного Синода. Вероятно, также по образцовому проекту была построена церковь так называемого Старого Славгорода (ныне село Славгородское), которая, судя по западному фасаду, имела вместительность более чем на 300 человек.

Храмы в переселенческих поселках южной части Кулундинской степи (Ключевской и Михайловский районы современного Алтайского края) представляли собой трехчастную планировочную структуру. На продольной оси пространства, ориентированной с запада на восток, были последовательно нанизаны крыльцо, притвор, трапезная, собственно церковь и алтарь (апсида). Основной композиционный элемент – собственно церковь – в объеме представлял собой четверик. Объем тра-

пезной, как правило, ниже объема церкви. Интерьеры были динамичными и сложными, так как они последовательно развивались от небольшого притвора, через невысокую, но просторную трапезную, до светлого, высоко украшенного росписью и иконами подкупольного пространства самой церкви. Большую роль в силуэте церквей играли шатровые колокольни, главы и главки церквей, луковичные или шлемовидные (Степанская Т.М., 1999, с. 182).

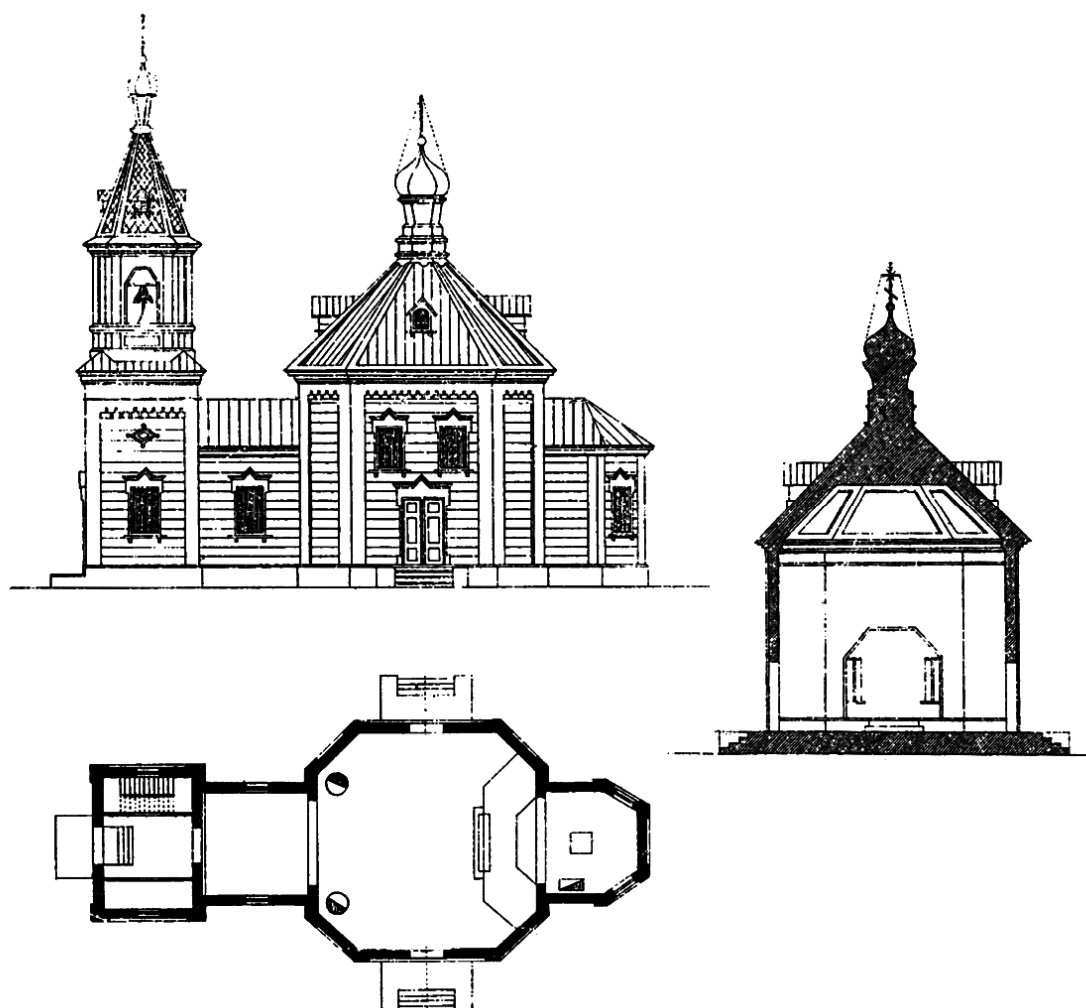


Рис. 6.1. Типовой проект деревянной церкви на 300 человек, рекомендованный для строительства в переселенческих поселках, в честь 150-летия Алтайского округа, также реализованный во многих старожильческих селах (Власиха, Сорочий Лог и др.) (источник: ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 451)

В 1896 г. образовано Переселенческое управление, которое впоследствии стало одним из самых крупных самостоятельных правительственных учреждений с достаточно хорошо развитой организационной структурой. Особой строкой финансовой деятельности Переселенческого управления и смежных структур было именно финансирование строительства сельских храмов в переселенческих поселках. Переселенческим ведомством выдавалось множество ссуд на возведение церквей в местах переселения. Использование этих средств контролировалось агентами Губернского управления по крестьянским делам. Нецелевое расходование первой части суммы лишало крестьянское общество права на получение всего кредита. Ссуды являлись беспроцентными, не облагались пени. В частности, за 1909–1914 гг. на удовлетворение религиозных потребностей переселенцев (строительство и оборудование церквей, молитвенных домов и т.д.) было израсходова-

но около 6,8 млн. руб., а на удовлетворение материальных потребностей сельских обществ (постройку зданий административного и хозяйственного назначения и пр.) – около 1,2 млн руб., т.е. в 5,5 раза меньше (Разгон В.Н., 2010, с. 88). Начальник Алтайского округа В.К. Болдырев также внес личный вклад в дело строительства православных церквей в переселенческих поселках. По его инициативе было создано статистическое бюро при Главном управлении округа для исследования жизни переселенцев, крестьян-старожилов и инородцев, которое занималось исследованием культурных потребностей и составило список существующих церквей и селений, где необходимо их строительство.

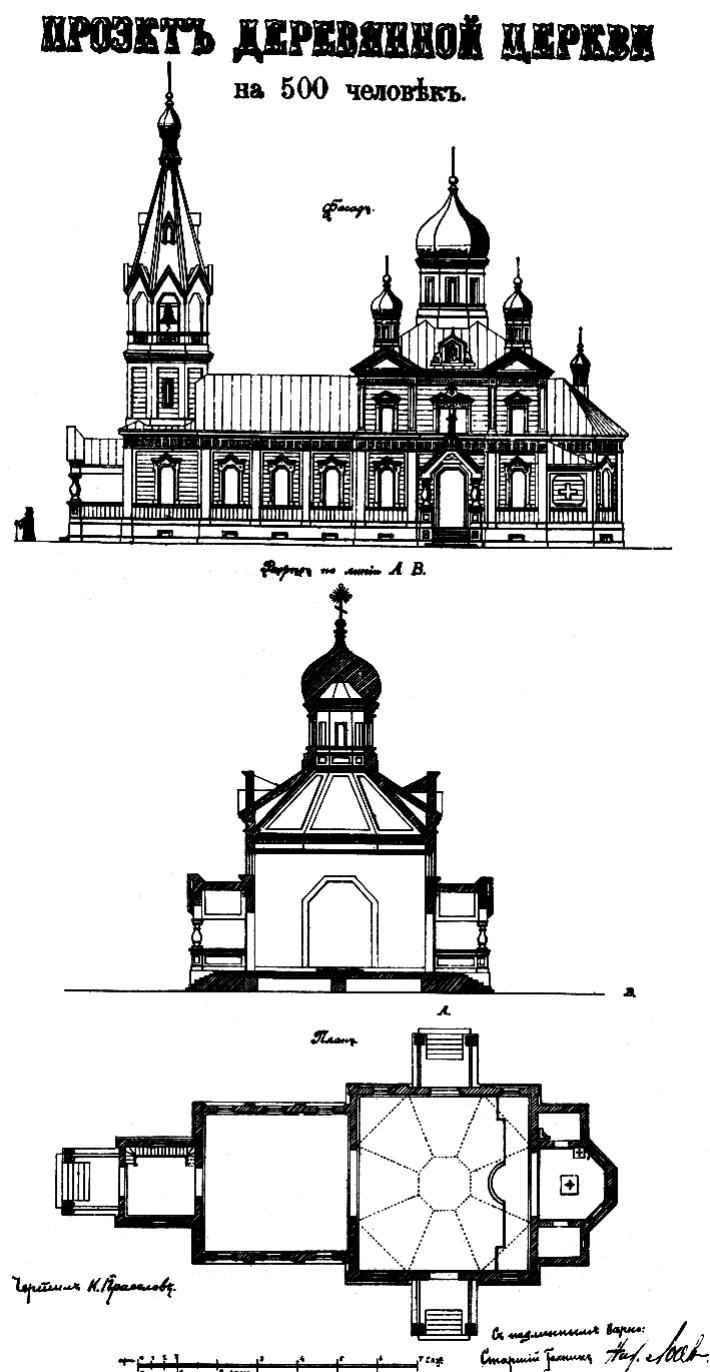


Рис. 6.2. Типовой проект деревянной церкви на 500 человек, использовавшийся для строительства в переселенческих селах с большим количеством прихожан и в волостных центрах (источник: ГАТО, ф. 239, оп. 1, д. 1170, л. 2)

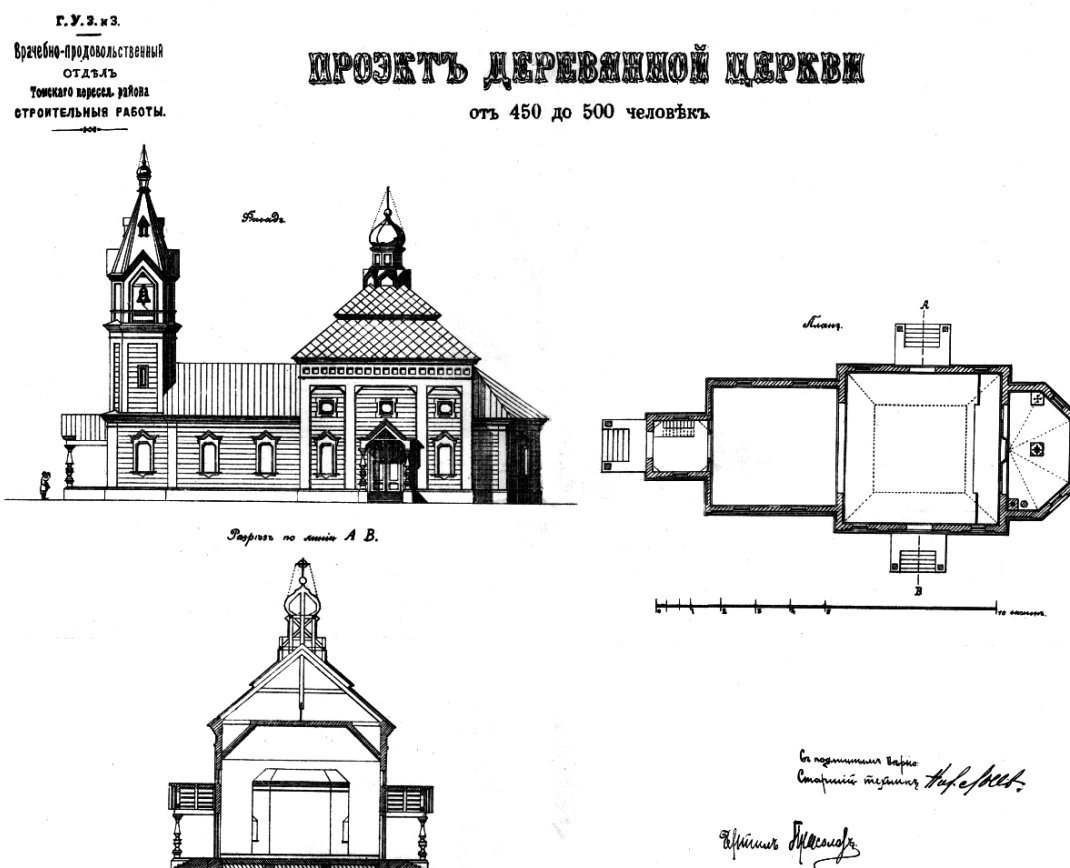


Рис. 6.3. Образцовый проект деревянной церкви от 450 до 500 человек, представляющий модифицированный вариант типового проекта на 300 человек (источник: ГАТО, ф. 239, оп. 1, д. 1170, л. 4)

Второй этап переселения в Алтайский округ начался с 1906 г., и связан с проведением так называемой столыпинской аграрной реформы. Николай II подписал закон о передаче земель Алтайского округа под переселенческие участки. После 1906 г. переселение в Алтайский округ достигло наибольшего размаха, что заставило местные власти (светские и духовные) более организованно обустривать вновь прибывших переселенцев.

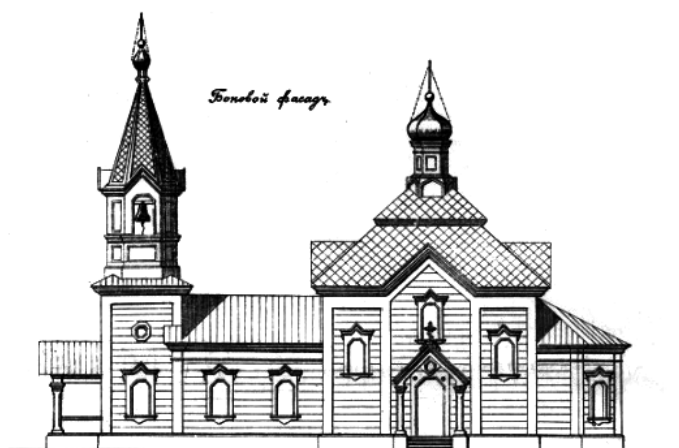
Показателем этого являлось то, что землеустроительные чины еще до храмоустроительных и организационных мероприятий переселенцев заблаговременно выделяли будущему причту церкви запасные участки усадебных и полевых земель. Так, к примеру, в 1910 г. для причта, «имеющего быть возведенным впоследствии храма», в деревне Степной Кучук Ленковской волости Барнаульского уезда (ныне на территории Родинского района Алтайского края) были выделены запасной участок (усадебный) в размере 1,00 десятины только «удобной земли при селении» и запасной участок (полевой) аналогичной земли в размере 97,86 десятин в северо-западном направлении от селения (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 5356, л. 9 об.–10).

Тем самым землеустроительные власти, выделяя землю потенциальным причтам, в определенной степени очень рисковали, так как в условиях частых «неурожаев хлебов» и последующих военно-политических событий множество сельских храмов становились «долгостроями». К примеру, в 1910 г. будущему причту церкви деревни Усть-Суетка Ленковской волости (ныне несуществующее село на территории современного Суетского района Алтайского края) были выделены запасные земельные участки, а сам храм так и был построен (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 5356, л. 15). На севере Алтайского округа в местах строительства железной дороги финансирование возведения церквей в переселенческих селениях осуществлялось за счет Фонда императора

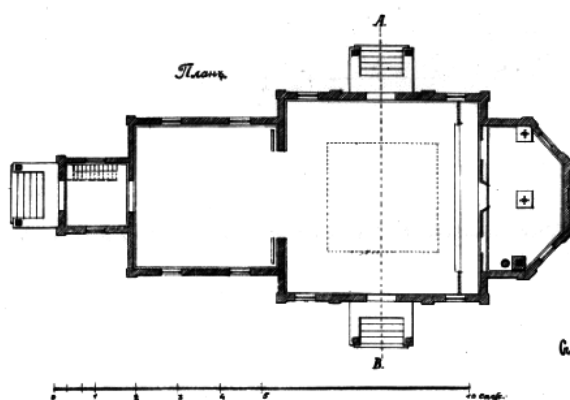
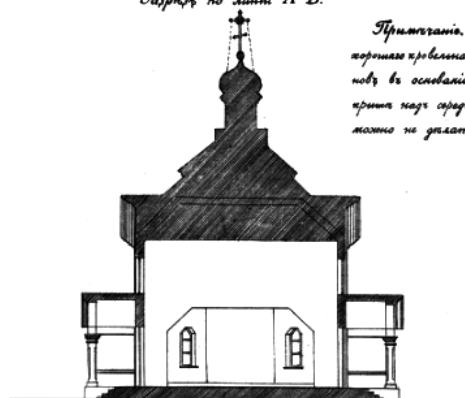
Александра III. Фонд возник в связи с постройкой Сибирской железной дороги. В апреле 1894 г. императором Николаем II, являвшимся председателем Комитета Сибирской железной дороги, был предпринят сбор пожертвований на постройку церквей и школ для сибирских переселенцев. Этот сбор и положил начало фонду, который за десятилетие достиг суммы в 1.873.453 руб. На эти деньги в Сибири было построено свыше 200 храмов и школ. (Азиатская Россия... 1914, с. 238). Ввиду истощения фонда он был закрыт в 1905 г. и передан в Священный Синод.

ПРОЕКТЪ ДЕРЕВЯННОЙ ЦЕРКВИ

на помѣщеніе отъ 450 до 500 человѣкъ.



Разрѣзъ по линіи А В.



В подлинномъ вѣрно:
Старшій Ташкентъ *Н.Ф. Смирновъ*

Генералъ Красновъ.

Рис. 6.4. Образцовый проект деревянной церкви, вместительностью от 450 до 500 человек (источник: ГАТО, ф. 239, оп. 1, д. 1170, л. 3)

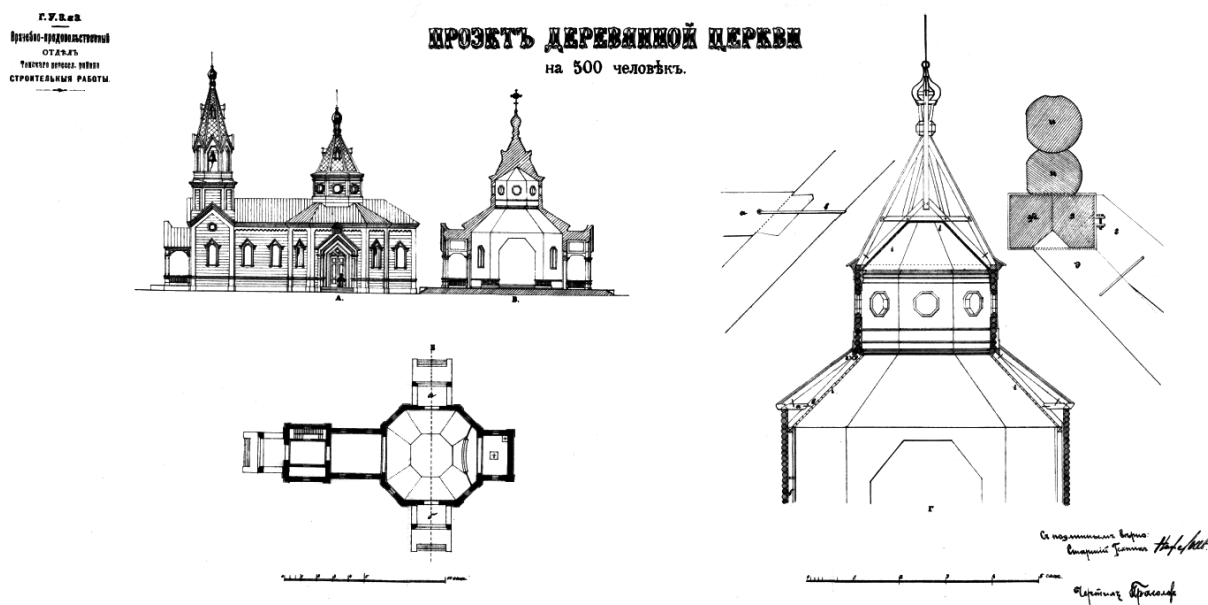


Рис. 6.5. Образцовый проект деревянной церкви, составленный на основе типового проекта на 300 человек (ГАТО, ф. 239, оп. 1, д. 1170, л. 3)

В 1907 г. по указу императора было учреждено Особое Совещание при Синоде для забот о религиозных нуждах переселенцев. Заселяемая территория Азиатской России подразделялась на 12 особых переселенческих районов, в большинстве случаев совпадавших с административными границами сибирских губерний и областей. Во главе каждого переселенческого района поставлены были заведующие, в круг обязанностей которых входили церковно-строительные мероприятия. Совещанием были затребованы сведения о том, где необходимо открыть новые приходы и строить церкви. В каждой губернии создавались особые разъездные священнические районы. В каждый район назначался «разъездной причт» в составе священника и псаломщика. Епископы часто лично посещали новые переселенческие поселки, благословляли вновь создаваемые приходы, а в случаях больших финансовых трудностей переселенцев способствовали всесторонней помощью, причем обозрение переселенческих поселков продолжалось и после окончания массовых переселений, во времена Первой мировой войны.

При посещении владыками Кулунды, как основного переселенческого района, их всегда встречали переселенческие чиновники в начальном пункте Славгороде на единственном в то время в округе автомобиле, откуда и продолжалась дальнейшая инспекция. В частности, епископ Анатолий при обозрении новых степных переселенческих приходов летом 1915 г. после молебна и встречи с гражданской администрацией и приходскими священниками «...обратился к народу с кратким задушевным, отеческим словом. Он высказал свое удовольствие по поводу того, что ему пришлось посетить этот отдаленный край и видеть, как устроились на новых местах переселенцы. Радуюсь благополучию их, он высказал свое желание поближе ознакомиться с их жизнью, оказать содействие в их духовных нуждах, а также и поназидать их своим Архипастырским словом, подпустив затем всех ко кресту...» (Бондаренко В., 1915, с. 650–659). При инспектировании строящихся культовых сооружений, по заверению местной официальной печати, епископы сами часто «...подробно знакомились и разбирались во всех деталях строящегося храма, давая ценные практические указания...» (Бондаренко В., 1915, с. 650–659). Также примером может служить визит «проездом» Преосвященного Владыки Макария в начале XX в. в поселок Ракиты Покровской волости (ныне Михайловский район Алтайского края), жители которого многие годы строили православную церковь. Владыка Макарий, ознакомившись с состоянием постройки храма, «благословил на новый год причт, для которого и дома готовы...» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528 л. 165–166).

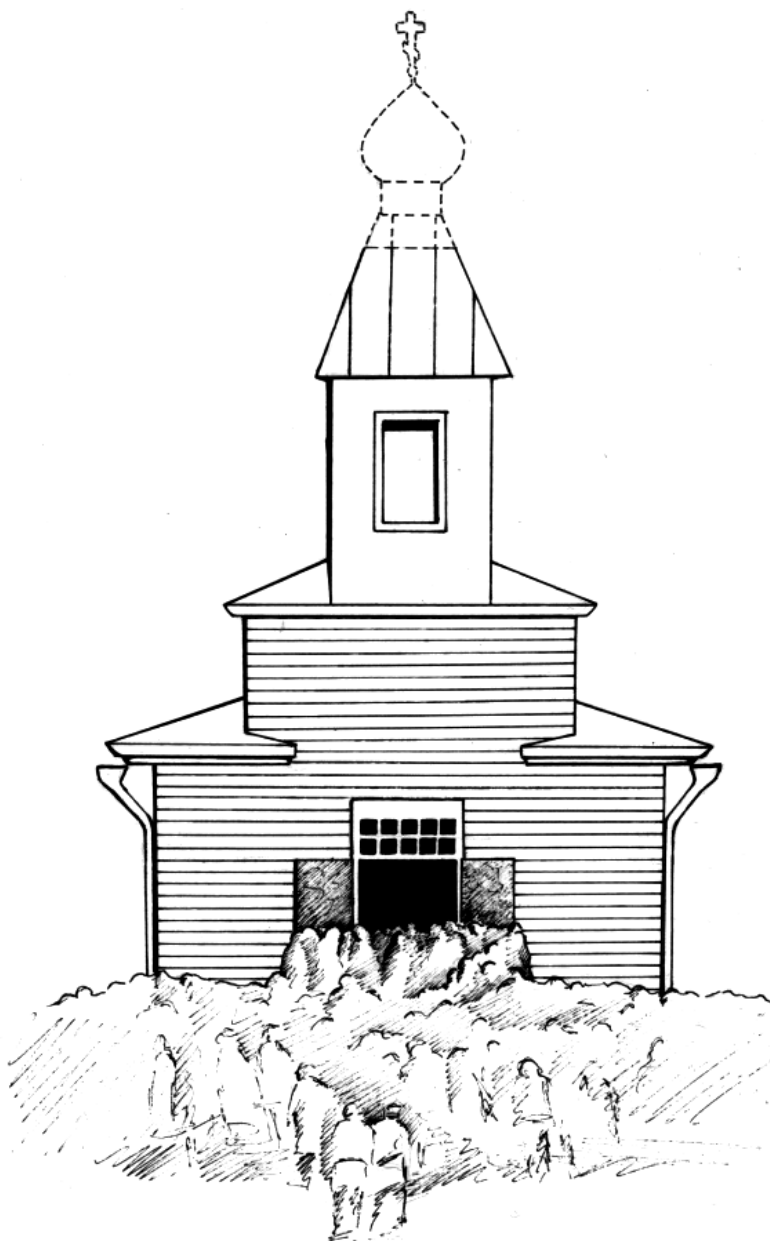


Рис. 6.6. Церковь Старого Славгорода. Западный фасад.

Рисунок с фотографии начала XX в. (источник: Вощинин В. На Сибирском просторе. Картины переселения. СПб.: Изд-во: Типография Товарищества «Наш Век», 1912)

На рубеже XIX–XX вв. на Алтае большинство новоселов образовывало новые поселки на отведенных им участках, и лишь незначительная часть была приписана к старожильческим селениям. Переселенцы, прибывшие на Алтай, сразу поднимали вопрос о строительстве в их селении церкви. Для них храм являлся той «нитью», которая связывала их с родиной, с привычным образом жизни и условиями. Являясь выходцами из европейской части страны, где православные храмы функционировали почти в каждом селении, они привыкли к их близости и частым посещениям приходской церкви. Об этом свидетельствуют многочисленные разрешения и прошения о постройке церквей. В частности, общество крестьян Калмаковской волости поселка Ярославского пишет: «Мы народ привычный молиться Богу в своих храмах. На родине у нас, что селение, то почти и храм...» (Сибирские переселения..., 2003, с. 108). Жители деревни Лотошиной Черно-Курьинской волости (современная Новосибирская область) в прошении о пожертвовании денежного вознаграждения

и бесплатного отпуска леса на постройку церкви акцентировали внимание властей на то, что «...деревня наша небогата, состоит вся из российских переселенцев, которым без церкви жить не привычны... и без Храма Божия нам жить скучно, так как мы привыкшие предками на родине около Храмов Божиих...» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 24).

Эти данные свидетельствуют о недостаточном количестве православных храмов в Сибири, по сравнению с Европейской Россией, на душу населения. Светские и духовные власти прекрасно понимали трудности вновь прибывших переселенцев, связанные с нехваткой храмов в Сибири, и часто акцентировали на это внимание в отчетах, документах и воспоминаниях. Стас-секретарь А.Н. Куломзин в конце XIX в. в отчете о поездке по Сибири писал: «Церкви в Сибири крайне редки... В Сибири не найдете родного ландшафта, столь глубоко захватывающего русское сердце – когда, выехав на возвышенность, вдруг увидишь на широком горизонте до десятка или двух белеющих в синеве каменных церквей с высокими колокольнями. Здесь церкви почти исключительно – деревянные, низкие, крайне тесные и большей частью ветхие». П.А. Столыпин отмечал: «Трудность новых условий, ставящих переселенцев лицом к лицу с дикой природой, создает вообще в переселенческих деревнях особое, передающееся серьезное и глубокое настроение, в отличие от покойной и даже иногда ленивой жизни старожилов и казачьих селений. Выстроенный храм становится центром поселка и напоминает переселенцам о родине, где они жили хотя и бедно, но в атмосфере, согретой религиозными и историческими преданиями» (Сафронов С.А., 2006, с. 364, 367). Также в заслугу переселенцам в культурном обогащении Алтая можно отнести массовый завоз в Сибирь православных икон из европейской части России. В частности, исследователь В.К. Вистингаузен предполагает о наличии второй массовой волны завоза икон в села Алтая из европейских территорий на рубеже XIX–XX вв., связанной со столыпинскими переселениями. По его мнению, вполне вероятно, на примере иконы «Собор архангелов» церкви села Талица Залесовского района Алтайского края, поступление на Алтай собственно украинских святых образов вместе с переселенцами (Вистингаузен В.К., Сыровежкин Е.П., 2001, с. 306).

Важным моментом, который отмечают многие представители дореволюционной интеллигенции (чиновники, ученые, путешественники и др.), является различие переселенцев и старожилов в «религиозном рвении» и в «церковной активности». В целом, как утверждают дореволюционные исследователи и источники, «православные переселенцы отличаются от старожилов тем, что более религиозны, чаще посещают церкви и менее проводят время в праздности» (Алтай..., 1890, с. 342). А.Н. Куломзин отмечал, что сибирские старожилы мало заботились о церкви, «мало к ней радели» так как она не составляла для них «насущной потребности». Посещая в Сибири церкви, Куломзин заметил, что даже по престольным праздникам там было немного «коренных сибиряков». В свою очередь, по его утверждению, «не таковы были приходящие в Сибирь переселенцы. Не таковы малороссы, ...всю глубокую поэзию своей натуры сосредоточившие в церковном идеале. Не таков выходец из наших внутренних губерний». Кроме того, А.Н. Куломзин утверждал, что забота об убранстве церквей превалировала над обустройством собственных жилищ. Переселенцы часто «гораздо менее» думали «об украшении собственного жилища, чем о благолепии своей приходской церкви». Происходило это от того, что на родине у переселенцев церковь была «прямо под рукой» и «он привык к исполнению всех духовных треб, предписываемых церковным уставом» (Сафронов С.А., 2006, с. 365). Географ В.П. Семенов-Тянь-Шанский писал, что «...сибиряк, живя разбросанно на огромном пространстве деревнями в 15, 20, 50, 80 верстах от церкви, поневоле бывал в ней редко... отвыкал от нее до такой степени, что не хотел туда идти даже тогда, когда она находилась недалеко от его жилья...» (Разгон В.П., Храмков А.А., Пожарская К.А., 2010, с. 150). О соотношении религиозности старожилов и переселенцев также указывали сибирские приходские священники и миссионеры. Миссионер Черно-Ануйского отделения (ныне на территории республики Алтай) Филарет Синьковский в конце XIX в. так описывает эти различия: «...От крестьянина российского и церковь получает пользу, ибо в редкий воскресный и праздничный день он не придет в церковь и не купит свечку. Крестьянин же сибирский обращается к священнику большею

частью в крайних случаях, иногда раз-другой в жизни, когда нужно венчать или отпевать; в последнем случае, как мне приходилось самому убедиться, крестьянин иногда обращается тогда, когда у него соберется несколько покойников, умерших в течение не одного года...» (Записки..., 1882, с. 132). Однако в переписках переселенцев со своими родственниками существовали и противоположные отзывы о состоянии нравственной благодетели в Центральной России и в Сибири. В первую очередь высокая религиозность и «храмовое радение» собственно сибиряков (старожилов) в некоторых источниках отмечаются в местностях, прилегающих к уездным и миссионерским центрам (Барнаул, Бийск, районы монастырей и пустыней). В частности, крестьянин села Мелихова, ушедший в 80-е гг. XIX в. в Томскую губернию, Кирей Васильев пишет на родину своему брату Николаю Васильеву: «...у нас здесь народ гораздо лучше вашего в отношении добродетели; у нас в селе церковь семиглавая во имя св. Илии Пророка; в городе Бийске проживает Преосвященный, где и строится монастырь; недалеко от Бийска на Улале женский монастырь...» (Губернской управы доклад..., 1882, с. 48).

Ко всему прочему, в среде самих переселенцев существовала особая дифференциация по степени религиозности и рвению к постройкам храма. В частности, указывается еще большая православная духовность, радение к благолепию храмов у новоселов-украинцев и выходцев из крайних южных губерний по сравнению со старожилами и даже русскими переселенцами. «Русский переселенец, который постепенно наводнял Сибирь, резко отличается от переселенца Кулундинской степи... К храму Божию и к службам хохол-южанин относится с особой любовью. В дни воскресные и праздничные малоросс не поедет в поле или на какую-либо работу. В эти дни храм бывает всегда переполнен молящимися... Вообще свою религиозную настроенность малоросс старается проявить во всем...» (Бондаренко В., 1915, с. 650–659). Также, к примеру, жители чисто малороссийской деревни Ново-Рождественка незамедлительно после водворения неоднократно лично просили чиновника по крестьянским делам и Фонд вспомогательных предприятий Сибирской железной дороги об устройстве в их селе церкви. В ответ на ходатайство началось строительство, а в 1897 г. был открыт самостоятельный приход и освящена церковь-школа во имя Рождества Пресвятой Богородицы, в то время как в селениях с русскими переселенцами в это время проводились только организационные мероприятия (Кутилова Л.А., 1998, с. 80). Также в этот общий стереотип относительно степени веры старожилов несколько не вписывается казачье население Алтая (станицы бывшей Колывано-Кузнецкой оборонительной линии), которое всегда в отзывах современников позиционировалось как «общество глубоких ревнителей православия, радеющих за веру и благолепия своего храма».

Идеи и планирование устройства церквей и организационные мероприятия по возведению храмов разделили относительно единое сельское население и вызвали своеобразную церковно-строительную конкуренцию между переселенческим и старожильческим населением и поселками. Так, сельское общество крестьян переселенческого поселка Ярославского Калмаковской волости летом 1897 г. подготовило приговор сельского схода и прошение о желании построить храм, на что жители волостного центра незамедлительно подали аналогичное ходатайство в вышестоящие инстанции о строительстве церкви именно в их селении. Далее следовала полемическая переписка между селениями с перечислением преимуществ того или иного поселка перед другим (Сибирские переселения..., 2003, с. 108). Если речь шла о финансировании строительства культовых зданий «за казенный счет» в целом в любом сельском населенном пункте, то такого рода споры и конфликты на рубеже XIX–XX вв., как правило, решались в пользу переселенческих селений. Кроме того, деление алтайского сельского населения на старожилов и переселенцев в некоторых деревнях относительно культовых строений достигло особых случаев, как, например, в селе Калманке Шадринской волости (современный райцентр Алтайского края), «...где новоселы недовольствуются общей церковью, строят «свою», новую...» (Алтай..., 1890, с. 342). Факт одновременного строительства двух православных храмов в селе Калманке (к тому же не являющемся волостным центром) подтверждается данными из справочных епархиальных книг (Справочная книга по Томской епархии..., 1903, с. 320). Подобная ситуация сложилась в начале XX в. в селе Оловяшенское Ново-

Алейской волости (современная территория города Рубцовска Алтайского края). На момент прибытия большого числа переселенцев церковь в Оловяшенском не справлялась с количеством посетителей из-за малых размеров. В переводе на современные меры храм имел следующие параметры: длина собственно самой церкви – 7,2 м, ширина – 6,5 м; длина притвора – 5,6 м, ширина – 4,3 м (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 557). Во многом из-за малой вместительности церкви новоселы переселились на противоположный берег реки Алей и основали собственное село – Половинкино, где позже построили собственный молитвенный дом (Печерин И.Д., 2004, с. 11). Конфликтные взаимоотношения старожилов и новоселов по вопросам строительства храмовой инфраструктуры могли принимать и радикальную форму в виде запрета посещения церкви. А.И. Комаров указывал на физическое противостояние старожилов и переселенцев: «...Есть села, где выталкивают из церкви молящихся самовольцев (переселенцев. – *Р.В.*), говоря при этом: «Вы церкви не строили, нечего вам тут и молиться» (Разгон В.Н., Храмков А.А., Пожарская К.А., 2010, с. 145–146). Также религиозная разобщенность проявлялась и в родительских запретах браков между старожилами и переселенцами.

С момента основания нового поселка переселенцы сразу озадачивались проблемой построения церкви, учреждая «церковный фонд», который, как правило, находился «на руках» у попечителя, либо на хранении в волостном правлении. Церковный фонд формировался «...подушно по общественному приговору и добротельным даяниям радеющих ко Храму Святому...», в среде жителей села (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 233). Процесс накопления средств для устройства храма в беднейших поселках мог происходить не одно десятилетие. К примеру, Маршанское сельское общество к началу XX в., по свидетельству крестьянского начальника, накопило на храм 2000 руб. со дня образования поселка в 1889 г. (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 120).

Менее инициативная часть переселенцев, желавших постоянно иметь возле своего местожительства православный храм, переплачивала не один десяток рублей за прием или водворение в волостное село или поближе к нему, где находилась церковь. Некто Самойл Михайлович, водворившийся в Барнаульском округе, в письме на родину (Полтавская губерния) пишет: «...нас мало осталось на том месте, где мы причислены, а разошлись по соседним деревням на жительство: кто пошел, что лесу нет, а кто от того, что церковь далеко. Если будет Богу угодно и живы будем, то и у меня есть охота перейти поближе к церкви...» (Сибирские переселения..., 2003, с. 154).

На Алтай русские переселенцы конца XIX – начала XX в. привнесли немало строительных традиций и передовых технологий, использовавшихся в культовом зодчестве. В частности, благодаря переселенцам в сельской местности начал бурно развиваться кирпичный, печной и штукатурный промыслы, до этого «...кирпич шел в город на заводах и рудниках... и появляются голландские печи...» (Алтай..., 1890, с. 342). В православной церкви переселенческого поселка Николаевка Покровской волости «...две круглые печи, одна голландка...», «...в церкви дер. Черновой Нарымской волости... сложено две печи голландских...» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 458, 338). В храмах старожильческих селений, как правило, печи клали «русские» или «контр-марки».

Тем не менее, несмотря на общее положительное влияние переселенческого движения рубежа XIX–XX вв. на все аспекты истории Алтая, развитие данного процесса происходило не совсем гладко. Речь идет о массовых возвращениях переселенцев на родину, наиболее проявившихся на завершающей стадии переселенческого процесса. Многочисленные возвращения в европейскую Россию чаще всего были вызваны неоправданием надежд новоселов, недооцененными климатическими условиями, плохой и несвоевременной организацией приема переселенцев на местах, отсутствием жизненных и бытовых удобств, в том числе и отсутствием культовых зданий для удовлетворения религиозных потребностей. Вновь прибывшим переселенцам, которые в большинстве своем израсходовали выделенные им средства в долгой дороге, приходилось одновременно обустроить свой личный быт (строительство домов и обзаведение хозяйством) и участвовать в общественном строительстве (мосты, колодцы, дороги и культовые здания). Многие переселенцы, истратив все свои моральные, физические и финансовые ресурсы и потенциалы и не адаптировавшись к тяготам новой жизни, – возвращались на родину. К примеру, переселенческому поселку Покров-

ский Ординской волости Барнаульского уезда (ныне на территории Новосибирской области) в годы основания селения (1897 г.) Кабинетом были выделены финансовые средства на строительство храма, но к 1905 г. покровское общество еще не определило дату начала постройки церкви и подготовки для этих целей леса, мотивируя это тем «...что в заселке остались лишь только 129 домохозяев, из которых многие думают уезжать, в 1896 г. была 1281 душа, а к 1902 г. осталась 571 душа, из которых к 1905 г. ubyло еще 200 душ...» (ГААК, ф. 4, оп. 1, д. 2528, л. 628).

Таким образом, переселенческое движение в Сибирь в конце XIX – начале XX в. посредством активной реализации своих религиозных потребностей, в синтезе со старожильческими традициями, способствовало формированию новой современной общесибирской культуры. Непосредственно это проявлялось в следующих аспектах:

1. Переселенческое движение радикально активизировало храмостроительные процессы в Сибири, что способствовало многократному увеличению количества церквей и снизило нехватку и острую необходимость населения в культовых зданиях (финансирование строительства церквей за счет Переселенческого управления, фонда имени Александра III и др.).

2. Переселенческое население показывало наглядный, позитивный пример более рьяного, ответственного отношения к православному культу и исполнению обрядов (мнения дореволюционной интеллигенции о большей религиозности переселенцев по сравнению со старожилами).

3. Обособленность вновь прибывшего населения от старожилов привела к возникновению храмостроительной и нравственно-религиозной конкуренции в сибирских деревнях, что качественно и количественно сказалось на духовном развитии и состоянии сельского населения (конкурсное выделение властями средств на построение храмов среди поселков).

4. Переселенцы из европейской части страны, посредством своих недостаточно реализованных потребностей (на начальном этапе освоения) привнесли немало строительных и архитектурных традиций в гражданскую и культовую архитектуру, до этого времени малоизвестных (развитие, кирпичного и штукатурного промыслов, внедрение в практику устройства «голландских печей» и др.).

Глава VII

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ОТНОШЕНИИ МУСУЛЬМАНСКИХ НАРОДОВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.*

Исламский фактор в истории Сибири стал играть заметную роль уже с эпохи развитого средневековья (Ярков А.П., 2010), что в определенной степени сформировало конфессиональную специфику данного региона. В период активного освоения Сибири русским православным населением при поддержке государственной власти стала формироваться своеобразная религиозная политика, которая на разных этапах переходила от стадии острого неприятия к инакконфессиональному населению до поддержки инородцев. В XIX в. Российская империя выработала особую систему государственно-конфессиональных отношений, составной частью которой являлось и мусульманское население страны. Сама система включала в себя четыре иерархических уровня. Высший уровень конфессиональной структуры занимала Русская православная церковь. На второй ступени располагались так называемые признанные терпимые – католики, протестанты, мусульмане, буддисты и иудеи. Следующее звено иерархии составляли «терпимые непризнанные» представленные преимущественно старообрядцами. Наконец на низшей ступени располагались «непризнанные нетерпимые», к которым относились, например, такие группы, как хлысты, скопцы (Основы политики Российского государства..., 2009, с. 183–184). Исходя из соответствующего расположения религи-

* Глава подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №13-21-03001a/G, тема «Этнокультурные и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии»).

озной организации или группы в данной иерархии, с ней выстраивались особые отношения со стороны государственной власти и Русской православной церкви. В то же время следует отметить, что политика государства начиная с XIX в. строилась на принципах вмешательства в конфессиональные дела инородческого населения. Данный факт подтверждается прошением, направленным на имя императора, киргизской депутации, находившейся в Санкт-Петербурге, с просьбой не содействовать в строительстве мечетей в Киргизской степи (ГАТО, ф. 170, оп. 2, д. 82, л. 6). Такое пристальное внимание к мусульманам в Российской империи было связано с тем, что уже к концу XIX в. их общины занимают второе место по численности после православных (Арпов Д.Ю., 2004, с. 3). В начале XX в. П.А. Столыпин выделил разработку «мусульманского вопроса» в качестве одного из важнейших направлений во внутренней и внешней политике империи.

Российское правительство стремилось к идее централизации контроля над конфессиями, которая была реализована в начале XIX в. с учреждением в 1832 г. Департамента духовных дел иностранных исповеданий, вошедшего в состав Министерства внутренних дел. Обязанностью данного органа было проведение политики терпимости, насколько она была возможна в интересах государства (Васильев Д.В., www.idmedina.ru/books/materials). Документом, которым следовало руководствоваться Департаменту и в котором было зафиксировано юридическое положение религиозных общин, действующих на территории Российской империи, становится «Устав духовных дел иностранных исповеданий», изданный в 1896 г. Отдельная глава данного Устава посвящалась духовным делам магометан.

Следует обратить внимание на то, что магометанская вера рассматривалась правительством в большей мере как угроза самодержавной власти, а не как чужеродное православному государству вероисповедание. Такое отношение было вызвано в первую очередь Крымской войной, которая привела к недовольству со стороны мусульманского населения и массовому возвращению новокрещенных мусульман в свою родную веру. Политика империи тем не менее не предполагала насильственного искоренения ислама как религии (Алексеев И.Л., 2002, с. 34). Во второй половине XIX в. еще более ослабевает контроль со стороны государства за мусульманскими народами империи. К тому же внешнеполитические события (Крымская война) усилили влияние исламского фактора. В магометанской среде зарождаются идеи братства мусульманских народов и поддержки инородцев Российской империи их единоверцами из-за рубежа. Усиление мусульманского компонента в государстве в определенной степени подтверждается данными о бесконтрольном строительстве мечетей. Так, в 1866 г. только в Поволжье числились 244 незаконно существующие мечети (Тихонов А.К., 2007, с. 61).

Особое место в конфессиональной политике Российского государства занимало положение сибирских «инородцев». Вопросы, регламентирующие положение данного класса, были составной частью имперской политики в Сибири в целом. В основе всех мероприятий самодержавия в церковной сфере в азиатской России лежит признание большой политической и социокультурной значимости распространения православия среди «инородцев». Принятие православия аборигенами рассматривалось как составной элемент политики интеграции, а также важный социокультурный процесс. Таким образом, в российской колонизационной модели восточных окраин империи политические и социокультурные цели взаимно дополняли друг друга (Дамешек Л.М., 2005, с. 260).

Главная роль в христианизации инородческого населения отводилась Алтайской и Киргизской духовным миссиям. Церковь в России, как часть государственного организма, взяла на себя задачу по унификации инородческого населения и приведения его к единой государственной вере. Однако, несмотря на все попытки церкви по привлечению мусульманского населения, крещение в магометанской среде так и не приняло массового характера. Важно отметить, что принятие христианства среди инородцев изначально носило поверхностный характер (ГААК, ф. 164, оп. 1, д. 135, л. 10–10об.). К тому же мусульмане очень ревностно относились к соблюдению своих тра-

диций, и миссионеры вынуждены были ограждать новокрещенных от воздействия инородческого населения (ГААК, ф. 164, оп. 1, д. 14).

Очень сложной была конфессиональная ситуация в пограничной зоне, поэтому политический фактор играл здесь едва ли не первостепенную роль в развитии православного прозелитизма среди инородцев. Именно антиисламская составляющая обозначалась как приоритетное направление в деятельности Алтайской духовной миссии. И чем крупнее становилось казахское сообщество на Алтае, тем деятельность миссии усиливалась в этом направлении (Октябрьская И.В., 2005, с. 82; Октябрьская И.В., Осипова Л.П., Нечипоренко О.В., 2001, с. 29).

Процесс снижения активной христианизации мусульманского населения Сибири отмечается уже с начала XIX в. Данное явление связано с притоком ссыльных (мусульман) из европейской части России (Шерстова Л.И., 2000, с. 106; 2005, с. 124). Однако, несмотря на все эти процессы, ни правительство, ни представителей церкви не покидала идея создания моноконфессионального государства с размытыми национальными границами. Во второй половине XIX в. начинает вестись теоретическая разработка миссионерской программы. Основные положения программы были изложены архимандритом М. Глухаревым (1894) и заключались в воцерковлении инородческого населения и его просветительстве на основах христианской морали при сохранении языковой самобытности.

Начиная с 80-х гг. XIX в. отношение к исламу в Российской империи становится более жестким, в результате чего принимается ряд мер, ущемляющих свободу духовно-религиозной жизни. Были введены ограничения на создание просветительских обществ, на совершение паломничеств в Мекку (Султангадиева А., 2007, с. 14). На протяжении всего XIX в. наблюдается перестройка церковного управления в Сибирском регионе. В рамках подобного рода изменений количество епархий в Сибири с 5 в 1840 г. увеличивается до 11 к началу XX в. Определенное распространение получают и миссионерские станы (Сибирь в составе Российской империи, 2007, с. 219; Дамешек И.Л., 2005, с. 260; Октябрьская И.В., 2008, с. 347). К середине XIX в. утверждаются новые, более упрощенные правила перехода в православие. По этим правилам священникам разрешалось крестить без предварительного разрешения российских властей. При крещении детей отменялось разрешение родовых старшин. Для детей в возрасте 14 лет не требовалось согласия родителей (Лысенко Ю.А., 2010, с. 37). Важно отметить, что принятие христианства среди инородцев изначально носило поверхностный характер. Особой проблемой обращения мусульман в православие было неприятие магометанами христианской догматики. Приняв православие, мусульмане зачастую остаются верны своим традициям. Именно упрощенная и формальная процедура принятия христианства уже меньше чем через полвека приведет к массовому отпадению инородческого населения из православной церкви, что станет ее основной проблемой. Не имели права священнослужители и наказывать нежелающих исполнять религиозные обряды. В «Уставе духовных дел иностранных исповеданий» говорилось о том, что духовенство имеет право только с помощью убеждений обращать инородцев в христианское вероисповедание. Священники должны были обращаться в инородные управы, чтобы волостные начальники принудили к исполнению христианского долга инородца, уклоняющегося от соблюдения религиозных обрядов (Конев А.Ю., 2008, с. 319).

Важным событием в государственно-конфессиональных отношениях в Российской империи явилось принятие в 1905 г. указа «Об укреплении начал веротерпимости», разрешившего переход из православия в другие конфессии (Полное собрание законов Российской империи, 1908, т. XXV, с. 257–262). С этого момента усложняется деятельность православных миссионеров, мусульмане начинают обращаться к миссионерам с просьбой о разрешении вести им проповедническую деятельность среди православного населения. Христианская проповедь начинает особенно агрессивно восприниматься в инородческой среде (Мавлютова Г.Ш., 2002, с. 196).

Вопрос о переходе крещеного населения в мусульманскую веру становится одной из ведущих проблем, стоящих перед государством во второй половине XIX в. Мусульмане начинают массово писать прошения о возврате в родную религию. Факту возвращения к вере предков способст-

вовала и непросвещенность новокрещенного населения в правилах православной веры. Правительство всячески стремилось вернуть отступников в лоно православной церкви и рассматривало этот процесс как дело государственной важности (ГАТО, ф. 170, оп. 2, д. 605, л. 1–3; д. 2564, л. 3–9). В связи с участвовавшими переходами из христианской веры в мусульманскую архиепископом Томским и Барнаульским 15 июля 1905 г. были установлены правила крещения евреев и магометан. До совершения таинства крещения священник должен был, во-первых, изучить ответы о вере, «как следует верить, жить и молиться». Во-вторых, необходимо было ознакомиться, насколько магометанин знаком с учением о спасении души. Желая принять православие должен каждое воскресенье посещать богослужение, изучать молитвы и крестоположение. Магометанин или еврей постом и молитвой должен подготовиться к принятию крещения. Кроме того, обязательным считалось посещение исповеди, на которой священник должен наставлять. Лишь после этого священник докладывал епархиальному начальству о желающем креститься и прилагал его расписку. После крещения на священнослужителя накладывалась обязанность внимательно следить за соблюдением всех правил (ГАТО, ф. 170, оп. 2, д. 3307, л. 20–21).

Несмотря на все принимаемые меры со стороны государства и Русской православной церкви, процесс возврата к вере предков был необратим, а количество крещеных татар отступивших от православия, только увеличивалось. Не сдерживало этот процесс и то, что, принявшие магометанство, крещеные татары становились самой неполноправной группой в Российской империи. На протяжении долгих лет данная группа населения вынуждена была бороться за свое право исповедовать ислам, а также разрешение быть причисленными к магометанскому населению Русского государства (Шершнева Е.А., 2011, с. 217). Татары, желая поддержать вернувшихся в истинное вероисповедание, организовывали материальную поддержку отпавшим из православия (Лысенко Ю.А., 2010, с. 133).

На данный процесс огромное влияние оказывали миссионеры и русское население, которое способствовало развитию фанатизма в мусульманской среде и отталкивало инородческое население своей враждебностью. По мнению Н.М. Ядринцева, посетившего Алтай в 1878 и 1880 гг., поддержка со стороны правительства зачастую порождала в самой миссионерской среде религиозный фанатизм, заглушая желание донести знание до инородцев и наладить их быт. Русское население не улучшало, а напротив, больше пагубно действовало на быт калмыков и черных татар, все более вторгаясь на Алтай. Захват земли русским населением приводит к голоду в среде алтайских инородцев (Ядринцев Н.М., 2003, с. 143). В 1878 г. в Барнаульском округе русские крестьяне и казаки в районе озера Песчаного присвоили себе в округе все земли и пускали на это место киргиз (казахов), сдавая им эти земли и продавая траву для скота (ГААК, ф. 3, оп. 1, д. 545).

После враждебного отношения со стороны церкви и правительства по отношению к мусульманскому населению сложно ждать от него в ответ благосклонности, и не удивительно, что среди городского татарского населения получила распространения литература антирусского содержания, в которой оплакивалась зависимость татар от Российского государства и восхвалялись мусульманские народы. В этих рукописных тетрадях умолялось значение русского народа, внушалась надежда на торжество магометан над неверными. Песни такого содержания пелись учениками в школах и дома, передавались из поколения в поколение. Кроме того, при проверке были обнаружены Константинопольские печатные издания, в которых излагались мысли враждебного содержания к русскому народу и государственному начальству (ГААК, ф. 181, оп. 1, д. 41).

Таким образом, политика Русской православной церкви начиная со второй половины XIX в. носит в определенной мере оборонительный характер в отношении мусульманского населения, всячески стремясь сохранить свою паству. В 1910 г. на миссионерском съезде в Казани был поставлен вопрос об отмене льгот отпавшим от православия в магометанскую веру. Зачастую именно экономические поощрения привлекали мусульман в православной вере. С принятием православия магометане на три года освобождались от налогов, что было зафиксировано в Своде законов Российской империи (1912, т. 5, с. 75).

Следует отметить, что православно-мусульманские отношения в России, во-первых, складывались и воспринимались в государственной плоскости. Во-вторых, вплоть до Октябрьской революции 1917 г. этим отношениям был присущ вассально-сениориальный характер (Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В., Федорова Ю.Е., Чалисова Н.Ю., 2010, с. 126). В связи с этим, рассматривая политику Русской православной церкви как орудие государственной власти в Западной Сибири и в особенности на Алтае можно заключить, что именно она из-за своей непродуманности оказалась способной воспитать в мусульманской среде религиозный фанатизм и сопротивление правительству. Несмотря на активную проповедническую деятельность Русской православной церкви, количество мусульман, принявших православие, было незначительным.

По мере усиления интеграции народов Сибири в состав России, их адаптации к общерусским хозяйственным, культурно-бытовым, религиозным и иным традициям на них стали распространяться и иные податные обязанности (Дамешек Л.М., 2005, с. 257). Опираясь на данные переписи 1897 г., основная масса магометанского населения была занята в аграрном секторе страны. Соответственно в этой сфере очень остро сталкивались интересы двух культур – мусульманской и православной.

«Инородческий вопрос» во второй половине XIX – начале XX в. занимает важное место в умах просвещенной общественности. В этот период зарождается областническое движение, представителями которого были Н.М. Ядринцев, Г.Н. Потанин, С.С. Шашков. В своих работах сторонники данного направления отстаивали мнение о колониальном положении Сибири. Представители данного движения говорили о вымирании сибирских аборигенов вследствие их присоединения к России (Сибирь в составе Российской империи, 2007, с. 205; Шашков С.С., 1898, с. 561). До второй половины XIX в. татарское население Сибири было богатым сословием, но с началом реформ и их столкновениями с русским населением, они начинают нищать. В результате оказывается, что земли у них заложены, земледелие ничтожно, скот вымирает, а сами татары признаются ленивым и апатичным населением (Ядринцев Н.М., 2003, с. 142–143). С увеличением числа переселенцев постепенно размывалась прослойка середняков в татарской общине. Часть наиболее бедного населения вынуждена была закладывать в аренду пашню и другие угодья. Переселенцы обострили проблему малоземелья, привели к удешевлению крестьянского труда. К тому же, как считал А.А. Кауфман, переселенческий наплыв отрицательно сказывается на сельском хозяйстве края. Связывал он это с тем, что переселенцы создают перепроизводство сельскохозяйственной продукции, тем самым стесняя ее реализацию (Яловская Г.В., Нагорнов В.И., 2002, с. 41). Уже к концу XIX в. сибирские татары в значительной степени утратили черты своего хозяйственного уклада. Основная масса инородческого населения начинает искать отхожие промыслы (Файзрахманов Г.Л., 2002, с. 336–337). К примеру, таким образом, в 1904 г. на 17 алтайских приисках работало 34,8% мусульман (Карих Е.В., 2003, с. 52).

Наиболее остро вопрос о положении инородцев в Западно-Сибирском регионе встает с введением в 1822 г. «Устава об управлении инородцев». «Положение об инородцах» (1822 г.) стало на долгие годы важнейшим документом в Своде законов Российской империи, предназначенным для обеспечения рационального управления этносами, проживавшими на территории Российской империи. По данному документу предусматривалось причисление оседлых инородцев к русским деревням в том случае, если количество душ в них считалось недостаточным для создания особой волости (Бакиева Г.Т., 2003, с. 52).

Реформы второй половины XIX в. ставили основной своей задачей формирование переселенческого земельного фонда, путем изъятия этих земель из пользования «инородцев». В этот период территория Западной Сибири становится основным центром переселения, особый приток переселенцев после 1861 г. отмечается в Томской и Тобольской губерниях. Переселенческая политика Российской империи крестьянского населения происходила в условиях захвата инородческих земель. Иногда, как отмечает Л.И. Шерстова, инородцы сами составляли с пришлыми крестьянами приемные договоры. Подобная ситуация, произошла, например, в 1868 г. в юртах Ур-

гульских Барабинской инородной управы Каинского округа. В последующие годы крестьяне, уже не спрашивая дозволения инородцев, приняли к себе в поселок еще столько же душ пришлых крестьян, тем самым стеснив исконных владельцев этих земель (Шерстова Л.И., 2005, с. 150; Леттецкая О.М., 2005, с. 33).

Не прекращающийся приток русского населения в Сибирь приводит к созданию ряда аграрных законов в отношении инородческого мусульманского населения. В сельских общинах обостряется борьба за земли между переселенцами и исконным аборигенным населением. Н.М. Ядринцев (1885, с. 613) поражался такому поведению со стороны русских переселенцев: «...в то время как на каждой из горных террас можно построить Петербург... мы встречаем борьбу за землю, за долину, за пядь земли, борьбу ожесточенную между русским и инородческим населением». По его мнению, русские не могли принести в Сибирь ничего положительного, а наоборот – аборигены погибали от соприкосновения с русской цивилизацией. Однако с таким утверждением нельзя согласиться, так как по данным переписей с 1795 по 1897 г. численность аборигенного населения в Томской губернии возросла вдвое. Как полагает С.К. Патканова, утверждение Н.М. Ядринцева не может рассматриваться как правомерное, и связано это в первую очередь с тем, что только с 1795/7 г. данные по переписи населения Сибирского региона становятся более точными, и их можно сопоставить с данными переписи 1897 г. В среднем по всем группам мусульманского населения в XIX в. наблюдается прирост в 4–8% (Патканов С.К., 1911, с. 6).

Аграрные реформы XIX в. были направлены на уравнивание прав крестьянского и инородческого населения, а также на их слияние (Шерстова Л.И., 2005, с. 150). Со второй половины XIX в. в Российском государстве наблюдается определенное ужесточение политики в отношении мусульманских народов. В хозяйственном плане это выразилось в том, что аборигенное население должно было подчиняться общим крестьянским законам и учреждениям (Свод Законов Российской империи, 1912, т. 2, с. 532). Особое недовольство в татарской среде вызвал указ 1861 г. «О преобразовании общественного управления государственных крестьян Западной Сибири». Татары стремились всячески препятствовать объединению с русскими волостями по этому закону, поскольку они боялись лишения всех своих земель. Несмотря на это, в 1864 г. произошло упразднение инородных волостей с присоединением проживающего в них населения к русским деревням (Дамешек Л.М., 1986, с. 59).

Происходит и ограничение магометанского населения в использовании сельскохозяйственных угодий (ГААК, ф. 3, оп. 1, д. 545). По законам конца XIX – начала XX в. все земли принадлежали государству, а аборигенное население в свою очередь являлось только арендатором этих земель, наравне с крестьянами в размере не более 15 десятин (включая все виды земель) (Сибирь в составе Российской империи, 2007, с. 213; Файзрахманов Г.Л., 2002, с. 339). Однако в связи с непрекращающимся притоком русского населения в Сибирь площадь земельных наделов начинает сокращаться. В Бийском округе, например, к 80-м гг. XIX в. вместо положенных по закону 15 десятин, надел составлял всего 13 десятин (Шерстова Л.И., 2005, с. 152). Законом от 8 июля 1901 г. «Об отводе частным лицам земель в Сибири» подтверждался запрет аборигенам приобретать землю в собственность (Полное собрание законов Российской империи, 1903, т. XXI, с. 614–617).

Принятый в 1822 г. «Устав об управлении инородцев» регламентировал систему управления аборигенным населением Сибири. До принятия данного документа аборигены имели свою издревле сложившуюся систему управления. Так, татары представляли замкнутую и обособленную общину, все вопросы в которой решались на общих сходах-собраниях. По новому закону в XIX в. татары должны были создавать свои волостные управления. Во главе управления, по принципу русских волостей, избирался волостной голова сроком на 3 года. Голова получал жалованье за службу. Однако данное государственное устройство было воспринято не всеми общинами, что в свою очередь не остановило продолжающейся реформы в сфере административного устройства сибирских татар (Бакиева Т.Г., 2003, с. 74–75). «Временное положение о крестьянских начальниках», принятое 2 июня 1898 г. (Полное собрание законов Российской империи, 1901, т. XVIII,

с. 403–416), стало началом полного подчинения аборигенов общероссийскому законодательству. Согласно данному закону крестьянским начальникам поручался надзор за всеми установлениями крестьянского и инородческого самоуправления. Главной обязанностью чиновников стал контроль за нравственностью сельских жителей. Возросла роль крестьянских начальников в судебных делах коренного населения. Крестьянские начальники по данному закону наделялись административными правами в отношении всех должностных лиц сельского самоуправления.

Реформы, проводимые в данном секторе, также получают конфессиональную окраску. Характер проводимых российским правительством реформ закономерно приводит к обострению в инородческой среде чувства этнического самосознания. Вера и культура для мусульманских народов Сибири становятся синонимами. Меры по реформированию сельских инородческих общин оказались безуспешными в силу фанатичности татарского населения (Ядринцев Н.М., 2000; Томилов Н.А., 1993, с. 94). Сами мусульмане говорили о несостоятельности проводимых правительством реформ, так как, несмотря на совместное проживание с русскими, инородцы привыкли подчиняться единоверческому (мусульманскому) старшине, а не христианскому старосте. Увеличившийся приток магометанского населения из европейской части России также способствовал укреплению ислама в инородческой среде.

Одним из ярких проявлений имперской политики в отношении народов Сибири конца XIX – начала XX в. стал вопрос о привлечении сибирских «инородцев» к отбыванию воинской повинности (Дамешек Л.М., 2005, с. 263). Мусульмане испытывали ряд неудобств при несении воинской службы, и одной из наиболее существенных проблем, стоящих перед мусульманами в российской армии, было отсутствие духовных лиц магометанского вероисповедания. Вопрос о присутствии в армии магометанского духовенства встал перед государством еще со времен Петра I, когда начала комплектоваться профессиональная армия. Военное духовенство, как и во всей империи, не было однородным и целиком зависело от уровня полка. Звание священнослужителя присваивалось в соответствие с тем полком, в каком он служит. От привилегированности военной части зависело избрание мусульманского священнослужителя.

Единственно, что остается на сегодняшнюю день неизвестным, так это количественное соотношение военнослужащих и священнослужителей. Относительно крымско-татарских полков в 1808 г. было определено так – один мулла на полк. Однако не следует забывать, что эти полки полностью состояли из мусульман. В остальной части Российской империи военные формирования имели смешанную религиозную структуру. Перед военным духовенством стояла сложная задача – не допустить, чтобы религиозные различия переросли в противоречия. Следует отметить, что это успешно реализовывалось в рамках многоконфессиональной армии, несмотря на некоторые затруднения.

В 1850 г. духовные лица были исключены из списков, подвергающихся телесному наказанию и рекрутской повинности. Однако, что касается закона об освобождении мусульманского духовенства от воинской повинности, то он действовал лишь до 1874 г. и был затем восстановлен в 1912 г. (Загидуллин И.К., 2006, с. 68). После введения в 1874 г. всеобщей воинской повинности муллы обязаны были передавать сведения о рождении для привлечения граждан магометанского вероисповедания к несению воинской службы (Наганова Н., 2006, с. 104).

Царское правительство в XIX – начале XX в. видело своей первостепенной задачей организацию духовного быта мусульман, служивших в вооруженных силах Российской империи. Наиболее сложной являлась деятельность по организации удовлетворения «духовных потребностей» мусульман. В середине XIX в. в одних случаях в сухопутные войска специально назначался «военный мулла» (указ от 18 октября 1838 г. о «военном мулле» Симбирского гарнизона), в других – «духовные требы» для «магометан военного ведомства» должен был, наряду с другими своими обязанностями, исполнять какой-либо «гражданский мулла» (указ от 21 октября 1838 г., возлагающий подобные функции на одного из мулл г. Казани) (Сенюткина О.Н., 2006, с. 170; Дашковский П.К., Шершнева Е.А., 2012).

Однако российское правительство стремилось решить данный вопрос путем поощрения военнослужащих, принявших православную веру (Полное собрание законов Российской империи, 1852, т. XXVI, с. 413). В 1896 г. были упразднены все штатные должности мусульманских духовных лиц, кроме Крымского и Дагестанского военных формирований. В результате чего 15 февраля 1906 г. в Уфе по инициативе муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания было собрано совещание мусульман духовного и светского звания по вопросу «Об устройстве духовного призрения мусульман-военнослужащих». Всего в совещании приняли участие 24 представителя мусульманской российской уммы. На собрании муфтий представил направленное им письмо императору от 26 марта 1903 г., в котором говорил о неудобстве упразднения должности военных мулл. В письме было указано, что численность военнослужащих мусульман в Российской империи в мирное время достигает 40000 человек. После указа 1896 г. об упразднении должности мулл в войсках и отмены им содержания, на имя муфтия от солдат стали постоянно поступать жалобы об их угнетенном положении в армии. Связано это с тем, что некоторые даже после смерти остаются без напутствия (ЦГИА РБ, ф. 295, оп. 11, д. 484, л. 81–81об.). Военнослужащие предлагали создать отдельные полки, состоящие из мусульман (ЦГИА РБ, ф. 295, оп. 11, д. 484, л. 86об.), но данное предложение рассматривалось как невозможное и угрожающее интересам Российского государства.

По приведенным статистическим сведениям Главного штаба, на 10 октября 1905 г. во всей армии насчитывалось 275 офицеров и около 30000 низших чинов, исповедующих ислам. Желание иметь муллу в своем военном округе высказали лишь командующие Варшавского, Киевского и Приамурского военных округов. Все остальные командующие не известили о необходимости наличия священнослужителя магометанского вероисповедания в своих округах. По мнению военного начальства, поскольку в магометанском вероисповедании нет ежедневных треб (исповедь, причастие), то и постоянное наличие в войске муллы необязательно. На совещании поднимался также вопрос о назначении очень низкого оклада муллам, который приравнялся к низшим военным чинам. В связи с этим было сделано предложение уравнивать магометанских священнослужителей в материальном положении с полковыми священниками (ЦГИА РБ, ф. 295, оп. 11, д. 484, л. 84). К тому же в начале XX в. штатные военные муллы не имели права снимать квартиру сроком до трех дней командировки, что разрешалось полковым священникам, а также муллам Крымского полка. Такой запрет лишал возможности нижние чины совершать общественное богослужение. К тому же и сам мулла не задерживался в части на продолжительный срок (Загидуллин И.К., 2006, с. 79).

Лишь в 1908 г. жалование мусульманского духовенства было приравнено к жалованью священнослужителей других вероисповеданий, а также предоставлялось право на пенсию. Однако обязанности муллы по-прежнему исполняли низшие военные чины. Военное ведомство и царская администрация призывали выбирать священнослужителей из своей среды. Мечети для военнослужащих Российской империи не были обыденным явлением. При этом съемное жилье для пятничной молитвы было малоприспособленным для проведения культовых практик (Абдуллин Х.М., 2006, с. 209). Количество священнослужителей мусульманского вероисповедания увеличилось в вооруженных силах лишь с началом Первой мировой войны, и связано это было с возросшей потребностью исполнения треб. Лишь в военных уставах второй половины XIX – начала XX в. стало обязательное освобождение мусульман нижних чинов и офицеров в дни религиозных праздников от занятий и нарядов (Загидуллин И.К., 2006, с. 66).

Важным направлением государственно-конфессиональной политики являлся вопрос о взаимодействии власти и мусульманского духовенства. Само духовенство рассматривалось правительством, как орудие для вовлечения мусульманского населения в состав Российского государства. Именно Оренбургскому магометанскому духовному собранию отводилась роль стабилизатора отношений между мусульманским населением и государственными властями, а его деятельность целиком была подчинена государственным интересам. В обязанность данного учреждения входило

рассмотрение дел о заключении и расторжении брака, неповиновении детей родителям, нарушении супружеской верности и споры по завещаниям. На протяжении XIX – начала XX в. решение этих дел непосредственно находилось в ведении приходского духовенства (Бакиева Г.Т., 2010, с. 84). По утверждению сената от 21 мая 1849 г. «Оренбургское магометанское собрание есть непосредственное начальственное место над муллами; ему принадлежит право следить за действиями их, духовными обязанностями относящимися... но приводить решения сии в исполнение не иначе, как через посредство губернских правлений, от коих зависит утверждение мулл и приходских должностей» (Полное собрание законов Российской империи, 1850, т. XXIV, с. 284).

С начала XIX в. Оренбургское магометанское духовное собрание находилось под юрисдикцией Департамента духовных дел и иностранных исповеданий Министерства внутренних дел Российской империи. Структура Духовного собрания входила в систему административного управления Российской империи. В статье 1421 Устава четко обозначено: «Оренбургское магометанское духовное собрание составляют председательствующий муфтий и три члена, а канцелярию его – секретарь, столоначальники, переводчик, журналист и канцелярские служители на основании штатов» (Свод законов Российской империи, 1912, т. 11, с. 135).

Муфтий, возглавляющий данный орган, обязан был проводить ревизии подвластных ему приходов и отчеты по проведенной ревизии отправить в Департамент духовных дел иностранных исповеданий (Мухетдинов Д.В., Хабутдинов А.Ю., www.idmedina.ru/books). Со второй половины XIX в. законодательно было оговорено, что назначение муфтия в Оренбург производит министр внутренних дел с последующим «Высочайшим одобрением» царя. Таким образом, даже малейшие элементы демократических традиций в жизни Оренбургского магометанского духовного собрания были практически свернуты. Правительство не скупилось на личные награды как самому духовенству, так и членам их семей. В результате такого рода политики, проводимой государством, население видело в высшем магометанском духовенстве прежде всего царских чиновников. Такое отношение к ним было не случайно, так как многие указные муллы были штатными чиновниками МВД (Алексеев И.Л., 2002, с. 37).

Во второй половине XIX в. встает вопрос о преобразовании Оренбургского магометанского духовного собрания и урегулирования положения мусульманского духовенства. Не случайно губернатором Оренбургской губернии Н.А. Крыжановским предлагается ряд проектов по реформированию Оренбургского магометанского духовного собрания. Главной задачей по контролю за мусульманским духовенством он видел во введении в состав собрания русских чиновников. По его мнению, необходимо было сократить число мечетей и духовенства при них. Кроме того, считалось обязательным знание русского языка кандидатам на духовные должности, а ведение метрических книг также должно было вестись на русском языке. Некоторые предложения чиновника были взяты для внедрения правительством, и в первую очередь это обязательное знание русского языка мусульманским духовенством.

Со второй половины XIX в. вопрос о мусульманском духовенстве находился под пристальным вниманием правительства Российской империи, которое стремилось сформировать совершенно новую религиозную структуру, которая стала бы верным слугой государства. Вводится необходимость прохождения испытаний духовными лицами при их назначении в Оренбургском магометанском духовном собрании, а уже затем утверждение губернскими властями. Данная система настолько затрудняла и затягивала процесс назначения духовного лица, что для того, чтобы получить должность священнослужителя, уходили месяцы, а иногда и годы (ГАТО, ф. 3, оп. 12, д. 521; 480).

Оренбургским магометанским духовным собранием выдавалось свидетельство, в котором указывалось духовное звание кандидата, передаваемое в правление. Губернские власти, в том числе и в Западной Сибири, интересовала политическая благонадежность избираемого кандидата. Именно с этой целью делался запрос в Жандармское управление (ГАТО, ф. 3, оп. 12, д. 521, л. 87). Кроме того, Губернское управление предписывало Полицейскому требовать от кандидата подписку о его непричастности к противозаконным обществам и сектам (Бакиева Г.Т., 2007, с. 167). Кон-

троль за духовными лицами был достаточно строг и осуществлялся как со стороны Губернского управления, так и со стороны Полицейского управления, о чем можно судить из документов по Управлению Томской губернией (ГАТО, ф. 3, оп. 12, д. 521). С целью контроля за мусульманами с 1867 г. от духовных лиц магометанского исповедания требовалось обязательное знание русского языка (Воробьева Е.И., <http://www.omsu.omskreg.ru/histbook/articles>). Указом от 16 июля 1888 г. были установлены требования образовательного ценза для духовных лиц мусульманского исповедания. По данному указу для определения ахунов и хатыпов в городах требовалось от них свидетельство о выдерживании испытаний по программе одноклассного начального народного училища. При утверждении на должность сельского муллы кандидат должен был представить свидетельство Уездных училищных советов о знании им русской разговорной речи и чтения. Для лиц, состоящих на службе по военному ведомству, необходимо было донести все эти правила через Военное министерство (Полное собрание законов Российской империи, 1890, т. VIII, с. 444). По мнению правительства, это позволит сблизить магометанское и русское население, поглотив впоследствии мусульманскую его часть.

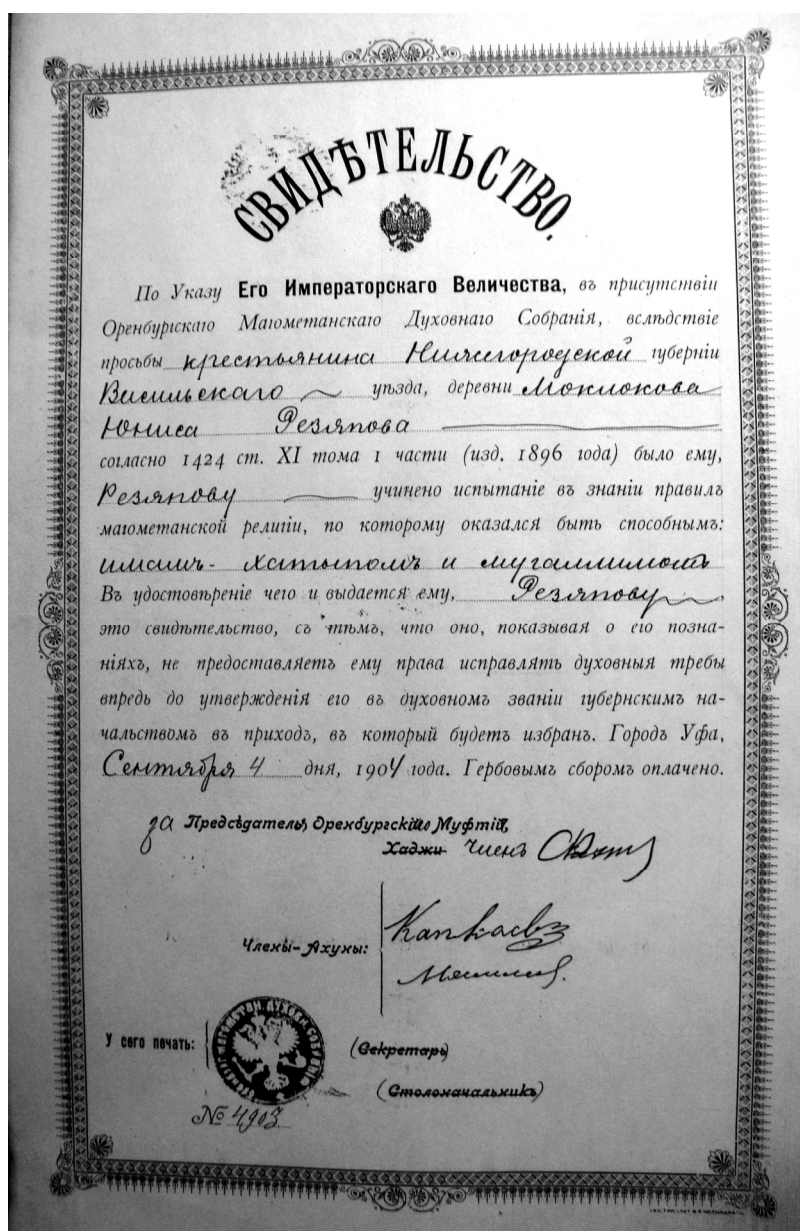


Рис. 7.1. Свидетельство об утверждении в должности магометанского священнослужителя (ГАТО, ф. 3, оп. 12, д. 521, л. 104)

Однако, несмотря на всю сложность процедур избрания мусульманского духовенства, оно никогда не выделялось в отдельное сословие. Мусульманские священнослужители всегда оставались того сословия, из которого их избирали, со всеми теми же обязанностями, которые накладывались на них. Только по желанию общины она могла освободить его от установленных законом платежей и разделить их между собой. Не было назначено от государства и жалованье мусульманскому духовенству.

Содержание священнослужителей, как и культового здания, возлагалось на общину, если находился меценат, то именно он мог взять на себя обязанности по содержанию. Мечети занимали особое место в жизни общины, поскольку именно вокруг нее строилась вся жизнь. По традициям исламской культуры, в каждом населенном пункте должна быть мечеть (Файзрахманов Г.Л., 2002, с. 368; Гильфанов Р.Т., 1998, с. 56). Исходя из этого мусульманское духовенство оценивалось властями как важный объект воздействия на мусульманское население страны.

Однако для того, чтобы построить мечеть и содержать при ней священнослужителя, необходимо было соблюдение норм строительства (одна мечеть на 200 душ мужского пола), а также чтобы прихожане в общественном приговоре изъявили желание содержания мечети и духовенства при ней. Процесс получения разрешения на строительство мечети был продолжительным и длился до года, а иногда и более (Азаматов Д.Д., 1999, с. 96).

Подобное отношение к мусульманскому духовенству не могло изменить к ним отношение и в самой мусульманской среде. Уже к середине XIX в. начинает наблюдаться снижение авторитета священнослужителей среди населения. Зачатки разногласий в мусульманской среде по поводу положения священнослужителей в Российском государстве наметились еще в XVIII в. с момента создания Оренбургского магометанского духовного собрания. Разногласия возникли в среде самого магометанского духовенства по поводу законности полномочий муфтия и его помощников с точки зрения шариата. Расхождение во взглядах привело к появлению понятия «указного муллы» (т.е. получивший «указ» – разрешение в Оренбургском магометанском духовном собрании) (Гарипов Н.К., www.tataroved.ru).



Рис. 7.2. Белая Соборная мечеть г. Томска (построена в 1913 г.)



Рис. 7.3. Первая Соборная мечеть в г. Уфе,
здание Оренбургского магометанского духовного собрания (построена в 1830 г.)

Неоднозначным было отношение к государственной политике и со стороны самого Оренбургского магометанского духовного собрания. В противовес проводимой государством политике по отношению к магометанскому духовенству 17 августа 1892 г. Оренбургское магометанское духовное собрание принимает постановление, которое определило, что совершением пятничной молитвы может руководить любой общинник. При этом наличие назначенного государством муллы необязательно признавалось. По мнению Оренбургского магометанского духовного собрания, государство при назначении мулл «преследует цели не столько религиозные, сколько правительственные» (Загидуллин И.К., 2006, с. 97). Подобного рода утверждения позволяли задуматься магометанскому населению о незначительности роли духовенства в жизни общины и о том, что теперь каждый грамотный мусульманин имеет право исполнять обязанности священнослужителя.

Отмечались моменты продажи Указов на духовные звания, что приводило к снижению экономического благополучия прихода. Материальная необеспеченность духовенства заставляла их обращаться к общинникам для сбора необходимых средств, чтобы получить духовное звание (Набиев Р.А., 2002, с. 36). В начале XX в. с целью увеличения средств на содержание самого Оренбургского магометанского духовного собрания проводится ряд мер по привлечению финансов в систему духовного управления мусульман. Происходит увеличение брачного налога, вводится сбор за экзамены на получение религиозных степеней, а также за выдачу метрических справок (Азаматов Д.Д., 2000, с. 23).

До конца XIX в. мусульманское население Российской империи ожидало, что муфтий сосредоточит свою деятельность на защиту гражданских и политических прав мусульман. Однако данным надеждам не суждено было сбыться. С 1865 г. муфтиями назначаются лица, не имеющие духовного образования, которые тем самым теряют авторитет духовного лидера в глазах мусульманского населения. К тому же Оренбургское магометанское духовное собрание не вступало в конфликты с властями даже в защиту мусульманского населения. В первую очередь, это касалось крещеных татар, вернувшихся в мусульманскую веру, права которых никак не отстаивались. Муллам запрещалось исполнять требы по просьбе данной категории татарского населения, а также пускать их в мечети. Подобного рода запреты не останавливали отпадающих из православия, поскольку они выбирали своих мулл из грамотных татар и собирались для молитв отдельно в домах. Не смущало их и то, что выбранные ими священнослужители не имели свидетельства от Оренбургского магометанского духовного собрания (Кобзев А.В., 2002, с. 55).

В 1879 г. муфтием Оренбургского магометанского духовного собрания С.Ш. Тевклеевым было проведено собрание, на котором он выразил обеспокоенность участвовавшими жалобами на приходских священнослужителей. В своем обращении к собранию он подчеркивает и случаи жалоб духовенства друг на друга. По итогам проведенного заседания был разработан Циркуляр, в котором всем ахунам, а где таковых не имелось, имамам, предписывалось объехать немедленно все подвластные им приходы и проверить их содержание и нравственное состояние мулл. Следовало также провести беседы с приходским духовенством об их поведении и о содержании прихода. Особого внимания требовалось уделить мечетям, при которых служат два имама с целью урегулирования между ними всех непониманий. О всех выявленных недостатках надлежало немедленно сообщить в Оренбургское магометанское духовное собрание, подкрепляя их реальными фактами (ЦГИА РБ, ф. 295, оп. 11, д. 404).

В связи с тяжелым материальным положением духовенства между ними складывались зачастую сложные отношения именно на почве корпоративных интересов (доходы от прихожан, семейная монополия в приходе, старшинство, соблюдение субординации), нередко происходили серьезные столкновения. Сама духовная должность, будучи «почти единственной возможностью» средства безбедного существования, являлась предметом постоянной борьбы. Основной доход священнослужителя составляла плата за требоисполнение, в связи с этим появление второго священнослужителя в приходе означало снижение жизненного уровня (ЦГИА РБ, ф. 295, оп. 3, д. 7440).

Тяжелое материальное положение приходского духовенства было связано с тем, что с 60-х гг. XIX в. правительство ввело положение, по которому общество обязывалось содержать как приход, так и священнослужителей при нем (Азаматов Д.Д., 1999, с. 100). К тому же и по магометанскому закону каждый общинник должен жертвовать в пользу мечети десятую часть хлеба. Кроме того, каждый верующий должен по завершении поста дать мулле муку, денег и мясо, заготовленные во время праздника Курбан-байрам (Бакиева Г.Т., 2003, с. 135). Однако, как мы можем заметить из рапорта указного имама Тобольской губернии, «Прихожане его мечети ведут богопротивный образ жизни в мечеть не ходят даже на праздник Ураза и не предоставляют необходимого по закону дохода» (ЦГИА РБ, ф. 295, оп. 11, д. 93). Таким образом, ограниченность в средствах приводила к состязательности в авторитете среди духовенства (Наганова Н., 2006, с. 110; Дашковский П.К., Шершнева Е.А., 2012), и не всегда способы этой борьбы были честными, а порой зави-

сели еще от личного благородства и грамотности священнослужителя. Материальное положение основной части мусульманского приходского духовенства оценивалось во второй половине XIX – начале XX в. как бедное (Файзрахманов Г.Л., 2002, с. 370).

Не всегда при возникновении разногласий на религиозной почве как священнослужители, так и общинники ограничивались обращением только в Оренбургское магометанское духовное собрание. Не были исключением и обращения к губернским властям с целью отстранения муллы от занимаемой должности, что зачастую делалось незамедлительно (ЦГИА РБ, ф. 295, оп. 3, д. 5737). Об отсутствии строгой религиозности в жизни магометанского населения второй половины XIX в. свидетельствует рапорт имама Ханулина о вредности расположения вблизи русских селений, куда ездят магометане со своими женами на праздники. Имам просит удержать население своего прихода от таких посещений, так как «там пьянство и разврат» (ЦГИА РБ, ф. 295, оп. 3, д. 3284). Также об отсутствии богобоязненности в мусульманской среде свидетельствуют исследования Н.А. Томилова, который указывает, что в дореволюционный период отмечается слабая религиозность у групп некоторых татар. В отдельных аулах мечети прихожанами посещаются редко, мужчины курят, спорят с муллой, а также получают широкое распространение домусульманские религиозные верования (Томилов Н.А., 1992, с. 163).

Важное место в системе государственной политики Российской империи занимал вопрос о религиозном образовании. Он являлся одним из главных объектов разногласий между правительством и прогрессивными слоями мусульманского общества в XIX в. Мусульманские общины всегда большое внимание уделяли образованию. Система татарского образования включала два вида учебных заведений: медресе и мектебе (Нам И.В., 2000, с. 73). Данные школы целиком находились в ведении духовенства и заключали в себе получение конфессионального образования. В связи с этим духовенство играло важную роль в жизни мусульманского населения страны, придерживающегося религиозных традиций и обычаев (Духовные ценности ислама..., 2008, с. 39). По данным Алтайского подотдела Западно-Сибирского отдела Русского географического общества, известно, что мальчики изначально обучались у грамотных татар, сосланных в Сибирь на поселение. С момента построения мечети обучением начали заниматься муллы и муадзины. Данное образование получалось бесплатно и напрямую зависело от добросовестности общинников. Назначая учителя мектебе в приход, прихожане на сходе могли определить годовое жалование учителя. Хотя в некоторых местностях определенного вознаграждения учителю общины не назначали, но зато предоставляли право принимать подношения от учеников (Бакиева Г.Т., 2008, с. 98). Таким образом, оплата за обучение в разных местах была различной. Со второй половины XIX в. мусульманское школьное образование начинает активно развиваться. Так, в 1876 г. было открыто первое магометанское училище в г. Томске. К 1893 г. на территории Томской губернии действовало уже три магометанских школы (Томилов Н.А., 1980, с. 149). В деревнях Западной Сибири при мечетях открывались мектебе, которые соответствовали русской церковной школе грамоты (ГААК, ф. 81, оп. 1, д. 43, л. 6–7; Валеев Ф.Т., Томилов Н.А., 1996, с. 145). В учебных заведениях данного рода не было ни программ, ни учебников. Татарский литературный язык как предмет в данных школах также не изучался. Обучение в таких школах сводилось к зазубриванию Корана и религиозных книг (Томилов Н.А., 1992, с. 183; Абаева А.З., 2002, с. 81).

Вплоть до 80-х гг. XIX в. все мусульманские учебные заведения в Российской империи существовали под названием «медресе». Начальные школы имелись почти при каждой мечети. Однако до 1874 г. они не подчинялись учебной администрации (Духовные ценности ислама..., 2008, с. 41). Обучение в мектебе велось 4–5 лет, однако бедное население оставляли школу уже через 1–2 года. Обучение девочек, в отличие от мальчиков, было непродолжительным. Приветствовалось также телесное наказание учеников и привлечение их в работу по дому муллы (Томилов Н.А., 1983, с. 146–147). Медресе имели более сложную программу обучения по сравнению с мектебе и поэтому считались учебными заведениями среднего и высшего уровня. Процесс обучения в медресе был достаточно длительным и зачастую достигал 15 лет. Целью данного учебного заведения

была подготовка квалифицированного муллы. В медресе изучали и светские науки – математику, философию, медицину, логику, историю, географию и т.д. (Нам И.В., 2000, с. 74; Файзрахманов Г.Л., 2002, с. 363–364). Медресе были двух типов, в зависимости от того, по чьей инициативе открывались и на чьи средства содержались, – частные и общественные (Валеев Ф.Т., 1993, с. 196).

Правительство активно стремилось к ликвидации национального образования с помощью внедрения так называемых русско-инородческих школ. Идея создания такого рода учебных заведений была разработана миссионером Н.И. Ильминским. Основной целью этих школ было внедрение русского языка для дальнейшей русификации инородческого населения. Важное значение придавалось развитию религиозно-миссионерского направления деятельности инородческой школы. Согласно концепции Н.И. Ильминского, просвещение инородцев должно быть по своей природе «неизгладимо религиозным». Новым школам отводилась роль центров, призванных, опираясь на учение православной церкви, способствовать единению россиян и ограждению детей от влияния мусульманства. Главной задачей в становлении инородческого образования Н.И. Ильминский видел в формировании преподавательских кадров из инородческой среды. Именно через своих соплеменников инородцы могли изменить свои религиозные представления, соединиться в духовном союзе с русским народом в общем государстве (Поплавская Х.В., 1995, с. 105). Система Н.И. Ильминского была одобрена и узаконена в 1870 г. в правилах «О мерах к образованию инородцев, относительно татар-магометан» (Бакиева Г.Т., 2008, с. 101).

В 1874 г. было принято постановление, по которому все мусульманские школы, в том числе мектебе и медресе, передавались в ведение Министерства народного просвещения. Царское правительство, ведя такую политику в сфере образования, стремилось заручиться поддержкой со стороны самого магометанского духовенства, что и было сделано достаточно успешно. Так, в своем наставлении муфтий Оренбургского магометанского духовного собрания всецело поддерживает русское правительство. В этом обращении он обвиняет ахунов и мулл в незнании русской грамоты. Духовные лица, по его мнению, должны содействовать введению русской грамоты во вновь открываемых при мечетях училищах (ГАТО, ф. 125, оп. 1, д. 607, л. 5).

К XIX в. в мусульманской среде начинают наблюдаться антиправительственные настроения, о чем свидетельствует проверка, проведенная Министерством народного просвещения. Во многих магометанских школах была обнаружена рукописная литература на татарском языке, в которой содержалось недовольство российским правительством и его политикой в отношении магометанского населения. Кроме этого, были также обнаружены Константинопольские издания, в которых проводятся мысли прямо враждебные русскому народу и государственным началам. Данная проверка показала, что учителями в магометанских школах состоят иногда лица, получившие образование за пределами России и даже не имеющие русского подданства (ГААК, ф. 181, оп. 1, д. 41, л. 69).

В отличие от русских школ, мектебы и медресе практически полностью содержались за счет самого мусульманского населения. Дело в том, что, согласно различным правилам и инструкциям, мусульманские школы могли финансироваться лишь при условии открытия при них русских классов и подчинения их Министерству народного просвещения. Правительство всячески стремилось ограничить мусульманское духовенство в доступе к системе образования. Таким образом, Оренбургскому магометанскому духовному собранию было указано, что «образование не является прямой обязанностью духовенства и в законодательстве об этом ничего нет» (ЦГИА РБ, ф. 295, оп. 11, д. 347, л. 12; Свод законов Российской Империи, 1912, т. 11, с. 135).

Обеспокоенность правительства в отношении зарождающейся в начале XX в. политической активности в мусульманской среде побудила приступить к активному реформированию системы конфессионального образования. В 1904 г. Министерством народного просвещения была организована комиссия по изучению состояния народного образования, возглавляемая тайным советником А.С. Буделовичем. По итогам проведенной проверки в мае 1905 г. состоялось собрание, на котором решался вопрос дальнейшего отношения правительства к системе инородческого образова-

ния: следует ли придерживаться политики невмешательства либо необходимо активно оказывать влияние на формирование системы мусульманского образования, но не вторгаясь в область религиозных убеждений (Бурдина Е.Л., 2007, с. 278–279). Правительством было принято решение занять все-таки активную позицию, итогом которой стали правила 31 марта 1906 г. о контроле Министерством народного просвещения за начальными училищами для инородцев, живущих в восточной и юго-восточной России. Мусульманской общественностью были крайне враждебно восприняты принятые правила, так как конфессиональные школы имели свою литературу и программу. Представителями мусульманской общественности было составлено обращение к правительству, в котором очень подробно рассматривались те пункты правил 31 марта 1906 г., которые особенно противоречат мусульманскому устройству жизни (ЦГИА РБ, ф. 295, оп. 11, д. 347).

Представители прогрессивного мусульманского населения видели необходимость реформирования системы религиозного образования с учетом конфессиональных особенностей. Одним из основателей таких прогрессивных взглядов является И.Б. Гаспринский, который в вопросах реформы общественных учреждений, науки, образования и техники был сторонником позитивистской доктрины при параллельном сохранении религиозных и моральных мусульманских норм и лояльности Российскому государству. Он видел необходимость знания русского языка для учащихся высших учебных заведений, однако для начальной школы более полезно использование родного языка. Вместо зубрения русских слов обучающиеся могли «приобрести общеобразовательные сведения и некоторые прикладные знания, подвергаясь в то же время воспитательному влиянию» (Гаспринский И.Б., 1992, с. 111). В результате преобразований мусульманской системы образования произошло упорядочивание организации учебного процесса в мектебе и медресе. Был установлен твердый учебный год, осуществлялся переход к классово-урочной системе, вводилось расписание занятий, экзамены, ограничивалось применение телесных наказаний. Таким образом, «новый метод» преобразовывал архаичную мусульманскую школу в европейскую (Бакиева Г.Т., 2008, с. 103; Шершнева Е.А., 2012).

Целью «прогрессивистов» стало стремление к приближению мусульманских школ к европейскому уровню. Они выступали за введение светских наук в курс медресе, но чтобы духовная составляющая оставалась прежней (Нам И.В., 2000, с. 78). Особое внимание в этих учебных заведениях уделялось языку, на котором велось преподавание. И.Б. Гаспринский признавал необходимость общегосударственного языка (русского) в системе высшего образования. Однако для начальной школы им виделось более полезно использование родного языка. Выступая за реформирование системы мусульманского образования, наиболее прогрессивные представители мусульманского населения стремились сохранить религиозную основу старой образовательной системы.

Получившие распространение в начале XX в. новометодные школы мало чем отличались от гимназий. К 1910 г. они реализовывали программу светского учебного заведения, заменяя изучение греческого и латинского языка, арабским и персидским (Духовные ценности ислама..., 2008, с. 61). По мнению правительства, данные школы порождают новое поколение мусульманской интеллигенции, которое при этом вызывает определенное опасение в среде царской администрации. В связи с этим в 1912–1913 гг. правительство приходит к выводу о необходимости ограничения преподавания родного языка в школах, так как это способствовало «пробуждению национального самосознания» (Нам И.В., 2000, с. 84). Министр народного просвещения Л.А. Кассо считал, что «допущение инородческого языка при преподавании не способствовало ни интересам государства, ни достоинству русского языка, как языка государственного» (Нам И.В., 2000, с. 82).

С 1909 г. правительство начинает активную кампанию по закрытию новометодных школ (Нам И.В., 2000, с. 84). Число зарегистрированных мусульманских школ, которые ввели классы русского языка и преподавание общеобразовательных предметов, росло очень медленно. Многие мусульманские общества отказывались от введения в своих школах государственного языка, к тому же не хватало учителей, имеющих свидетельство на звание учителя начальных учителей. Перед такой проблемой встало в 1913 г. Барнаульское мусульманское общество, где было открыто три

начальных школы, но не имелось преподавателей (ГАТО, ф. 126, оп. 1, д. 2508, л. 36–36 об., 52–52 об., 54).

Таким образом, политика государства в отношении мусульманского населения Российской империи была противоречивой и непоследовательной. Несмотря на вмешательство во все сферы общественной жизни, правительству так и не удалось полностью русифицировать мусульманское население империи. В Российской империи в рассматриваемый период не сложилось концептуальных представлений на систему конфессионального образования. Отказавшись от системы Н.И. Ильминского, в начале XX в. правительство продолжило активную борьбу и с новометодными школами. Стремление к контролю за мусульманским населением с помощью назначения приходского духовенства привело к нехватке лиц мусульманского духовного звания в российской армии. Неудачна была попытка и христианизации инородческого населения, чему свидетельствуют процессы массового перехода с конца XIX в., а особенно после Указа 1905 г., в мусульманскую веру. Проводимая государством конфессиональная политика в отношении мусульманских народов привела в начале XX в. к активному отстаиванию ими своих прав и своеобразного положения в государстве. Не способствовало укреплению позиций государства в мусульманской среде и назначение высшего духовенства (муфтия), поскольку подобного рода действия способствовали в определенной мере обострению государственно-конфессиональных отношений в Российской империи.

Глава VIII

СТАРООБРЯДЧЕСТВО ТОМСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1832–1905 гг. В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

История решения «старообрядческого вопроса» XIX в. характеризуется усилением духовно-нравственных методов. Свод законов Российской империи 1832 г. исключил смертную казнь за «хулу на Бога». В деле «обращения заблудших» телесные наказания и пытки, по замыслу властей, должны были уступить место «увещаниям и убеждениям». Однако на практике активно продолжал функционировать административно-полицейский аппарат. Более точно данный период охарактеризовал А.С. Пругавин: «Мы видим, что с сектантством давно уже ведут упорную борьбу наше духовенство, многочисленные миссионеры, различные миссионерские общества, Братства и т.п. Наконец, в видах противодействия расколу создано даже нечто вроде особой переходной веры или церкви, известной под именем «единоверия», для распространения которого среди раскольников не брезговали даже открытым, явным насилием. Гражданское начальство во всеоружии власти всегда с особенною готовностью спешит на помощь духовенству – оказать ему «содействие» в борьбе с расколом, круто и энергично расправляясь с строптивыми, неподатливыми сектантами» (Пругавин А.С., 1905, с. 57).

Полную религиозную свободу старообрядцы получили лишь в 1905 г.

Томская губерния представляла собой крупнейший территориальный старообрядческий центр как в количественном, так и в качественном отношениях. «По существующим здесь преданиям, можно заключить, что прежде всего сюда явились выходцы из Соловецкого монастыря. Уже к концу XVII в. близ Томска существовали достаточно сформированные раскольнические общины» (ТЕВ, №17, 1897, с. 21). В петровскую эпоху образовались такие староверческие пустыни, как Елунина и Шадрина.

Исследователь «сибирского раскола» Д.Н. Беликов (1990, с. 1) пишет: «В ряду разных русских областей и губерний с наиболее обильным расколо-сектантским населением Томская губерния занимает одно из самых первых мест. Численностью своих последователей раскол представляет здесь огромную силу». Причины этого: исторические и географические.

В период царства Софьи, Петра Великого, Анны Иоанновны, Елизаветы Петровны Томская губерния стала одним из основных мест, куда бежали староверы. Староверов привлекали плодородная почва и слабость (в некоторых случаях отсутствие) государственного контроля. В силу этого «относительная свобода», ставшая идеей поиска легендарной страны «Беловодье» привлекала староверов со всей Российской империи.

При Екатерине II около границ Китая были обнаружены так называемые каменщики (они же бухтарминцы), которые жили независимо. Насчитывалось 30 селений вдоль рек Язовой, Бобровки, Проездной, Тихой, Середчихи, Осочихи, Берели, Катунь, Бухтармы, Белея... Указом от 1791 г. Екатерина II присоединила их к числу верноподданных под именем ясачных.

Такая милостивейшая политика была вызвана, в первую очередь, необходимостью колонизации Алтая. Еще в 1762 г. Сенат на основании Манифеста Екатерины II издал указ, по которому разрешалось добровольно вернуться в русское подданство староверам, бежавшим от религиозного преследования в Польшу. Возвратившиеся получали некоторые льготы от податей на 6 лет, а также получали всемилостивейшее прощение.

Кроме добровольной миграции, также была и принудительная.

Старообрядцы из разоренных русскими войсками Ветковских и Стародубских слобод насильственно были переселены на территорию Томской губернии (Бийский и Змеиногорский округа). Эти староверы получили наименование «поляков». Уже в 1763 г. возникли поселения «поляков» на Алтае. К концу XIX в. «польских» селений насчитывалось уже значительно больше, например: Староалейское, Шипуновское, Каменка, Шемонаевское, Екатерининская, Верх-Убинское или Лосиха, Секисовское, Быструха, Малая Убинка, Волчиха, Зимовская, Александровская, Черемшанка, Бутакова, Поперечная, Стрежная, Пихтовка, Орловка, Бобровское, Тарханская, Чистополька. Жители этих селений – почти все потомки «поляков».

«Каменщики» и «поляки», по мнению священников официальной церкви, являлись «наиболее упертыми в своих религиозных заблуждениях». Например, священник Елбанской Вознесенской церкви сообщает: «...раскольники польской секты скорее фанатики в смысле их религиозного упорства и антипатии к православию, чем поморцы. Поляк устойчивее в своих заблуждениях, тверже стоит за раскол, и между раскольниками этого класса гораздо менее задатков на скорое соединение с православием, чем между поморцами» (ГАТО, ф. 170, оп. 2, д. 6, л. 1).

Среди географических причин – обширная территория губернии (площадь Томской губернии составляла 6% всей Сибири, 18% всей европейской России, т.е. 759000 верст) и огромное количество слабо проходимых мест (Томская губерния. Список населенных мест по сведениям 1859 г. 1868, с. 1). К примеру, Уймонский край (селения Катанда, Нижний Уймон, Верхний Уймон, Кокс) алтайские священники и миссионеры посещали не чаще 2–3 раз в год (ТЕВ, 1887, №6, с. 2). Д.Н. Беликов приводит следующий пример: «Старообрядцами была перестроена часовня в Уймоне. Губернские власти приняли решение о запечатывании ее. Данная миссия была возложена на бийского исправника, который также должен был провести тщательное дознание о преступных действиях старообрядцев. Он пишет начальству (рапорт от 12 ноября 1867 г.): «В настоящее время попасть в д. Нижне-Уймонскую, расположенную среди Алтайских гор на расстоянии 300 верст от жилых мест, невозможно, так как горные речки еще льдом не покрыты». Также, по его мнению, данное поручение рискованно и самих уймонцев он побаивается, характеризуя их следующим образом: «...народ своевольный, они не постеснились открыть часовню несмотря на запрет, да и там нет ни одного православного...» (Беликов Д.Н., 1990, с. 106).

Священник миссионер о. Михаил Кондауров в своей записке Братству Томской епархии во имя Св. Дмитрия митрополита Ростовского в 1891 г. писал: «Раскол распространился по всему пространству обширной Томской епархии. По отдаленным местам, особенно по ущельям Алтая и непроходимым тайгам Томского, Мариинского и Бийского округов, скрытно проживают самые закоренелые вожаки раскола. Потаенно живущих ревнителей старины в Томской епархии более 100 человек. Эти вожаки выходят из мрачных, таежно-болотистых, непроходимых мест – из уще-

лий Алтайских гор, на всю широту Томской епархии, они обходят православные селения и совращают слабых, не утвержденных в вере, увлекая их в разные секты: бегунов, поморцев, перекрещенцев, самокрещенцев, стариковщины, беглопоповщины, австрийскую... Число раскольников по Томской епархии более 80000. Ими руководят более 100 наставников, 16 лжепопов, 1 лжеепископ Мефодий и лжеигумен Феофилакт» (Отчет братства Томской епархии во имя Св. Дмитрия митрополита Ростовского за 1890–91 год. 1892, приложение 1).

Таким образом, территория Томской губернии активно заселялась старообрядцами до XIX в. Однако переселенческий процесс продолжался и на протяжении всего XIX столетия. В отчете братчиков-миссионеров за 1890–1891 гг. указано: «Ряды старообрядцев особенно пополняются вновь приехавшими из России. Целые сотни раскольников разных сект ежегодно приезжают из губерний Вятской, Пермской, Оренбургской и др., рассчитывая на полную свободу распространения своих лжеучений». (Отчет Братства Томской Епархии во имя св. Димитрия Митрополита Ростовского за 1890–91 г. 1982, с. 7).

По мнению Д.Н. Беликова (1900, с. 7), «...в общем численность Томского раскола со всеми тайными и явными должна быть к 1880 г. никак не менее 100000 душ об. пола». Старообрядческий наставник Толстоколов в 1886 г. указал, что число тайных староверов давно переступило за половину всего исконного Барнаульского крестьянства.

В 1887 г. статистическим комитетом была сделана попытка «собрать сведения о числе сектантов в губернии»: (Обзор Томской губернии за 1887, 1888, с. 26–28).

Округа	Число селений, где есть раскольники	Общее число жителей этих селений	Число раскольников	Число раскольников по сведениям Братства	Число раскольников по сведениям благочинных
Бийский	96	56391	34835	30000	11067
Барнаульский	107	25290	8864	15000	7991
Мариинский	35	20073	1420	1225	989
Кузнецкий	40	11193	1861	Нет сведений	819
Каинский	49	20686	1952	2775	1796
Томский	11	3673	912	1617	114
Всего в губернии	338	137306	49844	50617	22776

В отчете Братства Святителя Димитрия митрополита Ростовского за 1887/8 г. указано, что «раскольников не менее 80.000 человек, однако более точное количество установить невозможно». (ТБВ, 1889, №3, с. 8)

По сведениям Братства за 1888 г., опубликованным в Обзоре Томской губернии, староверов насчитывалось: по Барнаульскому округу – 40000, Бийскому – 35000, Каинскому – 2775, Томскому – 1415, Мариинскому – 1227, Кузнецкому – 652. Всего – более 80000 (Обзор Томской губернии за 1888, 1889, с. 34–35).

Официальная статистика приводит более низкие показатели. Например, «раскольников (по исповедным росписям)» в 1881 г. – 9989, в 1882 г. – 10313, в 1883 г. – 14457 (Обзор Томской губернии за 1881, 1882, с. 8; Обзор Томской губернии за 1882, 1883, с. 10; Обзор Томской губернии за 1883, 1884, с. 11). Разница объясняется тем, что официальная статистика учитывала только явных, т.е. записных староверов. Вместе с тем большое число староверов официально числились представителями государственной церкви, которые именовали себя «православными».

На собрании Бийского отделения Св. Димитрия (в день братского праздника 21 сент. 1889 г.) была зачитана записка о состоянии раскола, в которой говорилось: «...в приходах, где много раскольников-беспоповцев, истинно православных всею душою преданных св. Церкви – нет. А пото-

му в раскольнических приходах деление прихожан на православных и раскольников основывается на степени обнаружения раскола. Есть раскольники, которые не обнаруживают своих чувств, ведут себя сдержанно, не уклоняются от платежа церковных поборов на содержание храма и причта, те считаются православными. Все заражены духом раскола» (ТЕВ, №22, 1889, с. 15–16).

Священник Вознесенской церкви Сорокинского села Иоан Смирнов писал: «...в числе прихожан есть очень много таких, которые считаются по документам православными, но придерживаются раскола» (ГААК, ф. 166, оп. 1, д. 1, л. 326).

На запрос статистического комитета «о числе сектантов в губернии, о сектах и пунктах, где явление это распространено в 1887 г. от многих церковнослужителей поступила информация, что «раскольники есть, но они все записаны в метрическую книгу, поэтому свою принадлежность к расколу скрывают» (Обзор Томской губернии за 1887 г., 1888, с. 26–28).

Необходимо отметить, что так называемые единоверцы также далеко не все были истинными единоверцами. В 1845 г. были осуждены крестьяне Тальменской волости Барнаульского округа Ксенофонт Шишкин, Петр Хавкунов, Фирс Харин, обвиненные в «отправлении богослужения в Шипицинском молитвенном доме по поморской секте, в крещении младенцев, в исповедании разных людей поморской секты, согласно порядку, заведенному предками, в перекрещивании взрослых, в присвоении себе власти наставников и звании старшин...» К судебной ответственности, кроме наставников, привлечено было более 100 прихожан Шипицинской часовни. Желая избежать ссылки, наставники согласились принять единоверие, за ними последовали 1600 человек» (Мамсик Т.С., 1987, с. 135–136). В большинстве случаев подобного рода «обращения в единоверие» были тактическими приемами.

Священник Дмитриево-Титовского прихода в Томских епархиальных ведомостях писал: «Присоединившиеся к единоверию рассчитывали через это свободнее содержать свой излюбленный раскол. Неудивительно, что единоверие здесь (Дмитриево-Титовский приход) не принесло ожидаемой от него пользы. Православные смотрели на единоверцев как на раскольников, единоверцы на православных как на еретиков-никониан» (ТЕВ, 1897, с. 7).

Томские епархиальные ведомости за 1889 г. (1890, с. 18) писали: «Несмотря на свое обещание быть в послушании у православной Церкви, большинство единоверцев считают православную церковь еретичествующей».

Под понятие «раскольник» часто попадали не только старообрядцы, но и представители различных сект (даже скопцы). В обзоре Томской губернии за 1883 г. указано: «Точное число раскольников определить трудно. Томская духовная консистория насчитывает уклонившихся от православия в раскол до 51486 человек, от рождения – 14457, по сведениям же земской полиции в Томской губернии как раскольников от рождения, так и уклонившихся от православия числится 35417 человек. Под раскольниками подразумевались молокане, жидовствующие, поповцы, безпоповцы, поморцы, стариковцы, беглопоповцы, федосеевцы и др.» (Обзор Томской губернии за 1883 г. 1884, с. 53).

Точное число староверов установить невозможно, однако есть данные Братства, которые позволяют судить в целом о «числе и географии расселения раскольников». Преимущественно старообрядцы заселяли Бийский, Барнаульский, Каинский округа, что объясняется вышеобозначенными историческими и географическими причинами расселения староверов по губернии.

Старообрядцы Томской губернии были представлены теми же согласиями и толками, что и в других регионах Российской империи. По данным Братства, в Томской губернии больше всего было «раскольников-беспоповцев» (поморцы, федосеевцы) и беглопоповцев (австрийцы) (ТЕВ, 1887, с. 2). «Беглопоповцы почти все потомки раскольников, которые во второй половине восемнадцатого века были переселены по указу Екатерины второй в Алтайский округ» (ТЕВ, 1887, с. 1).

Когда было учреждено австрийское священство (1846 г.), то оно распространилось и в Томской губернии. «Первым австрийским лжеепископом здесь был Савватий, в миру тульский второй гильдии купец Степан Левшин, а после него Мефодий, родом из томских крестьян» (Исторический вестник, 1901, с. 1090).

В Обзоре Томской губернии за 1893 г. указано: «...приемлющих священства больше всего в Барнаульском округе, но центром поповщины является д. Выдриха Бийского округа (там проживает раскольнический лжеепископ Мефодий). Мефодий по решению правительствующего Сената за соращение в раскол православных и единоверцев был осужден к лишению всех прав состояния и сослан в отдаленные места Сибири» (Обзор Томской губернии за 1893 г., 1994, с. 44).

Само старообрядчество как религиозное направление в рамках российского государственного и церковного восприятия представлялось как «ересь», «секта», «раскол». По отношению к противникам официальной государственной и церковной идеологии применялись меры превентивного характера.

Старообрядческие часовни и молельни находились под государственным контролем. Их количество было строго ограничено. Неофициальные молитвенные здания государственными властями подвергались закрытию (запечатыванию) или уничтожению. Например, 31 октября 1889 г. всем томским причтам из Томской духовной консистории последовал циркулярный указ, согласно которому они должны были сообщать обо всех «противозаконных действиях раскольников», о построении молитвенных домов без разрешения начальства, об обращении жилых помещений в молельни, о водружении на них крестов или колоколов и о прочем «публичном оказательстве раскола». Церковнослужителям наказывалось максимально подробно подавать информацию, а в частности: «кто, когда и где устроил молитвенный дом, в жилом доме или отдельно, не имеет ли он внешних крестов или колоколов, кто его посещает, кто, когда принимал таинства, кто отправляет богослужения в этом доме» (Циркулярные Указы и распоряжения Томского епархиального начальства (1888–1898 гг.), 1899, с. 5–6.)

Д.Н. Беликов (1901, с. 99) пишет: Много старообрядческих часовен и молелен по Томской губернии было закрыто и разрушено, колокола от них были отобраны, книги и иконы конфискованы. Так, в 1837 г. церковнослужителями была обнаружена молельня в доме «раскольничьей девки Ирины Усольцевой». После произведенного следствия гражданскими и церковными властями было решено означенную молельню уничтожить, книги конфисковать. (ТЕВ, 1897, №17, с. 23; ГАТО, ф. 3, оп. 51, д. 148, л. 73).

В 1838 г. были разрушены жарковская и грамотинская часовни (ТЕВ, 1897, №17, с. 23). В феврале 1838 г. томский губернатор Шленев распорядился об уничтожении здания старообрядческой молельни в д. Шульгин Лог и об отдаче под суд «расколоучителей Привалова и Афанасьева». Летом того же года молитвенный дом был сломан до основания (ГАТО, ф. 3, оп. 51, д. 148, л. 86–87).

Соответственно, подвергались суду и старообрядческие наставники, которые исполняли обряды. Представители официального православия их именовали «расколоучителями». Например, известный старообрядческий наставник Ксенофонт Гутов (трижды подвергался судебному процессу за соращения в раскол) был приговорен к ссылке в Восточную Сибирь. Наставник поморцев (Барнаульский округ) Егор Казанцев два раза сидел в тюрьме за «совратительство в раскол» (ГАТО, ф. 170, оп. 4, д. 321, л. 11).

Жесткой регламентации подвергались такие старообрядческие обряды, как крещение и погребение. Их проведение было допустимо в отдельных случаях, однако не выполняемо. Во-первых, оговаривалось преимущество только для «явных старообрядцев», в то время как основная огромная масса староверов по документам числилась православными-никонианами. Во-вторых, проведение этих обрядов было невозможно без наставников или попов, которые регулярно подвергались государственному преследованию как «расколоучители» и были практически «вне закона», в-третьих, сам же обряд, проведенный «как положено», расценивался не иначе, как «публичное оказательство раскола». Поэтому, как правило, обряды крещения и погребения у старообрядцев заканчивались судебным процессом.

Старообрядческий брак воспринимался как «сводный» и официально не признавался, соответственно, подвергался насильственному расторжению.

«Страшную, разрушительную трагедию для старообрядцев несло непризнание правительством их браков. Сколько вследствие сего было семейных драм, сколько имущественных ссор, наследственных дряг и т.п. Почти в каждом семействе могли быть недоразумения, если бы эти семейства не связывали более крепкие и более святыя узы, чем правительственное признание. Но правительство расторгало и эти связи, укрепленные долголетней семейной жизнью» (Мельников Ф.Е., 1999, с. 268).

Сводные браки, не имевшие силы с точки зрения закона и официальной церкви, очень часто использовались противниками старообрядчества для обоснования формулировки данному православному направлению как ересь, секта... И.В. Куприянова (2002, с. 84) по данному поводу пишет: «...в связи с этим можно сказать только одно: если такие факты, как непрочнось сводных браков, и имели место в качестве отдельных частных случаях, то вряд ли можно по ним судить о нравах старообрядчества в целом».

В решении вопроса старообрядческих обрядов светские и, в первую очередь, епархиальные власти были сторонниками в первую очередь административно-силовых методов. Старообрядцы же проводили свои обряды тайно, а их наставники вели скрытный, катакомбный образ жизни.

В рамках подобной «противораскольнической политики» имперских властей старообрядцы вынуждены были скрывать свою религиозную принадлежность.

В то же время, несмотря на «политику запрета и преследования», судебнo-следственная практика фиксирует рост числа случаев «уклонения в раскол», т.е. обращение в старообрядчество никониан. Этому процессу способствовал ряд обстоятельств, в частности, церковнослужители отмечают такие, как малое количество казенных церквей на огромной территории Томской губернии, нехватка церковнослужителей, слабая нравственно-духовная составляющая некоторых из них, слабый уровень образованности многих.

Миссионер С. Чиканцев писал о том, что священник физически не имел возможности часто-го посещения селений своего прихода: «...что они за православные, когда службу Божию слышат почти в год раз, и то она совершается скоро, чтобы успеть везде священнику и вовремя» (Куприянова И.В., 2002, с. 82).

Количество синодальных церквей было малое, а территории приходов были огромные что, по мнению казенных церковнослужителей, и «способствовало распространению раскола». «Вот, вздумали строить церковь, а денег нет, сборной книги тоже что-то не высылают, – а тут раскольники все смеются и грозят: не будет вам церкви! Не будет вам церкви!» – жаловались селяне-никониане д. Грамотики миссионеру Павлу Соколову (ТЕВ, №23, 1896, с. 9).

Отсутствие реальных возможностей для никониан исполнять обряды по условиям своей церкви часто служило причиной их обращения к старообрядчеству (нелегальные старообрядческие часовни и требоисправители существовали практически в каждом селении, население которого в определенной степени было представлено староверами). При малом количестве церквей отмечалась и существенная нехватка служителей: «Первый Томский епископ Агапит был поражен недостатком лиц, которые были бы способны оказать помощь ему при устройстве «новой поместной церкви» (ТЕВ, 1892, №18, с. 9).

Из немногочисленного штата не все церковнослужители соответствовали занимаемой должности как по уровню образования, так и морально-этическим нормам, что служило фактором, способствующим отчуждению от синодальной церкви прихожан.

Церковному суду нередко подвергались «священнослужители» за пьянство, злоупотребление своим положением в корыстных целях (ГААК, ф. 26, оп. 1, д. 420, 421, 889, 890). Факт спекуляции церковниками на обрядах, «а тем более, что они курят табак или нюхают его» – по утверждению Д.Н. Беликова (1901, с. 177–178) не только не располагал к ним, но напротив способствовал распространению «раскола».

Миссионер С. Постников писал: «Некоторые православные обращаются даже с требованиями в Кутобай к австрийскому лжепопу. Когда скажешь им, что это нехорошо, отвечают: нет, батюшка,

я не иду в их веру, а только повенчал сына у них, так же поп, как и ты, только вы берете 3 рубля за брак, а там ничего не берут. Там и жалование попу не платят. На это я сказал им, вот таким-то случаем они вас и ловят в свои сети. Конечно, вы и доверяетесь им, и слушаете их» (цит. по: Куприянова И.В., 2002, с. 90–91).

Средства массовой информации того времени утверждали: «Причинами развития и прочности раскола является безукоризненное поведение священников» (Неделя, №38, 1878, с. 1236–1237). В своем отчете генерал-губернатор А.О. Дюгамель за 1863 г. отметил: «Нередкие примеры нетрезвой жизни священников отнимают всякое уважение к ним и служат для раскольников поводом не признавать в них истинных служителей православной церкви. Большинство священнослужителей, не обладая высоконравственными качествами, нередко назначают неумеренную плату за совершение таинства и обряда, что способствует развитию раскола. А потому, прежде всего, желательно было бы обратить особое внимание на строгий выбор в нравственном отношении сельских священнослужителей, дабы они могли уничтожать всякий упрек раскольников в безукоризненном образе жизни и приобретать постепенно влияние» (ГАТО, ф. 170, оп. 2, д. 95, л. 3–4).

Из Синода епископу Виталию на это последовал указ: «Государем императором был рассмотрен отчет Генерал-губернатора Западной Сибири. По сему повелевает: поручить Вашему преосвященству вообще иметь особые наблюдения, чтобы в приходы, зараженные расколом по преимуществу были определены священнослужители, известные Епархиальному начальству по своей благонадежности вообще и бескорыстному исполнению своего долга» (ГАТО, ф. 170, оп. 2, д. 95, л. 1–2). Официальное епархиальное издание «Томские епархиальные ведомости» (1880, №9) в своем официальном разделе опубликовал семь выговоров (сделать строгое замечание, оштрафовать) церковнослужителям за ненадлежащее поведение (пили, играли в карты, курили табак открыто). Например, «священник села Круглоозерного №22 Иван Покровский часто предается безобразному пьянству, иногда в нетрезвом виде приходит в церковь для совершения богослужения и духовных треб. Многие прихожане в церкви жаловались на его нетрезвое поведение...» и т.п.

Следует указать и на низкий уровень образованности многих синодальных священнослужителей. «Если привлечь во внимание то, что в томском сельском духовенстве образованные священники сравнительно были очень редки, то становится понятным, почему пастырское влияние на томский раскол должно было быть и было в общем слабым» (Беликов Д.Н., 1901, с. 176–177). Епископ Макарий не раз предписывал священнослужителям не только иметь у себя в доме необходимые для службы собственные книги «священного писания», но и «хотя бы раз в день читать хотя бы по одному дневному зачалу из евангелия и апостола» (ГААК, ф. 26, оп. 1, д. 198, л. 134).

Периодические издания тех лет указывали: «Говоря о причинах растущей силы раскола, следует также принять во внимание еще и неподготовленность томского православного духовенства к народному учительству» (Исторический вестник, 1901, №6, с. 1083). В 1893 г. епархиальным начальством обращалось особое внимание на то, чтобы священники приходов, где много старообрядцев по возможности замещались людьми, «способными к борьбе с расколом», и вновь назначенные не бездействовали и регулярно информировали Консисторию о своей «противораскольнической деятельности» (Обзор Томской губернии за 1893 г., 1894, с. 45).

В записке о состоянии «томского раскола» представленной губернскому начальству чиновником особых поручений при губернаторе Юрченко, значится следующий пункт: «Способствуют усилению раскола и многие из православных священников своим несоответственным поведением и отсутствием образования» (Беликов Д.Н., 1901, с. 178). Не обошли эту проблему стороной и периодические издания тех лет: «Сельское духовенство в Западной Сибири далеко не стоит на высоте своей задачи... Поведение священников в селах не всегда безукоризненно, что при трезвых и чистых нравах старообрядцев составляет соблазн. Наконец многие священники требуют значительные суммы за свадьбы, иногда до 40 руб., что не располагает к церковным бракам и способствует развитию раскола. Вот где надобно поискать губернскому духовенству и начальству причины развития и прочности раскола». (Неделя, 1878, №38, с. 1236–1237). Об этом писал и Д.Н. Беликов

(1901, с. 177–178): «Со стороны представителей сибирской светской администрации и интеллигенции часто слышались жалобы и обвинения в том смысле, что томское духовенство недостойным поведением многих из своих членов и требованием высокой платы за требы, в особенности за браковенчания, способствует поддержке и усилению расколо-сектантства».

Стоит отдельно выделить подобный экономический аспект. Для многих церковнослужителей наличие в их приходе староверов было экономически не выгодно (см. представленный фрагмент из служебной записки миссионера С. Постникова), что служило дополнительным поводом «активной борьбы с расколом». С.И. и Н.С. Гуляевы писали об этом: «Сводные браки были убыточны для местного духовенства. Этим объясняется огромное количество жалоб своему духовному начальству на усиление раскола, а духовное начальство со своей стороны сообщало гражданскому начальству, а затем началось преследование раскольников в различных видах и формах» (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 229, л. 60а). О спекуляции на обрядах бракосочетания указывал губернскому начальству чиновник Юрченко: «...православные священники назначают высокую плату за браки, берут иногда по 100 руб., мотивируя тем, что иначе духовенству нечем содержаться» (Беликов Д.Н., 1901, с. 177). Сами старообрядцы неоднократно жаловались на произвол церковнослужителей: «...с меня за повенчание причт взял 60 руб., а погребение дедушки обошлось мне в 100 руб., ...за свадьбы берут от 40 руб.» (Беликов Д.Н., 1901, с. 178).

Сама казенная церковь данный факт объясняет следующим образом: «...исторически сложившийся и долго державшийся в Сибири обычай взимания сравнительно высокой платы за браковенчание из-за того, что при малом количестве в приходах других платных треб причты видели в браках самый главный, а иногда чуть не единственный источник для своего содержания» (Неделя, 1878, №38, с. 1235–1236).

Кроме того, в Томской губернии исторически утвердилась традиция «откупа», которая не шла вразрез с духовными пастырскими и моральными принципами церковников. Григорий Куликов, к примеру, заплатил священнику 300 руб. за то, чтобы его обвенчали без «подписки» (Чудновский С.Л., 1890, с. 52). Подобный способ решения проблемы имел далеко не единичный случай. Таким образом, факт осуществления старообрядцами обрядов по канонам своей веры лишал служителей синодальной церкви дохода, что нередко служило одной из причин преследования старообрядцев на местах.

Характерное описание сельского духовенства Томской губернии дано в приложении (см. окончание главы).

Вышеперечисленные обстоятельства – малое количество синодальных церквей, нехватка церковнослужителей, а часто и их непрофессионализм служили объективной причиной недостатка «религиозного рвения», а то и просто равнодушия к религии со стороны последователей официального православия, что естественным образом способствовало их приобщению к старообрядчеству.

Стоит отметить еще один фактор, способствующий переходу никониан в старообрядчество, – отличительные качества, характеризующие старообрядцев как представителей уникального социально-религиозного феномена (трудовая этика, глубокая религиозность, чувство общинности и т.д.). По нашему мнению, в проблеме перемены религиозной принадлежности данный аспект играл не менее важную роль, чем обстоятельства, представленные выше, может быть, именно поэтому представители синодальной Церкви на нем старались не акцентироваться (как и на вышеобозначенных). Однако имеется ряд документов, подтверждающих наше утверждение. Так, С.Л. Чудновский (1890, с. 47–48), пересказывая беседу с церковнослужителем никонианской церкви с. Айского, кроме прочего отметил: «Относясь отрицательно к старообрядцам и хуля последних, о. Григорий все-таки подтверждает, что у них (старообрядцев) найдешь гораздо больше солидарности, взаимной помощи и общинности: «мирских», по его мнению, больше всего и вводит в соблазн эта именно солидарность, цементирующая старообрядцев». Примером также может служить факт, представленный миссионером Алтайской духовной миссии: «К сожалению, православные д. Мотинской не отличаются ни миролюбием, ни сплоченностью между собой, отчего дела их плохо продвигаются вперед тогда, как раскольники отличаются замечательным единодушием, уже по-

строили молитвенный дом, зовут православных... двоих, женатых на старообрядках, православных они почти склонили в свое согласие» (Куприянова И.В., 2002, с. 82).

«Томские епархиальные ведомости» писали по этому поводу: «Что касается до материальной силы, то по признанию даже духовных писателей, раскольничья масса всегда отличалась и отличается трудолюбием, бережливостью и трезвостью, что, к сожалению, не всегда встречается у православных. От этого раскольники всегда отличаются зажиточностью сравнительно со своими соседями православными. Эта зажиточность всегда давала и дает раскольникам возможность говорить о праве их веры, – а потому возвышение материального благосостояния только своих составляет один из главнейших мотивов раскола, который удерживает в среде его людей, принадлежащих к нему. ...Если мы станем сравнивать православную массу с раскольниками, по отношению к умственному развитию, то перевес едва ли не будет на стороне последней, впрочем в этом ручается уже и высшая степень экономического его благосостояния (ТЕВ, 1883, №18, с. 530).

Сибирский исследователь Фирс Федосович Болонев (1990, с. 9), отмечая красоту «поляцких» женщин, силу и ловкость мужчин, их хозяйственную хватку, трудолюбие, крепкий уклад их быта и семейной жизни, пишет: «На новых местах эти дюжие люди («поляки». – *В.И.*) выделяясь крепкой общиной спаянностью, проявляя взаимопомощь и взаимную поддержку, уверенные в своих силах, ведя трезвый, здоровый образ жизни, имея крепкие семьи, отличающиеся особой любовью к земле-матушке и неистощимым трудолюбием, наблюдательностью и смекалкой, выносливостью в борьбе не только с суровой природой, но и царскими властями, стойкостью перед невзгодами и трезвым расчетом, проявили себя самым лучшим образом».

Кроме административно-силовых методов «борьбы с расколом» в XIX в. активно применялись и духовно-нравственные. Миссионерские способы вразумления «отколовшихся от православия» посредством беседы (публичных диспутов) особенно активно использовались представителями противораскольнического Братства митрополита Димитрия Ростовского. Сами старообрядцы в большинстве случаев активно шли на подобные религиозные беседы как со сторонниками никоновской церкви, так и с мирскими.

Практически все миссионеры и исследователи старообрядчества той эпохи отмечали, что староверы сами охотно шли на религиозные диспуты. Такие беседы происходили мирно, часто при огромном стечении людей. В публичных богословских спорах активно принимали участие не только наставники или так называемые вероучители, но часто и «рядовые» староверы. При этом их оппоненты были вынуждены отметить высокий уровень грамотности старообрядцев. «Разговор завязался быстро и оказался настолько занятным, что мы не заметили, как подошло время отъезда. Однако хозяин не отпустил меня и, напоив чаем (он имеет самовар для гостей), уговорил ночевать. Я согласился. Почти до полночи мы беседовали и красноречивый, очень умный и симпатичный В.И. довольно основательно отвечал на все мои вопросы по поводу странностей в их веровании и обрядах» – так описывал одну из своих частых бесед со старообрядцами Г.Д. Гребенщиков (1912, с. 74).

В своем дневнике путешествия по Алтаю С.Л. Чудновский (1890, с. 41) приводит много выдержек из бесед о вере со старообрядцами, как наставниками, так и рядовыми, например: «...старообрядцы ведут уже со мною разговоры «по душе», и мне думается, что, вообще, толки о замкнутости и скрытности старообрядцев значительно преувеличены». «Сегодня я был в гостях у Андрея Степанова Майдунова, именуемого другими «поморцем». Майдунов встретил меня радушно. Не откладывая, приступил я к беседе о вере» (Чудновский С.Л., 1890, с. 60). «Долго и много говорил о вере Андреян, – говорил медленно, тихо, благоговейно. Хозяйка пригласила закусить. На столе приготовлено было для меня угощение – рыбный пирог и свежий сотовый мед... прерванная беседа наша возобновилась. Заметив, что я все чаще и чаще прибегаю к своей записной книжке, Майдунов вдруг остановился и полушутливо, полусерьезно обратился ко мне: «А, поди, парень, к суду потянешь меня за мои слова!» я, разумеется, без труда убедил Майдунова, что опасения его напрасны, и прерванная беседа наша продолжалась» (Чудновский С.Л., 1890, с. 61).

Миссионер Парфенов в своих записках пишет: «Беседа в селе Шипицинском состоялась 29 сентября. Накануне съезда, 28 сентября Осип Павлов Русинов прислал ко мне письмо с нарочным, извещаая, что приехали отцы: один из Томской епархии – Матвей Иванов с Тары; другой Томской губернии из Яркула – Степан Осипов. Решено было съехаться в селе Шипицинском, в доме Камагорова, 29 числа, народу собралось человек 50.

...На другой день беседовали об антихристе, о летах царя антихриста, о числе имени его, о чудесах его и о прочих предметах. Беседа шла миролюбиво и по окончании оной глаголемые старообрядцы приглашали меня и на будущее время.

...Алексей Иванов Фролов заезжал нарочно ко мне, чтобы выразить желание свое и других встретиться вновь в Кулунде. Там 30 февраля предполагается съезд из многих местностей, просил и меня приехать туда.

...В конце ноября ездил в Кыштовскую волость и на Тару реку. В шести деревнях беседовал с старообрядцами» (Отчет братства Томской епархии во имя Св. Дмитрия митрополита Ростовского за 1890–91 год, 1892, приложение 3).

Часто старообрядцы не только пытались отстоять свою правоту через беседы на религиозные темы с миссионерами официальной церкви, но и обращались к представителям высшей государственной власти с различными прошениями. Старообрядцы писали прошения на имя генерального губернатора, министра Внутренних дел и непосредственно императора о разрешении им иметь молитвенные дома, легально отправлять обряды, переход из никонианства в единоверие и старообрядчество и т.д. и т.п. Отправляли ходоков в столицу. Д.Н. Беликов (1901, с. 118) по этому поводу писал: «Свободу своих действий, свою неприкосновенность вообще они хотели отстоять путем разных просьб и ходатайств, многочисленных настолько, что боимся утомить читателя исчислением только того, что в этом отношении было наиболее выразительным».

Стоит привести некоторые примеры. Так, в 1860 г. К. Гутов собирал подписи среди староверов о просьбе обращения Шипицинской единоверческой часовни обратно в староверческую. Прошение было подано генеральному губернатору (Беликов Д.Н., 1901, с. 122–123). Томская духовная консистория в переписке по данному факту на это требовала от губернатора принять меры по привлечению Гутова к уголовной ответственности как «опасного совратителя, судившегося за совратительство уже не раз» (приговором суда от 30 ноября 1866 г. многие крестьяне, проходившие по этому делу, были преданы суду).

В 1862 г. доверенные от крестьян д. Ново-Шульбинской Матвей Боровиков и Антон Фоминых ходатайствовали перед министром Внутренних дел о дозволении без стеснений совершать требы крещений, венчаний, погребений «по правилам св. отца до-Никонианского Собора» (Беликов Д.Н., 1901, с. 120).

В июле 1863 г. царю отправили прошение безпоповцы Каинского округа Усть-Татарской волости. Об этом они писали Томскому губернатору в 1868 г. «Издавна стоим мы в старообрядческой христианской вере поморского согласия и о даровании нам свободы в делах веры входили прошением к его величеству, причем в смутное время польских мятежей напоминали ему, что если Богу угодно будет попустить врагов в русскую землю, то мы, в количестве 5000 семей, все единомышленны готовы пролить кровь за царя и Отечество». На письмо царю из МВД был дан ответ (отрицательный) циничного и лживого содержания – «правительство не вмешивается в заблуждение против церкви».

Из Синода Томскому губернатору (май 1896 г.) последовало официальное письмо: «Старообрядцы Томского округа и губернии дер. Миничевой Никифор Наумов с товарищами в телеграмме на имя Его Императорского Величества ходатайствуют о дозволении им по случаю Св. Коронавания выстроить в д. Миничевой молитвенный дом, наименовав его Александровским. Имею честь покорнейше просить Ваше Преосвященство сделать надлежащее распоряжение к объявлению просителям, что они в нарушение порядка дерзают адресовать телеграмму Государю Императору по такому делу, в коем раскольникам предоставляется обращаться с просьбами к местному гражданскому начальству. Обер-прокурор Св. Синода...» (ГАТО, ф. 3, оп. 2, д. 3679, л. 78).

Приводим текст телеграммы полностью:

«Телеграмма

Его Императорскому Величеству

Государю Императору

Николаю Александровичу

Желая увековечить сердца своих память Священного, торжественного дня Вашего Коронования, Святого Миропомазания, мы всем сердцем умоляем Тебя, Государь, разрешить нам деревне Миничевой выстроить молитвенный дом, наименовав Александровским, которым мы могли бы свободно славить Бога по старопечатным книгам. Ждем твоей Монаршей Милости» (ГАТО, ф. 3, оп. 2, д. 3679, л. 78).

В Государственном архиве Томской области сохранилось не менее интересное письмо томских староверов на имя императора:

«Преосвященнейший Владыко, в России все веры терпимы, даже вера Иудеев. Мы же исповедуем, как и другие христиане, Единого Бога Отца, Его Единородного Сына и Св. Духа. Мы не ходим в церковь, но, по словам Христа Спасителя, сказавшего на вопрос как молиться? Выйди в горенку и помолись в той! Как же он принуждал или велел принуждать насильно следовать установлениям, преподанным им чрез Св. Духа или разумом человеческим? В этом вся разность наших понятий. Но преосвященнейший Владыко! Я верю без сомнения, что будет страшный Суд и на суде сем должны обличиться, кто прав и кто виноват.

10 янв. 1868 г.»

Источник: ГАТО, ф. 170, оп. 2, д. 219, л. 2.

Н.Н. Покровский (1974, с. 30) подобные прошения назвал «доподленным голосом сибирского старообрядчества».

Как административно-силовые, так и миссионерские методы государства «борьбы с расколом» были малоэффективны, так как направлены они были на уничтожение и искоренение старообрядчества как религиозного явления, как конфессиональность, а этого достичь не удалось: по документам люди значились никонианами, а фактически – старообрядцами. Однако подобный каткомный статус старообрядчества говорит также и о том, что государственная антистароверческая машина работала (судя по количеству судебных дел, весьма активно). Однако результат этой работы оказался не тем, которого ожидали государственные и церковные власти. Старообрядчество не удалось уничтожить, его удалось лишь загнать «в подполье».

Приложение

В настоящее время положение сельского духовенства в Томской губернии, как и во всей Сибири вообще, достойно полного сожаления, должно обратить на себя особенное внимание правительства, так как на его обязанности преимущественно и лежит борьба с расколом. Теперь каждый сельский священник может считать себя материально обеспеченным только тогда и в той мере, в какой он умел приобрести себе расположение прихода, хотя такое расположение в большей части (...) приобретается не иначе как пожертвованием самых священных обязанностей духовного служения. Правда, у сельского священника есть для жительства общественный дом, на содержание свое он получает в известном размере хлебную ругу, наконец он пользуется от них вознаграждением за исполнение духовных треб. Но для того, чтобы дом находился в должном состоянии, чтобы можно было в нем жить священнику, приходится иногда кланяться обществу, угождать ему, смотреть сквозь пальцы на его духовные проступки, – чтобы собрать ругу, – ездить по деревням, составляющим приход, снова кланяться и так. обр. унижать себя и терять время, которое, при другом порядке вещей, могло быть с пользою употреблено на распространение слова Божия; чтобы полу-

чить вознаграждение за исполнение духовных треб, священнику приходится, вследствие необеспечения его материальных средств, торговаться, как какому-нибудь мелкому промышленнику, уступая из выпрошенной им цены за совершение известной требы копейку за копейкой, рубль за рублем. Понятно, что все это нисколько не ведет к укреплению тех из взаимного доверия, уважения и любви, которые должны существовать между пастырем и его духовным стадом. От этого происходит то, что редкий из здешних сельских священников не смотрит на своих прихожан совершенно равнодушно, не имея ни времени, ни охоты заниматься духовным образованием не только проживающих между ними раскольников, но даже православных; прихожане же с своей стороны содержание всякого причта считают для себя излишнею тяжестью, не оправдываемую никакою разумною необходимостью, не приносящей никакой видимой существенной пользы. Но материальное обеспечение сельского духовенства, постановление его вне всякой зависимости от прихожан составляет только одно из средств надежной борьбы с расколом. Для успешного исхода этой борьбы необходимо еще, чтобы сельское духовенство было умственно и нравственно развито, чтобы оно глубоко, искренно прониклось высокою целью своего призвания, чтобы всецело предалось стремлению для достижения этой цели. К сожалению, должно сказать, что наше сельское духовенство (...), теперь далеко не удовлетворяет этим требованиям. Из дел Томского Алексеевского монастыря (некоторые напечатаны в «Томских губернских ведомостях» 1865 и 66 гг.) видно, что здешнее сельское духовенство прежнего времени не отличалось своими нравственными качествами. Безмерное пьянство, обоюдные драки, притязательныя действия к своим прихожанам, противозаконные и насильственные связи их женами и детьми, наконец даже разбой, были явлениями весьма нередкими в среде духовенства прежнего времени. Конечно, духовное начальство и подвергало виновных не только домашним исправительным наказаниям, допускавшимися тогдашними правилами, как-то: содержание в оковах, тяжелым работам, но даже предавало их в руки гражданских властей для наложения уголовной кары; однакож все это бесспорно не могло повезти к тому, чтобы раскольники хотя сколько-нибудь уважали сан духовный и имели к нему какое-либо доверие.

В настоящее время, разумеется, подобные явления встречаются все реже и реже, однако все-таки встречаются. И теперь в числе сельских священников есть лица, далеко не отличающиеся нравственною жизнью, служащие соблазном для своих прихожан и теперь есть столь невежественные, что их загоняет последний начетчик, и теперь есть столь притязательные, что раскольники, считавшиеся доселе в числе православных, сбрасывают маску открыто заявляют о своем расколе, лишь бы избавиться от их притязаний. Таковы причины, вследствие которых раскол в Томской губернии организовал отдельную общину.

Источник: ТЕВ. 1883. №18. С. 531–533. (О расколе в Томской губернии. Записка, составленная в 1868 г. князем Николаем Алексеевичем Костровым).

Глава IX

КАТОЛИЧЕСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СИБИРИ В XVIII – НАЧАЛЕ XX в. В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Процесс массовой миграции граждан Российской империи неправославного, в данном случае римско-католического, вероисповедания, в бескрайние просторы Сибири начался ещё в XIX в. Поэтому целесообразным представляется провести сравнительный анализ регионального распределения католического населения по областям и губерниям, выявить его половозрастную специфику в динамике, сравнивая данные статистических исследований интересующего нас периода.

Высокой степенью достоверности характеризуются материалы первой Всеобщей переписи населения Российской империи, в связи с чем нам кажется возможным использовать эти сведения в качестве первоначального критерия. Материалы переписи содержат данные о численности и национальном составе населения по губерниям, уездам, крупным населенным пунктам. Важны для

нашего исследования сведения о вероисповедном составе, половозрастной структуре и уровне грамотности населения, позволяющие выявить своеобразие сибирского населения с точки зрения его конфессиональной структуры, географического и социально-политического положения края, принадлежности к огромной евроазиатской империи.

В целом по империи в 1897 г. католики латинского обряда (иначе именовавшиеся римокатоликами или римско-католиками) составляли 9,09% от общего состава населения, что характеризовало их как третью по количеству конфессиональную группу: 69,54% от общего количества населения составляли православные с единоверцами и 11,06% – мусульмане. На четвертом месте – протестанты, но их число было гораздо меньшим: 2,98%. Мужчины и женщины среди католиков наличествовали приблизительно в равном количественном соотношении: 5 664 665 и 5 756 262 человек соответственно; незначительное преобладание женского населения над мужским вписывается в рамки нормального демографического распределения. Если сравнивать количество римско-католиков по регионам, то заметим, что в Европейской России их было 4,6%, в Привисленских губерниях – 74,3%, на Кавказе – 0,5%, а в Сибири – 0,6% (Первая Всеобщая Перепись населения Российской империи 1897 г., т. 6, с. 19).

В начале XX в., вследствие переселения из европейской части России довольно большого количества католиков-поляков, литовцев, белорусов, немцев, число исповедовавших католичество к началу 1911 г. составило 89 973 человек в Сибири и 29 817 человек в Средней Азии, что так же, как и в 1897 г., представляло собой 0,6% в общей массе населения на фоне общего увеличения массы народонаселения азиатской части империи. Наибольшее число переселенцев-католиков было сосредоточено в Томской, Енисейской и Тобольской губерниях, в Акмолинской области (Азиатская Россия, 1914, т. 1, с. 236).

Если сравнивать насыщенность католическим населением Западносибирского и Восточносибирского регионов в конце XIX и в начале XX в., то заметим, что в 1897 г. процентное отношение католиков к основной массе сибирского населения было несколько большим в Восточной Сибири, нежели в Западной (см. табл. 1).

Таблица 1

Количество католиков в населении Сибири по переписи 1897 г.*

Губернии и области	Муж.	Жен.	Всего	
			абс.	%
Енисейская	4 561	1 607	6 186	1,08
Иркутская	2 990	1 042	4 032	0,78
Тобольская	4 378	2 707	7 085	0,50
Томская	5 388	3 199	8 587	0,44
Забайкальская	1 440	455	1 895	0,30
Акмолинская	997	707	1 704	0,25
Итого:	19 754	9 717	29 471	0,56

* Подсчитано по источнику: Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Распределение населения империи по главным вероисповеданиям. СПб., 1901. С. 2–5, 34–37.

В абсолютных данных максимальное число католиков проживало в Томской губернии – 8 587 человек, но в процентном соотношении на первом месте находились Енисейская – 1,08%, затем Иркутская – 0,78%, далее Тобольская – 0,5% и лишь потом Томская губерния – 0,44%, Забайкальская – 0,3% и Акмолинская – 0,25% области. К 1911 г. вероисповедный состав населения Томской губернии, с максимальным количеством католического населения среди сибирских губерний и областей, не претерпел серьезных изменений, увеличилось лишь количество верующих всех конфессий. Располагая необходимыми данными, мы можем наблюдать увеличение численности населения губернии в период с 1897 по 1911 г. Итак, проанализируем данные в таблице 2.

Таблица 2

Численность населения Томской губернии по конфессиональной принадлежности*

Исповедание	Количество исповедовавших	
	1897 г.	1911 г.
Православное	1 743 704	3 399 343
Старообрядческое	99 055	140 000
Римско-католическое	8 973	39 000
Лютеранское	1 945	21 000
Иудейское	7 899	16 055
Мусульманское	40 201	33 789
Итого:	1 927 932	3 673 746

* Составлено по данным: Азиатская Россия. СПб., 1914, с. 236, 240.

Количество католиков здесь за 14 лет увеличилось приблизительно в 4,3 раза, лютеран – в 10,5 раза, православных – в 2 раза. Число русских православных оставалось на данной территории, конечно, преобладающим. За прошедшие годы пополнилось население лютеранских поселений, были созданы новые колонии тем не менее католики превосходили их в количественном отношении приблизительно в 2 раза.

В 1897 г. основным контингентом, исповедовавшим католичество в Сибири, являлись главным образом ссыльные. Как отмечают сами организаторы переписи населения: «Сравнительная многочисленность поляков объясняется, конечно, массовой ссылкой их в Сибирь после восстания 1863 г., из которых многие, получив помилование, возвратились обратно на родину, но часть из них, найдя заработок, осталась в губернии, рассеявшись почти по всем округам» (Первая Всеобщая перепись населения, Российской империи 1897 г., т. 78, с. XXXVII). Относительно Томской губернии было замечено, что «римско-католики почти все состоят из поляков, литовцев и латышей» (Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., т. 79, с. XX), что касается Акмолинской области, то «относительное распределение народностей по вероисповеданиям вообще совпадает с установившимися понятиями о принадлежности данной национальности к известной религии, т. е. русских к православию, поляков к католичеству, турецко-татарских народностей к магометанству и т.д.» (Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., т. 74, с. VI).

Таблица 3

Населенные пункты Сибири, где католики проживали в наибольшем количестве*

Западная Сибирь			Восточная Сибирь		
Томская губ.	Тобольская губ.	Акмолинская обл.	Енисейская губ.	Иркутская губ.	Забайкальская обл.
Каинский округ (3594 чел.)	Тюкалинский округ (2359 чел.)	Омский округ (1214 чел.)	Красноярский округ (2094 чел.)	Иркутский округ (1696 чел.)	Читинский округ (695 чел.)
Томский округ (3179 чел.)	Ишимский округ (1413 чел.)	Кокчетавский округ (229 чел.)	Канский округ (1576 чел.)	Нижнеудинский округ (1106 чел.)	Верхнеудинский (306 чел.)
Мариинский округ (1406 чел.)	Тарский округ (1199 чел.)	Петропавловский округ (229 чел.)	Минусинский округ (1243 чел.)	Балаганский округ (861 чел.)	Нерчинско-Заводской (298 чел.)

* Составлено по данным: Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1904–1905, т. 73, с. 2–3; т. 74, с. 2–3; т. 75, с. 2–3; т. 78, с. 2–3; т. 79, с. 2–3; т. 81, с. 2–3.

Исходя из проанализированных нами статистических данных, заключаем, что более всего католиков в 1897 г. проживало в Томском округе и Томске; Кузнецком, Мариинском уездах, а также в Новониколаевске. В Акмолинской области – в Омске, Омском и Кокчетавском уездах, в Тобольской губернии – Тобольске и Ишимском, Тюкалинском, Тарском уездах.

Прошедшие с момента первой Всеобщей переписи населения десятилетия составили иную картину мотивации переселения в Сибирь: помимо сохранявшейся традиции политической ссылки, наш регион стал местом обретения искомой многими поколениями западнороссийских земледельцев свободной земли. Не забывались при этом и религиозные нужды переселенцев инославных исповеданий. Их, по возможности, селили вместе в тех пунктах, которые являлись центральными по отношению к католическим поселкам, создавали костелы. В течение 1910–1912 гг. в трех переселенческих районах: Енисейском, Томском и Иркутском, было выстроено семь костелов. Кроме того, как по инициативе самого инославного духовенства, так нередко и по просьбе Переселенческого управления в переселенческие районы командировались католические священники для объезда поселков и совершения религиозных треб (Азиатская Россия, 1914, т. 1, с. 240).

Мы вполне согласны с польским историком Владиславом Масяржем, выделившим четыре группы населения, из которых в конце XIX – начале XX в. образовывались польские поселения. Это:

- 1) бывшие ссылки и их потомки;
- 2) добровольная экономическая миграция (рабочие и служащие на строительстве Сибирской железной дороги);
- 3) добровольная крестьянская миграция;
- 4) военная миграция в годы Первой мировой войны.

Политическая ссылка поляков прекратилась в 1915 г., как только царские войска покинули территорию Польского Королевства. Однако ссылки поляки, хотя и были первым источником основания «сибирской Полонии», дали впоследствии лишь 10–15% от общего числа поляков-сибиряков.

В. Масярж акцентирует значение добровольной заработной миграции польской интеллигенции, которая началась со строительством Транссибирской железнодорожной магистрали. Представители этой миграционной волны, которая продолжалась вплоть до 1914 г., – чиновники, служащие, юристы, учителя, купцы, врачи, а более всего инженеры и квалифицированные рабочие – поселялись в городах и на станциях вдоль железной дороги.

Наиболее крупной группой поселенцев-поляков, по мнению польского ученого, в чем мы с ним полностью согласны, явилась волна добровольной польской аграрной миграции, которая стала массовой с 1907 г.; этих людей поселяли в деревнях либо на новоподготовленных земельных участках. Последняя, четвертая, волна начала прибывать в Сибирь в 1914–1915 гг. с началом войны: это переселенцы, эвакуированные властями, беженцы и военнопленные из австрийской и германской армий (Масярж В., 1995, с. 16–17). В Омском военном госпитале в 1914–1916 гг. от болезней и ранений умерли 1 058 военнопленных католического исповедания, все они поименно записаны в метрические церковные книги и похоронены в Омске на военном кладбище. 18 ноября 1915 г. Управляющий Могилевской римско-католической архиепархией Иоанн Цепляк сообщал в Департамент духовных дел инославных исповеданий МВД о том, что «через Омский приход, Акмолинской области следует волна беженцев, направляясь в дальнейшие пункты Сибири. В самом г. Омске беженцев-католиков зарегистрировано до 1000 человек» (РГИА, ф. 821, оп. 128, д. 328, л. 167). По сведениям Особого совещания по устройству беженцев, к тому моменту по Сибирской магистрали прошло уже 15 000 беженцев, многие из которых разместились в крупных городах по линии железной дороги. В дальнейшем беженцы расселялись в более мелкие населенные пункты, в сельскую местность.

В первые десятилетия XX в., ввиду изменения мотивации переселений, большее число переселенцев стало оседать в Западной Сибири. По свидетельству Л.М. Горюшкина, для Восточной Сибири их труд не играл такой большой роли, как для Тобольской губернии, а особенно для Акмо-

линской области (Горюшкин Л.М., Пронин В.И., 1992, с. 96). Образованные переселенцы из западных губерний успешно занимались на новом месте привычным им ремеслом, а некоторые занимали видные должности в городском управлении. Начальником Главного Управления Алтайского округа ведомства Кабинета Его Императорского Величества являлся статский советник Адам Феликсович Кублицкий-Пиоттух, кавалер орденов св. Владимира III ст., св. Анны II ст., св. Станислава II ст. Помощником его служил действительный статский советник Леонард Людвигович Мартини. Лесное ведомство возглавлял коллежский секретарь Борис Васильевич Имшенецкий, а затем надворный советник Болеслав Константинович Эйсмонтт и коллежский асессор Феликс-Казимир Францевич Шуневич. Должности техника по строительной и дорожной части, медицинского инспектора, ученого лесовода, делопроизводителей, бухгалтеров, канцелярских чиновников, горного инженера в Алтайском округе вплоть до 1919 г. занимали поляки римско-католического вероисповедания: Носович, Недзвичкий, Дорошевский, Пожерский, Давидович-Нащинский, Крыжановский, Порецкий, Витковский, Лесневский, Завадовский, Трояновский, Буравчинский (ГААК. Списки чинов управления Алтайского округа и управлений при нем. Коллекция).

Сведения о конфессиональной принадлежности часто подменяли данные для графы «национальность» в подворных обследованиях и социологических исследованиях первой половины XX в. В списках домовладельцев, составленных Алтайской губернской земской управой в 1916 г., под рубрикой «национальность» во многих немецких поселениях указано «католик», в то время как о протестантах написано просто «немец» (ГААК, ф. 233, оп. 1, д. 1072).

Относительно поляков наблюдается обратная связь: зачастую указание на польскую национальную принадлежность как само собой разумеющееся предполагало римско-католическую конфессиональную ориентацию, почему католические церкви до сих пор в просторечии часто именуются «костелами», а священнослужители в них «ксендзами», несмотря на этнически разнородный состав прихожан.

Рассмотренные нами факты наглядно демонстрируют, что основной категорией прихожан римско-католической церкви являлись мигранты из европейских территорий страны. Оказавшись в новых условиях, они придерживались традиционных культурных ценностей, сохраняя верность религиозным традициям своего народа.

Так как католики в Сибири являлись не коренной, а пришлой категорией населения; людьми, покинувшими в силу политических либо экономических причин западные и южностепные губернии страны, то в силу этих обстоятельств и периоды в истории западносибирского католичества совпадают по времени с периодами массовых крестьянских миграций в Западную Сибирь. Кроме того, вычленение этапов складывания этой самобытной демографической категории – сибирского католического населения – позволяет совершенно с иной точки зрения взглянуть на проблему закономерности и легитимности присутствия римско-католической церкви в Западной Сибири.

Перед российским правительством стояла двудеяная задача: с одной стороны, необходимость учитывать военно-стратегические и экономические задачи освоения малонаселенных окраин страны, с другой – сохранять экономическую и социальную стабильность в губерниях европейской части России. Сибирь стала рассматриваться правительством в качестве одного из основных колонизируемых регионов в начале 80-х гг. XIX столетия в результате обострения экономического кризиса, вызванного Русско-турецкой войной и неурожаем 1880 г., ростом самовольного переселенческого движения и увеличения антиимперских, антипомещичьих выступлений. Как следствие, появились законопроекты комиссий Министерства внутренних дел под руководством П.П. Семенова-Тянь-Шанского и В.К. Плеве, 10 июля 1881 г. были изданы «Временные правила для переселения крестьян» (Родигина Н.Н., 1997, с. 13–14). Таким образом, католики-политические ссыльные сменились в Сибири качественно иной категорией переселенцев: католики – вольные работники. Добровольные переселенцы-крестьяне имели право выбора, сами определяли, где им поселиться. Обычным явлением последних десятилетий XIX в. были переселения без специальных разреше-

ний. Выдача данных разрешений была обставлена большим количеством формальностей, поэтому среди переселенцев преобладали самовольные. В дополнение к законопроектам центральной законодательной власти, Комитетом Сибирской железной дороги и его Подготовительной комиссией были провозглашены следующие направления деятельности по улучшению состояния переселенческого дела: обеспечение прочного водворения мигрантов в Сибири, ограждение землепользования старожилов, установление должной связи между постройкой железной дороги и заселением прилегающих к ней районов. Наряду с оказанием ссудной помощи переселенцам, организацией врачебно-питательных пунктов отпускались также средства на строительство школ и церквей для новоселов, в том числе и неправославных исповеданий.

До начала массовых переселений в Западной Сибири католическая церковь была представлена преимущественно политическими ссыльными – как мирянами, так и священнослужителями. В сложившейся ситуации, видя опасность для спокойствия края, губернатор Тобольской губернии А.И. Деспот-Зенович предложил в местах большого скопления ссыльных выстроить несколько церквей, а для отправления в них богослужений назначить благонадежных священников. Ссылным священникам, не лишенным прав состояния и отличающимся благонадежным поведением, разрешалось проводить службы. Генерал-губернатор Западной Сибири А.О. Дюгамель строительства костелов не поощрял и расширения штатов римско-католических священников на подведомственной территории не предусматривал, но, не в силах бороться со сложившейся реальностью и пытаясь найти выход из этой ситуации, разрешил для удовлетворения нравственных потребностей ссыльных служение тихой обедни в тех населенных пунктах, где имелись костелы (Омск с 1861 г., Курган с 1847 г., Тобольск с 1847 г., Томск с 1833 г.) (Перминова С.А., 1998, с. 186).

Не секрет, что поляки – ссыльные, «проложившие путь» массовым переселениям своих соотечественников, в большинстве своем были образованными людьми. И хотя, по положению, политические ссыльные не имели права заниматься многими видами деятельности, например, педагогической и даже врачебной, на практике эти запреты часто не соблюдались. Кроме того, ссыльные поляки пользовались поддержкой со стороны родственников, обществ помощи политическим заключенным и неудивительно поэтому, отмечает польский исследователь Эльжбета Качинска (1998, с. 20–25), что именно они оставили в истории Сибири такой след: они могли себе это позволить, у них были для этого условия.

Переселенцы следующих лет не имели таких возможностей и такого уровня образованности, поэтому их вклад в дело развития Сибири был гораздо скромнее. Массовые переселения 1880–1890 гг. являли собой миграцию бывших помещичьих крестьян, среди которых в последнее десятилетие века значительно увеличился поток бедноты: как поляков, прибалтов, так и немцев. Если переселенцы 1880-х гг. сами строили каплицу, плебанию (дом для священника), а уж затем приглашали духовного наставника, то мигранты 90-х обращались с просьбой к ДДД ИИ и собственно митрополиту с ходатайством выделить денег на строительство церкви и содержание священника. Особенно они обращали внимание того, к кому обращались с просьбой, на том обстоятельстве, что «переселенцы – люди бедные и содержать на свой счет священника находят для себя весьма обременительным» (РГИА, ф. 821, оп. 125, д. 486, л. 9, 9 об.)

До 1909 г. для католиков Сибири не существовало специальной административной единицы. В Западной Сибири существовали три крупных римско-католических прихода, их настоятели именовались куратами и подчинялись непосредственно Могилевскому архиепископу. Вопрос об образовании особой Сибирской епархии поставил перед Министерством внутренних дел епископ Иоанн Цепляк, совершивший в 1909 г. инспектирование католических приходов архиепархии. Путешествие епископа проходило по маршруту: Петербург, Вологда, Вятка, Пермь, Екатеринбург, Челябинск, Курган, Петропавловск, Омск, Каинск, Новониколаевск, Тайга, Томск, Мариинск, Бароковское, Ачинск, Красноярск, Иркутск, Чита, Сретенск, Благовещенск, Хабаровск, Николаевск, Александровск-на-Сахалине, Владивосток, Никольск-Уссурийский, Харбин, Спасское, Тимофеев-

ка, Тобольск, Тюмень, Челябинск, Златоуст, Уфа, Самара, Симбирск, Рязань, Москва, Петербург (Рутковский Ф., 1934, с. 7). Таким образом, дважды преодолев обширные сибирские пространства, епископ детально ознакомился с нуждами местных католиков и пришел к заключению, что «к необходимым религиозным нуждам» сибирских католиков относятся «необходимость призыва в Сибирь миссийных монастырей для открытия при костелах школ и приютов под руководством монахинь, а прежде всего создание отдельной епархии, разделенной на деканаты, увеличение количества священнослужителей, а также создание местного духовного самоуправления» (Рутковский Ф., 1934, с. 9).

Прихожане осознавали необходимость присутствия духовного наставника для сохранения своей веры: «Положение наше крайне печально в религиозном отношении, – писали Могилевскому римско-католическому митрополиту жители поселка Мариенбург Успенской волости Змеиногорского уезда Томской губернии, – нам нельзя терять ни одной минуты улучшить настоящее наше положение, ибо без помощи священника в скором времени грозит неминуемая гибель нашей святой религии» (РГИА, ф. 826, оп. 1, д. 1825, л. 5).

Число новоприбывших католиков было велико; строившиеся храмы, каплицы и молитвенные дома не могли удовлетворить религиозных требований всех желающих. В большинстве случаев решающую роль в выборе переселенцами населенного пункта играла близость церкви и священника своей веры. В этот период легальной, поощряемой миграции европейского населения, с 1881 по 1906 г., в Западной Сибири возникли следующие католические храмы: молитвенные дома в пос. Деспотзенновском Омского прихода (1898 г.), Белостоке (1902 г.) и Двуречном (1905 г.) Томского прихода, часовни в Новониколаевске (1902 г.) и Бийске (1905 г.), филиальный костел в Тюмени (1903 г.), приходские храмы в Ишиме (1902 г.), Кургане (1904 г.), Мариинске (1904 г.), начато строительство нового каменного здания церкви в Тобольске (1901 г.). Приходские священники были не в силах регулярно посещать многочисленных прихожан, проживавших в селениях и желавших своевременно получать все религиозные таинства. Для того чтобы окормлять римско-католиков, проживавших в населенных пунктах, удаленных от приходского храма, в Западной Сибири создавались капеллании. В 1909 г. капеллании были учреждены в пос. Донском и Плотниково Змеиногорского уезда Томской губернии, городах Зайсане, Семипалатинске, Усть-Каменогорске. Здесь, для большей ясности, нужно пояснить, какие храмы существовали на территории сегодняшней епархии сто и более лет назад.

В указанный промежуток времени на территории Западной Сибири служили следующие католические священники: в Ишиме – Иоанн Корженевский; в Кургане – Стефан Ольшевский (1880–1888 гг.), кс. Раюнц (1888–1896 гг.), Иоанн Жолтовский (1898 г.), Казимир Калинко (1905 г.); в Новониколаевске – Франциск Балтрушайтис (1904–1905 гг.), Александр Билякевич (1905–1910 гг.); в Омске, до 4 марта 1902 г., дня своей смерти, – Виктор Козановский, с 29 мая 1902 г. – Адам Шпиганович (1902–1904 гг.), Бенедикт Скрында (1902 г.), Иоанн Булло (1904 г.); в Петропавловске – Стефан Ольшевский (1880–1895 гг.), Виктор Козановский (1895–1902 гг.); в Таре – Георгий Валашинский; в Тобольске – кураты (настоятели) Венедикт Концевич (1864–1884 гг.), Александр Людович (1884–1888 гг.), кс. Пинярович (1888–1891 гг.), Викентий Пржесмыцкий (1891–1913 гг.), викарии (заместители настоятелей) Доминик Машевский (1877–1893 гг.), Владислав Каминский (1883–1896 гг.), Иосиф Вериго (1896–1897 гг.), Лев Святополк-Мирский (1897–1903 гг.), Иосиф Ундернс (1903–1905 гг.), А. Ярецкий (1906 г.); в Томске – кураты Иустин Захаревич (1867–1882 гг.), Валериан Громадский (1882–1900 гг.), Иосиф Демикис (1901–1918 гг.), викарии Валериан Громадский (1865–1882 гг.), Адольф Сенкевич (1903 г.), а также ссыльные священники Олехнович и Скибневский (РГИА, ф. 821, оп. 125, д. 681, л. 122, 130, 134, 184; ТФ ГАТюмО, ф. 156, оп. 1, д. 447, 1120; оп. 30, д. 1, 2, 14, 36, 37, 50).

Дореволюционный период отмечен увеличением количества каплиц и молитвенных домов, учреждением новых приходов, строительством каменных зданий римско-католических церквей, введением разъездных причтов и капелланий. По мнению руководителя Переселенческого управле-

ния Петра Аркадьевича Столыпина, вера должна служить укреплению нравственности, и именно с этой целью, считал он, следует поощрять строительство иноверческих храмов (РГИА, ф. 821, оп. 125, д. 690, л. 1). В 1906 г. были построены молитвенные дома в пос. Вяземский, Ломовицкий, Маличевка, Кыштовка, филиальный костел в Каинске, в 1907 г. – филиальный костел в Барнауле, в 1908 г.: филиальный костел в пос. Верхне-Уртанское, в 1909 г. – молитвенные дома в пос. Келлеровка и Мариенбург, в 1910 г. – молитвенные дома в Таре и пос. Хлебный; филиальный костел в пос. Зачулымский, в 1911 г. – молитвенные дома в пос. Гриневицы и Елизаветинский, в 1912 г. – молитвенный дом в пос. Зеленополь, в 1914 г. – филиальный костел в Славгороде.

В Тобольске в 1909 г. был достроен и освящен новый костел в готическом стиле из красного кирпича, в том же 1909 г. Ишимской церкви было даровано новое здание, в этом же году в Новониколаевске было построено новое каменное здание костела, храм получил звание приходского. В ранг приходского в 1910 г. был возведен приходской костел в Каинске. В 1912 г. был решен положительно вопрос о строительстве второго католического храма в Томске, так как один во время богослужения уже не мог вмещать всех прихожан, а их к тому времени в самом Томске проживало 4056 человек, во всей же Томской губернии – 43 868 человек. Дополнительно каждому сельскому обществу переселенцев-немцев была наделена «церковная земля» для содержания священника. Так, в Александровской волости Кокчетавского уезда Акмолинской области были выделены «церковные» участки в пос. Келлеровка в размере 107,25 десятин, Розовском – 99 десятин, Любимовском – 99 десятин, Сокологоровском – 106,5 десятин и Минске-Дворянском (заимка Оленебай) – 105 десятин (РГИА, ф. 826, оп. 1, д. 1859, л. 14, 16 об.).

Годы с начала Первой мировой войны и до социалистической революции стали периодом вынужденных миграций, шло стихийное переселение в Сибирь беженцев с театра военных действий; из западных губерний России хлынул поток беженцев, многие из которых были католиками. В этот период значительно расширился штат римско-католических священников, командированных в Сибирь, но новые церкви не возводились и приходы не учреждались, а для молитвенных домов приспособлялись подходящие по размерам помещения. Стремительно увеличивавшееся количество лиц католического исповедания уже не успевали обслуживать священники сибирских деканатов. В помощь им, с согласия МВД, в 1915 г. было командировано еще около 100 пастырей, в основном из числа беженцев же. В качестве экстраординарного случая правительство взяло на себя и расходы на командирование этих духовных лиц: каждому из них назначалось ежемесячное жалование в размере 150 руб. Архивные документы донесли до нас имя лишь одного из них: о. Петр Кубилюс был направлен в Семипалатинск 16 ноября 1915 г. для удовлетворения религиозных нужд беженцев (РГИА, ф. 821, оп. 128, д. 1426, л. 132, 325).

В указанный период в римско-католических храмах Западной Сибири служили: в Новониколаевске Юстин Юркун, в Омске настоятелем был Хризогон Терентьевич Пржемоцкий (1914–1919 гг.), викариями Петр Радзинский (1917 г.) и Франциск Моцкус (1917–1918 гг.); в Тобольске продолжал оставаться на должности настоятеля Иоанн Булло (1913–1921 гг.), викарием при нем служил кс. Ковза (с 1913 г.). Петропавловск, Усть-Каменогорск и Зайсан курировал в эти годы священник из пос. Келлеровка Акмолинской области, где существовал молитвенный дом (ГАОО, ф. 348, оп. 2, д. 13, 27; ф. 361, оп. 1, д. 1; РГИА, ф. 826, оп. 1, д. 1859; ТФ ГАТюмО, ф. 156, оп. 30, д. 54, 57).

Забываясь об удовлетворении не только материальных, но и нравственных потребностей беженцев, нуждавшихся часто более всего в моральной поддержке, Министром внутренних дел 20 ноября 1915 г. было издано распоряжение за № 6403, предписывающее местным гражданским властям в местах массового скопления католиков, в чрезвычайных, не терпящих отлагательства, обстоятельствах, выдавать разрешения на устройство временных помещений для совершения общественных богослужений беженцам римско-католического вероисповедания (РГИА, ф. 821, оп. 128, д. 1426, л. 214).

Предложение епископа Цепляка об образовании в Сибири «особой конгрегации» было отклонено на основании того, что «представленный в Государственную Думу законопроект о рим-

ско-католических монастырях и конгрегациях не рассмотрен еще законодательными учреждениями» (РГИА, ф. 821, оп. 125, д. 690, л. 10). На самом же деле из-за боязни усиления прокатолических настроений в обществе, опасения активизации польского повстанческого движения в местах отбывания наказания за революционные выступления в конце XIX – начале XX в., вопрос об учреждении общесибирской католической епархии заведомо не мог быть решен положительно.

Принимая, однако, во внимание, необходимость упорядочения и структуризации жизни сибирских католических приходов, в 1909 г. были учреждены сибирские деканаты: Омский, Томский и Иркутский (деканат – область внутри епархии). К Омскому деканату были причислены храмы: Екатеринбургский, Омский, Тобольский, Тюменский, Курганский, Челябинский, Келлеровский, Мариенбургский, Кустанайский, Петропавловский. Численность католиков во всех приходах деканата в момент его создания составляла 38 008 человек (Schniur, 1980, s. 33–34). На должность декана был назначен, с сохранением в ранее занимаемой должности, курат Омского храма священник Александр Казимирович Билякевич.

Томский деканат возглавил магистр теологии Иосиф Демикис. Количество прихожан в 1909 г. составляло 35 770 человек. В ведение деканата перешли все римско-католические церкви Томской губернии, как приходские, так и беспричтовые: молитвенные дома, каплицы (часовни), филиальные костелы (Lech Z., 1992, s. 462).

Местная иерархия внутри деканатов не всегда совпадала с делением территории на уезды и волости, с административным положением тех или иных населенных пунктов. Так, поселки Елизаветинский и Деспотзенновский находились на территории Тюкалинского уезда Тобольской губернии, но принадлежали к Омскому деканату; уездный город Каинск входил в состав Спасского прихода, центр которого находился в с. Спасское, входившем в состав Каинского уезда.

Руководители сибирских деканатов подчинялись непосредственно архиепископу Могилевскому. Без согласования с вышестоящей инстанцией в Сибири не могли решаться многие важные дела, как то: строительство новых церквей и учреждение приходов, назначение священников и перевод их из одного прихода в другой, обеспечение их денежным содержанием, приобретение недвижимого имущества, сбор пожертвований, проведение ритуальных шествий и процессий.

Системообразующим элементом христианской организации является Литургический календарь. Римско-католические литургические календари на каждый текущий год регулярно публиковались, наряду с православным, протестантским, армяно-грегорианским, магометанским, еврейским в периодических изданиях статистических управлений – «Памятных книжках» сибирских губерний. То обстоятельство, что католический календарь публиковался сразу же вслед за православным, говорит о лояльном отношении сибирских губернских начальств к наличию на подведомственной им территории лиц католического вероисповедания и деятельности приходских священников.

Практически в каждой приходской церкви имелись Святые мощи: это были совершенно реальные предметы, части одежды, вещи, которые некогда принадлежали человеку, признанному святым. Это могли быть книга, камень с могилы и т.д. Святые мощи имелись в следующих сибирских католических храмах: в Курганском приходском соборе – мощи св. Феофана, в Новониколаевском – святых Доната, Казимира, Модеста, Северина, Фелициана, мучеников Фортуната и Юкунда; в Томском – святых Анны, Агнесы, Игнатия, Иоахима, Терезы; в Тюменском – св. Антония Падуанского. В Тимофеевском филиальном костеле Спасского прихода имелись мощи св. Марии Магдалины и св. Франциска Ассизского. В Тобольском приходском костеле, принявшем за годы своего существования едва ли не наибольшее количество ссыльных и добровольных переселенцев, как мирян, так и священнослужителей, по неустановленным причинам святых мощей в наличии не имелось, зато достоянием храма была чудотворная икона «De Perpetuo Succusca» – Неустанной Помощи (lat.) (НИАБ, ф. 1781, оп. 26, д.1503, л. 84, 105, 138, 195, 201, 301, 319, 320, 322, 328).

Согласно как европейской, так и российской традициям, было принято хоронить умерших на территории церкви; католические церкви исключением не являлись. Однако в связи со сложной санитарно-эпидемиологической обстановкой, в городах было запрещено хоронить умерших в центре населенных пунктов, за исключением «особо важных случаев» (Ханевич В.А., 2000, с. 15–17). В 1910 г. римско-католические кладбища имелись в Бийске, Каинске, Кургане, Мариинске, Новониколаевске, Омске, Таре, Томске, Тюмени (Города России, 1914, с. 1049, 1119). Достоверно известно, что в Барнауле рядом со зданием католической церкви находились несколько захоронений, в Тобольске умершие католики похоронены на Завальном кладбище, а в Омске и Томске на кладбищах имелись специальные часовни, где происходил обряд отпевания. Как правило, святой Антоний Падуанский являлся небесным покровителем этих часовен. Омские католики получили участок земли для кладбища в 1895 г. за Казачьим кладбищем, тогда же и построили на нем часовню, которую в 1910 г. разобрали, чтобы из этих материалов возвести храмовую башню и ризницу в приходском храме. В Томске на кладбище св. Антония Падуанского вплоть до 1939 г., хоронили всех умерших католиков.

После революции 1905–1907 гг. при всех крупных католических приходах Сибири начали действовать школы на польском языке (в Тобольске такая школа открылась еще в 1900 г., здание школы начали возводить одновременно с новым зданием костела). Представляется интересным более детальное ознакомление с этими учебными учреждениями (см. табл. 4).

Все эти школы, вплоть до 1917 г., относились к ведомству Министерства народного просвещения, к разряду «городские приходские училища» и существовали исключительно за счет частных лиц: средств благотворительных обществ, личных пожертвований граждан. Содержание такой школы в среднем составляло 1500 руб. в год (Весь Омск, 1911, с. 66). Число учебных мест – от 25 в Тобольске до 81 в Омске (Весь Омск, 1911, сведения №20; ТФ ГАТюмО, ф. 483, оп. 1, д. 11, л. 165).

Таблица 4

Учебные заведения при римско-католических приходах
в Западной Сибири*

Населенный пункт	Название учебного учреждения	Адрес	Учительский состав
Новониколаевск	Школа при римско-католическом костеле	Ул. Иркутская, дом №2	Короповская Зоя Сергеевна, Кудельская Мария
Омск	Начальное училище омского польского благотворительного общества	Ул. Новая, дом №10	Кошарская Люция Иосифовна, Стржельбицкая Мария Феликсовна, Томчик Теофилия Фаддеевна, Щепановская Жозефина, Яздовская Ванда Иосифовна
Тобольск	Училище при римско-католическом костеле	Ул. Кузнечная, дом №13	Дроздовская Антонина Флавиановна, Зброжек Б.Р.
Томск	Училище для детей римско-католического вероисповедания	Ул. Ефремовская, дом №4	Верум-Ковальский М.И., Томашевская Камилла

Составлено по данным: Весь Омск: справочник-указатель на 1911 г. Омск, 1911. С. 66, сведения №20; Весь Омск: справочник-указатель на 1913 г. Омск, 1913. С. 43; Памятная книжка Тобольской губернии на 1910 г. Тобольск, 1910. С. 207; НИАБ, ф. 1781, оп. 26, д. 1503, л. 105, 138, 195, 201, 320, 322, 328.

Как нам известно, все вышеуказанные учебные заведения существовали на легальных основаниях; нежелательных инцидентов ни с государственными властями, ни с православной иерархией не возникало по той простой причине, что в школах обучались только дети из католических семей. Единственным спорным моментом явилась в 1908–1909 гг. переписка капеллана Новониколаевского приходского храма, Александра Билякевича с митрополитом Внуковским и министром внутренних дел империи П.А. Столыпиным. Билякевич, поддерживаемый митрополитом, ходатайствовал о выдаче единовременного денежного пособия или о разрешении сбора добровольных пожертвований в пределах могилевской архиепархии на сумму до 20000 руб. для постройки при Новониколаевском костеле церковно-приходской школы с общежитием для детей переселенцев-католиков из Северо-Западного и Прибалтийского краев, не имеющих возможности, по своей бедности, основать на собственные средства какую-либо школу. Излагая свое мнение по данному вопросу, Столыпин заметил, что «для проведения правительственной программы наиболее успешно в жизнь необходимым является удовлетворение всех нужд переселенцев на местах их нового жительства, причем из числа этих нужд виднейшее место, без сомнения, занимают потребности религиозно-нравственные и духовно-просветительные... поэтому всякое в этом отношении ходатайство надлежит со стороны Правительства скорейшему удовлетворению» (РГИА, ф. 821, оп. 125, д. 486, л. 146). Однако ответил уклончивым отказом, который мотивировал опасением создать неприятный прецедент, когда основание римско-католической церковно-приходской школы в Сибири может предрешить благоприятное разрешение ходатайств подобного рода в других местностях империи. Столыпин всерьез опасался создания особого направления школ, не предусмотренных законом, нежелательных по духу своему Правительству.

Таблица 5

Правительственные учебные заведения Сибири, в которых велось преподавание Закона Божьего римско-католического исповедания*

Населенный пункт	Учебные заведения, где преподавался Закон Божий римско-католического исповедания
<i>Каинск</i>	Городское четырехклассное училище, женская гимназия
<i>Курган</i>	Городское училище, женская гимназия
<i>Новониколаевск</i>	Городская женская гимназия, реальное училище, мужская и женская железнодорожные школы на станции Новониколаевск
<i>Омск</i>	I и II женские гимназии, мужская гимназия, кадетский корпус, железнодорожное училище
<i>Тобольск</i>	Женская и мужская гимназии
<i>Томск</i>	Губернские мужская и женская гимназии, частная гимназия и реальное училище
<i>Тюмень</i>	Женская гимназия, реальное училище, Николаевское приходское училище

* Составлено по данным: Весь Омск: справочник-указатель на 1911 г. Омск, 1911. С. 66, сведения №20; НИАБ, ф. 1781, оп. 26, д. 1504, л. 105, 138, 195, 320, 322, 328.

В результате переписки, продолжавшейся в течение двух лет, 30 декабря 1908 г. П.А. Столыпин издал особое распоряжение «к открытию в Ново-Николаевске новой правительственной школы, в которой было бы обращено особое внимание на удовлетворение религиозных нужд учеников-католиков путем внесения в программу учебных предметов преподавания Закона Божьего римско-католического исповедания на языке (или языках), служащем разговорным среди переселенцев данной категории» (РГИА, ф. 821, оп. 125, д. 486, л. 147). Точная дата открытия и источник финан-

сирования школы Министерства народного просвещения «при римско-католическом костеле» (но ни в коем случае не церковно-приходской) – нам неизвестны, однако достоверно знаем, что такая школа действовала по ул. Иркутской, в доме №2.

В соответствии с распоряжением Министра внутренних дел П.А. Столыпина преподавание Закона Божьего римско-католического исповедания стало широко практиковаться в правительственных учебных заведениях Сибири.

Законоучителями во всех вышеназванных учебных заведениях являлись священнослужители римско-католического исповедания из соответствующих населенных пунктов. Частные начальные училища при местных костелах открывались и велось преподавание Закона Божьего в государственных на следующих условиях, определенных еще в 1900 г. Попечителем Западно-Сибирского учебного округа:

- а) курс открываемых училищ должен был соответствовать курсу начальных народных училищ;
- б) обучение предназначалось для приходящих детей обоего пола римско-католического исповедания;
- в) дети должны были обучаться совместно; возраст учащихся – не моложе 7 и не старше 12 лет; девочки и мальчики должны были размещаться на отдельных скамьях.

Учитель (или учительница) должны были назначаться непременно из лиц, имевших учительское звание, по представлению Правления благотворительного общества, Директором народных училищ. Снабжение училищ мебелью, учебными и наглядными пособиями правление учебного округа всецело поручало правлениям благотворительных обществ при католических приходах. В обязанности этих обществ вменялось также следить за соответствием изучаемых курсов и используемых учебников стандартам, одобренным учебным комитетом Министерства народного просвещения (ТФ ГАТюМО, ф. 483, оп. 1, д. 11, л. 164–165). Необходимо отметить, что администрация Западно-Сибирского учебного округа прислушивалась к просьбам учредителей.

Римско-католические приходы на территории Западной Сибири представляли собой вкрапление европейской религиозной традиции в преобладающее пространство православной культуры. Местные сибирские условия и обычаи играли при этом ассимилирующую роль. Налицо неконфликтный тип отношений с местной администрацией, заинтересованной в городах – в квалифицированных специалистах, а в селениях – в добросовестных и малотребовательных работников.

Исходя из определения, гражданское общество состоит из граждан, обладающих всей полнотой реальных прав и исполняющих необходимые обязанности. За редким исключением, католики на территории России являлись гражданами Российского же государства: ссыльные ли, не лишенные прав гражданского состояния (а таковых было подавляющее большинство), мигранты-аграрии или индустриально-промышленная категория работников, приехавших на заработки, а тем более беженцы времен Первой мировой войны – все они имели статус гражданина, являлись субъектами права, жили в сфере действия общероссийского законодательства. Складывание на территории Западной Сибири церковной иерархии римско-католической церкви было обусловлено целым рядом объективных причин. Первой из них являлась привлекательность, в связи с экономическими преобразованиями правительства, переселения на обширные и незанятые сибирские земли. Второй причиной было желание новоселов сохранить свою национальную идентичность и воспитывать детей в вере своих предков. Наконец, в роли третьей причины выступила настоятельная необходимость, обнаруживавшаяся в Сибири Переселенческим управлением и Главным управлением земледелия и землеустройства, придать массе переселенцев организованный характер и поддерживать их моральный облик.

Глава X ИУДАИЗМ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

10.1. Религиозная жизнь евреев Западной Сибири в XIX – начале XX в.

Сибирь являлась и является особым регионом России, огромным по территории краем, с одной стороны – районом интенсивной колонизации, местом ссылки и каторги – с другой. Сибирь на протяжении всей своей истории представляла собой область интенсивных этнокультурных контактов, многонациональный и многоконфессиональный край, население которого отражало многообразие этнического состава, культур и религий России.

Сложные национальные и этноконфессиональные проблемы наших дней заставляют все более внимательно относиться к историческому опыту межнациональных отношений. Особый интерес с этой точки зрения представляет история сибирских евреев – народа обладавшего богатейшим опытом жизни в диаспоре, оказавшемся в районе фронта многонациональной империи.

Сведения о различных аспектах жизни сибирских евреев содержатся в значительном круге источников: законодательных актах, статистических материалах, мемуарах, письмах, записках путешественников, периодической печати, делопроизводственной документации, историко-этнографических описаниях.

Довольно значительные компактно проживающие группы евреев в Зауралье появляются в начале XIX столетия (в Тобольске, Каинске, Омске, Томске, Иркутске, Нижнеудинске) и именно с этого момента можно говорить о еврейской диаспоре в Сибири. Подавляющее большинство евреев, несмотря на различные ограничительные меры, предпочитало жить в городах, сохранив присущую им тягу к городской жизни.

Всего же общая численность евреев Западной Сибири с 1835 г. (1735 человек) до 1864 г. (3014 человек) выросла в 1,7 раза при сохранении прежнего удельного веса (0,14–0,15%) (Иво-нин А.Р., 2002, с. 16). К середине 60-х гг. XIX в. евреи расселились практически по всему региону за исключением Алтайского горного округа (впрочем, и здесь 12 человек проживали в Бийске и 6 – в Кузнецке) и северного Березова. При этом охотнее всего они селились в крупных административных центрах. В 1864 г. почти две трети евреев региона проживали в трех городах: Тобольске, Томске и Омске.

Перепись 1897 г. дает богатый материал для демографической и социально-экономической характеристики еврейской общины на рубеже XIX–XX вв. По данным переписи 1897 г., в Тобольской губернии общая численность лиц иудейского вероисповедания составила 2463 человека. Необходимо оговориться, что в переписных листах национальность не указывалась, но зато указывались сведения о родном языке и вероисповедании. Число назвавших еврейский язык родным было по губернии несколько меньшим – 2387 человек, из них 1903 человека, или 79,7%, проживали в городах. В Томской губернии, по данным переписи 1897 г., насчитывалось 7611 человек еврейской национальности, т.е. указавших в качестве родного языка еврейский (3810 мужчин и 3801 женщина). При этом численность исповедовавших иудаизм (7899 человек) оказалась выше, чем число указавших родным языком еврейский. В Омске во время переписи 1127 человек назвали родным языком еврейский, относящихся к иудейскому вероисповеданию записалось 1138 человек в Омске и 11 человек в Омском уезде (Первая всеобщая перепись..., т. 78, с. XXX, XXXII; т. 79, с. 69; т. 81, с. 2).

Всего же, по подсчетам С.К. Патканова, в 1897 г. в Западной Сибири проживало 11339 евреев, они являлись 11-м по численности народом региона. При этом в городах проживало 68,14% евреев, в то время как горожанами были 31,4% поляков, 26,3% немцев и около 6% русских (Патканов С.К., 1912, с. 2–5, 20–76, 130–133).

О том, что численность евреев по данным переписи 1897 г. может быть сильно заниженной, говорит то, что, по сведениям полиции, в 1897 г. в одном только Тобольске проживало 2670 евреев

(13,3% горожан), т.е. больше, чем по данным переписи в целом по губернии (Гончаров Ю.М., 2013, с. 26–42).

Абсолютная и относительная численность евреев в городах региона быстро росла в начале XX в. За 12 лет, с 1897 по 1909 г., их число в городах Тобольской и Томской губерний возросло с 6859 до 16559 человек, что составило 4,2% от городского населения. При этом нужно отметить, что основной рост приходится на три города Томской губернии: Томск, Каинск и Мариинск, в городах же Тобольской губернии рост числа евреев практически не наблюдался. Например, в 1911 г. по всей губернии проживало 2434 человека иудейского вероисповедания (1108 мужчин и 1326 женщин) (Обзор Тобольской губернии за 1911 г.). В 1913 г. их насчитывалось 2668 человек (Обзор Тобольской губернии за 1913 г.).

Таким образом, на протяжении XIX – начала XX в. численность евреев в Западной Сибири быстро росла. При этом, несмотря на обилие цифровых данных, точную численность евреев в населении региона не всегда возможно определить. Однако ясно, что в начале XX в. в регионе проживало около 16–18, а возможно, и до 20 тыс. человек.

подавляющее большинство евреев, несмотря на различные ограничительные меры, предпочитало жить в городах, сохранив присущую им тягу к городской жизни. Их процент в городском населении, постоянно возрастаая, был существенно выше, чем в сельском.

В XIX в. крупнейшие еврейские общины были в Тобольске, Омске, Каинске, Томске и Мариинске. В ряде городов, в частности, в поселениях Алтайского горного округа, евреи не проживали, либо их насчитывалось единицы.

В первое время после водворения на отдаленной окраине, главной задачей было выживание, добыча средств к существованию, включение в местную экономику. Поэтому первые адаптационные практики евреев Сибири проявлялись в экономической сфере. Законодательные ограничения ряда занятий оставляли им в качестве создания материальной основы жизни прежде всего привычную для евреев нишу «торгового меньшинства» (Дятлов В.И., 1996, с. 10).

Многие современники отмечали как роль сибирских евреев в межэтническом разделении труда, так и их место в сибирском социуме: «Из России приехало в земледельческую полосу много евреев. Они устраиваются в городах и на железнодорожных станциях, живя торговлей и ремеслами. Здесь евреи гораздо сильнее сливаются с населением: их обособленность от русских не так резко заметна, как в России; вероятно, это происходит оттого, что в Сибири на них не открывают гонений и притеснений» (Петров М., 1908, с. 94).

Факторами, способствовавшими успешной предпринимательской деятельности евреев в Сибири, были отсутствие жесткой конкуренции, характерной для губерний Европейской России, наличие относительно свободных ниш в экономике региона, отсталые формы предпринимательства, а также веротерпимость и в целом доброжелательное отношение к евреям со стороны местного населения.

Задача включения в местную экономическую жизнь в преобладающем иноэтничном окружении диктовала необходимость освоения языка, норм общения, стереотипов поведения, специфических для региона. В течение нескольких десятилетий это привело к тому, что для евреев Сибири достаточно заметными стали процессы аккультурации, что уже отмечали исследователи (Кальмина Л.В., 2008, с. 87).

Один из современников отмечал: «Относительно перевоспитания еврея в сибиряка замечено... Евреи в Сибири одеваются по-русски, женщины ничем не отличаются от сибирских мещанок. По костюму в среде местного населения они не представляют особенной группы. Только физиономия обособляет их... поколение, народившееся в Сибири, не знает польского и довольно сильно в русском. Третье поколение забывает и еврейский язык и даже дома со своими непременно говорит по-русски... В четвертом, третьем поколении неофита все следы еврейства совершенно сглаживаются» (Максимов С.В., 1871, с. 128).

Сходная ситуация отмечалась и в начале XX столетия: «С течением времени типическая внешность бывшего еврея «черты» стирается мало-помалу, и он, часто незаметно для себя, становится рабом окружающей среды – он подражает, внешним образом ассимилируется и начинает любить свою новую родину» (Островский Ю., 1911, с. 37–38). Газеты этого времени писали: «...еврей в Сибири ничем не отличается от сибиряка другой национальности, ни по внешнему облику, ни по образу жизни, и даже в религиозной твердыни пробита заметная брешь» (Моравский В., 1909, с. 16). Во многом эта ситуация объяснялась спецификой региона: «Сибирь, со своими крупными особенностями, с исключительными требованиями, умела превратить в сибиряков безразлично инородцев и иностранцев» (Максимов С.В., 1871, с. 363).

В целом в результате адаптационных процессов, уже во второй половине XIX в. сибирские евреи под влиянием местных условий образовали достаточно специфическую общность. Сибирская община заметно отличалась по своему образу жизни, экономическому и социальному положению, культурно-психологическому типу не только от евреев черты оседлости, но и всех других регионов Российской империи.

Во второй половине XIX в. складывается также особый тип ментальности сибирских евреев. Исследователи отмечали их зажиточность, меньшую набожность, близость по образу жизни, характеру и привычкам к местному русскому населению, развитое чувство достоинства, свойственное сибирякам в целом (Романова В.В., 2001, с. 24).

Место, которое евреи занимали в социальной системе региона, во многом определялось спецификой Сибири как района интенсивной колонизации. Сибирь издавна была перекрестком культур и народов. Сибиряки с самого первого времени поселения контактировали с иными народами, верованиями, культурными традициями. Это во многом определило толерантность местного населения к «иным». Еврейское население не имело, как правило, в глазах сибиряков образа «чужака», порождающего враждебность, как это было в европейской части страны. В.Ю. Рабинович пишет: «Как и большинство сибиряков, они были либо преступниками, нарушившими закон, либо авантюристами и искателями приключений, либо хваткими, образованными и предприимчивыми коммерсантами. В психологическом портрете этих людей преобладали... деловая сметка, высокая социальная активность и мобильность, терпимость к инакомыслию, отсутствие раболепия перед властью, чинами и чиновниками, склонность к либеральным политическим течениям, яркий индивидуализм, странно сочетающийся с корпоративностью и коллективизмом... Важно, что в окружающем обществе преобладал тот же психологический тип. Евреи не выглядели ни бунтарями, ни «белыми воронами». Их качества, став обычными для края, не вызывали инстинктивного отторжения, характерного для западных губерний» (Рабинович В.Ю., 2002, с. 117).

Антисемитских настроений, бытового антисемитизма в Сибири практически не наблюдалось, что также способствовало быстрой адаптации. Вплоть до начала XX в. отношения между еврейским и христианским населением были достаточно спокойными.

Успешность адаптационных экономических практик сибирских евреев, обусловленная их востребованностью в слабо развитом регионе и традициями толерантности местного населения, на определенном этапе привела к тому, что, кроме потребности выжить и обосноваться, прибавляется потребность национального самосохранения. Важнейшим стимулом объединения евреев служила религия, способствовавшая укреплению национального самосознания и сохранению национальной самобытности. Как отмечает Л.В. Кальмина: «Рано или поздно диаспоры были обречены, *даже в ущерб модернизации, выразившейся в ряде случаев в интеграции в русскоязычное православное общество* (курсив мой. – Ю.Г.), сделать поворот к традиции. Это естественный и закономерный этап их развития, когда появление общины-анклава, носителя определенных национальных и культурных традиций, становится инструментарием взаимодействия личности с окружающей средой» (Кальмина, 2008, с. 89). Это реализовалось во все более активных попытках сибирских евреев в начале XX в. наладить общественную и религиозную жизнь, о чем свидетельствует резкое увели-

чение потока прошений об открытии молитвенных учреждений (Гончаров Ю.М., 2010, с. 168–174). Эти попытки показывали стремление к сохранению этнической и конфессиональной идентичности, а религиозная жизнь в данном случае являлась формой национальной самоорганизации еврейских общин.

Жизнь в Сибири, вне черты оседлости, в иноэтничном и иноконфессиональном окружении, ставила перед евреями задачи приспособиться к местным условиям, интегрироваться в сибирское общество, воспринять иной уклад жизни. В то же время для евреев, как диаспорального народа, всегда актуальной была задача сохранить собственную идентичность. В этом плане именно общинная жизнь, прежде всего ее религиозная сторона, была одним из главных факторов национальной самоорганизации.

Как отмечает Н.Б. Галахова (2006, с. 151), четкого определения понятия «еврейская община» не существует. Его можно трактовать и как религиозное сообщество единоверцев и как этническое сообщество. В случае с сибирскими евреями, проживавшими вне черты оседлости, эти понятия совпадали.

По мнению Л.В. Кальминой, о существовании еврейской общины можно судить по двум основным признакам. Во-первых, это наличие устойчивой этнической общности, постоянно проживающей в том или ином селении. Во-вторых, о зарождении общины можно говорить с того момента, когда к потребности выжить и обосноваться прибавляется потребность национального и религиозного самосохранения (Кальмина Л.В., 2002, с. 8).

Важнейшим стимулом объединения евреев служила религия, способствовавшая укреплению национального самосознания и сохранению национальной самобытности.

Первые еврейские общины Западной Сибири в начале XIX в. были настолько малочисленны, что для общественной молитвы, как правило, не набиралось требуемых еврейским законом десяти мужчин. Поэтому первые молитвенные дома появились в большинстве сибирских городов лишь во второй половине столетия.

Однако уже первой половине XIX в. в регионе появляются первые общины (в Тобольске, Каинске и Томске) и по источникам можно отметить первые признаки общинной жизни. В 1827 г. наиболее крупные общины были в Каинске (327 человек), Тобольске (128 человек) и Томске (69 человек). В Тюмени проживало 17 евреев, в Ялуторовске – 1. В Западной Сибири в целом насчитывалось 607 евреев (Ивонин А.Р., 1995, с. 41).

В Тобольске уже в 1813 г. существовало организованное погребальное братство (хевре-кадиша), имевшее книгу записей (пинкос). В 1818 г. местная община перестроила дом, купленный у одного подполковника, в молельню (Островский Ю., 1911, с. 7–9). В «Памятной книжке Тобольской губернии» (1860, с. 135–136) указывалось на наличие в городе синагоги.

Молитвенная школа в начале XIX в. существовала и в Каинске. По утверждению Ю. Гессена, «каинские евреи, в числе около ста, владевшие в городе 23 домами, из коих некоторые являлись украшением города, построили в 1816 г. «молебную школу» взамен сгоревшей» (цит. по: Романова В.В., 2000, с. 5–6).

В Томске в 1837 г. местные евреи обратились к губернатору с просьбой разрешить им устроить «молитвенную школу» в специально приобретенном для этой цели доме по Магистратской улице и утвердить мещанина Нухима Фроймовича, избранного общиной, в должности раввина. Еврейское общество ссылалось на Указ 1835 г., по которому разрешалось открывать молитвенные дома в городах, где насчитывается 30 семей евреев. К прошению был приложен регистр (список) с перечислением 35 еврейских семейств и 10 холостых евреев, проживавших в Томске. Однако вследствие того, что в том же году были приняты «Правила, заключающие в себе меры против переселения евреев в сибирские губернии...» генерал-губернатор Западной Сибири открыть еврейский молитвенный дом не позволил (Мучник Ю., 1999, с. 59).

Известно, что деревянные синагоги в середине XIX в. существовали также в Омске и Ишиме, где действовали исправляющие должность раввина. В Тобольске с 1861 по 1863 г. обязанности

раввина исправлялись резником Менделем Гуриным. Первый же «казенный» раввин был избран и утвержден в должности лишь в 1888 г. (Клюева В.П., 2005, с. 44).

Проблема существования религиозных общин в Тобольской губернии заключалась не только в отсутствии синагог и раввинов, но и в низкой численности иудеев в отдельных городах и округах. Эту проблему собирались решать за счет объединения иудеев нескольких населенных пунктов в одну религиозную общину. Например, «рассеянному и малочисленному еврейскому населению» Тюмени, Ялуторовска и Туринска предлагалось «сгруппироваться в религиозном отношении» в Тюмени, где и основать «отдельное религиозное общество или приход, с потребными учреждениями, куда и должны обращаться для исполнения религиозных обрядов» (Клюева В.П., 2005, с. 43).

Необходимость открытия синагог и выбора раввинов в Сибири обсуждалась на заседании Еврейского комитета еще в середине 1850-х гг., но только спустя десятилетие этот вопрос начинает решаться. В 1867 г. «в видах доставления евреям возможности отправления общественных молитв и богомоления, и совершения религиозных обрядов, а также исполнения требования местных начальств о приводе их к присяге», МВД получило право учреждать молельни и хозяйственные правления вне черты оседлости (Клюева В.П., 2004, с. 17).

Разрешение открыть в городе синагогу томские евреи получили только в 1859 г. Построил ее томский купец 2-й гильдии А.М. Каминер в ограде собственного дома и на собственные средства. Поэтому местные евреи так ее и называли – «каминерской». Через год в звании томского раввина был утвержден «временно проживающий» в городе могилевский мещанин Берко Левин, имевший свидетельство о знании им учения и умении толковать закон. Левин, ставший вскоре томским купцом, был бессменным раввином томской общины вплоть до начала XX в. В 1877 г. в списке купцов г. Томска указывалось, что Берко Израилевич Левин – «раввин молитвенного дома» (ГАТО, ф. 233, оп. 5, д. 177). В его формулярном списке за 1903 г. было зафиксировано, что за выполнение обязанностей раввина он получал от общины содержание в 300 руб. Дважды он награждался за общественную деятельность: в 1881 г. серебряной медалью «За усердие», в 1895 г. – аналогичной золотой медалью (Мучник Ю., 1999, с. 60).

В Томске недолго действовала одна синагога. Первоначально «каминерскую» синагогу посещали также бывшие и настоящие солдаты из евреев. Однако «особым приветствием» они там не пользовались. После того как однажды их не пустили дальше раздевальни, солдаты приступили к сбору пожертвований на выпуск сейфер-торы. В следующем году свиток был приобретен, а осенью 1865 г. был открыт временный солдатский молитвенный дом. В 1872 г. на собранные средства удалось построить постоянное здание для военно-молитвенной школы по ул. Нечаевской. Первым старостой и казначеем был избран офицер местного гарнизона Герцель Янкелевич Цам (Кижнер Д.М., 2000, с. 5). Впоследствии старейшинами и казначеями в течение 34 лет избирались отставные и служившие солдаты. Лишь по мере того, как солдат становилось все меньше, в старосты стали выбираться и евреи из новососланных (Мучник Ю., 1999, с. 63).

В 1875 г. в Томске действовали одна каменная и две деревянных синагоги (ГАТО, ф. 234, оп. 1, д. 65, л. 1). Два молитвенных дома было в 1884 г. в Тобольске (Памятная книжка..., 1884, с. 51).

К 1880-м гг. в большинстве сибирских губерний были открыты синагоги и молитвенные дома, где состояли «казенные» раввины. В Западной Сибири еврейские религиозные общины существовали в Томске, Мариинске, Каинске, Петропавловске, Ишиме, Тобольске, Омске и Акимолинске (Клюева В.П., 2009, с. 710).

Необходимо отметить, что в соответствии с законодательством («Устав духовных дел иностранных исповеданий») не все иудейские религиозные учреждения назывались синагогами. Молитвенную школу (молитвенный дом) разрешалось открывать в населенных пунктах, где число еврейских домов было не менее 30, в тех же случаях, когда это число достигало 80, кроме молитвенного дома, позволялось иметь и синагогу. Однако четких различий между синагогами, молитвен-

ными школами и молитвенными домами не существовало, да и сами евреи, проживавшие в Сибири и ходатайствовавшие об открытии молитвенного учреждения, не видели в них принципиальной разницы. Поэтому в обыденной жизни, да и в материалах статистики чаще всего все молельни назывались синагогами, в то время как по официальным документам именовались по-разному. Так, например, в Томске было не три синагоги, а одна Хоральная синагога, один молитвенный дом (Каменерская синагога) и одна военно-молитвенная школа (Солдатская синагога).



Рис. 10.1. Цам Герцель Янкелевич – староста Томской военно-молитвенной школы.
Фото начала XX в.

В 1902 г. в Томске на месте первой синагоги была построена новая Хоральная синагога, освящение которой состоялось 15 сентября. Она представляла собой большое каменное здание в стиле ретроспективизма начала XX в. Здание было украшено восточного типа стрельчатой аркой, аркатурным поясом и декоративной башенкой. Вся композиция здания завершалась шестиконечной звездой Давида. Помимо основного здания синагоги, во дворе было выстроено здание иешивы, а в 1910 г. – богадельня, которая стала именоваться «Дом призрения для престарелых евреев обоего пола им. Исаака и Лидии Быховских». В 1907 г. новое двухэтажное деревянное здание на кирпичном фундаменте было выстроено и для военной молитвенной школы (солдатской синагоги) (Кижнер Д.М., 2000, с. 6–7).

Наличие в Каинске многочисленной и состоятельной общины предопределило то, что в городе уже в середине XIX в. существовала молитвенная школа. В 1892 г. на Александровской улице появляется двухэтажная деревянная синагога (Гусаченко В.Л. и др., 1995, с. 23). В 1895 г. каинские евреи обратились к Томскому губернатору с прошением о постройке в Каинске новой отдельной молитвенной школы «ввиду увеличения в городе еврейского населения и непригодности старого молитвенного дома для столь большого числа посетителей». В последовавшей по поводу этого прошения докладной записке каинского окружного исправника сообщалось, что в городе

проживает 782 души евреев мужского пола, а существующая молитвенная школа (построенная около 20 лет назад) может вместить 400 человек (Кутилова Л.А. и др., 2000, с. 61). В декабре 1896 г. Томское губернское управление разрешило учредить в Каинске вторую еврейскую молитвенную школу (Кутилова Л.А. и др., 2000, с. 17–18).

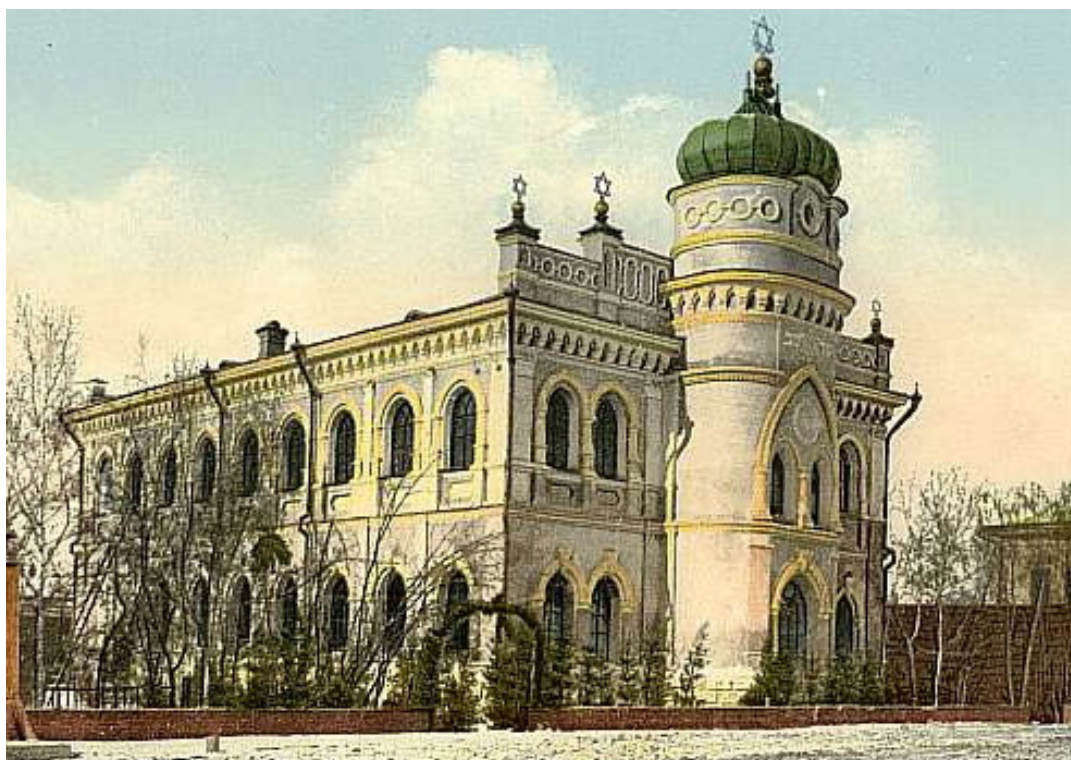


Рис. 10.2. Томская Хоральная синагога, 1902 г. *Открытка начала XX в.*

Религиозная жизнь общины Мариинска была сосредоточена вокруг синагоги, которая существовала в городе еще с 1870-х гг. В 1889 г. старостой еврейского молитвенного дома был избран купец 2-й гильдии Исай Абрамович Юдалевич, 40 лет, как указывалось в полицейском отчете, – «поведения хорошего, под судом и следствием не состоял» (ГАКО, ф. 22, оп. 1, д. 160). В начале XX в. эту должность занимал купец Абрам Аксельруд, который в 1903 г. отказался от должности «по расстроенному здоровью». Для выбора нового старосты молитвенного дома все евреи, проживавшие в городе и уезде, приглашались повестками. Выбран был И. Ольховский (ГАКО, ф. 22, оп. 1, д. 346). В «Описании г. Мариинска» 1906 г. указано, что здание молитвенного дома было каменным, в городе действовало также еврейское училище (ГАКО, ф. 22, оп. 1, д. 102, л. 19).

В молитвенном доме постоянно велись метрические книги о записи родившихся, браком сочетавшихся и умерших. Формуляр еврейских метрических книг был близок к формуляру православных, с учетом разницы в обрядах (вместо даты крещения указывалась дата обрезания и т.п.). Книги были двуязычными – велись на русском и на иврите. Так, например, сообщалось, что 26 января 1898 г. у мариинского купеческого сына Вельямина Рувимовича Буткевича и его жены Эстер-Малке Моисеевны в с. Тисуль родился сын. Обряд обрезания совершил 17 февраля Аксельруд, сын получил имя Моисей (ГАКО, ф. 60, оп. 1, д. 872, л. 50б.). А 12 февраля 1889 г. потомственный почетный гражданин Лейба Денисович Прейсман, 26 лет, вступил в первый брак с девицей Риве, 19 лет, дочерью мариинского купца Рувима Будкевича. При этом указывалось: «Ксуба дана на 200 золотых, свидетелями были Бер Рабинович и Моисей Шапиро» (ГАКО, ф. 60, оп. 4, д. 2, л. 55 об.).

В Тобольской губернии, из-за малочисленности еврейской общины (наименьшей из всех сибирских губерний), по правилам мог быть только один раввин. Первым официальным или «казен-

ным» раввином стал в 1888 г. динабургский мещанин Хаим Аршон. В этом же году все евреи, проживавшие в губернии, были причислены губернским правлением к ведомству тобольского раввина. Однако значительные расстояния затрудняли исполнение им своих обязанностей. Тем не менее только в 1899 г. губернское начальство назначило двух помощников раввина: в Ялуторовске – аптекаря С. Айзенштадта и в Тюмени – врача Д. Ноторина. Оба при этом согласились выполнять обязанности безвозмездно (Клюева В.П., 2005, с. 44–45).

Должность раввина Tobольской губернии занимали: 1888–1891 и 1895–1898 гг. – Х. Аршон, в 1891–1895 гг. – А. Фридьев, в 1898–1900 гг. – Куман, в 1904–1906 гг. – А. Виленский, в 1907–1909 гг. – Л.А. Мурин, в 1911–1915 гг. – М.П. Левин (Клюева В.П., 2009, с. 710).

В конце XIX в. усиливается поток ходатайства об открытии синагог. Этого, в частности, желали добиться жители Тюмени, Ялуторовска и Ишима. Первоначально ходатайства отклонялись под предлогом низкой численности «коренных» жителей.

Так, в 1899 г. в Тюмени насчитывалось всего три дома «коренного еврейского населения». Первые попытки открытия синагоги в Тюмени относятся еще к 1880-м гг., когда тюменский купец 1-й гильдии Леонтий Хотимский хлопотал об этом. В 1895 г. тюменцами вновь было возбуждено ходатайство об открытии в городе молитвенного дома, и вновь они получили отказ (Клюева В.П., 2005, с. 47–48). Разрешение тюменским евреям на открытие молельни было дано только в 1905 г. (Козлова-Афанасьева Е.М., 2004, с. 86).

Своеобразно развивались дела в Ялуторовске. Хотя официально синагогу здесь было решено построить только в 1902 г., предположительно она существовала уже в конце 1870-х гг. В частности, в 1878 г. Ялуторовский купец 2-й гильдии Мордух Беркович просил Tobольского губернатора о разрешении построить в городе молитвенную школу. Причем здание для школы было выстроено еще до подачи прошения. За самоуправство Берковича оштрафовали, здание было приказано продать или снести. Но полицейское управление не получило никаких распоряжений, и молитвенная школа была открыта в 1882 г. (Клюева В.П., 2005, с. 48).

После изменений в политике правительства, в связи с принятием Манифеста 1905 г. и Указа о веротерпимости 1907 г., в Западной Сибири активизируется строительство новых иудейских богослужебных зданий. В 1909 г. тюменское еврейское молитвенное общество ходатайствовало о возведении в городе новой каменной синагоги, на что и получило разрешение. После постройки новой синагоги в 1912 г. старая была закрыта, так как в городе было недостаточно евреев, для того чтобы иметь два богослужебных здания (вторая синагога позволялась лишь в том случае, если количество домов, занимаемых евреями, достигало 80).

В 1909 г. в Томске, по данным ЦСК, числилось четыре синагоги (на самом деле, конечно, синагога была одна, остальные же имели статус молитвенных школ) и по одной – в Каинске, Мариинске, Новониколаевске, Tobольске, Таре, Тюмени (РГИА, ф. 1290, оп. 5, д. 245, 246).

В 1912 г., по сведениям книги «Город Томск», в городе действовали три синагоги. Их руководителями были «Томский еврейский раввин Б. Беры. Лица духовного правления: по первому приходу (каменная синагога) – староста А.Я. Дондо, казначей И.Я. Заиграев, ученый М.А. Лурия; по второму приходу (каминерская синагога) – староста М.И. Хейсин, казначей А.Х. Барохович, ученый Г.И. Дистлер; по третьему приходу (солдатская синагога) – староста Г.Я. Цам, казначей Е.В. Альперович, ученый С.И. Лейбович» (Город Томск, 1912, с. 25).

В отчете губернатора Томской губернии за 1913 г. отмечалось, что в Томске в этот период действовало два молитвенных дома, одна синагога и один раввин; в Мариинске – один молитвенный дом и один раввин. В то же время в остальных городах губернии раввинов не было. В новониколаевской синагоге службу совершал резник, в каинском молитвенном доме – помощник томского раввина, в Татарске было два молитвенных дома, раввина не было, в Барнауле имелся один молитвенный дом, раввина также не было (ГАТО, ф. 3, оп. 77, д. 399, л. 68).

В 1912 г. в Tobольской губернии синагоги действовали в Tobольске, Тюмени, Таре, Тюкалинске и Ялуторовске (Клюева В.П., 2004, с. 18).

Необходимо отметить, что религиозная жизнь евреев в Сибири, в силу специфики местных условий, во многом отличалась от религиозной жизни их единоверцев в черте оседлости. Религиозные традиции на отдаленной окраине страны выполнялись не столь строго – не всегда соблюдалась суббота, не совершались ритуальные омовения, в домашних условиях религиозные обряды исполнялись не в полном объеме. Соблюдение правил кашрута было иногда просто невозможно из-за отсутствия в том или ином населенном пункте резников. Администрация сдерживала рост числа молитвенных домов, являвшихся центрами религиозной жизни. Да и климатические особенности региона не способствовали исполнению некоторых обрядов, как например, ритуальные омовения в открытых водоемах.

Все это определило меньшую религиозность сибирских евреев. Так, Ю. Островский (1911, с. 26), посвятивший сибирским евреям специальную книгу, писал в начале XX в.: «Сибирский еврей не набожен: он редко ходит в «молельню», торгует по субботам, а некоторые – даже и по праздникам, если последние совпадают с базарными днями, постов он также не соблюдает». Ю. Мучник (1999, с. 58) также отмечает, что к началу XX в. в большинстве своем сибирские евреи субботы не соблюдали так же, как и другие заповеди. Мало кто из них знал иврит и идиш.

Религиозные традиции поддерживались и в домашних условиях. В семьях, где были пожилые люди, обычно еврейская традиция соблюдалась в более полном объеме: использовалась кошерная пища, соблюдались суббота, посты и праздники, регулярно читались молитвы. В субботу было принято с раннего утра посещать синагогу и целый день молиться, а потом отдыхать. По традиции в этот день запрещалась всякого рода деятельность, не разрешалось даже разводить огонь в печи. Н.Б. Галашова (2006, с. 169) приводит пример из воспоминаний томских старожилов, что помощь евреям оказывали русские – каждую субботу друзья семьи приходили к ним в дом и разогревали чай.

Общепринятым мнением является то, что «для Сибири во многом характерна определенная толерантность восприятия друг друга лицами разных конфессий» (Клюева В.П., 2004, с. 17). Действительно, в городах Сибири бок о бок проживали православные, католики, лютеране, мусульмане, буддисты, иудеи, постоянно взаимодействуя в бытовой, хозяйственной и социокультурной сферах. Полиэтническая среда способствовала выработке религиозной терпимости, и проблема веротерпимости здесь не стояла так остро, как в губерниях Центральной России: «К религиозным обрядам сибиряки равнодушны... В Сибири много раскольников, сектантов и вообще свободных толкователей священного писания. Отношения между различными религиозными течениями терпимые, мирные. Даже к язычникам сибиряки относятся хорошо, за разное верие их не гонят и не презирают» (Петров М., 1908, с. 84).

Конфликтных ситуаций на религиозной почве в Сибири практически не было. В архивных документах встречаются только единичные случаи. Так, например, томский купеческий сын Исай Прейсман в конце 1850-х гг. «находился под следствием об обидах, нанесенных священнику Орлову с порицанием православной христианской веры» и в итоге «был осужден с потерей некоторых личных прав к заключению на полтора года в тюрьму» (РГИА, ф. 1343, оп. 39, д. 5973, л. 5–7).

Проживание среди преобладающего христианского населения не могло не привести к фактам смены вероисповедания. В силу требований законодательства, в некоторых случаях к этому приводило желание вступить в брак. Так, например, мариинский мещанин Алексей (до крещения Янкель) Абрамович Бородовский в 1913 г. признавался полицмейстеру, что обратился к православию лишь потому, что увлекся русской девушкой и хотел на ней жениться. Однако избранница оказалась замужем, и Бородовский, не пробыв в православии и несколько месяцев, принял решение вернуться к иудаизму (Мучник Ю., 1999, с. 73).

Ю. Островский писал, что смешанные браки и переход в христианство наблюдаются среди сибирских евреев весьма редко. Автор объяснял это явление тем, что такие факты, как смешанные браки, имеют место главным образом среди так называемой интеллигентной, свободомыслящей части еврейства, количество которой в Сибири незначительно (Островский Ю., 1911, с. 47).

Религиозное влияние мариинской еврейской общины привело к тому, что в городе во второй половине XIX – начале XX в. существовала значительная община сектантов-субботников (Гончаров Ю.М., 2000, с. 29).

Наличие значительной еврейской общины в Каинске также предопределило редкие для иудаизма факты прозелитизма. Так, еще в 1839 г. в Томской духовной консистории рассматривалось дело 17 каинских мещан, называвших себя «субботниками», справлявших Пасху и хоронивших своих родственников по еврейскому обряду, вступавших в браки с евреями и еврейками. Все они не были коренными сибиряками, но попали в Каинск из центра России, до прибытия в Сибирь исповедовали православие. В итоге судебного разбирательства сами «субботники» были сосланы на поселение в отдаленнейшие места Сибири, а их сыновья отданы в кантонисты. Каинская городская полиция предписала местному еврейскому обществу, чтобы «они людей, под именем субботников, исповедующих еврейскую веру, в свои синагоги и молитвенные дома не пускали». Два каинских купца второй гильдии, заподозренные в «совращении» людей из православия в иудаизм, были допрошены и подвергнуты денежным штрафам. Нескольких евреев, позволивших своим детям вступить в браки с «субботниками», сослали в Якутскую область под наблюдение полиции (Мучник Ю., 1999, с. 74).

В целом, как уже отмечалось исследователями, религиозная жизнь евреев в Сибири в дореволюционный период имела некоторые особенности: в частности, отсутствие ряда традиций – таких, например, как кагалы и институт раввината. Как отмечает В.П. Ключева (2009, с. 711), «...религиозная жизнь евреев в Сибири во многом отличалась от религиозной практики в черте оседлости. Здесь не столь строго соблюдались религиозные традиции: не всегда соблюдался шаббат, не совершались ритуальные омовения, многолюдные службы в молельнях проходили только по праздникам. В домашних условиях религиозные обряды также исполнялись далеко не в полном объеме. Это происходило не только из-за высокой степени аккультурации еврейского населения, проживавшего на отдаленной окраине империи, но и из-за законодательных ограничений, осложнявших приглашение служителей культа, способных поддерживать религиозную традицию. Законодательно сдерживался рост числа еврейских молелен, являвшихся центрами религиозной жизни».

В то же время, несмотря на то, что религия уже не определяла всю жизнь сибирских евреев, она оставалась значимой стороной их жизнедеятельности. Иудаизм был важнейшим консолидирующим началом, а синагоги и молитвенные школы выступали центрами, где пересекались интересы всех членов общины.

Стремление к сохранению национально-религиозной идентичности стимулировало евреев к объединению с соплеменниками хотя бы для совместных молений.

Таким образом, на рубеже XIX–XX вв. сибирские евреи образовали достаточно специфическую общность, заметно отличаясь по своему образу жизни, экономическому и социальному положению, культурно-психологическому типу не только от евреев, но и всех других территорий Российской империи. Сибирские евреи иначе одевались, говорили, думали, нежели их соплеменники в черте. Местные общины по-иному были связаны с этническим большинством и властными структурами.

Тем не менее ассимиляторские тенденции не стоит преувеличивать. Благодаря тому, что общины в сибирских городах были многочисленны и влиятельны, местные евреи во многом сохраняли свои религиозные чувства и национальные особенности. Наибольшие возможности для участия религиозной жизни имели жители тех городов, где существовали крупные общины: Тобольска, Омска, Тюмени, Каинска, Томска, Мариинска. В городах с незначительным еврейским населением также предпринимались попытки наладить общинную жизнь.

В конце XIX – начале XX в. евреи сумели успешно интегрироваться в сибирское общество и адаптироваться к новым условиям, став одним из компонентов сибирского социума, сохранив

при этом свою национально-конфессиональную идентичность и сумев не перейти грань между аккультурацией и ассимиляцией. Религиозная жизнь являлась одной из важнейших форм национальной самоорганизации и сохранения национальной идентичности сибирских евреев.

10.2. Иудейские общины на Алтае в конце XIX – начале XX в.

Изучение современной религиозной жизни на Алтае естественным образом предполагает изучение исторической ретроспективы религиозной жизни, поскольку процессы эволюционного развития религиозных общин объясняют многие современные тенденции их развития. Трудно обозначить до десятилетия, когда именно в пределах Алтайского горного округа появились первые еврейские переселенцы, однако и до настоящего времени на Алтае существует как минимум две еврейские общины, продолжающие осуществлять как культурную, так и религиозную традиции. В настоящей работе, опираясь на архивные данные и немногочисленные работы исследователей, мы постараемся охарактеризовать специфику деятельности еврейских общин. Существование еврейских общин в Сибири рассматривается современными исследователями двояко. С одной стороны, описываются многочисленные препоны, воздвигаемые на пути еврейских поселенцев Российским государством (Усольцев А.В., 2001, с. 6). С другой стороны исследователи находят имперскую политику часто противоречивой, что свидетельствует об отсутствии в государстве четкой линии в отношении сибирских евреев (Гончаров Ю.М., 2012, с. 69).

Регион Западной Сибири не был регионом традиционного проживания для евреев. В 1791 г. указом Екатерины II была введена черта оседлости, определявшая запрет расселения иудеям в других территориях Российской империи. Поводом к определению «еврейского места жительства» стал второй раздел Речи Посполитой, после которого к Российской империи отошли восточные территории Царства Польского. С этого момента на территории Царства Польского, Литвы, Белоруссии, Бессарабии, а также части территорий современной Украины стали образовываться поселения «местечки», предназначенные для поселения иудеев. После третьего раздела Царства Польского в состав черты оседлости вошли Виленская и Гродненская губернии. Окончательное определение черты оседлости состоялось в 1804 г., после издания «Положения об устройстве евреев»

Это «Положение» определило места для поселения иудеев, а также немногочисленные дозволения выхода за пределы черты оседлости. Так, покинуть официально означенные территории разрешалось купцам I гильдии, после того как они десять лет пробудут в данном состоянии в пределах черты оседлости, лицам с высшим образованием, в основном с медицинским, отслужившим в царской армии солдатам. Пожалуй, последним легальным способом выйти из черты оседлости было получение специального образования и приписка к ремесленному цеху. Данный способ сопрягался с другим препятствием. С 1880-х гг. существовала норма, определявшая максимальный процент обучающихся из евреев. Для столиц такой процент равнялся 3, а в прочих городах его порог опускался до 5%.

Разрешая определенным категориям перемещение, имперские власти тщательно следили за мобильностью евреев за пределами черты оседлости. В Государственном архиве Алтайского края можно отметить несколько циркуляров относительно учета еврейского населения. Первый циркуляр от 1890 г. под грифом «секретно» предписывал срочный учет купцов I гильдии, их домоладцев и прислуги. Второй циркуляр от 1901 г. был направлен на учет евреев, занимающихся медицинскими профессиями: фельдшер, аптекарь, дантист, а также тех, кто выполняет подсобные им работы, также и членов их семейств (ГААК, ф 170, оп. 1, д. 116, л. 36).

Как отмечают исследователи, появление евреев за Уралом в первой половине XIX в. было следствием борьбы имперской полиции с нарушителями правопорядка. В Сибирь ссылали по обвинению в контрабанде, за грабежи и другого рода противоправные деяния (Ивонин А.Р., 2001, с. 3; Кальмина Л.В., 2001, с. 11).

Одной из причин легального появления евреев в Сибири было намерение правительства превратить последних в землевладельцев. В 1835 г. в Тобольской губернии и Омской волости были

отведены 154 десятины земли для евреев, пожелавших заняться хлебопашеством. Реакция последовала незамедлительно, и уже в 1836 г. в Сибирь переселилась 1 377 семейств. Однако в 1837 г. обнародовано было Высочайшее повеление, воспрещающее на вечные времена поселение евреев в Сибири. Указ предписывал оставить тех, кто успел обзавестись домовладением, но тех из евреев, которые находились в пути вернуть обратно и разместить в Херсонской губернии. В 1879 г. Министерство внутренних дел затребовало от сибирской администрации сведения о проживавших в Сибири евреях – ремесленниках, мастеровых и учениках с целью их высылки в места постоянной оседлости. Как отмечал А.Р. Ивонин, сибирская администрация действовала не всегда однозначно. Понимая важную экономическую функцию еврейских поселенцев в регионе, администрация пыталась найти всяческие пути отмены высылки, зачастую не бескорыстно (Ивонин А.Р., 2001, с. 4). В апреле 1880 г. издается указ, согласно которому предписывается не применять высылки даже к тем евреям, которые не имели права на жительство в Сибири. Данный указ подкреплялся предписаниями в 1882 и 1903 гг., которые запрещали насильственную высылку (Тихонов Т.И. 1905., с. 279). Данная политика, несмотря на довольно короткий срок разрешений, уже в 1839 г. имела свои результаты, поскольку в этом году Святейший Синод издал указ, в соответствии с которым евреи могли участвовать в выборах в городские магистратуры, отдельно от обществ христиан (ГААК, ф. 26, оп. 1, д. 158, л. 35).

В хозяйственной жизни сибирского региона еврейские переселенцы играют видную роль. Поселившись первоначально в селе, они постепенно перемещались в города, активно развивая в них торговую деятельность. Евреи занимались преимущественно средней и крупной торговлей, особенно заметна их роль в снабжении припасами промысловых регионов, торговле сельскохозяйственными продуктами, скупкой скота в Монголии. В 70-е гг. XIX в. еврейские фамилии появляются в списках золотопромышленников (Кальмина Л.В., Курас Л.В., 1999, с. 28). Однако большую роль евреи играют в винокурении. Как отмечает А.М. Мариупольский, данный факт обусловлен примечанием к ст. 102 Устава о питейном сборе, который предполагал допускать евреев к винокурению на сибирских заводах. Данное допущение привело к тому, что к началу 70-х гг. XIX в. 60% винокуренного производства было сосредоточено в руках еврейских предпринимателей (Мариупольский А.М., 2001, с. 16).

Помимо активных переселенческих тенденций в середине XIX в. исследователи отмечают и демографические особенности. Анализируя демографические процессы 30–60-х гг. XIX в., А.Р. Ивонин (2002, с. 18) отмечал, что в сравнении с православной семьей (82 %) прирост населения в еврейской семье был выше (138%), а уровень смертности ниже: 10,5 – в еврейской семье, но 39,1% в остальных сибирских семьях. Основной контингент еврейского населения был сосредоточен в городах. Как отмечает Ю.М. Гончаров, в Тобольской губернии евреи были второй по численности национальной группой после русских. В городах Томске и Омске их численность близилась к 6% от всего состава населения и также занимала вторую позицию после русских (Гончаров Ю.М., 2002, с. 126). Подобная тенденция характерна также и для конфессиональной специфики: в городах иудеи являются вторым по численности исповеданием.

Средоточие евреев в городах обуславливала потребность получения образования, поскольку оно также давало право на легализацию. Немногие губернские города могли похвастаться в конце XIX – начале XX в. возможностью предоставления своим жителям права на получение высшего образования. Конкурс в университеты был огромен, и разрешенный максимум в 3% удерживали немногие учебные заведения. Часто необходимость получения образования толкала евреев на неблагоприятные, с точки зрения этнической культуры, поступки, а именно перемену вероисповедания и перемену фамилии и имени. В Барнауле в начале XX в. образование можно было получить только в Барнаульском окружном горном училище и Барнаульском реальном училище. Списки учеников по классам Барнаульского окружного горного училища свидетельствуют о преобладании учеников, чьи родители так или иначе были связаны с горным промыслом. В данном учебном заведении с 1896 по 1915 г. нами не обнаружено данных об обучении евреев. Иную картину представля-

ют фонды Барнаульского реального училища. За аналогичный период времени мы обнаруживаем три личных дела учеников иудейского вероисповедания: Авербуха Танхеля, Толоконского Иосифа, Тарнопольского Гирша. Согласно документам, Т. Авербух прибыл в Барнаул из Виленской губернии, И. Толоконский – из Колывани, Гирш Тарнопольский – из Томска. К моменту поступления в Барнаульское реальное училище Т. Авербуху было 18 лет, другим его однокашникам – 12 и 11 лет. Все ученики поступили в училище благодаря наличию свободной еврейской вакансии. За время обучения все ученики показали преимущественно хорошие знания по предметам программы училища, за исключением Закона Божьего, которому они не обучались. По окончании основного курса обучения все учащиеся закончили дополнительный класс, что подтверждено свидетельствами. Окончание дополнительного класса, согласно ст. 83 Свода Законов Российской империи (т. III), давало обучающемуся право на отсрочку по отбыванию воинской повинности в случае поступления на гражданскую службу, а также льготу при поступлении в университет. В личном деле Тарнопольского Гирша имеется «Обязательство», данное его отцом, о том, что обязуется оплачивать обучение и проживание своего сына, а также обеспечение его соответствующей формой (ГААК, ф. 43, оп. 1, д. 311, 389, 390). Архивные документы наглядно характеризуют еще одну причину, по которой еврейское население устремлялось из районов своего традиционного проживания. Получение образования на местах, в столичных либо уездных центрах было малодоступным делом, тогда как далекая провинция предоставляла такую возможность.

Характеризуя иудеев, исследователи склонны говорить об уменьшении религиозных настроений и даже о процессе «осибиричивания» местных иудеев (Гончаров Ю.М., 2012, с. 71). Данный процесс выражался в непоследовательном отношении евреев к специфике культа: не всегда совершалась суббота, не совершались ритуальные омовения, не в полном объеме соблюдались правила кашрута. Такие изменения могли происходить ввиду крайней нужды общин в специально подготовленных для подобного служения кадрах. Дело в том, что закончивший религиозную ешиву кандидат должен был обладать правом на место жительства в Сибири, иметь образовательный ценз, соответствовавший ст. 1083 Устава духовных дел иностранных исповеданий. Ввиду отсутствия раввина соблюдение вышеозначенных предписаний было делом невозможным.

Несмотря на это, многие из довольно зажиточных иудеев выполняли возлагавшиеся на них обязанности, так сказать «по зову сердца». Как отмечает Л.В. Кальмина, в Красноярском архиве имеются данные о деятельности Эноха Мильштейна, который оказался в Сибири ввиду каторги своего отца. Ему удалось не только заработать на питейном промысле солидное состояние, но в дальнейшем осуществлять должность старосты духовного правления красноярской общины и жертвовать 3 тысячи рублей на восстановление красноярской синагоги.

Вместе с тем положение евреев в пределах Алтайского горного округа было особенным. В дореволюционной России Алтайский горный округ был недоступен для поселения евреев, однако разрешалась политическая и административная ссылка, поселение лиц, желавших заниматься хлебопашеством, лиц, имевших ученое звание и редкую ремесленную профессию. Несмотря на время своего основания и специфику заселения, Барнаул, центр Алтайского горного округа, к концу XIX – началу XX в. был городом многонациональным и, можно сказать, многоконфессиональным.

В Барнаульском округе, согласно переписи 1897 г. проживали великороссы, малороссы, татары, киргиз-кайсаки, мордва, евреи, поляки, самоеды, цыгане, латыши, немцы, литовцы, остяки (Сыщенко А.Г., Сыщенко В.А., 2003, с. 13).

Можно сказать, что «еврейский вопрос» в России в конце XIX – начале XX в. был одним из самых злободневных, он сохранял также свою актуальность в Сибири и особенно на Алтае. С 1835 г. в Омской и Тобольской губерниях было отведено 15 154 десятины земли для поселения евреев, пожелавших переселиться в Сибирь и заняться земледелием, но позднее этот указ был пересмотрен, и уже в 1837 г. наложен запрет на поселение в указанных губерниях (Тихонов Т.И., 1905, с. 278–309). На Алтае ситуация была еще более сложной. В соответствии с Указом императо-

ра от 19 декабря 1824 г. «...начальству Уральского горного хребта необходимо приняты приличные меры, чтобы евреи не были терпимы как на казенных, так и на частных заводах в Горном ведомстве состоящих...» (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 207, л. 5). Причиной такого положения было мнение императора о том, что евреи, вопреки государственному интересу, стекаются на горные заводы, занимаются «темною» скупкою драгоценных металлов, развращая местных жителей.

Как показала история, подобные запреты не были действенными до конца, несмотря на ревностное их исполнение. В 1886 г. Горный департамент издает указ, направленный горному начальнику Алтайского округа «о сохранении за лицами еврейского вероисповедания тех прав по горному делу, и в частности золотопромышленному, в пределах казенных и частных заводов, которыми они пользуются и запрещении допуска к получению новых контрактов» (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 207, л. 18). В это время на основании закона от 19 декабря 1824 г. было завершено рассмотрение вопроса о выселении из Барнаула Марка Гудовича и воспрещении ему торговать вином в пределах округа. М. Гудович подал жалобу в Сенат на действия генерал-губернатора Западной Сибири и Томского губернатора. По изучении законодательной практики Сенат отменил действия закона от 19 декабря 1824 г., поскольку последний потерял свою силу вследствие несоблюдения Министерством финансов правил обнародования законов. Таким образом, М. Гудовичу удалось добиться снятия запретов на проживание и ведение торговли в пределах Алтайского горного округа (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 207, л. 1–4).

Царское правительство и местные власти очень тщательно следили за тем, чтобы не увеличивалось еврейское население в регионах Сибири, хотя такое рвение в выселении евреев – ремесленников, купцов, мелких торговцев, квалифицированных специалистов – наносило вред экономическим интересам регионов. Даже редкие окрики центральных властей, вызванных беспокойством по поводу незаконных выселений и возвращение в места «черты оседлости» местными чиновниками не выполнялись, так как они лишались источника постоянных поборов и взяток.

Однако в целом, несмотря на устойчивые различия в образе жизни в религиозной приверженности, и во многих других моментах, рядовые труженики евреи и русские относились друг к другу дружелюбно. Еврейская община города существовала в относительно благоприятной межконфессиональной среде и была немногочисленной. В данный период она не оказывала значительного влияния на жизнь города и была ориентирована на решение внутренних проблем и поддержание религиозных традиций, что было нелегко в условиях давления со стороны государства.

Духовная жизнь еврейских общин Сибири подчинялась двум противоречивым тенденциям. С одной стороны, жизнь народа, не имеющего своего «национального очага», оторванного от основной массы единоверцев, рассеянного в «многоликой» Сибири среди разнообразных народов, культур и религий, существующего в качестве «инородного тела» в среде непонимающего, часто недоброжелательного большинства, в целях самосохранения предполагает способность к быстрой адаптации, гибкости, восприимчивости к чужой культуре (в первую очередь, языковой), умение найти в ней свое, никем не занятое место. С другой стороны, именно этот инстинкт самосохранения себя как этноса, носителя определенных национальных и культурных традиций, заставляет искать опору в себе, в своих единоверцах, в религиозной общине. Община стала гарантией сохранения народа-чужака, его культурной самобытности в среде принимающих его народов и позволила ему законсервировать свою «непохожесть», не вызывая их раздражения. Кроме увлечшихся политикой и порвавших с единоверцами ради пропаганды новых идей, евреи практически не жили вне общины. Порой деспотичная в регламентации всех сторон жизни и нравственного облика своих членов, община была большой патриархальной семьей, защищавшей от чужого внешнего мира, сулившего неприятие и отторжение. Для массы еврейского населения она стала, по меткому выражению исследователей, своеобразной «духовной территорией» (Кальмина Л.В., 2002, с. 3). Первым стимулом объединения, главной хранительницей национального в евреях-сибиряках была религия.

Основным центром концентрации еврейской массы в сибирских городах были синагога или молитвенная школа (пусть даже она далеко не всеми посещалась), последовательными продолжателями дела национального самосохранения и защиты от поглощения иной культурой – образовавшиеся на базе молитвенных школ благотворительные и просветительные учреждения, вызванные к жизни силой обстоятельств. Но тем не менее именно эта, внутренняя, сторона жизни еврейской общины, которая делала евреев собственно евреями, воспитывала в них национальное самосознание и объединяла как этническую общность, практически до сих пор остается «за кадром». Историки обращаются к ней, как правило, лишь в контексте исследуемых проблем (Кальмина Л.В., 2002, с. 4), а имеющиеся по этой теме немногочисленные работы пока лишь символизируют начало подступов к теме. Целостной картины еврейской внутриобщинной жизни пока не дано.

Уже во второй половине XIX в. сибирские евреи под влиянием местных условий образовали достаточно специфическую общность. Сибирская община заметно отличалась по своему образу жизни, экономическому и социальному положению не только от евреев «черты оседлости», но и всех других регионов Российской империи. Один современник в середине XIX столетия писал: «Евреи – сибирские поселенцы, различаются во многом, касательно образа жизни со своими единовверцами в западных европейских губерниях... они, по-видимому, презируют последних, называя их «капсачами». Во второй половине XIX в. уже сложился новый тип ментальности сибирского еврея. Он включал в себя зажиточность, меньшую набожность, близость по образу жизни, характеру и привычкам к местному русскому населению, развитое чувство достоинства, свойственное сибирякам в целом. По мере роста численности евреев, проживающих в Сибири, возникал вопрос о порядке создания молитвенных домов и синагог.

С одной стороны, ст. 1060 Свода законов гласила, «что евреи могут оправлять общественные молитвы и богомолье в местах общей их оседлости» и для определенной части евреев Сибирь таковым местом стала. С другой стороны, к черте еврейской оседлости Сибирь однозначно не относилась.

Несколько позднее, в конце 1868 г. был более четко определен порядок создания еврейских молелен. «Синагоги и молитвенные школы вновь учреждаются не иначе, как с разрешения губернского начальства, правилами Устава строительного и наблюдения установлено, что если в городе или селении численность еврейских домов не более 30, то дозволяется евреям иметь только одну молитвенную школу, если же оно простирается до 80, то сверх молитвенной школы они могут иметь синагогу. А где число еврейских домов больше 80, то там могут быть заводимы для каждых 30 домов по одной школе, а для каждых 80 домов – по одной синагоге».

В Барнауле по итогам переписи 1897 г. евреев проживало около 150 человек (Сыщенко А.Г., 2003, с. 14). Первое упоминание о синагоге мы встречаем в источнике довольно позднего происхождения, а именно в «Летописи г. Барнаула», вышедшей в 1998 г. Согласно данному источнику, в 1915 г. в Барнауле уже существовала одна синагога. Немногим ранее встречается информация о том, что Городская Дума отвела Лютеранской церкви место под лютеранское кладбище рядом с еврейским кладбищем. Архивные данные предоставляют информацию только о втором десятилетии XX в. В 1918 г. Барнаульская земская управа проводит регистрацию общественных организаций. В соответствии с приказом №6438 еврейская община предоставляет данные о руководствующем составе: председатель общины – Залман Симсонович Магарик, заместитель председателя – Иосиф Ильич Стрелецкий, секретарь Адольф Павлович Штильвассер (ГААК, ф. 233, оп. 2, д. 38, л. 177). Источник не упоминает синагогу, но по ул. Сузунской, 102 (ныне ул. Интернациональная) располагался молельный дом, где проходили собрания еврейской общины. Небольшие замечания в документах и монографиях позволяют предположить, что барнаульские евреи занимались всем тем, что было характерно для сибирского еврейства: торговля, снабжение припасами промысловых районов, сельскохозяйственная торговля, промышленность. Упоминание о председателе общины З.С. Магарике мы находим в ходатайстве учетно-реквизиционной комиссии от 26 января 1920 г. В связи с нуждами комиссии предполагалось изъять дом гр. Быковой по ул. Су-

зунской, 126, а проживавшего там «известного торговца Магарика З.С.» поселить на ул. Берской (ГААК, ф. 9(р), оп. 1, д. 51, л. 130). Позднее, в 1921 г., З.С. Магарик находится в губернском лагере принудительных работ как контрреволюционер, относительно рода занятий указано, что он химик (Сыщенко А.Г., 2003, с. 242). Ввиду малочисленности общины, данные о ее представителях крайне скудны.

Итак, государственно-конфессиональные отношения на примере иудаизма в Российской империи показывают двойственность политики. С одной стороны, правительство пытается ограничить доступ евреев в Алтайский горный округ, поскольку они участвуют в тех предприятиях, где государство желало монополии, также евреев трудно было контролировать, поскольку выбранный законный доступ к расселению не всегда приводил евреев к необходимости объединяться в общинные центры. С другой стороны, к началу XX в. правительство уже не могло контролировать и полностью избежать расселения евреев в Алтайском горном округе и в большей мере, вынуждено было реагировать на последствия расселения.

Увеличению количества евреев на Алтае в первой половине XX в. способствовали многие политические факторы. В 1915–1917 гг. общины пополнялись за счет притока евреев, бежавших от голода и последствий Первой мировой войны. Так, в город прибывают многие известные специалисты, например, семья известного врача Л.В. Ваксмана, прибывшего в Барнаул с санитарным поездом-госпиталем и оставшимся в Барнауле навсегда. В архиве встречаются документы, свидетельствующие о том, что многие образованные евреи ищут на Алтае, и в частности в Барнауле хоть какое-либо пристанище и работу. Так, в прошении Ревеки Нейфах на имя председателя городской земской управы говорится о том, что она окончила среднее образование в России и высшее в Париже и теперь просит какой-либо службы (ГААК, ф. 233, оп. 2, д. 38, л. 8). Данный документ подтверждает вывод о продолжении внешнего прироста общин на Алтае за счет перемещенного населения из европейской части России, которое, в свою очередь, более последовательно выражало свое отношение к культу, что и выразилось в организации синагоги в начале XX в.

Подводя итог характеристике конфессиональной специфики иудейских общин на Алтае и в Сибири, стоит заметить следующее. Еврейские общины на Алтае формировались гораздо позднее, чем в целом по Сибири, ввиду ограничительной политики правительства. Несмотря на немногочисленный состав общин, постоянно нарастающую миграцию из европейской части России, к началу XX в. шло целенаправленное формирование конфессиональных институтов, что свидетельствует о попытке сохранения религиозной идентичности, зачастую вопреки всем внешним факторам.

Глава XI БУРХАНИЗМ НАЧАЛА XX в.

Принятие бурханизма аборигенным населением Центрального и Западного Алтая в мае–июне 1904 г. произошло недалеко от с. Кырлык (Усть-Канский район, Республика Алтай) в долине Теренг, где проходили моления приверженцев новой алтайской веры. В ночь с 21 на 22 июня вооруженным отрядом под руководством Бийского уездного исправника Тукмачева молившиеся были разогнаны, а 36 человек арестованы и отправлены в Бийскую тюрьму. Через два года над шестью из них состоялся судебный процесс, в ходе которого все обвинения против них были сняты, а они – оправданы (ГАТО, ф. 10, оп. 11, д. 15, л. 480–481). К этому времени бурханистское движение не только не затухло в Горном Алтае, – оно приобретало все новых последователей, что свидетельствовало о глубинных причинах происхождения этого религиозного феномена.

Бурханизм и бурханистское движение возникли на фоне противоречивых исторических процессов, трансформировавших Российскую империю начала XX в. Модернизационные изменения в аборигенной среде Сибири были связаны с административно-аграрной реформой, которая приня-

ла интенсивный характер в Столыпинское время. И хотя населению Горного Алтая удалось остановить ее реализацию в мае 1904 г., напряженное социальное состояние сохранялось не только в аборигенной, но и русской среде. Ситуация усугублялась продолжавшейся русско-японской войной, которая порождала массу слухов, также дестабилизирующих как русское, так и алтайское общество. Кроме этого, последнее переживало достаточно мощное воздействие со стороны Алтайской духовной миссии, деятельность которой постепенно размывала традиционное мировоззрение и образ жизни аборигенного населения, создавая основу для появления синкретических религиозных представлений. При этом актуализировался интерес к похожим на христианские сюжеты собственным религиозно-мифологическим воззрениям (Шерстова Л.И., 2010, с. 122–160). Таким образом, социально-экономический, политический и религиозный контекст, в который было погружено алтайское общества начала XX в., был достаточно сложным, так как содержал в себе потенциал угрозы для традиционных социальных институтов, образа жизни и религиозно-мифологической картины мира. И хотя эта была только угроза, она создавала основу для появления неуверенности в будущем, распространения тревожных настроений, ожидания негативных перемен, которые исходили извне.

Алтайское общество переживало не менее серьезные трансформации, связанные с его внутренним этнополитическим состоянием. К началу XX в. у населения Западного и Центрального Алтая, известного в русских источниках с первой половины XVIII в. как «калмыки», в основном, завершились процессы внутриэтнической консолидации. Начало этого витка этногенеза относится к джунгарскому времени, когда часть Горного Алтая была улусом чоросской правящей династии Джунгарского ханства, что сопровождалось распространением административно-фискальных, политических, религиозных институтов на зависимое население и интенсивными тюрко-ойратскими аккультурационными процессами. Вхождение в 1756 г. в состав России Горного Алтая не прервало функционирование джунгарских по происхождению элементов в социальной, культурной и религиозной жизни, которые со временем стали восприниматься как часть собственной линии развития (Шерстова Л.И., 2012, с. 238–245). На завершающем этапе этногенеза именно они отграничили «новую» этническую общность от родственного в этногенетическом плане тюркоязычного населения Горного Алтая, приняв на себя этнопоказательные и этноразделительные функции.

11.1. Сакральное пространство бурханизма

Формирование любой религиозно-мифологической системы является длительным и противоречивым процессом, в котором есть место как закономерностям, так и случайностям. Импровизаторский талант служителей культа, создающий популярность и славу наиболее ярким из них, постоянно натывается на устойчивость традиции и сдерживается ею. Каждый представитель конкретного традиционного социума соотносит импровизацию с собственными воззрениями и воспринимает то, что им не противоречит. Таким образом, служитель культа, несмотря на индивидуальные пристрастия, вынужден учитывать это обстоятельство и при создании сакральных текстов действовать в рамках устоявшейся традиции. Именно эта соотнесенность творчества и традиции придает устойчивость религиозным системам.

Однако из этого совсем не следует, что религиозные представления лишены внутреннего источника развития. Обмен идей идет постоянно, независимо от социально-экономического и политического уровня развития общества. Попадая в устоявшиеся идеологические системы, они какое-то время могут находиться на периферии религиозной жизни социума, существовать в «скрытом» состоянии и быть достоянием отдельных людей. Раз попав в религиозную систему, они долгое время могут сосуществовать с устоявшимися представлениями, не выделяясь и, тем более, не противостоя им. Однако изменяющееся состояние этноса и социума и, следовательно, появляющиеся новые запросы и ориентиры активизируют интерес к идеям, которые, обладают востребованным

содержанием. При этом не имеет значения обстоятельства проникновения этих представлений: они могут быть следствием этногенетических процессов, результатом насильственного насаждения в прошлом либо заимствованием вследствие долговременных контактов. Главным их качеством должна стать утрата «чужеродности», что достигается в случае долговременного их бытования в данной этнокультурной среде, и достаточная степень адаптированности в рамках господствующей религиозной системы. И тогда активизируются механизмы синкретизации, которые формируют новые представления и культы, создают новое сакральное пространство, которое множеством нитей будет связано с предыдущим, даже в случае полного его внешнего отрицания.

Данные суждения напрямую связаны с проблемой формирования сакрального пространства бурханизма, которое представляет собой яркий пример религиозного синкретизма, многократно трансформировавшего некую исходную религиозную основу. Общую структуру традиционного алтайского пантеона можно рассматривать в двух аспектах: с одной стороны, как отражающую трехчленное деление мира, включающее в себя веру в духов и богов Верхнего (Ульгень, Юч-Курбустан), Среднего (Дьер-Суу, Алтайдынг-Ээзи) и Нижнего (Эрлик или Абы; кёрмёсы) миров. С другой стороны, в традиционном пантеоне присутствует идея дуализма, выразившаяся в представлении о двухчленном делении Вселенной и, прежде всего, в четком противопоставлении «светлых» сил – Кудая, Ульгения, Юч-Курбустана «темным» – Эрлику, Абы.

В первом случае речь идет о вертикальном, во втором – о горизонтальном членении Вселенной. Представления о трехчленном устройстве мира более архаичны и в какой-то степени универсальны. Их мировоззренческой основой является архаичный, космогонический миф об устройстве Вселенной и ее делении на три части, объясняющий на примере разных моделей – гора, дерево, коновязь и т.п. – структуру мироздания, соединив в единое целое его профанную и сакральную составляющие. С развитием анимистических воззрений на этой основе формируется идея о возможности установления контактов между мирами. Шаманизм с его развитыми представлениями о шамане, как медиаторе и вере в его коммуникативные способности, связал все три сферы в единое коммуникативное пространство, создав стройную систему мироздания, в котором человеку также определено место обитания – Средний мир. Таким образом, в этой модели Вселенной реализовывалась основная задача мифа – упорядочивание пространства, закрепление за каждым из трех миров определенных живых существ и их сакральных покровителей.

Между тем еще В. Радлов в 60-е гг. XIX в. отмечал, что, по представлениям алтайских калмыков (алтайцев), *«Бай-Ульгень перед рождением ребенка, заставляет сына – Лайка принести жизненную силу новорожденному из молочного озера (Сют Кол), которая остается у ребенка на всю жизнь, но и Эрлик посылает кёрмёса, и если ребенок родится, то Эрлик все равно остается в нем. Так каждый человек имеет двух... сопровождающих всю жизнь. На правом плече сидит «Светлый дух», на левом – кёрмёс. Оба наблюдают за человеком всю его жизнь. Один записывает хорошие дела, второй – плохие. После смерти, если человек сделал много хорошего, то Эрлик не имеет над ним силы. Кёрмёс покидает его и душа поднимается на небо. Душа плохого – опускается в подземный мир, в море. Люди плавают в этом море. Их тело погружается в зависимости от сделанных плохих дел»* (Radloff W., 1884, s.19). В этой легенде главное место занимает человек и ставится проблема неоднозначности его внутреннего мира. Из текста следует, что причина противоречивого его поведения кроется в дуалистической природе, обусловленной влиянием добрых и злых сил, а посмертное существование напрямую связано с его земными делами. Таким образом, в традиционном мировоззрении алтайцев еще задолго до принятия бурханизма существовало представление о влиянии земных дел на посмертную жизнь.

Однако в классическом шаманизме сюжет о посмертном существовании человека, как правило, не проработан, а только отмечается, что жизнь после смерти будет аналогична земному существованию. В алтайском же варианте предания присутствует четкая мысль о том, что она зависит от поведения самого человека и, следовательно, должна подчиняться определенным этическим и моральным установкам. Архаичная модель устройства Вселенной оказалась востребованной

в рамках новых религиозных систем, одним из аспектов которых была нравственная сторона жизни человека, и существенно обогатилась благодаря включению в нее этого этического компонента. Такими религиями применительно к населению Горного Алтая могли быть манихейство, буддизм, в том числе в форме ламаизма, христианство как в виде несторианства, так и в виде православия. И если о влиянии манихейства и несторианства можно рассуждать гипотетически, то внедрение ламаизма и православия фиксируется документально. В обеих религиях важными элементами являются нравственные понятия, не характерные для ранних религиозных представлений, в том числе и шаманизма. Косвенным свидетельством достаточно давнего проникновения этих сюжетов является указание в Радловском тексте на имена божеств, которые олицетворяют понятия добра и зла. Это Ульгень и Эрлик – персонажи центральноазиатского этнокультурного ареала и традиционные образы религиозных представлений алтайцев. Их соотнесенность с этическими категориями указывает на полную адаптированность последних в традиционной религиозно-мифологической картине мира алтайцев-шаманистов.

Наказание людей за грехи присутствует и в описании «бессолнечного и безлунного мира Эрлика», включенном в текст героического эпоса «Маадай-Кара». Герой Когюдей, оказавшись в подземном мире, наблюдает посмертные мучения не только грешных людей, но и животных. Он встречает коня с гниющими копытами. Тот, еще живым на Земле, «немало залягал детей», за что и заслужил «злую муку». Когюдей видит «запаршивевшего, отощавшего быка» с грузом на рогах, наказанного за то, что при жизни на Алтае забодал множество людей. Попавшаяся ему на пути «собака, пасть которой скована железным кольцом» при жизни «всех кусала и была тупа и зла». И, наконец, богатырь сталкивается с мучениями душ грешников, получивших посмертное воздаяние за дурные дела.

Алчные скупцы в подземном мире не могут ни одеться, ни есть. Те, кто в земной жизни не ухаживал за лошадьми и не кормил их, теперь сами не могут дотянуться до еды. Сплетник наказан за злословие через подвешивание за язык на крюк. Любитель подслушивать чужие разговоры подвешен за длинные уши на толстый сук (Маадай-Кара, 1981, с. 230–234).

Нетрудно заметить, что сюжеты о посмертном возмездии за несправедное поведение при жизни составляют важную часть героического эпоса. Но наряду с человеком та же участь постигает и животных, что вытекает из важнейшего положения буддизма (ламаизма): жизнь есть бесконечная цепь реинкарнаций, и человек в ней – лишь звено этого круга. Его последующее возрождение в каком-то новом качестве зависит от предыдущих дел. Поэтому посмертная судьба согрешившего человека ли, животного ли – полностью идентична. Названный постулат присущ только буддизму, вот почему страдания грешников в алтайском эпосе напоминают ламаистский, а не христианский ад.

Следует заметить, что представление о грехе полностью «вписано» в традиционную картину мира алтайцев-шаманистов, оно не противостоит ей, будучи полностью адаптированным и «растворенным» в привычных религиозных представлениях. Следовательно, рассмотренные сюжеты должны были проникнуть в мировоззрение алтай-кижи достаточно давно, когда в их среде широко бытовали ламаистские представления. Таким длительным периодом их распространения в горах Алтая было время нахождения предков алтайцев в составе Джунгарского ханства, в котором господствующей религией был ламаизм. Согласно алтайским преданиям, джунгары насильственно внедряли его, преследуя и уничтожая шаманов. Это было время, когда, как отмечается в легендах, «закон был разный, а вера одна», что отражало разный статус господствующего – западно-монгольского (ойратского) этноса и зависимых от них тюркоязычных предков алтайцев, с одной стороны, а с другой – бытование ламаизма среди всего полиэтнического населения ханства (Шерстова Л.И., 2010, с. 50–52).

Идея посмертного воздаяния за грехи еще в конце XIX в. присутствовала и в собственно шаманистских представлениях. Камлание Эрлику начиналось в сумерках и длилось до утренней зари. Один из камов так описывал «дорогу в царство Эрлика». Сначала он ехал на юг, через Алтай, Ки-

тай, «желтую степь» и «бледную степь» до железной горы, подножие которой было усыпано костями шаманов. Наконец, кам подъехал к отверстию в подземный мир и, спустившись, шел по плоской равнине, пока не достиг моря, через которое был протянут волос. Внизу плавали кости людей, не сумевших пройти по мосту-волосу – они были отягощены грехами и кровью. За мостом кам стал свидетелем мук грешников: один был привязан ухом к столбу – при жизни он любил подслушивать, другой был подвешен за язык – он был клеветником, третий мучился голодом, но не мог прикоснуться к еде, так как на Земле отличался скупостью и т.п. (Потанин Г. Н., 1883, с. 64–66).

Итак, наказания грешников, описанные алтайским камом, более всего напоминают ламаистские представления об аде. По-алтайски понятие «ад» передается словом «таамы» – «темное, мрачное, опасное [место]». По представлениям волжских калмыков, если после смерти человека его грехи перетягивали добрые дела, то душа, осужденная на страшные мучения, шла к Эрлик-Номин-хану и оказывалась в аду – «там», – где и подвергалась невыносимым мучениям (Эрдниев У.Э., Максимов К.Н., 2007, с. 369). Посланцев Эрлика, которым поручалось забрать души умирающих, и калмыки, и алтайцы именуют одинаково – «элчи». Заслуживают внимания близкое сходство посмертной судьбы умерших грешников и их мучений, идентичность имен владыки ада (Эрлик) и его посланцев (элчи), созвучие в обозначении термина «ад»: «таамы» – «там» у калмыков и алтай-кижи. Это обстоятельство подтверждает сохранение у тех и других некоей общей религиозной традиции, связанной с джунгарским периодом их общей истории и насаждением ламаизма на Алтае.

Концепт греха был существенно активизирован в бурханистских представлениях, заняв центральное место в текстах их молений. В основе проповедей Чета Челпанова, первого провозгласившего заповеди «ак јан», лежало пророчество о том, что «наступают тяжелые времена расплаты за старые и новые грехи» и именно они являются причиной грядущей катастрофы (Клеменц Д.А., 1905, с. 157). Таким образом, именно накопленные людьми грехи становятся причиной бедствий, войн, эпидемий, наводнений, землетрясений, т.е. обозначают собой «конец света».

Чтобы выяснить мифологические истоки эсхатологических представлений в бурханизме, достаточно сравнить аналогичные сюжеты в калмыцкой и алтайской религиозных традициях. Так основной причиной гибели мира, по представлению калмыков, является накопление ими грехов. Из-за этого люди становятся все меньше ростом, и жизнь их сокращается, «дойдет до того, что человек будет с локоть» (Эрдниев У.Э., Максимов К.Н., 2007, с. 372). Но и в представлениях алтайцев, зафиксированных задолго до распространения у них бурханизма, также утверждалось, что «гибель мира есть наказание за грехи, за то, что они забывают Ульгения... Перед концом света человек будет с локоть» (Вербицкий В., 1893, с. 113). И если в шаманском варианте о конце света фигурирует имя Ульгения, то бурханисты заменили его на Бурхана – широко известное обозначение Будды в Центральной Азии. Соотнесенность накопления грехов с изменением роста человека аналогична в калмыцком и алтайском вариантах, что свидетельствует о едином источнике возникновения таких представлений.

Не менее показательны ламаистские параллели, связанные с «концом» света: гибель нынешней Вселенной, по мнению бурханистов, представлялась как ужасная катастрофа, когда «бедствия истребят почти всех живущих, после чего Земля очистится огнем и водой» (Клеменц Д.А., 1905, с. 157). И, наконец, грядущее «возрождение» жизни связывалось с приходом Будды Будущего – Майтрейей, аналогом которого в бурханизме стал Ойрот-хан, образ которого вышел из исторической памяти алтайцев и был полностью связан с их новыми социальными запросами, подчеркивая национальный характер их религии. Внедрявшийся в джунгарское время ламаистский пласт растворился в традиционных представлениях алтайцев, синкретизировался с ними и какое-то время не выделялся среди них. Но потребность в этнопоказательных характеристиках «нового» этноса привела к его «всплыванию» (Шерстова Л.И., 2010, с. 204–205).

Важно еще раз подчеркнуть, что представление о конце света, обусловленное накоплением людских грехов, является одним из главных догматов ламаизма и христианства. Но если ламаизм «подспудно внедрял» его в алтайское традиционное мировосприятие в XVII – первой половине XVIII в., то православие «оживило» его в XIX – начале XX в. Из отчетов АДМ следует, что обычными темами бесед с «язычниками» были проповеди «о кончине света и необходимости крещения, о недопустимости почитания Ульгения и Эрлика и о вере в истинного единого Бога, о недопустимости камланий и жертвоприношений, а также проповеди о греховности мира и Страшном суде» (ГААК, оп. 1, д. 124, л. 18; д. 87, л. 90).

Неожиданно для себя миссионеры спровоцировали интерес алтайцев к полузабытым сюжетам собственной мировоззренческой картины. Слушая миссионерские проповеди, алтайцы соотносили их со своим традиционным религиозным опытом, отбирая то, что, во-первых, не противоречило установкам адаптированного джунгарского ламаизма (следовательно, активизировали этот религиозный пласт), во-вторых, отражало неуверенное, тревожное состояние *самого этноса*.

К началу XX в. заканчивался очередной виток этногенеза алтай-кижи, начавшийся в джунгарский период, который сопровождался сломом прежних ценностных ориентиров, стремлением отмежеваться от своего прежнего аморфного этнического состояния и поиском новых этнических маркеров, важнейшим из которых и стал бурханизм, резко выделивший «новый» этнос среди родственного тюркоязычного населения Горного Алтая, исповедовавшего православие или сохранявшего верность шаманизму (Шерстова Л.И., 1985, с. 6–13). Однако такой переход не мог состояться одномоментно – ему предшествовал период «поиска», сопровождавшийся сложным психоэмоциональным состоянием, в котором присутствовали тревога, ожидание, неуверенность. Непростое внутреннее состояние этноса накладывалось на противоречивые процессы российской модернизации начала XX в., предстоящие административно-аграрные преобразования столыпинской реформы, активную миссионерскую деятельность Алтайской духовной миссии, что также усиливало эмоциональную напряженность в алтайском социуме. Результатом этих сложных процессов стало стремление в уже обычных, но «периферийных» сюжетах, мотивах, идеях найти то, что объясняло бы происходившие трансформации и которые можно было использовать для обновления не только обыденной жизни, но и сакрального пространства.

Прежнее аморфное этническое состояние уже закончилось, новое еще не наступило, но как ускорить процесс обретения новых ценностей? И тут-то всплыла ламаистская космогония, представлявшая историю Вселенной как череду калып – определенных отрезков времени, окончание которых сопровождается мировыми пожарами, уничтожением прежнего социального и природного мира, приходом нового Будды-Спасителя. Такое восприятие времени, как смены определенных циклов, не только логично укладывалось в традиционное восприятие времени, но и соответствовало внутреннему ощущению алтайского этноса, трансформация которого уже завершалась. Этнос приобрел «новое» качество – он этнически консолидировался и ему стали нужны новые ориентиры, поэтому было важно, как можно быстрее «закрыть» лакуну своего оформления. Учитывая, что в традиционном сознании Социум, Человек, Природа слиты и состояние одного компонента выражается через состояние другого, изменение социума – появление «нового» этноса – должно было сопровождаться обновлением и природного окружения. Отсюда ожидание космической катастрофы и всяческих природных катаклизмов. Отсюда и интерес к эсхатологическим, мессианским сюжетам, которые объясняли бы происходившие изменения и помогали если не предотвратить бедствия, то хотя бы давали примеры, как их ослабить. И весь этот комплекс религиозно-мифологических сюжетов уже присутствовал в традиционных представлениях алтайцев в виде джунгарского ламаистского наследия.

Следует заметить, что параллельно с трехчленной картиной мира, как отмечалось, у алтайцев бытовал взгляд, рисующий обитаемую Землю «в виде водной плоскости, ограниченной столбами, среди которых возвышаются четыре материка (*тенринынг тенгис*), имеющих форму круга, расположенных... в виде прямоугольника. За столбами уже ничего нет» (цит. по: Шерстова Л.И., 2010,

с. 175). Это представление находит прямые аналогии в ламаизме, в котором двухчленное горизонтальное устройство Вселенной также дополнено этическим аспектом.

Возможно, что четкая граница между Ульгеном и Эрликом, между добром и злом и взгляд на человека как на поле борьбы между ними в традиционных представлениях алтайцев является реминисценцией южносибирского манихейства, связанного со средневековыми уйгурами. Однако между двумя моделями мира, как и между двумя моделями пантеона, противоречий нет: их взаимопроникновение привело к тому, что вторая как бы вписывается в первую. Мировоззренческой же основой, позволившей представить эти две модели Вселенной как единую систему, была этическая, нравственная парадигма развитых религий центральноазиатского ареала: манихейства, буддизма, ламаизма.

Характерной чертой божеств традиционного пантеона алтайцев являлась амбивалентность и крайняя недифференцированность их функций. Возникновение новых ипостасей старых божеств с новыми именами оставляло неизменными функции исходных форм. Фактически все божества неба – Кайракан, Ульгень, Юч-Курбустан, Кудай, Кёгё-Мёнкё, – имея разные имена, несли одинаковую функциональную нагрузку и часто подсознательно сливались воедино. Это хорошо видно из мифов о творении мира, записанных В. Вербицким и В. Радловым, в которых главные творцы выступают под различными именами (Ульгень и Тенгри-Кайракан) в совершенно идентичных сюжетах (Вербицкий В., 1893, с. 90; Radloff W., 1884, s. 19). Но при всей консервативности религиозно-мифологическая система алтайцев не была лишена динамики, завершившейся сложением бурханистского пантеона.

Идея монотеизма не была чужда и предшествующей стадии развития алтайского пантеона. Не случайны в связи с этим попытки выделения в мифах и легендах одного *главного* божества, что вовсе не исключало существования других. Качественным отличием бурханистских представлений стало не столько провозглашение имени нового божества – Бурхана, сколько отказ поклонения другим божествам пантеона, особенно в начальный период бурханистского движения. Первостепенную роль в проповедях, в культовой практике алтайцев после 1904 г. стал играть Бурхан – Ак Бурхан (Белый Бурхан). Именно по этому имени русские и назвали новую религию, известную в алтайской среде как «ак дьан» (белая вера) или «сют дьан» (молочная вера), бурханизмом.

Слово «бурхан» известно всем ламаистам. Оно имеет два значения: традиционное – изображение, чаще скульптурное, буддийского божества, и переосмысленное – имя самого божества, чаще – Гаутамы, т.е. Будды. В монгольской «Гэсэриаде» Бурхан нередко выступает рядом с Гэсэром, вдохновляя его на битвы со злыми силами; иногда в Гэсэре прослеживаются черты земного воплощения Бурхана (Потанин Г.Н., 1912, с. 81–82). Алтайцами-бурханистами слово «Бурхан» употреблялось только во втором значении, хотя в русских документах середины XVIII в. отмечалось, что канский зайсан Омбо и его союзники клялись на верность России «бурханами».

Имя Бурхана было известно в Горном Алтае задолго до событий 1904 г. Еще в 1860-е гг. В. Радлов (1889, с. 129) отметил Тенгри-Бурхана в качестве покровителя сеока чорос. В призывах бурханистов Бурхан называется уже «духом Алтая», именуется как «Хозяин Алтая, могущественный Бурхан» (Данилин А.Г., 1993, с. 93).

Бурхан, по их представлениям, сотворил землю и живет на небе (Семенов Ю.А., 1913, с. 393). В одном из записанных мною преданий говорится: *«Раньше рассказывали, что за Кудаем, за Синим Небом жили люди – Бурханы, народ такой. Построили они на Земле большой дворец – Орго. В этом дворце вылепили из земли фигуры людей, домашних животных, зверей. Все они понимали друг друга. Были эти люди тогда очень маленькие, голенькие. Бурханы хотели, чтобы меньше было людей, но чтобы они хорошо жили. Отправился один Бурхан за водой (тын одна из душ человека, букв. «дыхание»), а сторожить оставил собаку. Была она тоже маленькая и голенькая. Пока бурхан ходил за живой водой, вышел Кермес и стал уговаривать собаку, чтобы та пропустила его к людям. А собаке он пообещал за это вечную шубу и вечную сытость. Собака*

согласилась, а Кермес, обманувший ее, проник к людям. И сделал он людей большими, как сейчас, но плохими. С тех пор пошли люди и плохие, в которых вошел Кермес, и хорошие, сотворенные Бурханом. Поэтому люди такие разные: иногда поступают плохо, а иногда хорошо. Когда же Бурхан возвратился, он очень рассердился и назвал собаку «Йит». Собака стала носить теплую меховую шубу-шкуру и всегда могла найти себе какое-то пропитание. Люди же с тех пор не могли быть вечными, как Бурханы, а стали болеть и умирать» (ПМА; цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 176–177).

Таким образом, Бурхан предстает как творец Земли и людей, живущий на небе подобно Ульгеню или Юч-Курбустану шаманских верований. Происходит замена имени, но смены функций божества не наблюдается, они остаются прежними, несмотря на возникновение новой ипостаси. В данной легенде явственно прослеживается мысль о том, что изначальная природа человека, аналогична божественной, но в силу обстоятельств приобрела свою двойственность, определяемую соотношением злого и доброго, вечного и тленного. И сам человек постоянно колеблется между светом и тьмой. Данный сюжет находит прямую аналогию с текстом, записанным В. Радловым, и также вписан в этический контекст. Замена же имени главного божества с сохранением прежних функций, как уже отмечалось, – явление, типичное для алтайской мифологии.

В начале XX в. вера в Бурхана, разорвав родовые перегородки, распространилась среди всех алтайских сеоков, а само божество из покровителя одного рода становится общеалтайским. Став «Духом Алтая», оно превратилось в единственное божество последователей «ак жан». Именно ему посвящали бурханисты белые ленточки (кыйра) в своих аилах и на горных перевалах, в его честь вплетали их в конские гривы и проводили многолюдные моления – мюргюли.

Одна из записанных мною топонимических легенд также может служить подтверждением давнего знакомства населения Западного и Центрального Алтая с именем Бурхана. *«Давно была засуха. Позвали шамана, он долго молил своего бога Бурхана о дожде, но дождя не было. Тогда братья шамана, засомневавшись в его силе, решили его убить, но тот настелил на них красный туман, и они увидели его едущим на медведе, Братья так испугались, что перестали сомневаться в могуществе шамана, а урочище, где не было дождя и где камлал шаман, стало называться «Сары-Коба» – «Желтый Лог»* (ПМА; цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 178–179).

Из того, что к Бурхану взывал кам, отнюдь не следует, что он являлся главным богом. Шаманы камлали множеству богов и духов по различным конкретным поводам, эти сверхъестественные существа занимали самое разное место на «иерархической лестнице» шаманского пантеона. Более того, сила и значимость шамана определялись количеством духов и божеств, с которыми он взаимодействовал. Эта особенность шаманистских представлений способствовала включению разнородных персонажей в пантеон шаманизма, способствовала его разрастанию и облегчала процесс заимствований из других религий. В данной легенде важен сам факт упоминания ламаистского божества в шаманском сюжете. Следует полагать, что включение имени Бурхана в эту легенду, учитывая ее топонимический характер, произошло так давно, что из памяти народа исчезло представление о Бурхане как о «чужом» боге и он уже стал восприниматься как «свой», традиционный бог.

С образом Бурхана, как единственного божества «белой веры», тесно связан другой персонаж – Ойрот-хан. Он выступает «спасителем» – мессией бурханистов. Он друг Бурхана, мифический герой, бывший правитель предков алтайцев, который ушел, но обещал вернуться к своим потомкам. Чтобы ускорить его «приход», они должны сменить веру: отказаться от кровавых жертвоприношений и поверить в единого бога Бурхана, мессий которого он и выступал и постоянно молиться (Клеменц Д.А., 1905, с. 157).

Следует также заметить, что, несмотря на стремительный, особенно в период становления бурханизма, процесс отрицания прежних, особенно шаманистских представлений, бурханистское сакральное пространство «достраивалось» путем переосмысления функций прежних богов и духов, введения их в него. Выйдя из шаманизма как его отрицание, бурханизм постепенно начал

приобретать шаманистские черты, которые так беспощадно отвергались на начальном этапе существования движения. Вполне справедливо высказывание Ф. Энгельса: «Раз возникнув, каждая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке», а «первоначальные религиозные представления... развиваются у каждого народа своеобразно, соответственно выпавшим на его долю жизненным условиям (Энгельс Ф., 1974, с. 313).

Именно потому в сакральное пространство бурханизма вошли в качестве объекта веры и поклонения не только шаманские «верхние» боги, но и божества или высшие духи «Среднего мира» – Яык, От-Эне («Огонь-Мать»), Алтайдынг Ээзи. Этот самый архаичный в шаманстве, в сущности, дошаманский комплекс не только «всплыл» в «белой вере», но, что важнее, приобрел более выразительные и значимые очертания.

Особое отношение к духу огня (От-Эне) и к самому огню не только сохранилось в бурханизме, оно даже усугубилось, обставилось соблюдением множества обычаев и запретов, поверий. В бурханизме были распространены обряды сожжения предметов, в которые, якобы, вселился вредоносный дух, и ритуальные возлияния в огонь молока, араки, масла – причем не только в честь Бурхана, но и для кормления самой От-Эне. Возросло значение От-Эне в сакральном пространстве, что было связано с укреплением понятия ритуальной чистоты. Выразилось это, прежде всего, в резко возросшем внимании к очистительным функциям божества и самого огня как такового.

Наряду с Яыком, От-Эне и некоторыми другими богами Среднего мира, заметное место в бурханистском культе занимали «астральные духи» – Луна, Солнце, некоторые звезды. Еще миссионеры, сравнивая ламаистские и бурханистские догматы, отмечали, что «не меньшая роль (чем у бурханистов. – *Л.Ш.*) отводится луне и солнцу в ламаистской Монголии. Например, дацаны венчают изображения солнца и луны, у монголов бывают моления в восьмой и пятнадцатый дни на новолуние. Алтайцы также старались совершать моления в эти дни» (ГААК, ф. 164, оп. 1, д. 88, л. 3).

Еще одним архаическим культом, сохранившим свое значение в бурханизме, был культ Хозяина Алтая – Алтайдынг Ээзи. Он «ведал» всеми горными вершинами, горной тайгой, обитал в пещерах, на ледниках, посылал злой ветер, разносил юрты, уничтожал скот, лишал охотников добычи (Анохин А.В., 1924, с. 4). В образе Хозяина Алтая прослеживается одна существенная особенность. Дело в том, что под «алтаями» – в отличие от просто духов земли, а значит и гор (Жер-Суу) – понимались хозяева *родовых* вершин, – явление, в котором нашел отражение присущий всем народам Саяно-Алтая культ гор (Потапов Л.П., 1946, с. 145). Представление о множестве «алтаев» родовых вершин отражало когда-то родоплеменную структуру алтайского общества. По мере ликвидации родовых перегородок и роста территориальных связей, с появлением территориально-родовых групп происходили и соответствующие изменения в идеологии, приведшие, в конце концов, к слиянию отдельных «алтаев» в образ единого хозяина *всего* Алтая, покровителя *любого* его жителя, независимо от сеока (рода). В этом обстоятельстве отразился этносоциально обусловленный объективный процесс формирования этнотерриториальной общности, принявшей за основу этнонима слово «алтай» (алтай-кижи), которое стало символом единения нового этноса.

В известной степени сохранилась у бурханистов вера в существование злых духов (кёрмёс, кара-неме), вредящих здоровью, насылающих падеж скота и другие беды и представление о их владыке – Эрлике, которого чаще именовали «Абыы». Персонаж этот играл в шаманизме весьма значительную роль; по воззрениям же бурханистов, Эрлик прежде всего – владыка «Нижнего» мира, хозяин преисподней и душ умерших. Отношение к хозяину «Нижнего мира» в бурханизме изменилось: прекратилось особое его почитание, перестали совершаться особые моления злым духам, особенно – тайылганы, распространились преследования его служителей – камов. Он стал олицетворять абсолютное зло, и борьба с ним была переведена в понятия ритуальной чистоты, правиль-

ного поведения, произнесения молитв, строгого соблюдения массы запретов, особенно служителями бурханистского культа – жарлыкчи (Шерстова Л.И. 2010, с. 190–191).

Итак, религиозно-мифологический пантеон бурханизма в период своего оформления испытал сильное воздействие со стороны джунгарского ламаизма, который стал тем «строительным» материалом, из которого вышли основные идеи, персонажи, сюжеты. С другой стороны, оказались востребованными наиболее архаичные персонажи шаманского и даже дошаманского пантеонов. Но их реанимация происходила не беспорядочно, а целенаправленно. Были актуализированы те из них, которые отвечали запросам «нового» этноса в обретении новых ценностей, которые на иррациональном уровне объясняли особенности эмоционального состояния его членов и, главное, которые «подсказывали», что нужно делать, чтобы в социуме, природе, внутреннем мире человека вновь наступила гармония. Безусловно, пантеон бурханизма, особенно в период его становления, был качественно выше шаманистского, на первых порах резко противопоставлялся последнему, но оба они были так подвижны, что постепенно серьезные различия между ними фактически исчезли, переместившись в сферу ритуала. На первоначальные проповеди о едином боге наложились привычные шаманистские представления о множестве божеств и духов, но и они были переосмыслены в контексте этносоциальных трансформаций алтайского социума и осмысления им своего нового места во времени и пространстве. Новое сакральное пространство бурханистов во многом сохраняло прежние модели мироустройства, но наполнило их новым содержанием, приспособило к новым запросам этноса, и это еще раз подчеркивает эндогенный характер бурханистской идеологии.

11.2. Исторические предания и мессианские представления в идеологии бурханизма

Исторические предания и легенды, особо повлиявшие на оформление бурханизма, как национальной религии, корнями своими уходили в джунгарский период алтайской истории (Шерстова Л.И., 1984, с. 141–147). Идеологическая направленность складывающейся бурханистской религиозно-мифологической системы выразилась, в основном, в образах Ойрот-хана и Шуну. Именно Ойрот-хан стал носителем идеи мессианства в «белой вере»: он – друг самого Бурхана (Мамет Л., 1930, с. 19), «посланец Курбустана». В бурханистских текстах говорилось, что «в верховьях Иртыша две излучины дважды вокруг обежал конь. Прежде уехавшего Ойрот-хана обратно к нам послал Курбустан» (цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 191). Именно с его «возвращением», как уже отмечалось, связывалось окончание космического обновления Земли и установление на земле «царства справедливости».

Одно из преданий повествует: «Когда-то Алтай был свободным и благоденствовал под властью своего хана. Алтайский хан был потомком великого Чингисхана. После распада чингисханова царства алтайские племена еще сохраняли свою самостоятельность. Последним потомком Чингисхана, царствовавшим на Алтае, был Ойрот-хан. Но именно в его царствование особенно плохо стало жить алтайцам – враги наступали. Последнее ханство потомков Чингисхана должно было пасть...» (Мамет Л., 1930, с. 19).

О месте жительства Ойрот-хана рассказывалось в другом бурханистском тексте: «место, где живет Ойрот-хан, в вершине Иртыша, очень красивое, там никто не живет, так как кругом ящерицы и змеи не пускают». Спасая свой народ от врагов, гласят далее легенды, Ойрот-хан приводит его в район Телецкого озера, а сам, по одним преданиям, уезжает, неизвестно куда, а по другим – возвращается за Кара-Иртыш (цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 192). Уезжая, Ойрот-хан обрезал хвост своего белого коня до корня и срубил лиственницу на высоте своего стремени, сказав, что вернется, когда конский хвост отрастет до земли, а под лиственницей сможет укрыться войско (ГААК, ф. 36, оп. 1, д. 212, л. 7).

По другой версии, Ойрот-хан ушел в сторону Казахстана через Теректу к р. Коксу (путь реален; им иногда пользуются и сейчас), где растут два терек-агаш (тополя). Уходя, он обещал вер-

нуться тогда, когда в тени одного тополя укроется табун в тысячу лошадей, а под другим – будут жить сто семей (ПМА; цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 192).

В этнографической литературе утвердилось мнение об образе Ойрот-хана как собирательном имени ойратских или джунгарских ханов (Потапов Л.П., 1949, с. 355). Однако это не объясняет употребления рядом с этим именем имен действительных исторических лиц.

Популярными персонажами алтайских исторических преданий и бурханистских молитв также являются Галдан-хан, Шуну, Амыр-Сана. Важно отметить, что эти исторические персонажи в бурханистском фольклоре неотделимы от мифического царя Ойрота, например, в молитвах часто повторяется рефрен: «Галдан-Ойрот, царь мой, возвратись, мой Бурхан!» Другое предание начинается так: «У богатыря Шульты от его молодой жены-птицы, посланной ему Бурханом, было два сына: Темир-Сана и Амыр-Сана или Ойрот-хан». И, как отмечал А.Г. Данилин (1993, с. 77), в преданиях часто встречается фраза «прежде бывший Ойрот или Амыр-сана придет», который просто обязан вернуться для спасения народа. Он и уведет принявших бурханизм в благословенную прародину: «Когда придет наш Амыр-сана, мы возвратимся в наш Алтай – «белый цветок», – пели бурханисты (Мамет Л., 1930, с. 52). Важно отметить, что в данном случае «Белый цветок» – это не поэтическая метафора, а название реального урочища Ак-Чечек («Белый Цветок») в Тарбагатае, т.е. на территории Джунгарии.

Другого героя легенд – богатыря Шуну – бурханисты тоже ждали в образе Ойрот-хана: «Вырезанные наши сапоги для ног теплы, в Тарбагатай, нашу родину, когда же мы доберемся? С уехавшим в прежние годы Шюнной когда мы увидимся?» (Мамет Л., 1930, с. 51). Налицо тот же мотив – Героя-Спасителя, и прямое указание на истоки Иртыша как на прародину, так и на «обетованную землю».

Известно несколько телеутских вариантов сказаний о Шуну в изложении В. Вербицкого. Н.П. Дыренкова (1937, с. 70–84) на основании записанных ею преданий реконструировала идеологический аспект становления патриархального рода у телеутов. Однако легенды о Шуну были известны не только телеутам, но и алтайцам – они фигурируют уже в работах Г.Н. Потанина (1883, с. 309–310). В 1930-е гг. предание о Шуну было записано С.А. Токаревым в Усть-Канском районе Горно-Алтайской автономной области. В нем говорилось о том, что Шуну родился «в верховьях Иртыша и был сыном дочери Юч-Бурхана и Боохана. При нем разгорелась вражда между ойратскими князьями, Шуну был вынужден уйти со своим народом на запад» (цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 194).

Еще один вариант упомянутой легенды записан мною в начале 1980-х гг., он довольно близок приведенному выше. В этой легенде Шуну тоже являлся сыном Боохана и дочери Юч-Курбустана. Он совершает много подвигов, помогая, в частности, «царице Балаган» (подразумевается русская императрица Елизавета) избавиться от нашествия Змеиного Царя, но впоследствии уходит от своего народа, обещая вернуться. О своем возвращении Шуну предупредил так: «...только три существа будут знать об этом. Перед восходом солнца будет лаять желтая собака, – но нельзя бить ее; рыжая корова будет мычать на восходе – нельзя бить ее; ребенок в люльке будет смотреть на солнце и плакать – нельзя обижать его. Сказав это, ушел Шуну» (Шерстова Л.И., 1984, с. 142–145). Таким образом, легенды о Шуну были широко распространены не только в телеутской, но и в алтайской среде.

В различных вариантах легенд о Шуну выступают на первый план два момента: связь героя с джунгарскими ханами и его уход в Россию. Последний вариант легенды вносит новый аспект – его обещания возвратиться, вершить суд и восстановить на земле справедливость, что особенно сближает этот образ с Ойрот-ханом.

Показательно не столько то, что имя мифического Ойрот-хана упоминается рядом с именами исторических личностей, сколько то, *кого* называли Ойрот-ханом (или иначе: под какими еще именами известен Ойрот-хан). Опираясь на приведенный материал, можно заключить, что его отождествляли с тремя реальными деятелями Джунгарии: Галданом, Амурсаной и Шуну.

В истории Джунгарии было два хана, носивших имя Галдан: Галдан-Бошокту-хан и Галдан-Цэрэн. Оба они знаменовали периоды укрепления ханства и рост его могущества, его «золотой век». Пробразом легендарного Шуну мог быть Лоузен-Шуну или просто Шуну – внук Аюки-хана, сын Цэван-Рабтана, сводный брат Галдан-Цэрэна, живший в начале XVIII в. Начавшиеся после смерти Цэван-Рабтана придворные интриги и борьба за престол вынудили Шуну бежать на Волгу, а затем в Россию (Златкин И.Я., 1964, с. 141–142, 154–178). Имя Шуну, как и имя Амурсаны, олицетворяло собой трагические события в истории Джунгарского ханства: междоусобицы, разорительные походы врагов, уничтожение государства. С ними связано бегство уцелевших ойратов и подданных им народов под защиту России. Шуну, наряду с Ойрот-ханом, занял основное место в бурханистской идеологии. Еще А.Г. Данилин писал, что «Шуну телеутских сказаний и Ойрот-хан алтайских легенд можно считать за один персонаж» (цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 194).

Следует обратить внимание на одновременное употребление в бурханистских текстах как полностью мифологизированного имени Ойрот-хана, так и имен реальных исторических персонажей, сохранившихся «в чистом виде», но уже затронутых процессом канонизации – Галдан-Ойрот-хан, Амыр-Сана-Ойрот-хан и др. Представляется, что эта ситуация свидетельствует о незавершенности процесса сакрализации, а сложение образа Ойрот-хана ярко иллюстрирует *сам* ход мифологизации конкретных исторических лиц, постепенно трансформирующихся в обобщенный мифологический образ. Так, Галдан-хан сначала становится Галдан-Ойрот-ханом, а затем – Ойрот-ханом.

Однако фигура Ойрот-хана является не столько собирательным образом правителей Джунгарии, *сколько идеализированным осмыслением «великого прошлого», олицетворением «золотого века»*, и потому отражением в этом имени былого могущества ойратских государей и их этнической принадлежности. Этот момент был крайне важен в период становления бурханистской идеологии – он давал историческую перспективу новому этносу. Образ Ойрот-хана принял на себя основную идеологическую нагрузку во время моления 1904 г., поскольку стал также *символом единства* собравшихся в урочище Тёрёнг, а через них всего алтайского народа. Знаменательно, что еще в 1930-е гг. телеуты называли алтайцев «ойрот-кижи», т.е. «люди-ойроты».

Важно еще раз отметить закономерность сохранения в бурханизме и в алтайском фольклоре имен джунгарских правителей и их мифологизированного обобщения – образа Ойрот-хана. Это обстоятельство лишний раз подтверждает факт долговременных этнических и политических контактов населения Западного и Центрального Алтая и Джунгарии. Поэтому отмеченное Л.П. Потаповым разное отношение южных и северных алтайцев к Ойрот-хану имеет объективные причины. Он заметил, что если в Онгудайском районе о царствовании Ойрот-хана рассказывали как о «временах благоденствия», то прителецкие охотники вспоминали о тяжелой и горькой жизни при нем, а кумандинские легенды с мстительным удовольствием повествовали о постыдном бегстве этого жестокого угнетателя (Потапов Л.П., 1949, с. 110–132).

Дело здесь отнюдь не в социальной среде бытования легенд, здесь явственно сказывается коренная разница в этнической и политической истории центральных и северных районов Горного Алтая. И если для жителей черновой тайги имя Ойрот-хана было символом невыносимой жизни (здесь исторически фиксируются частые и более жестокие джунгарские набеги, безжалостный сбор алмана, который на джунгарских контайшей собирали каракольские зайсаны и пр.), то для их юго-западных, «закатунских» соседей оно стало обозначать «великое» идеализированное прошлое. В последнем случае народная память, видимо, удержала относительно «свежие» воспоминания об известной автономии Кан-Каракольской земли при Омбо-зайсане. Пора, которая по сравнению с предыдущими и, особенно, последующими, трагическими для всего Алтая событиями конца джунгарской государственности, могла воистину показаться «золотым веком». *Это-то «великое прошлое» и переносилось на будущее. Расцвет Джунгарского ханства отождествлялся с образами его правителей, олицетворением которых стал Ойрот-хан и, следовательно, его возвраще-*

ние означало и возвращение «великого прошлого». Этот процесс осмысливался в парадигме мифологического времени, дополненного буддийскими (ламаистскими) представлениями о его цикличности.

Появление концепта «возвращение героя», безусловно, связано с теми особенностями этносоциального развития алтайцев в конце XIX – начале XX в., о которых уже упоминалось. Память о Шуну, который являлся наследником когда-то могущественного государства, в идеализированном виде рисовала прошлое народа, который, как это обычно бывает при консолидации, обращается к своей истории. Мотив его ухода в Россию – по сути, отразивший поиск спасения джунгарскими подданными от цинского геноцида, – все это стало питательной средой для возникновения в преданиях *мессианского сюжета*, воспринимаемого как мечта о будущей счастливой жизни. В идеологии бурханизма этот сюжет получил максимальное выражение, а личности самого Лозузен-Шуну и иных реальных джунгарских властителей – таких, как Галдан-Бошокут-хан, Галдан-Цэрэн, Амурсана – стали той *исторической основой*, на которой сформировался образ мифического Ойрот-хана, «спасителя алтайского народа».

Мотив возвращения героя, призванного восстановить справедливость, известен в различных версиях монгольских преданий об Амурсане (по алтайски – Амыр-Сана). Причем и в них особое внимание уделяется не подвигам его, а будущему возвращению. По замечанию Б.Я. Владимирцова (1967, с. 187), в таких легендах интерес от прошлого переносится на будущее. Большое место в сказаниях монголов (как и в некоторых алтайских вариантах предания) занимали указания на предзнаменования, которые позволили бы определить близящееся возвращение героя.

Ощущение нового качественного этнического состояния, связанного с завершающей фазой консолидации алтай-кижи, наполняло ее членов чувствами неуверенности и тревоги, которые стали *психозомоциональной основой мессианских настроений и ожиданий*. Внешне это проявилось в необычном поведении алтайцев. Миссионеры фиксировали, что с середины мая 1904 г. они, якобы, «забросили свои пашни», выбросили фабричную одежду, сломали инвентарь «русского производства», собирались группами и что-то оживленно обсуждали. Богатые раздавали деньги малоимущим. Получив их, алтайцы тут же «впустую» их тратили, словно стремились избавиться от богатства (Новиков И., 1904, с. 2). Такое поведение жителей Горного Алтая аналогично поступкам меланезийцев – последователей культа Карго, и могло бы трактоваться в парадигме антиколониальных настроений. Однако желание избавиться от денег означало нечто более существенное, нежели неприязнь к «колониальным товарам». Оно указывало на кардинальный переворот, который происходил в сознании алтайцев, предполагая, что на смену «нынешним» ценностям и показателям благополучия должны прийти новые. «Новому» этносу, который стремительно порывал с фазой своего становления, нужны были и новые нравственные ориентиры.

Следует иметь в виду и особенности мировосприятия традиционных культур: в сознании их носителей Человек, Социум и Космос являются отражением друг друга, и изменение одного из них влечет за собой трансформации других. А так как социум алтайцев менялся, то это с неизбежностью влекло за собой изменение человека, вернее, его внутреннего мира, что и проявилось в странном поведении алтайцев, в их отношении к привычным для них занятиям и показателям богатства.

Но это же обстоятельство предполагало глобальные изменения и окружающей природной среды. И среди алтайцев стали распространяться слухи о том, что, якобы, с двух вершин Белухи сошли ледники, а на третьей появилась трещина (ГААК, ф. 486, оп. 1, д. 18, л. 50). Ландшафты также должны были приобрести новый вид, что провоцировало ожидание природных катастроф, и это неизбежно усиливало состояние неуверенности, чувство тревоги и предчувствие перемен. В проповедях бурханистов об этом говорилось прямо «...скоро с неба будет падать огонь, из земли будут бить ключи, а горы будут трястись и рассыпаться» (Клеменц Д.А., 1905, с. 157).

«Новому» этносу должно соответствовать и «новое» окружающее пространство. При этом возможны два варианта взаимодействия с привычным ландшафтом, и оба они проявились в бурха-

низме. Либо уверенность в неизбежности природной катастрофы, которая уничтожит привычную среду обитания, либо «поиск» «новой Родины», которая бы «соответствовала» обновленному этносу. И оба эти варианта нашли отражение в бурханистской идеологии, причем последний кажется не менее универсальным и архаичным, чем первый. В истории народов достаточно часто наблюдается такое явление, когда «выходящие на историческую арену» этносы стремятся покинуть свою прежнюю территорию обитания. Объяснениями этих мощных миграций часто выступают «внешние» факторы – рост численности населения и ограниченность пищевых ресурсов, привлекательность более богатых соседей, внутренние противоречия и т.п. Но подобные миграции часто являются спонтанными, их инициаторами выступают харизматические личности, но они лишь в воспринимаемых формах «озвучивают» устремления своих последователей, у которых стремление «найти новую Родину» существует на бессознательном уровне и опирается на установку о том, что каждому народу присущи свое пространство и время. Из этого следовало, что если меняется социум («новая вера, новый закон»), то это должно соотноситься с измененной, т.е. «новой» природой. Сам концепт «уход героя» предполагает его «возвращение», но в условиях глубокой трансформации этноса стремление к переменам охватывает весь народ и влечет за собой его «переселение».

Меняется человек, социум, природа, но эти изменения еще находятся в состоянии «процесса», они еще не приобрели законченный вид, и тем сильнее потребность в их скорейшем завершении и поиск средств для ускорения этого процесса. Отсюда стремление увидеть «знаки» грядущих изменений, которые проявлялись бы в необычном поведении животных, людей, в непривычных природных явлениях, которые пристально фиксировались и слухи о которых моментально распространялись в алтайском обществе, порождая неуверенность и ожидание все новых трансформаций окружающего привычного мира. Однако грядущая катастрофа не воспринималась как конечная. Во-первых, согласно алтайским представлениям, «...Земля переживает второй период своего существования. Первая Земля погибла в потопе» (цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 185). Во-вторых, «спасителем» выступит мифический герой, бывший правитель предков алтайцев – Ойрот-хан, который ушел, но обещал вернуться к своим потомкам. Чтобы ускорить его «приход», они должны сменить веру: отказаться от кровавых жертвоприношений и поверить в единого бога Бурхана, мессией которого он и выступал, и постоянно молиться (Клеменц Д.А., 1905, с. 157).

Образ Ойрот-хана имеет сложное происхождение. Из текстов бурханистских молений восстанавливаются реальные исторические персонажи джунгарской истории, скрывающиеся за ним – Галдан-Бошукту -хан, Галдан-Цэрэн, Амырсана, Шуну, деяния которых вплетались в религиозно-мифологические сюжеты, в результате чего происходила их сакрализация и самое главное – освященные традицией, они «удревнялись», приобретая таким образом легитимность. Но не менее важным является и другое обстоятельство – мифологизация шла путем постепенной утраты интереса к имени конкретного человека в сторону фиксации его национальной – ойратской – принадлежности. Славные дела джунгарских правителей олицетворяли могущество их ханства, а сами они слились в образе Ойрот-хана, чье имя воплощало в себе идеализированное «великое прошлое» не столько западных монголов, сколько их бывших подданных – тюркоязычных предков алтай-кижи. Таким образом, удревнялась и ликвидировалась лакуна становления их этноса, а история Джунгарии воспринималась как собственная. Следовательно, «возвращение» Ойрот-хана, которого ждали, молясь, бурханисты, должно было вернуть и их «великое прошлое», их «золотой век», а значит вслед за провозглашенной новой религией должны были последовать и новые ценности, и новые ориентиры дальнейшего развития. Отсюда – столь демонстративный отказ не только от шаманизма, но и привычного образа жизни и благосостояния (Шерстова Л.И., 2010, с. 191–208).

Возвращение Ойрот-хана, подобно приходу Майтрейи ламаистов, значило окончание старого цикла времени и завершение процесса обновления социума и природы. Следовательно, *джунгарский ламаизм стал религиозно-мифологической основой мессианских представлений*. Однако, несмотря на прямые аналогии в бурханистских и ламаистских представлениях, важно подчеркнуть,

что последние послужили только «отправной» точкой для сложения мессианской идеи бурханизма. В последнем произошло «расщепление» образа Будды-творца и Будды-спасителя. Образ первого слился с традиционными персонажами Верхнего мира шаманизма, а Будду Будущего заменил Ойрот-хан, в наибольшей степени реализовавший главный запрос алтай-кижи на «новый» мир и новые ценности. Это сугубо национальный – алтайский – мифологический образ, результат мобилизации этноисторической памяти. Именно поэтому бурханизм является национальной религией алтай-кижи, а не еще одной формой ламаизма, хотя и сформировавшийся под влиянием последнего, но уже адаптированного и слившегося с традиционными шаманистскими представлениями.

Итак, эсхатологические сюжеты и настроения присущи этносам в состоянии не только социальной нестабильности, но и этнических трансформаций на стадии завершения этногенеза. Всеобъемлющая связь Человека, Социума и Природы вслед за изменением одного из элементов влечет за собой «обновление» всей триады. Отсюда ожидание космических и социальных катастроф, отказ от привычных ценностей, образа жизни и религии, усиление тревожных ожиданий и оживление подсознательных страхов. Отсюда стремление найти такие религиозно-мифологические сюжеты, которые объяснили бы предстоящие перемены. При этом отдельные догматы даже чуждых ранее религий становятся тем «строительным материалом», из которого вырастает «новая» религия, основной функцией которой становится «маркировка» не только этнического самосознания в религиозной форме, но и способность, если не к предотвращению «конца света», то предоставление способов к его скорейшему преодолению. Поэтому эсхатологический аспект дополняется мессианскими идеями. Бурханизм является одной из таких «новых» религий: будучи религиозным выражением этнического самосознания алтай-кижи, он разработал целую систему «ускорения» мировой катастрофы и предложил способы по ее преодолению. Это отказ от всего «старого» – религии (шаманизма), образа жизни и привычных ценностей, это – коллективные молитвы и ожидание прихода своего национального мессии Ойрот-хана, это – смена этнонима и получение новых имен, и, наконец – появление нового летоисчисления, которое знаменовало собой окончание «переходного» состояния и появление в горах Алтая «нового этноса – алтай-кижи.

Постепенно бурханистский пантеон сохранил и приобрел много общих черт с шаманским, но включение в него образа Ойрот-хана как «мессии алтайского народа», по значимости занимающего равное место с Бурханом, поставило пантеон бурханистов качественно выше шаманского. Именно через образ Ойрот-хана бурханисты определили свое место не только в прошлом, но также в настоящем и выразили запросы алтайского этноса на новую историческую перспективу.

11.3. Переосмысление шаманского комплекса в бурханизме

В основе культовой практики бурханистов, по крайней мере, на начальном этапе существования «белой веры», лежал полный отказ от кровавых жертвоприношений и повсеместная замена их издревле известными различного рода возлияниями и кроплениями – молоком, аракой или маслом. Вокруг этих, в сущности архаичных, дошаманских ритуалов сложился соответствующий комплекс культовых предметов, обрядов; сформировалась особая категория служителей культа – ярлыкчи.

Основными предметами бурханистского культа были яик, ялама (кыйра), арчин, ветки березы. В бурханизм вошли в качестве объекта веры и поклонения не только шаманские «верхние» боги, но и божества или высшие духи «среднего мира» – Яик, От-Эне («Огонь-Мать»), Алтайдынг Ээзи. Этот самый архаичный в шаманстве, в сущности, дошаманский комплекс не только «всплыл» в «белой вере», но, что важнее, приобрел более выразительные и значимые очертания.

Первостепенное значение в этой группе высших духов имел Яик (Дьайык), по словам алтайцев, «оставленный из шаманской веры» (ГААК, ф. 164, оп. 1, д. 85, л. 4) еще в 1904 г. Материализованным воплощением этого божества был специальный культовый предмет того же названия,

состоящий из шнура с лентой или пучком лент и иногда заячьей шкурки. Он висел против очага и делался, по некоторым данным, в честь Яика, сына Ульгения (Потанин Г.Н., 1883, с. 334). Божество это, первоначально имевшее родовой характер, постепенно трансформируется в семейного духа-покровителя, выполнявшего функции хранителя очага. Кроме того, Яик приносил на землю душу ребенка (Radloff W., 1884, s. 19), играя таким образом, созидательную роль. Он «творец наших голов, хорошей семьи содержатель, четырехкося мать Яик» (Каруновская Л.Э., 1935, с. 171). Из последней цитаты явствует неопределенность образа Яика, его исходная материнско-родовая окраска.

В бурханистском яике, в отличие от шаманского, как правило, отсутствует шкура зверька, зато, наряду с ленточками «кыйра», в него входят веточки арчына. Алтайцы изготавливали два вида этого сакрального предмета: «ак-дъайык» (белый яик) и «сары-дайык» (желтый яик). Первый состоял из белых лент и привязывался напротив очага; во втором вместо белых «кыйра» фигурировали желтые, а сам он помещался на стене справа от очага. С яиками связывалось благополучие семьи. Если заболел кто-либо из ее членов, меняли составные части яика. После смерти одного из родственников яик не менялся в течение года. Почитание ак-яика и сары-яика играло большую роль в быту алтайцев-бурханистов (Данилин А.Г., 1993, с. 157–158). Во время молений, семейных праздников им приносили жертву, кропя их молоком. Бурханистский яик, вероятно, соединил в себе две традиции: дошаманскую (сохранившуюся в шаманстве) – подателя жизни, родового божества, и приобретенную позже специфическую функцию охранителя дома и семьи, характерную для *мани* ламаистов (Шерстова Л.И., 2010, с. 182).

Большое распространение получила в бурханизме видоизмененная шаманская ялама. «Ялама – род ленточки, – писал Н.М. Ядринцев (1882, с. 37), – ... развевающаяся на деревьях». Этот термин для обозначения жертвенной ленты был присущ всему тюрко-монгольскому миру, и, в частности, всем шаманистам Южной Сибири, что подчеркивает его архаичность. Якутское название этого предмета – «салама», тувинское – «чалама», бурятское – «залама» (Михайлов Т.Н., 1980, с. 186). Яламу (Жалама) привязывали к ветвям воткнутой в землю березки во время тайылганов, к гривам посвященных божествам лошадей, вешали на деревья – при переходе перевалов. Сохранившись в бурханизме Западных и Центральных районов Горного Алтая, лента из светлой ткани получила иное наименование – кыйра. Различие между яламой и кыйрой сейчас понимают немногие, обычно считая их за одно и то же, хотя иногда вспоминают, что яламу и кыйру привязывают отдельно, так как «закон разный». Яламу нельзя привязывать на мюргюлях – местах бурханистских молений, число ее лент чаще всего – нечетное, тогда как кыйра обязательно привязывается в четном количестве. Появление нового термина – «кыйра» для обозначения уже существовавшего предмета культа – «ялама» связывают с возникновением «ак дъан».

Кыйра непременно делается из не бывшего в употреблении белого, в крайнем случае, однотонного светлого материала. Ширина ее – до пяти сантиметров, длина – около метра. Кыйру вешали только на березы и лиственницы; привязывать ее к ветвям кедра, тем более ели или пихты запрещалось: это – «черные, камские деревья». Как и яламу, развевающиеся пучки кыйры и сейчас можно увидеть на перевалах: там ее посвящали Алтайдын Ээзи как благодарность за возможность подняться на перевал. У целебных ключей – «аржанов» повязывали в надежде, что Аржан Ээзи поможет лечению. При переправах через реки кыйру посвящали Дьер-Суу.

Привязывать кыйру надлежало обязательно с восточной стороны особым узлом. Возможно, в прошлом наблюдались различия между родами в привязывании кыйры. После того, как ленты оказывались на месте, нужно было, отойдя на несколько шагов от дерева с кыйрой, принять особую позу, стоя лицом на восток, и произнести молитву. Вслед за тем надлежало совершить кропление, выпить вина, покурить – и можно было ехать дальше. За неимением подходящей материи кыйру можно было заменить конским волосом («от коня все – чистое») или цветами. Обычно делали букетик из четного числа белых, голубых, желтых цветов, который клали тоже с восточной стороны дерева (Шерстова Л.И., 2010, с. 209).

Таким образом, сменив название ленточки (ялама – кыйра), бурханисты сохранили этот вид посвячительной жертвы. Не изменилась и ее функциональная нагрузка. Будучи элементом дошаманских культов, связанным с поклонением силам природы и вошедшим в шаманство, ялама под другим наименованием всплыла в бурханизме, став одним из важнейших атрибутов «белой веры».

То же произошло и с другой принадлежностью архаичных дошаманских культов – арчыном. Под арчыном обычно понимают особый вид горного можжевельника (арча), хотя на этот счет можно высказать сомнение. Скорее всего, по своей видовой принадлежности арчын ближе всего к семейству кипарисовых и более всего похож на тую. Впрочем, в обрядовой практике алтайцев оба растения взаимозаменяемы. Этот кустарник или невысокое деревце играл существенную роль в культе народов Южной Сибири и Средней Азии. Употребление его известно у якутов, тувинцев, хакасов, туркменов, бурят, калмыков (Михайлов Т.Н., 1980, с. 193).

Арчыну приписывали охранительные и очистительные свойства. «Вереск (арчын. – *Л.Ш.*) символизирует (у бурханистов. – *Л.Ш.*) чистоту, его дымом отгоняют злых духов и привлекают добрых» (цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 210). В «белой вере» арчын и отношение к нему приобрели больший смысл и значение, чем в шаманстве. Ломать веточки арчына позволялось только «чистым» девушкам либо неженатым парням, либо ярлыкчи. Обычно молодых людей привозил к зарослям арчына отец. Сам он оставался в стороне, а они ломали мелкие ветки. В течение года после похорон собирать арчын запрещалось. Обрывая ветки, обязательно привязывали с восточной стороны куста кыйру. Нельзя было рвать арчын вечером или брать более двенадцати веток сразу.

Арчын являлся необходимым компонентом во всех без исключения бурханистских обрядах. Посещая селения бурханистов, миссионеры отмечали, что «на открытом месте возле юрты (имеются) стульчики из обрубков березового дерева для воскурения вереска (арчына. – *Л.Ш.*). Теперь (1906 г. – *Л.Ш.*) это имеется в каждом стойбище». В бурханистской юрте также «в переднем углу под идолом (яиком. – *Л.Ш.*) поставлен жертвенник из чурки, на котором днем и ночью в известное время воскуривается вереск» (арчын. – *Л.Ш.*). Вообще, перед молением все очищается дымом арчына, который в изобилии кладется в костер. Из записей тех же миссионеров следует, что всякий раз после посещения ими айлов бурханистов, последние окуривали места, где те сидели (ГААК, ф. 164, оп. 1, д. 86, л. 2; д. 100, л. 1; д. 122, л. 3).

Почитатель Бурхана, отправляясь в дальний путь, обязательно брал с собой несколько веточек арчына, которые он сжигал на новом месте, приобретая таким образом покровительство Яика (если в аиле) или Алтайдынг Ээзи, через «хозяина» данной местности (если на природе). Арчыном обменивались бурханисты при встрече – в знак приветствия передавая его из рук в руки.

Арчын стал своеобразным «паролем», символом принадлежности к «белой вере». Бурханист, приезжая в гости и зайдя в аил, сначала сжигал свой арчын, отдавая себя под охрану Яику аила, одновременно демонстрируя свою приверженность «новой вере» (Верещагин В.И., 1910, с. 45). Перечисленные разнообразные функции арчына (и, главным образом, то, что это растение сделалось показателем исповедания «ак дыан») придали ему новое качество *символа бурханизма*.

Таким же символом стала береза, роль которой и в шаманской традиции была достаточно высока. Представление о березе как о мировом или шаманском дереве – всеобщее для сибирской этнографии явление (Манжигеев И.А., 1978, с. 52). Употребление березовых веток и молодых срубленных березок в культовых целях было характерным и для шаманистов Алтая. Еще в конце XIX в. миссионеры, прибывая в алтайские селения, безошибочно определяли по «поставленным у каждого дома у самых ворот березкам», что предполагается или уже прошло камлание. Позже, с распространением бурханизма, также «возле юрты ставились березки. Их втыкали как снаружи, так и внутри аила во время общественных молений. Обычно число березок соответствовало количеству молящихся, если моление проводилось вне селения (цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 211).

Свежесрубленные ветви березы считались необходимым атрибутом свадебных церемоний, они же, наряду с арчыном и кыйрой, могли входить в бурханистский яик, т.е. их наделяли очистительными и охранительными свойствами. Помимо тождественного с шаманским использова-

ния березы, бурханисты в то же время применяли ее как материал для изготовления светильников, ставших необходимой принадлежностью «ак дьан». «Редко у кого (из бурханистов. – Л.Ш.) светильники медные... Чаше они делаются из обрубков березы высотой до 15 см с углублением вверху для масла». Такие березовые светильники встречались в каждом бурханистском аиле. Кроме того, из березовых чурбачков делали особые жертвенные столики, называемые «тагыл». Они помещались у входа в аил «в виде столбиков и жердей различной высоты» или внутри аила «направо от входа под лентами «сары-яика», другой – в переднем углу под «ак-яиком»; на тагыле всегда куча золы и обугленные ветки вереска», т.е. арчына (цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 211–212).

А.Г. Данилин связывал название жертвенника «тагыл» с широко известным в тюрко-монгольской среде словом *taxil* – «жертва». От него происходит название особого шаманского (а в сущности, гораздо более древнего) обряда жертвоприношения лошади и места, где оно совершалось, – тайылга (тайылган). Обряд этот был отвергнут бурханизмом, но идея принесения жертвы осталась. Она выразилась, в частности, в сожжении арчына на тагыле и воплотилась в названии предмета, на котором производилось воскурение. На тагыле, кроме золы, иногда находилась особая чашка – «адьах», из которой особой ложечкой, ручка которой была перевязана кыйрой, бурханисты совершали возлияния и кропления молоком или аракой. Иногда на тагыле хранились оставленные после молений фигурки лошадей и баранов, вырезанные из сыра-курута. Однако чаще такие фигурки оставляли на тагылах, на местах общественных молений: «бурханисты ставили фигурки животных на куру» (бурханистское культовое сооружение, алтарь из дикого камня. – Л.Ш.). После молений их оставляли вместе с обгоревшими ветвями арчына (цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 212).

Шаманисты Алтая еще в конце XIX в. «перед охотой из муки делали фигурки диких баранов» (Ядринцев М.Н., 1882, с. 37). Их ставили по три штуки на берестяную кору и сжигали во время обряда или оставляли на месте жертвоприношения на помосте. Бурханисты, делая сырные фигурки домашних животных – лошадей, коров, овец, – стремились таким образом обеспечить и усилить плодovitость скота, охранить его от болезней и падежа. Обряд с фигурками повсеместно исполнялся бурханистами во время возрожденном в «белой вере» и усложненном ритуале весенне-осенних праздников (мюргюль), совпадавших с отгоном скота на пастбища весной и его возвращением осенью.

Обрядность эта имеет, в принципе, общескотоводческий характер: ее истоки кроются в глубокой древности и связываются с культом плодородия. У алтайцев-бурханистов такой общий мюргюль называют «праздником молока»; он был общим для представителей различных сеоков, живущих на одной территории. Такие праздники устраивали обычно на горах – точнее, на пологих склонах гор. Они сопровождались совместным поеданием мяса специально забиваемых тут же лошадей и баранов, кости которых сжигались. Основной канон «белой веры» (отказ от кровавых жертвоприношений) этим нарушается, но и забой животных, и совместная трапеза показывают большую подвижность бурханистских обрядов в сторону синкретизации с шаманистскими. Бурханисты нашли выход из противоречия: жертвенное животное душили, т.е. жертва оказывалась «бескровной» (как в весьма давние «скифские» времена).

Постепенно складываются особые правила поведения не только во время мюргюля, но и после него. Появляется особый термин, обозначающий это поведение, – «держат бай»: после общего моления 4–6 дней нельзя было ездить и ходить в гости, прикуривать от огня очага, выносить огонь или молоко из аила и т.п. (цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 213).

Наряду с общественными надродовыми молениями-мюргюлями существовали родовые и семейные. Упоминание об одном из родовых мюргюлей сохранилось в материалах А.Г. Данилина. Это моление происходило в 1917 г. в Куладе (ныне с. Кулада Онгудайского района), и на нем могли присутствовать только члены сеока найман (по-алтайски «майман». – Л.Ш.) (Данилин А.Г., 1993, с. 139). Такие родовые моления назывались «чок».

Относительно семейных мюргюлей можно предположить, что их появление связано, видимо, с начальным этапом оформления «как дьян», когда еще не сложилась категория собственно служителей культа (ярлыкчи), а Чет Челпанов и его окружение были арестованы. Поэтому явно не случайные упоминания о том, что моления совершала каждая семья, находим в миссионерских отчетах за 1905 г.: «...каждая семья должна молиться у дверей своей юрты... Старший в семье выносит из юрты чашку с молоком и кропит на березу». И далее: «В бурханизме они (алтайцы. – *Л.Ш.*) молятся стоя Бурхану, тихо, смиренно, обратясь на восток. Перед ними молодая береза, на ней развеваются белые ленточки. Глава семьи совершает молитву. Он кропит березу молоком, произносит заклинание, падает ниц и становится на колени» (ГААК, ф. 164, оп. 1, д. 85, л. 2–4).

В миссионерских отчетах за период с 1904 по 1905 г. не встречается упоминаний о специальных служителях культа. На этом этапе существования бурханизма они, видимо, как особая категория лиц, не сложились или не монополизировали полностью всю культовую практику. Поэтому, как и прежде в сходных по своей сути обрядах и верованиях, их функции по-прежнему выполняли старшие в семье.

Это было естественно еще и потому, что принципиально нового, по сравнению с некоторыми добурханистскими обрядами, в бурханистском ритуале было мало. «Перед молением, – еще в XIX в. писал В.И. Вербицкий (1893, с. 90), – калмыки (алтайцы. – *Л.Ш.*) клали аржан (арчын. – *Л.Ш.*) на огонь в медную кадилницу». Подобные моления относятся к тем временам, «когда ханы преследовали шаманов (что хронологически соотносится с джунгарским периодом алтайской истории. – *Л.Ш.*), они учили молиться по книгам, поклонение заключалось в выставлении березок, брызгании молоком, курении арчына» (Архив ГО РАН, ф. 83, оп. 1, д. 34, л. 4). Эта джунгарская ламаистская традиция имела аналогии в алтайском шаманстве. В конце XIX в. Г.Н. Потанин (1883, с. 262), описывая камлание, отмечал, что «перед камланием шаман бросал в огонь можжевельник (арчын. – *Л.Ш.*), брызгали в воздух молоком».

Разумеется, утверждать, что подобное сходство вызвано только влиянием проникшего из Джунгарии или насильственно вводимого ламаизма было бы не совсем верно, поскольку эта атрибутка очень архаична и составляла общее достояние как шаманизма, так и ламаизма, тем более, что один из древних пластов в последнем – шаманский.

В данном случае важно то, что в шаманской культовой практике почитание молока, арчына, березы было второстепенным. Главными являлись фигура кама и сами его действия – камлание и жертвоприношение. В ламаизме, не допускающем пролития крови, почитание упомянутых объектов культа выступило на первый план. В культовой же практике бурханистов оно стало основным и обязательным для каждого верующего, превратилось в своеобразный «символ веры».

Джунгарский ламаизм, проникая на территорию Западного и Центрального Алтая до 1756 г., влиял на алтайское шаманство, выкристаллизовывая из него обряды, аналогичные своим. Какое-то время они бытовали в шаманстве, не противопоставляя себя ему, сохранившись как память, что «когда-то молились по-другому», без кровавых жертвоприношений, почитая, в первую очередь, молоко и молочные продукты. Спустя почти сто пятьдесят лет этот «бескровный комплекс» возродился в бурханизме в более крупных масштабах, причем одновременно с повышением интереса к прошлому и воспоминаниями о «благословенности» того времени, когда «молились» именно так.

Другой обряд бурханистов называется «чоок эдер» и заключается в посвящении коня Бурхану или Алтайдынгу Ээзи. Этот обряд также имеет аналогии в традиционных дошаманских верованиях народов Саяно-Алтая, считаясь одним из наиболее архаичных. Он достаточно полно описан в литературе (Потапов Л.П., 1970, с. 164), однако в бурханизме этот обряд не только сохранился, но и актуализировался.

«Чоок эдер» выполняли так: глава семьи, желая совершить моление Алтаю, срубал несколько молодых берез, привозил их домой и вкапывал около аила, наподобие растущих. Затем ловил в табуне лошадей любой светлой масти (предпочтительно белой, сивой, соловой; вороных коней по-

святить было нельзя) и привязывал их к березам. Собирались люди, забивали барана, мясо которого варили и коллективно съедали, а кости сжигали в очаге. Затем лошадям вплетали в гривы кыйру и отпускали их. Они становились «священными» – «вольными» конями, убивать и дарить их, а тем более продавать запрещалось, поскольку они становились «собственностью» Алтайдынг Ээзи. После естественной смерти таких коней их черепа вешали на ветки деревьев (ПМА; цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 216).

Оформление бурханистского ритуала и атрибутики проходило в рамках традиционных культов, к которым применительно к началу XX в. относились и элементы джунгарского ламаизма, уже достаточно адаптированные и воспринимаемые как «свои». Показательным же является то, что новой религиозной системой оказался востребованным, прежде всего, наиболее древний, по сути дошаманский комплекс. Это объясняется двумя основными обстоятельствами. Во-первых, он, являясь универсальным, в большей степени был связан с повседневной жизнью, выполнение его ритуалов не требовало специальной подготовки. Более того, их нужно было знать каждому члену социума, чтобы обеспечить как благополучие для себя и своей семьи, так и для членов родственных коллективов.

Второе обстоятельство связано с тем, что шаманские представления и особенно фигура шамана всегда неоднозначно воспринимались в традиционном обществе. Объективно шаманизм был связан со стадией формирования алтай-кижи, он отражал их дробную социально-родовую структуру и не мог дать идеологических ориентиров для завершения их консолидации. К тому же шаманизм постоянно находился в сфере интересов миссионеров, именно против него были направлены их основные проповеди. В результате произошла его дискредитация. Именно поэтому в бурханизме и «всплыли» наиболее архаичные представления и атрибуты, несшие меньшую идеологическую нагрузку, нежели шаманизм, а потому и оказавшиеся востребованными. К тому же они сохранили жесткую преемственность в развитии религиозной картины алтайцев.

11.4. Служители бурханистского культа

Прежде чем перейти к вопросу о бурханистских служителях культа – ярлыкчи, – уместно коротко остановиться на других категориях людей, связанных с отправлением культов. Известно, что шаманы, будучи, по выражению А.Ф. Анисимова (1976, с. 129), «преджрецами», тем не менее не охватывали своей деятельностью всей культовой практики. Родовые и семейные культы, как правило, отправляли главы семей и старшие в роде. В лечении больных конкурентами камов часто выступали так называемые «билер кижы» («знающие люди») и т.д.

Категория служителей культа «ярлыкчи» – т.е. людей, получивших от Бурхана (Кудая) право (ярлык) на служение ему – очевидно, возникла не одновременно с бурханизмом. Обращаясь к отчетам миссионеров, встречаем следующее: «У бурханистов нет особого класса жрецов. Старший в семье выполняет эти функции» (ГААК, ф. 164, оп. 1, д. 85, л. 2). А.Г. Данилин связывал появление ярлыкчи с оживлением бурханистского движения в 1905 г., когда первый проповедник «белой веры», Чет Челпанов, находился под следствием. Стоит снова напомнить, что после освобождения Чет не вернулся к религиозной деятельности и никогда не был ярлыкчи. Ранний бурханизм 1904 – начала 1905 г., таким образом, обходился без специальных «духовных пастырей», а культовые действия производились, по традиции, старшими в семье, либо *неме билер кижы*. Объективные этносоциальные и идеологические процессы, однако, требовали более четкого внешнего оформления религиозной идеологии складывающегося этноса. Шаманизм, являясь религией разлагающегося рода и предклассового состояния общества, уже не удовлетворял общественных потребностей, обусловленных как ростом территориальных связей, так и модернизацией хозяйства и общественных институтов алтайцев. Шаманы были к тому же скомпрометированы. Этот одиозный персонаж необходимо было заменить, что и привело к выходу на сцену довольно противоречивой фигуры ярлыкчи.

В своей повседневной жизни ярлыкчи ничем не отличались от остальных алтайцев. Ярлыкчи могли стать как мужчины, так и женщины, но обязательно незамужние. Здесь сохранялась местная традиция: так же дело обстояло и с камами, в отличие от ламаизма, где ламами могли быть лишь мужчины. Единственное «внешнее отличие всех ярлыкчи от рядовых калмыков (алтайцев. – Л.Ш.) в обыденной жизни – это длинная широкая лента в косе» (ГААК, ф. 36, оп. 1, д. 212, л. 15). Во время молений они надевали «молочно-белую шубу», напоминавшую покроем традиционный халат (чокпен) из белой материи, из-под воротника которой спускались две ленты – желтая и белая, по паре таких же лент спускалось на спину от основания рукавов. Шапка шилась из белой кошмы и по покрою сходна с женской шапкой, к ней также пришивались две ленты (Данилин А.Г., 1932, с. 74). Анализируя облачение ярлыкчи, можно думать, что в нем определенным образом нашли отражение идеи травестизма, свойственные как шаманству, так и ламаизму.

Необходимо подчеркнуть, что эта внешняя «неотличимость» ярлыкчи от его соплеменников в быту с лихвой компенсировалась жестким поведенческим регламентом, доходившим иногда до ритуала: именно в этом и заключалось в глазах алтайцев особое положение «служителей Бурхана». Не выделяясь среди других вне молений, ярлыкчи, в отличие от них, был скован целым рядом предписаний и запретов: он должен был определенным образом говорить, ходить, сидеть, даже спать. Ему не позволялось заниматься, скажем, охотой вообще либо добывать какие-то отдельные виды животных. Каждое утро он должен был встречать солнце и каждый вечер ждать восхода луны. Иногда ему не рекомендовалось курение и т.п. (Шерстова Л.И., 2010, с. 222). Словом, эта система поведения и запретов, с одной стороны, весьма напоминает буддийскую «дхарму», с другой же стороны, настолько сложна и мало изучена, что могла бы стать предметом специального исследования.

Кроме ярлыкчи, являвшихся основными «священнослужителями», со временем у них появились специальные помощники – шабы, которыми обычно становились молодые девушки из зажиточных семей. Некоторые функции тех и других видны из следующего отрывка: «на молениях, обыкновенно, старшие ярлыкчи читают, обязательно стоя, а помощники (шабы. – Л.Ш.) поют, и довольно стройно, без книг по памяти» (ГААК, ф. 36, оп. 1, д. 212, л. 16).

Следует отметить, что специальных канонизированных, а тем более записанных текстов молитв у ярлыкчи не было – «каждый ярлыкчи проповедует учение по своей выдумке, лишь бы главную роль играли Бурхан или Ойрот-хан, – едко замечал один из миссионеров (ГААК, ф. 36, оп. 1, д. 212, л. 16).

Очень важным для понимания социальной роли ярлыкчи и его функций является вопрос о его становлении. Ярлыкчи мог стать далеко не каждый человек – для этого он должен был отвечать ряду требований. Прежде всего он должен был быть, как и кам, физически предрасположен к этой роли: иметь легко возбудимую, неустойчивую, склонную к истерическим припадкам психику, впечатлительный характер, склонность к устному творчеству.

Перед тем как стать «избранником» Бурхана, ярлыкчи долго болел, терял память, лежал, «как мертвый», что весьма напоминает становление шамана. При этом он «вел разговор с Бурханом (Кудаем)», либо (в позднейшей традиции) кёрмёсами. Чаще всего это происходило под утро, во сне. Божество избирает себе служителя *помимо его воли*, «в принудительном порядке», заставляя его (как и шаманский дух-двойник) принять на себя тяжкую миссию посредника между людьми и сверхъестественными силами. Придя в себя, ярлыкчи говорил, что видел Бурхана, явившегося к нему, или иногда, что он посетил «тот свет» и беседовал с духами. Далее новоявленный служитель Бурхана заявлял, что получил от того свой ярлык, а вместе с ним – право на культовую практику, в том числе на лечение болезней. В случае отказа от ярлыка ослушника и его семью ждали различные беды, поэтому он вынужден согласиться и практиковать – хочет он того или не хочет.

Если ярлыкчи каким-либо образом нарушал установленный для него регламент жизни или уклонялся от ведения культа, ярлык у него отбирался: впадая в транс, как и при посвящении, он

терял не только право, но и способность к проведению обрядов, к лечению болезней; мог даже умереть (ПМА; цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 223).

Таким образом, процедура посвящения в ярлыкчи прямо аналогична традиционной шаманской практике. Для сравнения достаточно обратиться к материалам Г.Н. Потанина (1883, с. 62): «Камское звание человек получает по физическому наследству, способность к камланию врожденная..., человек, которому суждено природой сделаться шаманом, рано начинает чувствовать свое предрасположение к тому, если он воздерживается, то терпит физическую боль». Добавим, что, как и у шаманов, у ярлыкчи кто-нибудь в роду (не всегда по прямой линии) *обязательно* был склонен к «общению со сверхъестественными силами», т.е. дар этот был наследственным.

Однако одной наследственной предрасположенности к трансу и отправлению культа для того, чтобы стать ярлыкчи, было недостаточно. Требовалось обладать другими, важнейшими в глазах бурханистов, качествами, а именно – способностью к импровизации и знанием старинных легенд, исторических преданий, космологических и иных мифов. Как раз эти свойства, занимающие особое место как в бурханизме вообще, так и в становлении ярлыкчи, выделили из всей их массы К.И. Танашева и Мандаева. Складывается даже специфический бурханистский фольклор, состоящий из разного рода призываний и молитв.

Большинство ярлыкчи имели топшур, который рассматривался не только как сакральный музыкальный инструмент и который «Кудай любит», не только как оружие борьбы со злыми силами, средство привлечения богов (прежде всего, Бурхана) и связи с ними, но и как обязательная принадлежность при сообщении исторических преданий. Последнему способствовала древняя традиция исполнять эпос и сказания горловым пением «кай» под аккомпанемент топшура. В силу этого многие из служителей «белой веры» являлись незаурядными «кайчи» – сказителями и затоками как эпоса (интерес к нему с началом бурханизма тоже резко возрос), так и народных сказаний о прошлом, о старине вообще и, конечно же, «мессианских» преданий об Ойрот-хане.

Главнейшей функцией ярлыкчи являлось *проведение обрядов* и руководство ими, но этим, разумеется, их обязанности не исчерпывались. Они, как и шаманы, занимались лечением болезней, опираясь на силу, полученную от светлого божества, для изгнания вредоносных духов «кёрмөстөр, кара-неме». Но, в отличие от камов, ярлыкчи не располагали сонмом духов-помощников, а надеялись только на поддержку Бурхана, на природные средства, отчасти на собственную психическую энергетику.

Известны описания лечебных действий и у шаманистов, и у бурханистов. Для сравнения приведу два из них. Вот как описывает лечение скота шаманом миссионер К. Соколов, ставший его очевидцем в 1887 г. в Кыйрыке (Кырлыке. – *Л.Ш.*): «В юрте на почетном месте сидел кам... по знаку кама встал с места хозяин (Манжи Кульджин. – *Л.Ш.*) с бубном. Но вот новый прислужник вручает каму ветку пахучего можжевельника (арчына. – *Л.Ш.*), которым он окуривает себя, бубен, идолов аила..., ударяя в бубен, склоняется над идолами... Выбегает на улицу, камлает над скотом, в частности, над той его частью, которая обречена. Лошади убраны в ленты и привязаны к свежесрубленным и воткнутому в землю березкам» (ГААК, ф. 164, оп. 1, д. 36, л. 6).

Бурханистский обряд лечения больного находим в подробном отчете другого миссионера, который наблюдал его в 1906 г. в с. Ашияхта (современный Шебалинский район, Республика Алтай). Издали миссионеры увидели «три юрты, рядом с которыми стояли лошади, привязанные к воткнутому в землю березкам, как березки, так и лошади были украшены лентами... В юрте стояли люди, держа в руках вереск (арчын. – *Л.Ш.*). Хозяин аила налил две чашки молока... ярлыкчи зачерпнул ложкой молоко, бросил его на священные ленты (яик. – *Л.Ш.*)... Народ, стоящий тут, бросив ветку вереска в огонь, кланялся и уходил... Ярлыкчи читал молитвенные слова без остановки» (ГААК, ф. 164, оп. 1, д. 93, л. 1–3).

Как видно, налицо явное сходство, а кое в чем и прямое совпадение (по крайней мере, внешней обстановкой обряда) врачевания шамана и ярлыкчи. Именно это обстоятельство и дало возможность одному из священников АДМ заметить в отчете за 1909 г., что «калмыцкие обряды мало

изменились против старого, как приходилось видеть... неоднократно их камлание, так же и теперь – ярлыкчи кричит и от этого крика выходит из человеческого положения, изображая из себя подобие дьявола» (ГААК, ф. 164, оп. 1, д. 103, л. 3). Замечание это вместе с тем нуждается в уточнении.

Во-первых, при внимательном анализе обоих приведенных выше описаний заметна существенная разница в сути ритуала: если шаманский обряд направлен, прежде всего, *на действия самого кама* (люди, в лучшем случае, лишь прислуживают ему), то ярлыкчи делает ставку, главным образом, на молочное возлияние и, что важнее, на *молитву*, т.е. *слово*. К тому же в лечении непосредственно участвуют люди – видимо, соседи-единоверцы, – иначе говоря, действо из индивидуально-го стало как бы коллективным. Во-вторых, как уже отмечалось, с течением времени во многом наблюдается известный возврат бурханистов к шаманской культовой практике, к привычному виду обряда, правда, на более высоком качественном уровне.

Сходство лечебного ритуала у бурханистов и шаманистов объясняется еще и тем, что первым просто не было возможности и смысла как-то в корне менять «методы лечения», поскольку основная социально-идеологическая функция ярлыкчи была иной, а шаманизм, основной задачей которого было именно лечение болезней, накопил в этом плане «большой опыт». К тому же ярлыкчи, в отличие от камов, наряду с молитвами применял одновременно и реальные средства народной медицины (травы, массаж, внушение и т.п.). Почти все ярлыкчи обязаны были знать основные приемы народного врачевания, т.е. в известном смысле являлись лекарями, знахарями.

Еще один небольшой, но существенный аспект рассмотренной здесь культовой практики шаманов и ярлыкчи: и те, и другие связаны с кёрмёсами, но если у первых это и помощники, и враги, то у вторых это исключительно (или почти исключительно) враги, с которыми ярлыкчи «воюет», опираясь на светлую силу, полученную «по доверенности» от Бурхана (Кудая). Лишь позднее, с изменением внешних условий и деградацией бурханизма, появляются (и то не везде) представления о том, что ярлыкчи тоже связан с кёрмёсами и что некоторые камы после 1904 г. сделались ярлыкчи (ПМА; цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 227).

Итак, преемственность шаманов и ярлыкчи у алтайцев выступает достаточно отчетливо, да иначе и быть не могло, поскольку и шаманизм, и бурханизм – плоды одной и той же этнической среды и, несомненно, генетически связаны. Но этим сходством характеристика фигуры «служителя Бурхана» не исчерпывается, так как в ней воплотились такие черты, которые сближают ее с ламаистскими священнослужителями. Ярлыкчи – не просто человек, получивший от божества «разрешение» на отправление культа; он его *воплощение* (подобно ламе). Ярлыкчи, как и лама, «одет в броню» ритуальной чистоты и, наконец, он претендует на *всеобщность* религиозно-обрядовых функций.

Ярлыкчи выполняли социальный заказ своего формирующегося этноса, и, поэтому, этот, по сути своей, полушаман-полупроповедник, предстает перед нами как фигура более высокого уровня, нежели шаман; более сходная по своим ведущим назначениям и основным характеристикам с ламами (может быть, со своими древними предшественниками, вроде манихейских священников-абысов).

Будучи порождением этносоциальных запросов своего народа, ярлыкчи сосредоточил в себе следующие основные свойства: стремление стать *центром притяжения* людей. Этим объясняется значимость коллективных обрядов и молений. Он стремится взять в свои руки всю культовую практику и *обрядовую жизнь*, которая являлась *главным* во всех национальных религиях. Среди его функций хранение и проповедь исторических преданий, легенд, создание бурханистского фольклора. Словом, «сверхзадача» ярлыкчи – идеологическое оформление центростремительных процессов этнической консолидации и противопоставление «нас» («беловерцев») – «им» (людям иной веры и, следовательно, другой этнической принадлежности. Ярлыкчи – наглядный пример становления потенциального «религиозного идеолога» молодого этноса, связанного многими узами с динамичной национальной элитой, но в начале XX в. объективно выражающего интересы *все-*

го этнического сообщества, что и воплощено в его социальных функциях. Наконец, несмотря на кажущееся внешнее сходство с шаманом, ярлыкчи являлся антиподом этого порождения эпохи распада родоплеменного строя.

11.5. Ламаистские мотивы в бурханизме: религиозный синкретизм

Ранее уже не раз отмечалось очевидное возрождение в бурханизме архаических верований, обрядов, персонажей, даже специальное их акцентирование. Одновременно подчеркивались значительные ламаистские (буддийские) совпадения и заимствования и переплетение этих двух религиозно-мифологических потоков между собой. Потому стоит более подробно остановиться на тех космологических и иных мотивах, которые нагляднее всего отражают ламаистский пласт.

Как известно, бурханизм – «*ак дъан*» (белая вера) – имел и другое название: «*сют дъан*» (молочная вера). В данном конкретном случае не столь важна та огромная роль, которую бурханисты отводили молоку как символу ритуальной чистоты, что само по себе близко ламаистским, вообще буддийским положениям или которую оно играло буквально во всех обрядах. Ни одно моление, ни какой-либо бытовой праздник, ни лечение больного не обходились без молочных возлияний и кроплений. Гораздо важнее то значение, которое молоко имело в космогонических и космологических мифах алтайцев, вообще в тюрко-монгольском мире, и в аналогичных воззрениях ламаистов.

Аналогии настолько явные, что не могут быть ничем иным, кроме проявления прямого проникновения буддийских (а может быть, и более древних) канонов в алтайскую среду. В одном из вариантов космогонического, в общем традиционного, мифа, записанного в с. Каярлык (Онгудайский район), Юч-Курбустан достает землю не просто из моря, а из моря *молочного*, и первым, что вышло на поверхность оказалась гора Сюре (Сюмер) – Белуха. Истоки этого сказания тяготеют, несомненно, к известному буддийскому, но имеющему намного большую древность мифу о пахтании богами мирового молочного моря с помощью горы Сумеру в момент мироздания. В буддийской традиции налицо космогоническая связь понятий «молоко» и «мировая гора». То же самое находим и у алтайцев, у которых архаика была переосмыслена и увязана, с одной стороны, с издревле существовавшим культом гор, а с другой – с космологическими мотивами, имеющими явно буддийский (ламаистский) облик.

Бурханисты сохранили особое отношение к горам. Каждый сеок (род) по-прежнему имел свою «тайгу», т. е. родовую вершину, название которой совпадало с именем родового божества. У тёлёсов это гора Аптырга в урочище Тюмечин в бассейне р. Урсула, у тодошей – Бобырган, у кёгёль-майманов – гора Кёгё-Мёнкё близ Чемала. Кроме того, отдельные вершины почитались целой территориальной группой (гора Уч-Сюмер в Онгудайском районе) либо всей этнической общностью – Белуха (Сююри). Именно Белуха считалась в фольклорной традиции центром мироздания, местом обитания Бурхана и, что важно, *символом Алтая*. Как уже отмечалось, последователи «белой веры» придавали очень серьезное значение разного рода знамениям, связанным с этой высочайшей вершиной Русского Алтая. Так, человеку, которому посчастливилось с перевала увидеть Белуху, не затянутую облаками, якобы, всегда и во всем будет сопутствовать удача, ибо «его Бурхан-Курбустан любит», и т.д.

Итак, дошаманский родовой культ гор как будто бы не претерпел изменений. Однако он словно отступил на второй план по значимости в сравнении с общеалтайской «горной святыней». Именно Белуха, по аналогии с буддийской горой Меру (Сюмеру), стала центром Вселенной и обиталищем главного божества бурханистов. Но значительно существеннее то, что *Белуха стала олицетворять всю горную страну в единстве с населяющими ее людьми, безотносительно к родовой их принадлежности*.

Вместе с тем архаические поверья и обычаи, связанные с культом гор, продолжали применяться ко всем священным горам. Они считались запретными для охоты, заготовки дров, пастьбы скота. В обычное время пребывание запрещалось даже у подножия таких гор. Знакомство алтайцев

с буддийским символом мироздания – горой Меру (Сюмеру) – состоялось еще в добухранистский период. Оно отразилось, например, в тексте, посвященном знаменитому в прошлом шаману Тостогошу, который «на молочном озере делал каток, на Сюмер-тайге устроил ступени» (Анохин А.В., 1924, с. 129). Все это, как и появление топонимов Уч-Сюмер, Сюмер, Сюре на реальной карте Горного Алтая, является свидетельством достаточно раннего знакомства будущих алтай-кижи не только со словами из буддийского лексикона, но и с космологическими воззрениями буддизма.

В традиционный алтайский пантеон проникли и имена некоторых ламаистских боддхисатв и божеств: Мангды Шире (Манджушри), Дьажил-хан (Чойджил), Майдар или Майдере (Майтрейя), Ригден-Дьяпо-хан (Ригден-Джапо) и др.

Как уже отмечалось, буханистские представления включили в себя целиком ламаистские концепты греха и воздаяния, а также концепции космогонического и эсхатологического порядка. Ведь согласно учению Цзонхавы, вся история Земли делится на четыре «кальпы» – времени; каждая кальпа кончается мировым катаклизмом и имеет своего Будду (боддхисатву). Конец нынешнего мира будет столь же драматичным: «Бедствия истребят почти всех живущих, после чего Земля очистится вновь огнем и водой, и вновь настанет блаженство» (Кычанов Е.И., Савицкий Л.С., 1975, с. 199; Кочетов А.Н., 1973, с. 126). Эта эра всеобщего благосостояния начнется с приходом в мир «Будды будущего» – Майтрейи, образ которого имеет отчетливую мессианскую окраску, сближающую его с алтайским Ойрот-ханом. Как тот, так и другой в ожидании своего пришествия обитают в чудесной стране (у ламаистов – Шамбала, у буханистов – «Благословенная земля предков»), куда невозможно проникнуть непосвященным, но которая мыслится существующей на реальной Земле. Словом, идея цикличности мироздания, эсхатологические и мессианские мотивы в буханизме и ламаизме аналогичны.

Буханисты знали и знаменитую сакральную формулу буддизма «Ом мани падме хум», которая у них звучала, как «Ум мани падме хун» (ГААК, ф. 164, оп. 1, д. 93, л. 2).

Принципиально новым в буханизме по сравнению с шаманством стал ритуал омовения, в появлении которого в наибольшей степени проявилось буддийское (ламаистское) начало в буханизме. Омовение было основным моментом моления Мани-яику. Обряд заключался в следующем: «...перед началом моления приносили воду из ключей и кипятили с вереском. Зажигали вереск и каждый окуривал себя им, ...ярлыкчи окроплял и мыл лица по очереди собравшимся». Среди последователей «белой веры» стало широко практиковаться омовение в теплых ключах. Появляется особая молитва, связанная с этим ритуалом: «Целебной водой да будет народ омываться, омыт, священной синей водой народ омывается...» (цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 216).

Буханисты не просто воскуривали арчын, но при этом как бы омывали дымом сначала лицо, потом – руки, затем – туловище до пояса. Налицо прямая аналогия с ритуальным омовением водой – как в форме, так, несомненно, и в содержании. Возникновение обычая омовения при молитве и перед ней можно связать с изменением отношения к воде, в которой, как и в арчине и огне начинают видеть универсальное средство очищения. Шаманизму это не свойственно, но весьма типично для религий буддистского направления.

Специфическим элементом «ак дьан», не имеющим параллелей в шаманизме (по крайней мере, прямых), стало появление особых культовых сооружений – *куре*. Алтайцам-шаманистам, кроме помостов и наклонных шестов, был, видимо, известен лишь один вид сооружений, связанных с религией и культом, характерный для всех народов Южной Сибири и Центральной Азии, – *обо*. У тюрко-монгольских народов *обо* по характеру материала, из которого они сооружены, и по форме делятся на два вида. Во-первых, сооружения в виде кучи камней с воткнутым в нее шестом, на котором развешиваются ленты; во-вторых, нечто вроде шалаша, сложенного из веток, хвороста с таким же шестом (Дьяконова В.П., 1975б, с. 158–160). Алтайцы знали первый вид *обо*, т.е. коническая груда камней, располагающаяся на перевале или на дороге, ведущей к нему. Н.Л. Жуковская (1977, с. 195) характеризует *обо* как «примитивное святилище в честь духов-хозяев местности».

Истоки культа обо уходят в древнетюркское время и связаны с древними дошаманскими представлениями, относящимися к почитанию сил природы. Постепенно вокруг обо концентрируются некоторые обряды, порожденные скотоводческим образом жизни населения. Хозяину перевала приносили жертвы не только в благодарность за его преодоление, но испрашивая благополучия для скота, удачи на охоте. У обо совершались как индивидуальные, так и коллективные моления. Бурханизм сохранил культ обо, однако необходимость проведения частых общественных молений (тоже ламаистский признак) и усложнение ритуала привели к строительству специальных сооружений для отправления культа, именуемых обычно «куре».

Куре – алтарь для ритуального огня и возлияний – представляет собой прямоугольное в сечении и в плане сооружение из дикого камня, чаще из сланцевых плит, высотой до полутора метров. Они сохранились на территории Центрального и Западного Алтая, например, у с. Мендур-Соккон Усть-Канского района или на перевале Кара-Бом близ с. Ело Онгудайского района Горно-Алтайской автономной области. Один из бурханистских текстов гласит: «Четырехугольный золотой куре, кубической формы, Дербен-Ойрот – царь наш...» (цит. по: Шерстова Л.И., 2010, с. 218).

Такие алтари обычно сооружали на пологих склонах холмов или бомов, вдающихся в долину, – т.е. на возвышенных, но легко доступных для людей местах. Впрочем, известны куре и на гребне горы, как, например, в урочище Алтыгы Тюмечин в бассейне р. Урсула напротив с. Ело. Иногда по углам куре украшали воткнутыми длинными шестами *сюме* высотой до двух и более метров. К концам шестов привязывали ленты белого, желтого и голубого цветов, длиной до трех метров (Данилин А.Г., 1932, с. 68–69). Такие сюме-шесты были отмечены у алтайцев еще в 40-е гг. XIX в. П. Чихачевым и Т. Аткинсоном, но они же фигурируют, скажем, в небольшом, но почитаемом ламаистском храме на оз. Илеугун в Монголии (Чихачев П., 1974, с. 103). Иногда сюме ставились перед аилом и заканчивались деревянными изображениями полумесяца или птицы (Данилин А.Г., 1932, с. 70).

Надо, однако, иметь в виду, что под термином «сюме» были известны не только шесты с лентами. Как отмечал А.Г. Данилин, у бурханистов имелось два типа культовых сооружений: одиночные куре и несколько таких алтарей, объединенных в единый комплекс – сюме. Обратимся к западномонгольским материалам. Здесь бытовало три типа монастырей, каждый из которых имел определенное название: хурээ, сумэ, хиты. В алтайских преданиях, уходящих в джунгарское время, упоминаются некогда существовавшие у предков алтайцев молитвенные дома, называемые *сюме* (Вербицкий В., 1893, с. 110).

Таким образом, ясно, что названия культовых сооружений бурханистов – куре и сюме – имеют прообразом обозначения ламаистских храмов – хурээ, сумэ. Сходство это закономерно: оно еще раз подтверждает наличие ламаистских традиций в «белой вере» и подчеркивает особенность восприятия ламаизма предками алтай-кижи в прошлом. Появление таких культовых сооружений, как куре, нигде, кроме Западного и Центрального Алтая, не известных и в то же время связанных через название с ламаистским миром, указывает на довольно раннее знакомство этой части населения Алтайских гор с культовыми постройками ламаистов. Это могло произойти в XVII–XVIII вв., в период существования тесных контактов с Джунгарией.

Исследования, проведенные в 70-е гг. XX в., подтверждают эту мысль. Во время работы Горно-Алтайской археолого-этнографической экспедиции Алтайского государственного университета в 1976 г. удалось обнаружить и исследовать уникальный культовый комплекс на горе Подир-Таш в бассейне р. Каярлык. Комплекс состоял из нескольких монументальных куре довольно сложной формы и небольших каменных тагылов, группирующихся вокруг трех лиственниц с кыйрой и обнесенных оградой из огромных валунов. Комплекс занимал площадь не менее 0,5 га. Естественно-научные методы, примененные для его датировки, позволили с достаточной уверенностью отнести возведение этого сюме не позднее чем к середине XVIII в. (Славнин В.Д., 1990, с. 67–69).

Дата начала возведения таких монументальных построек представляется по ряду причин вполне достоверной. В тот период, как уже отмечалось, религиозными центрами Джунгарии становятся монастыри на территории, вплотную прилегающей к Горному Алтаю, – у Семипалатинска, Усть-Каменогорска, а иногда и на самом Алтае. «Ламаизируются» Рахмановские ключи, древний ламаистский хурээ в долине р. Бугузун (Кош-Агачский район Горно-Алтайской автономной области) существовал в развалинах еще в начале 1940-х гг. Видимо, населению Южного Алтая были знакомы не только эти ламаистские центры; ему были известны и монгольские термины, их обозначающие. Попав в лексикон предков алтай-кижи как названия культовых построек, эти термины переосмыслились и закрепились позже за алтайскими культовыми сооружениями. Иными словами, бурханисты приспособили монгольские слова, обозначавшие монастыри того или иного типа, к собственным религиозным нуждам.

В самих ритуальных действиях бурханистов многое напоминает культовую практику ламаистов: это и обязательные коллективные моления в новолуние и полнолуние, и сам их характер, и поклоны, особое положение рук во время молитвы и т.п. Любопытно, что основатель ламаизма Цзонхава в 1409 г. провел в урочище Галдан многолюдный праздник посвящения тибетцев в буддизм; не проявились ли какие-то отдаленные реминисценции об этом событии в аналогичном «единовременном» приведении алтайцев к «белой вере» в долине р. Кырлык?

Интуитивное осознание нового качественного состояния этноса отразилось внешне через распространение в их среде собственного этнонима – алтай-кижи, в котором слово «алтай» обозначало Родину всех там живущих и верящих в Бурхана независимо от родовой принадлежности, а «кижи» – переводится как «человек». Этот эндоэтноним стал широко использоваться вместо уже не соответствовавшего этноисторической реальности наименования «калмыки». Однако «новым» качеством наделялись и принявшие новую веру. Смена имен затронула наиболее причастных к распространению новых религиозных идей – Чет Челпанов стал именоваться Абай, Чугул – Акы Шуленги, Кыйтык Елбадин – Ак Таади и т.д. Как известно, в традиционном обществе смена имен – не произвольное действие: оно знаменует собой переход человека в «новое» качество, состояние и сопровождается ритуальным отречением от прошлого, внешним выражением которого и являются имена.

Но бурханизм внес еще одно понимание этого феномена. Как и принятие «новой» веры в целом, полученные этноним и имена были лексическим выражением способа к скорейшему переходу жизни социума в «обновленном пространстве», т.е. инструментом, если не предотвращения «гибели мира», то хотя бы минимизации последствий «космической катастрофы». Подтверждением этого тезиса стало усиленное внимание алтайцев к календарю. Повсеместно распространялся универсальный 12-циклический центральноазиатский календарь, возрос интерес к его трактовкам. Года в зависимости от животных делились на благоприятные и бедственные, хорошие и плохие.

В алтайской среде возрос интерес к времени вообще: ведь новому этносу присуще не только «новое» пространство, но и «свое» время. Год моления (мюргюля) в Теренг – 1904 – стал началом «нового» летоисчисления: рассказывая о том или ином событии, алтайцы стали употреблять выражение: это было «до мюргюля» либо это было «после мюргюля» (Шерстова Л.И., 2010, с. 237). Принятие «нулевой» даты, связанной с началом распространения бурханизма и переходом в него большей части жителей Центрального и Западного Алтая, знаменовало собой начало «новой» эры собственного существования в уже «обновленном» виде и отражало на ментальном уровне окончание ожидания социальных и природных катастроф, т.е. снижало эсхатологические ожидания алтай-кижи.

Приведенные материалы свидетельствуют о довольно раннем проникновении ламаизма в Западный и Центральный Алтай и дают возможность хронологически соотнести начало ламаизации с джунгарским периодом алтайской истории, т.е. с XVII–XVIII вв. Это подтверждается, во-первых, теми аналогиями буддийским канонам, отдельным обрядам, образам мифологии и пантеона, о которых алтайцы знали задолго до появления бурханизма; во-вторых, широким распространением

в Западном и Центральном Алтае легенд о насильственном введении в прошлом «желтой веры», преданий о преследовании и сожжении джунгарскими ханами шаманов; в-третьих, значением, которое уделялось в бурханизме действительным лицам джунгарской истории или их мифологизированной персонификации (Ойрот-хану).

Вместе с тем общественно-производственный организм предков алтайцев не обусловил благоприятных обстоятельств для глубокого восприятия ими одной из мировых религий. Даже западномонгольский ламаизм, достаточно адаптированный к религиозным верованиям народов Южной Сибири, оказался слишком сложным и, вдобавок ко всему, несколько чуждым населению Горного Алтая учением. Воспринимались, вероятно, лишь отдельные его элементы, которые постоянно переосмысливались (монастырь ламаистов – хурээ, каменный алтарь бурханистов – ку́ре и т.п.).

При распространении мировых религий необходимо время для встраивания этой поразительно гибкой и способной к адаптации системы в местные традиционные верования, для переложения на местную основу инородных сюжетов. В Западном и Центральном Алтае толчком для такого процесса послужило проникновение ламаизма из Джунгарии, – тем более, что «старые, племенные... религии не имели пропагандистского характера и лишались всяческой силы сопротивления, как только бывала сломлена независимость данных племен и народов» (Энгельс Ф., с. 294). Именно эти обстоятельства способствовали инфильтрации ламаизма в алтайскую среду и его восприятию предками алтай-кижи, а тем самым порождали дальнейшую синкретизацию их верований, но уже на качественно более высокой ступени. Даже после падения Джунгарского ханства уже начавшийся процесс переложения чуждых элементов идеологии на местную почву не прекратился. Он продолжался до тех пор, пока ранее чуждые ламаистские каноны и сюжеты не стали осмысливаться как «свои», близкие, не отторгаемые дошаманскими и шаманскими представлениями. Пока не созрели объективные условия – исторические, социально-экономические, этнополитические, пока не завершилась этноконсолидационная фаза этногенеза алтай-кижи, и эта переработка разнохарактерных по происхождению религиозных компонентов не привела к выделению бурханизма – «белой веры». Заметим, не «желтой», а именно «белой», что еще раз подчеркивает автохтонность этого идеологического феномена.

В процессе становления бурханизма продолжал действовать следующий принцип: социально-экономические отношения предков алтайцев все больше начинают строиться по территориальному признаку, приводя к усилению тенденций этнической консолидации. Эти последние, в свою очередь, приводят к росту интереса к прошлому, к его идеализации, к религиозно-идеологическим явлениям, которые бы подчеркнули и определили специфику быта, нравов, обычаев, обрядности населения Закатунской части Алтая.

В такой обстановке бурханизм (во всяком случае, в первые годы бытования) не просто включил в себя шаманство – он как бы «вычленил» и принял на вооружение синкретизированную в шаманстве архаику, придав ей звучание этноразделительного признака.

Произошло это, во-первых, потому, что шаманизм уже объективно не удовлетворял интересов общественного развития, во-вторых, из-за общего роста внимания к «великому прошлому» (что, как указывалось, было вызвано к жизни направлением этнических процессов), в-третьих, потому, что именно архаические воззрения были восприняты из шаманства ламаизмом. Таким образом, выйдя как будто бы из шаманизма и во многом с ним перекликаясь, «белая вера» по существу стала его отрицанием, точнее, отрицанием краугольных шаманских установок – самой фигуры кама, камлания, кровавых жертвоприношений и т.п. В этом, вероятно, сказалась также и «борьба за власть над умами и душами» верующих: шаманизм в данных конкретных условиях рубежа XIX–XX вв. в общем-то изживал себя. Хотя бы потому, что капиталистические отношения уже серьезно подорвали традиционные устои алтайского общества, а проповедническая деятельность Алтайской духовной миссии постоянно размывала традиционную картину мира. Но позиции, которые он продолжал удерживать, оказались достаточно устойчивыми, и добровольно оставить их шаманы не

могли и не желали. Помеха на пути развивающегося процесса этногенеза алтай-кижи должна была быть устранена, что и инициировало резкие антишаманские проповеди Чета Челпанова.

Следовательно, на алтайском материале можно представить конкретный механизм синкретизации религиозных верований, результатом которой явилось появление бурханизма как комплекса специфических представлений. Этот процесс выглядит как диалектическое соединение дошаманских верований и ритуалов с элементами джунгарского ламаизма при отрицании собственно шаманских институтов и культовой практики. Идеологическую направленность новой религии определили, в первую очередь, *исторические предания*, ставшие основой для оформления идеи «*алтайского мессианства*», выразившейся в образах Ойрот-хана и Шуну. В этом и заключается главное качественное отличие бурханизма как от шаманства, так и от ламаизма.

Следует иметь в виду и то, что «белая вера», известная на по архивным, литературным, полевым данным, не тождественна постулатам, провозглашенным в 1904 г. Четом Челпановым, где отчетливо выступают идеи монотеизма и полного запрета шаманства как такового. В таком законченном виде бурханизм оформиться не успел. Помешали этому различные причины, порожденные, в частности, как зачаточным состоянием капиталистических отношений в алтайской среде, так и острая политическая ситуация в России, приведшая к разгрому молящихся в урочище Тёрёнг и аресту «первоучителя».

Оставшись без проповедника «новой веры», алтайцы тем не менее не отказались от «как дыан» – явления совсем не искусственного, привнесенного или инспирированного, а, наоборот, имеющего глубокие местные корни. Бурханизм, как и все стихийно возникшие религии, зародился внутри данного общества и развивался вместе с ним, пока не вышел «наружу», отражая объективную потребность именно этого – алтайского – этносоциального организма. Вместе с тем дальнейшее развитие бурханизма приобрело тенденцию к сближению его с собственно шаманскими верованиями – бурханистский пантеон постепенно пополнялся за счет образов шаманских богов и духов, вновь появились жертвоприношения – хотя и «архаизированные», бескровные, на сцену выступил противоречивый персонаж ярлыкчи и т.д. Словом, в культовой практике адептов «новой религии» постепенно как бы возрождались привычные, апробированные в течение долгого времени приемы, хотя они уже не были абсолютно идентичными чисто шаманским.

Хотя бурханизм вырисовывается как сложная, многокомпонентная синкретизированная религиозная форма, он имеет ряд черт, свойственных только ему. Сюда относятся, например, своя *собственная* обрядность в ее внешнем проявлении, ее огромная роль в культовой практике и в быту бурханистов, равно как и значение особого «поведенческого» ритуала приверженцев «белой веры»; этноспецифическая символика – прежде всего, символика *принадлежности* к новой вере; свой пантеон, тяготеющий к *монотеизму*, развитые *мессианские* и *эсхатологические* представления; наличие специальных *культовых сооружений*; регламентированная деятельность собственных служителей культа – *ярлыкчи*; своеобразный фольклор *историко-мифологического* содержания и т.д.

Следовательно, бурханизм являлся начальной формой национальной религиозной идеологии с «культом собственного этноса», типологически близкой ранним национальным религиям вообще с их ярко выраженной этнической спецификой. Более того, он оказался тем фактором, благодаря которому было ускорено и в основном завершено сложение этноса алтай-кижи, так как произошло наложение этнической и конфессиональной принадлежности, а общество алтай-кижи в начале XX в. сформировалось как этноконфессиональная общность. Этническая обособленность была усилена за счет религиозного фактора, что еще более укрепляло внутренние этносоциальные стяжки и резче обособляло от иноэтничного и иноконфессионального окружения (Шерстова Л.И., 1985, с. 14–16; 2010, с. 337–262).

Дальнейшая логика развития событий в России, общая политизация российского общества в начале XX в., а также успешное завершение этнической консолидации алтай-кижи привели к тому, что конфессиональная оболочка их национальной идеи уступила место политической, вы-

развившейся в стремлении создать национальную автономию. Этническое самосознание перетекло из религиозной формы в политическую, и перед молодым этносом встала задача пространственного и национального обособления. То и другое выражалось в стремлении создания собственной государственности, тем более, что такая этнополитическая традиция сохранялась населением Центрального и Западного Алтая и в русский период их истории. Более того, она развивалась в рамках российской государственности (Шерстова Л.И., 2005, с. 238–245). И этот этнополитический запрос алтайского этноса был реализован сначала в виде Алтайской и Каракорумской дум, а затем и в качестве Ойротской автономной области. Само название алтайской автономии, уже в составе РСФСР, указывало на ее исторические истоки, связанные с бурханистской идеей собственной государственности, олицетворением которой был Ойрот-хан.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование позволяет подвести определенные итоги изучения религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных районов Центральной Азии. Прежде всего, установлено, что мировоззрение кочевых народов Саяно-Алтая поздней древности и раннего средневековья носило синкретичный характер. При этом важной основой мировоззрения кочевников являлся шаманский комплекс верований и обрядов. С I тыс. до н.э. отмечается проникновение иранского религиозного комплекса, а с начала новой эры и особенно раннего средневековья фиксируется знакомство кочевников, прозелитарными религиями, прежде всего, с манихейством и буддизмом, несторианством. Кроме того, постепенно религиозный фактор стал все активнее использоваться кочевой элитой для решения не только внутренних, но и внешнеполитических проблем. В то же время в силу недолговечности полиэтнических империй средневековья ни одна из мировых религий так и не смогла занять прочные позиции в мировоззрении кочевников. В эпоху позднего средневековья в ряде регионов Западной Сибири, кроме традиционных верований, происходит закрепление ислама.

В Новое время заметным явлением в религиозной жизни Западной Сибири, кроме Русской православной церкви, стали мусульманские, старообрядческие, иудейские, католические общины. Необходимо отметить, что в XIX в. Российская империя выработало особую систему государственно-конфессиональных отношений. Сама система включала в себя четыре иерархических уровня. Высший уровень конфессиональной структуры занимала Русская православная церковь. На второй ступени располагались так называемые признанные терпимые – католики, протестанты, мусульмане, буддисты и иудеи. Следующее звено составляли «терпимые непризнанные», представленные преимущественно старообрядцами. Наконец на низшей ступени располагались «непризнанные нетерпимые», к которым относились, например, такие группы, как хлысты, скопцы. Исходя из соответствующего расположения религиозной организации или группы в данной иерархии с ней выстраивались особые отношения со стороны государственной власти и Русской православной церкви. Общероссийские тенденции государственно-конфессиональной политики хорошо прослеживаются в религиозных процессах, протекавших в Западной Сибири в XIX – начале XX в.

Важно обратить внимание на то, что взаимоотношения Русской православной церкви с иными конфессиями в XVII – начале XX в. были в определенной степени противоречивые, поскольку первая получала разностороннюю поддержку со стороны правительства. При этом в Сибири укрепление позиции Русской православной церкви способствовала не только целенаправленная религиозная государственная политика, но и переселения значительного количества населения, особенно во второй половине XIX в. Переселенцы из европейских губерний в основной массе своей были крестьяне, исповедующие православие. Поэтому вполне закономерно, что переселенческое движение существенно активизировало храмостроительные процессы в Сибири и в целом способствовало усилению Русской православной церкви в этой части империи.

Следует отметить, что Российская империя имела повышенный интерес к мусульманским народам в регионах. Политика государства в отношении исламских общин Западной Сибири в XIX в. проходит несколько этапов, начиная от либеральных реформ, к политике скрытого преследования ислама и в итоге к активной позиции самого инородческого населения в начале XX в. Оренбургское магометанское духовное собрание к концу XIX в. окончательно приобрело черты административного органа, зачастую отстаивавшего позиции государственной власти. Несмотря на активную позицию мусульманской интеллигенции в начале XX в. и создание общественных движений, положение мусульманских народов, в том числе Западной Сибири, в законодательстве Российской империи по-прежнему имело ограничительные возможности даже по сравнению с терпимыми конфессиями христианского вероисповедания.

Значительные силы Российское государство направляло на решение «старообрядческого вопроса». Одним из распространенных способов борьбы государственной власти и официальной

православной церкви со старообрядчеством на территории Сибири была так называемая единоверческая церковь. Она должна была существовать в чуждой для нее системе казенного православия с ее «противораскольнической» парадигмой. На практике же единоверческая церковь не могла обходиться без набора административно-силовых мер воздействия на своих прихожан в процессе борьбы за полное господство официального православия. Она представляла собой, в сущности, некий церковный парадокс, так как насилие как способ воздействия на паству изначально является антихристианским. Под формальным прикрытием института единоверческой церкви администрация продолжала осуществлять свою традиционную репрессивно-полицейскую политику в отношении старообрядчества. Становится ясно, что для светских и церковных властей главной целью создания единоверческого варианта православия служили не желание примирения и компромисса двух православных церквей, не духовно-нравственное «вразумление» и пастырские воздействия на староверов, а стремление быстрого его уничтожения посредством административно-полицейского аппарата.

В результате проведенного исследования удалось также установить особенности позиции Российской империи в отношении иудаизма. При этом следует подчеркнуть, что евреи Сибири заметно отличалась по своему образу жизни, экономическому и социальному положению не только от евреев «черты оседлости», но и всех других регионов Российской империи. Важным моментом является то, что, с одной стороны, правительство пытается ограничить доступ евреев в Алтайский горный округ, поскольку они участвовали в тех предприятиях, где государство желало иметь монополию. С другой стороны, к началу XX в государственная власть уже не могла контролировать и полностью избежать расселения евреев в Алтайском горном округе и, в большей мере, вынуждена была реагировать на последствия расселения.

Необходимо также обратить внимание и на определенное распространение католической веры в Сибири. При этом, как показано в исследовании, количество католических общин было в Восточной Сибири даже несколько больше, чем в Западной. В социальном аспекте приверженцами католичества являлись политические ссыльные, а также мигранты-аграрии или индустриально-промышленная категория работников, приехавших на заработки, беженцы во время Первой мировой войны. Конечно, православие оказывало первостепенное влияние на религиозную культуру Сибири. Однако нельзя не отметить, что в регионе сложился неконфликтный тип отношений католических общин с местной администрацией, которая была заинтересована иметь в городах квалифицированных специалистов, а в селениях – добросовестных и малотребовательных работников.

Наконец заметным явлением в этноконфессиональной истории Сибири стало формирование бурханизма в начале XX в. Процесс его сложения происходил как диалектическое соединение дошаманских верований и ритуалов с элементами джунгарского ламаизма при отрицании собственно шаманских институтов и культовой практики. В целом бурханизм явился начальной формой национальной религиозной идеологии с «культом собственного этноса». Кроме того, он оказался тем фактором, благодаря которому было ускорено и в основном завершено сложение этноконфессиональной общности алтай-кижи.

Таким образом, проведенное исследование показало, что развитие религиозного ландшафта в Западной Сибири и сопредельных районах Центральной Азии с I тыс. до н.э. до начала XX в. происходило под влиянием этнических, социально-экономических, культурных процессов и особенностей государственно-конфессиональной политики. Дальнейшее изучение данной проблематики будет направлено на рассмотрение религиозной ситуации в Сибири и сопредельных районах Монголии и Казахстана в XX – начале XXI в. Результаты этого исследования будут отражены во втором томе монографии.

SUMMARY

Present research allows to summarize certain results of study of a religious landscape of Western Siberia and conjuring regions of Central Asia. First of all, it was found that the worldview of nomadic peoples of the Sayan-Altai in the period of Late Antiquity and the early Middle Ages had a syncretic nature. At the same time shamanic complex of beliefs and practices is an important foundation of nomads' worldview. From the beginning of the I millennium BC the infiltration of Iranian religious complex is marked, from the beginning of a new era, and especially the early Middle Ages a contact of nomads with proselytizing religions, especially Buddhism and Manichaeism, Nestorianism is fixed. In addition, the religious factor was used by nomadic elite to solve not only domestic but also foreign policy issues. At the same time, because of the instability of multi-ethnic empires of the Middle Ages, none of the world religions could take a strong position in the worldview of the nomads. In the late Middle Ages in some regions of Western Siberia, in addition to traditional beliefs, there was a consolidation of Islam.

In early modern period, a notable event in the religious life of Western Siberia except Russian Orthodox Church became Muslim, Old Believer, Jewish, Catholic communities. It's necessary to note that in the XIX cent. Russian empire has developed a special system of state-confessional relations. The system includes four hierarchical levels. The highest level of religious structure occupied Russian Orthodox Church. On the second level were so called "recognized tolerant" – Catholics, Protestants, Muslims, Buddhists and Jews. The following link are "tolerant unrecognized" represented mainly Old Believers. Finally on the lowest level were "intolerant of non-recognition", which include, for example, groups such as khlysts, skoptsy. Based on such position of the religious organization or group in the hierarchy, a special relationship with the state and the Russian Orthodox Church were built. The all-Russian tendencies of state-confessional policy are well traced in the religious processes of the Western Siberia at the XIX beginning of the XX cent. It is important to pay attention those relations of Russian Orthodox Church with other religions at the XVII- beginning of the XX cent. were contradictory as the Russian Orthodox Church got versatile support from the government. At the same time consolidation of the position of Russian Orthodox Church in Siberia was promoted by a purposeful religious state policy and resettlements of a significant amount of the population in the second half of the XIX cent. Settlers from European Governorates were predominantly peasants, confessing Orthodoxy. It is quite natural that the migration movement intensified processes of the building of the churches in Siberia and made a contribution to strengthening the Russian Orthodox Church in this part of the empire.

It should be noted that the Russian Empire had increased interest in the Muslim people in regions. State policy towards the Islamic communities in Western Siberia in the XIX cent. was going through several stages, ranging from liberal reforms to the policy of concealed persecution of Islam and eventually to the active position of the foreign population in early XX cent. Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly by the end of the XIX cent. finally acquired the features of the administrative body, often defended the position of the government. Despite the active position of Muslim intellectuals in the early XX cent. and the creation of social movements, the position of the Muslim peoples, including Western Siberia, in the legislation of the Russian Empire had restrictive opportunities, even compared with tolerant denominations of the Christian faith.

Russian state directed significant forces to the decision of "an Old Belief question". One of the common ways of state authorities and official Orthodox Church struggle with the Old Orthodox Church in Siberia was the so-called Common Faith Church. It had to exist in alien system of state Orthodoxy with its "antidissenting" paradigm. In practice, Common Faith Church could not manage without a set of administrative enforcement measures of influence on its parishioners in the struggle for the complete domination of the official orthodoxy. It represents, in fact, a church paradox because violence as a way of influencing the flock is anti-Christian.

Under formal cover of the Institute of Common Faith Church the administration continued to implement its traditional repressive policy towards the Old Believers. It was soon found that the main

purpose of the secular and church authorities of creating the common faith variant of Orthodoxy were not the desire of reconciliation and compromise of two Orthodox churches, not the spiritual and moral "admonition" and pastoral impact on the Old Believers, but the desire of its rapid destruction by administrative and police apparatus.

As a result of the research it was able to establish a position of the Russian Empire towards Judaism. It should be emphasized that the Jews of Siberia was different in their way of life, economic and social situation, not only from the Jews of pale, but all other regions of the Russian empire. The important point is that, on the one hand, the government tried to restrict the access of Jews in the Altai mining district, because they participated in those enterprises where the state wanted to have a monopoly. On the other hand, in the beginning of XX cent. government could not control the settlement of Jews in the Altai mining district; it compelled a react to the consequences of settlement.

It is also necessary to pay attention to certain spreading of the Catholic faith in Siberia. In this case the number of Catholic communities in Eastern Siberia is higher than in Western. In the social aspect the followers of Catholicism were political exiles, migrant farmers or industrial- commercial category of workers arrived on earnings, refugees during the First World War. Of course, Orthodoxy provided the primary influence on the religious culture of Siberia. However, it should be noted that a non-confrontational type of relationship of Catholic communities with the local administration had established. The local administration was interested to have qualified specialists in the cities, and dutiful employees in the villages.

Finally, a notable event in the history of ethnic and religious history of Siberia was the formation of the Burkhanism in the early XX cent. The process of its composition was the result of the dialectical connection of the preshamanic beliefs and rituals with elements of the Dzhungar Lamaism by denying proper shamanic institutions and religious practices. In general, Burkhanism was the initial form of national religious ideology with the "cult of its own ethnic group." It became the factor of acceleration of the formation of the ethnoconfessional community of Altai-Kizhi .

This research showed that the development of the religious landscape in Western Siberia and contiguous regions of Central Asia from the I millennium BC to the beginning of the XX cent. occurred under the influence of ethnic, social, economic, cultural processes and special features of state-confessional policy. Further study of this problem will be directed for consideration of the religious situation in Siberia and contiguous regions of Mongolia and Kazakhstan in the XX century – beginning of XXI cent. The results of this research will be representing in the second volume of the monograph.

Список сокращений

- АГО РАН – Архив Географического общества Российской академии наук
АП РК – Архив партии Республики Казахстан
БУ ИАОМ – Бюджетное учреждение «Исторический архив Омской области»
ГААК – Государственный архив Алтайского края
ГАВКО – Государственный архив Восточно-Казахстанской области
ГАКК – Государственный архив Красноярского края
ГАКО – Государственный архив Кемеровской области
ГАНИИО – Государственный архив новейшей истории Иркутской области
ГАНО – Государственный архив Новосибирской области
ГАОО – Государственный архив Омской области
ГАОПОТО – Государственный архив общественных и политических объединений Тюменской области (ныне Государственный архив социально-политической истории Тюменской области)
ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
ГАТО – Государственный архив Томской области
ГУТЮ ГАТ – Государственное учреждение Тюменской области Государственный архив г. Тобольска.
МНМ – Мифы народов мира
НИАБ – Национальный исторический архив Белоруссии
РГАДА – Российский государственный архив древних актов
РГИА – Российский государственный исторический архив
РГНФ – Российский гуманитарный научный фонд
ТЕВ – Томские епархиальные ведомости
ЦГА РК – Центральный государственный архив Республики Казахстан
ЦГАРХ – Центральный государственный архив Республики Хакасия (ныне Национальный архив республики Хакасия)
ЦГАРХ Ф – Филиал центрального государственного архива Республики Хакасия
ЦГИА РБ – Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан
ЦДНИ ТО – Центр документации новейшей истории Томской области (ныне филиал Национального архива Республики Хакасия)
ЦДНИОО – Центр документации новейшей истории Омской области

Библиографический список

Источники

- Азбука Веры [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/religii/konfessii/akentev_iz_baptizma_05g-all.shtml.
- Акт освидетельствования церкви, построенной в 1900–1901 гг. в дер. Черновой Нарымской волости // ГААК. 4. Оп. 1. Д. 2528. Л. 458.
- Алтайский духовный центр Бардин [Электронный ресурс] / URL: <http://gotoaltay.ru/index.php/regions/item/> Дата обращения: 10.12.2011 г.
- Архив Географического общества Российской академии наук. Ф. 83. Оп. 1. Д. 34.
- Ассоциация Эммануил: изменим мир [Электронный ресурс]. URL: <http://emmanuel.org.ua/II/contacts/RCK.html>.
- Бюджетное учреждение «Исторический архив Омской области». Ф. 348. Оп. 2. Д. 13, 27.
- Бюджетное учреждение «Исторический архив Омской области». Ф. 361. Оп. 1. Д. 1.
- Выдержка из судебного решения по делу А. Шяшкявичюса. 1963 г. Машинопись. Фотокопия, APL, fasc. «Antanas Šeškevičius».
- Выписки из протокола заседания бюро Казкрайкома ВКП(б) о мерах борьбы с мусульманским религиозным движением // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 1541. 40 л.
- Выступление на парламентских слушаниях «Свобода совести и права человека в Российской Федерации», проведенных Комитетом Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций 14 февраля 1995 г.
- Вяткин Р.В. Комментарии / Сыма Цянь Исторические записки / пер. Р.В. Вяткина. М., 2002. Т. 8. С. 440–450.
- Геродот. История: в 9 кн. / пер. и прим. Г.И. Стратановского. М., 1972. 480 с. Гаврилова А.А. Пятый пазырыкский курган (дополнение к раскопчному отчету и исторические выводы // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 89–102.
- Голос Страждущего. Служение заступничества церквей МСЦ ЕХБ в Америке [Электронный ресурс]. URL: <http://voiceofsufferers.org/> и др.
- Государственное учреждение Тюменской области Государственный архив г. Тобольска. Ф. 156, Оп. 1. Д. 447, 1120; Оп. 30. Д. 1, 2, 14, 36, 37, 50, 54, 57.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 3. Оп. 1. Д. 545.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2389.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2410.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2465.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2528.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5356.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 9 (р). Оп. 1. Д. 51.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 26. Оп. 1. Д. 158.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 26. Оп. 1. Д. 198.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 26. Оп. 1. Д. 420.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 26. Оп. 1. Д. 421.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 26. Оп. 1. Д. 889.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 26. Оп. 1. Д. 890.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 43. Оп. 1. Д. 311, 389, 390.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 81. Оп. 1. Д. 43.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 163. Оп. 1. Д. 100, 212.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 163. Оп. 1. Д. 207.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 163. Оп. 1. Д. 229.
- Государственный архив Алтайского края. Ф. 164. Оп. 1. Д. 14.

- Государственный архив Алтайского края. Ф. 164. Оп. 1. Д. 36, 85, 86, 87, 93, 100, 103, 122, 124, 212.
Государственный архив Алтайского края. Ф. 164. Оп. 1. Д. 135.
Государственный архив Алтайского края. Ф. 166. Оп. 1. Д. 1.
Государственный архив Алтайского края. Ф. 170. Оп. 1. Д. 16.
Государственный архив Алтайского края. Ф. 181. Оп. 1. Д. 41.
Государственный архив Алтайского края. Ф. 233. Оп. 2. Д. 38.
Государственный архив Алтайского края. Ф. 295. Оп. 3. Д. 3284.
Государственный архив Алтайского края. Ф. 295. Оп. 3. Д. 5737.
Государственный архив Алтайского края. Ф. 295. Оп. 3. Д. 7440.
Государственный архив Алтайского края. Ф. 295. Оп. 11. Д. 93.
Государственный архив Алтайского края. Ф. 295. Оп. 11. Д. 347.
Государственный архив Алтайского края. Ф. 295. Оп. 11. Д. 404.
Государственный архив Алтайского края. Ф. 295. Оп. 11. Д. 484.
Государственный архив Алтайского края. Ф. 486. Оп. 1. Д. 18.
Государственный архив Кемеровской области. Ф. 22. Оп. 1. Д. 102.
Государственный архив Кемеровской области. Ф. 22. Оп. 1. Д. 160.
Государственный архив Кемеровской области. Ф. 22. Оп. 1. Д. 346.
Государственный архив Кемеровской области. Ф. 60. Оп. 1. Д. 872.
Государственный архив Кемеровской области. Ф. 60. Оп. 4. Д. 2.
Государственный архив Кемеровской области. Ф. Д-28.
Государственный архив Томской области. Ф. 3. Оп. 2. Д. 3679.
Государственный архив Томской области. Ф. 3. Оп. 12. Д. 480.
Государственный архив Томской области. Ф. 3. Оп. 12. Д. 521.
Государственный архив Томской области. Ф. 3. Оп. 51. Д. 148.
Государственный архив Томской области. Ф. 3. Оп. 77. Д. 399.
Государственный архив Томской области. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15.
Государственный архив Томской области. Ф. 125. Оп. 1. Д. 607.
Государственный архив Томской области. Ф. 126. Оп. 1. Д. 2508.
Государственный архив Томской области. Ф. 170.
Государственный архив Томской области. Ф. 170. Оп. 2. Д. 6.
Государственный архив Томской области. Ф. 170. Оп. 2. Д. 2564.
Государственный архив Томской области. Ф. 170. Оп. 2. Д. 605.
Государственный архив Томской области. Ф. 170. Оп. 2. Д. 82.
Государственный архив Томской области. Ф. 170. Оп. 2. Д. 95.
Государственный архив Томской области. Ф. 170. Оп. 4. Д. 321.
Государственный архив Томской области. Ф. 233. Оп. 5. Д. 177.
Государственный архив Томской области. Ф. 234. Оп. 1. Д. 65.
Государственный архив Томской области. Ф. 239. Оп. 1. Д. 311.
Губернской управы доклад о крестьянских переселениях на юге губернии. Рязань, 1882. [Электронный ресурс]. URL: <http://dlib.rsl.ru/view.php?path=/rsl01003000000/rs101003840000/rs101003840495/rs101003840495.pdf#page48>
Дело №1587 // Архив ДКНБ РК по ВКО. Ф. 1.
Дело №1930 // Архив ДКНБ РК по ВКО. Ф. 1.
Дело №2351 // Архив ДКНБ РК по ВКО. Ф. 1.
Дело №3323 // Архив ДКНБ РК по ВКО. Ф. 1.
Департамент культуры и национальной политики Кемеровской области [Электронный ресурс]. URL: <http://www.depcult.ru/religion.html>.
Директивные указания обкома по антирелигиозной пропаганде // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 129п. Оп. 10. Д. 895. 185 л.
Директивные указания Укома ВЛКСМ Свердловскому волкому комсомола по вопросам политпросветработы 1925–1926 гг. // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 40. Оп. 2. Д. 14. 42 л.

Директивные указания ЦК КП (б) и обкома КП(б)К // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 135. Оп. 1. Д. 637. 49 л.

Доклад Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации за 2007 г. Раздел 6 «Право на свободу совести». 15 февраля 2008. – Электронный ресурс: Российский союз ЕХБ. URL: <http://baptist.org.ru/articles/history/548>.

Докладная записка Комиссии по вопросам религиозных культов при КазЦИК (10.06.1931 г.) // ЦГА РК. Ф. 789. Оп. 1. Д. 26. Л. 1–5.

Докладные записки // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 6662. 16 л.

Доклады и отчеты областных уполномоченных Совета о положении и деятельности религиозных культов в областях Казахской ССР 1945 г. 1 января – 1946 г. 16 февраля // ЦГА РК. Ф. 1711. Оп. 1. Д. 5-с. 49 л.

Документы по истории церквей и религиозных объединений в Алтайском крае (1917–1998 гг.). Барнаул, 1999. 384 с.

Дополнения к актам историческим, собранным и изданным Археографической комиссией. СПб., 1853. Т. 5. 527 с.

Е Лун-ли. История государства киданей / пер. с кит., коммент. В.С. Таскина. М., 1979. 311 с.

Жалкий призрак средневековой тьмы бродит по городу Кемерово / Российский объединенный союз христиан вер евангельской [Электронный ресурс]. URL: // <http://www.cef.ru>.

Закон РСФСР от 25.10.1990 №267-1 «О свободе вероисповеданий».

Записки Алтайского миссионера Черно-Ануйского отделения, священника Филарета Синьковского, за 1879 и 1880 годы // Томские епархиальные ведомости. 1882. №5 (1 марта.). С. 125–132.

Интервью Бака Виталия Павловича – Пресвитера Кемеровской общины Евангельских Христиан-баптистов. Взято 13.04.2009 года // Личный архив автора.

Информации НКВД и погранотряда // ГАВКО. Ф. 135. Оп. 1. Д. 604. 66 л.

Информационный материал по антирелигиозной пропаганде за 1937 год // ЦГА РК. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 5. 189 л.

Информация отдела информации и общественных связей ГУВД по Кемеровской области // Личный архив автора.

Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / сост. Д.Ю. Арапов. М., 2001. 367 с.

История сталинского ГУЛАГА. Конец 1920-х – начало 1950-х годов // Собрание документов: в 7 т. Т. 5: Спецпереселенцы в СССР / под ред. В.П. Козлова и др. М., 2004. 822 с.

Кабдулвахитов Калиль. Алтайского имама преследуют на основе заключения буддологов // Исламские новости [Электронный ресурс]. URL: IslamNews.ru/news-126861.html. Дата обращения 10 мая 2012 г.

Кабдулвахитов Калиль. Ислам в Республике Алтай // Мусульмане России [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dumrf.ru/regions/4/history>. Дата обращения: 11 мая 2012 г.

Капли дождя: мат. МСЦ ЕХБ [Электронный ресурс]. URL: <http://mscehb.org/>.

Квартальные статистические и информационные отчеты, сведения и сводки о количестве возбужденных ходатайств об открытии молитвенных зданий, о наличии действующих молитвенных зданий, о служителях религиозного культа при молитвенных зданиях // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 176. Оп. 6. Д. 8–10. 21 л.

Концепция социального служения общин ЕХБ 2003 год. // Личный архив автора. 50 с.

Коран. М., 1991. 528 с.

Краткая история СЦ ЕХБ // Вестник спасения [Электронный ресурс]. URL: <http://ehb.narod.ru/index.html>

Левада-Центр [Электронный ресурс] / URL: <http://www.levada.ru/17-12-2012/v-rossii-74-pravoslavnykh-i-7-musulman>) Дата обращения: 15.01.2013 г.

Материал об изъятии у кулаков строений, переписка по вопросу использования конфискованного и муниципализированных строений // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 74. Оп. 1. Д. 208. 25 л.

Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян и инородцев Западной Сибири. СПб., 1892. Вып. 17. 212 с.

Материалы о деятельности религиозных культов // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 3. Оп. 1. Д. 129. 84 л.

Материалы о проведении антирелигиозной работы среди молодежи // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 2251. 103 л.

Материалы о работе среди нацменьшинств // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 2803. 134 л.

Материалы о регистрации религиозного общества мусульман г. Усть-Каменогорска // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 3. Оп. 1. Д. 63. 65 л.

Материалы об изъятии здания церкви в с. Прапорщиково на культурные нужды // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 3. Оп. 1. Д. 22. 95 л.

Материалы по антирелигиозной пропаганде. Информация о деятельности церковников в различных районах Казахстана // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 13852. 154 л.

Материалы по деятельности староправославной общины в Усть-Каменогорске // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 1. Оп. 1. Д. 90. 112 л.

Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / введ., пер. и коммент. В.С. Таскина. М., 1984. 487 с.

Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII вв.: (извлечения из персидских и тюркских соч.) / сост. С.К. Ибрагимов, Н.Н. Мингулов, К.А. Пищулина, В.П. Юдин. Алма-Ата, 1969.

Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XIX вв. Ташкент, 1988. 414 с.

Материалы по истории сюнну (по китайским источникам) / введ., пер. и прим. В.С. Таскина. М., 1968. Вып. 1. 239 с.

Материалы по истории сюнну (по китайским источникам) / введ., пер. и прим. В.С. Таскина. М., 1973. Вып. 2. 250 с.

Материалы по расследованию участия членов и кандидатов ВКП(б) в антисоветских действиях. // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Т. 1. Ф. 130. Оп. 15. Д. 10. 100 л.

Министру юстиции РФ Коновалову А.В. // Электронный ресурс: Российский союз ЕХБ. URL: <http://baptist.org.ru/articles/documents/557>

Миссионерские конференции МСЦ ЕХБ [Электронный ресурс]. Сайт

Московская богословская семинария христиан-баптистов [Электронный ресурс]. URL: http://www.moscowseminary.org/index.php?option=com_frontpage&Itemid=47; История ЕХБ. Путь русского баптизма // <http://ecbarchive.org/> и др.

Мухина Н. «Служите детям! Бог стучится сейчас в ваше сердце!» // Христианская газета Сибири. 2010. Апр. С. 3.

Национальный исторический архив Белоруссии. Ф. 1781. Оп. 26. Д. 1503. л. 84, 105, 138, 195, 201, 301, 319, 320, 322, 328.

Начальнику Алтайского округа от Управляющего Чулымским имением с. Спирино: рапорт // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2528. Л. 191–193.

Новосибирская библейская богословская семинария [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nbbs.ru/history-seminars.html>.

Новости Сахаджа Йоги в России и мире [Электронный ресурс]. URL: <http://ssy.sahajayoga-russia.ru/saxadzha-joga-v-rossii/> Дата обращения: 10.02.2011 г.

Обзор Тобольской губернии за 1911 г. Тобольск, 1912.

Обзор Тобольской губернии за 1913 г. Тобольск, 1915. Ведомость № 10.

Обзор Томской губернии за 1881 г. Томск, 1882.

Обзор Томской губернии за 1882 г. Томск, 1883.

Обзор Томской губернии за 1883 г. Томск, 1884.

Обзор Томской губернии за 1887 г. Томск, 1888.

Обзор Томской губернии за 1888 г. Томск, 1889.

Обзор Томской губернии за 1893 г. Томск, 1894.

Оперативно-разведывательные информационные сводки и донесения ППОГПУ по КССР // АП РК. Ф. 139. Оп. 1. Д. 951. 366 л.

- Оперативные секретные сводки Киргизского края ЧК // АП РК. Ф. 139. Оп. 1. Д. 364. 258 л.
- Отводные записи земельных участков // ГААК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5356. Л. 9 об.–10.
- Отчет Братства Томской Епархии во имя св. Димитрия Митрополита Ростовского за 1890–91 г. 1982. 12 с.
- Отчетная ведомость за 1899 г. // ГААК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2528. Л. 63.
- Первая Всеобщая Перепись населения Российской империи 1897 г. / под ред. Н.А. Тройницкого. СПб.: Центр. стат. ком., 1904–1905. Т. 73–75, 78, 79, 81. (Т. 73: Енисейская губ. 1904. 185 с.; Т. 74: Забайкальская обл. 1904. 183 с.; Т. 75: Иркутская губ. 1904. 171 с.; Т. 78: Тобольская губ. 1905. 247 с.; Т. 79: Томская губ. 1904 245 с.; Т. 81: Акмолинская обл. 1904. 135 с.)
- Переписка с областным оргбюро СВБ по вопросам усиления антирелигиозной работы // ЦГА РК. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 10. 47 л.
- Переписка Уездного комитета РКП(б) с Уездной милицией и ОГПУ // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 4. Оп. 1. Д. 606. 107 л.
- Петров М. Западная Сибирь: губернии Тобольская и Томская. М., 1908.
- Подсчет сделан автором на основании следственных дел, репрессированных лиц Архива ДКНБ РК по ВКО Ф. 1.
- Подсчитано автором на основе архивных материалов ГАВКО Ф. 3. Оп. 1. Дела, связанные с лишением избирательных прав.
- Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е. СПб.: Тип-я 2 отд-я СЕИВ канцелярии, 1830. Т. 6, 20, 24, 25.
- Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е. СПб.: Тип-я 2 отд-я СЕИВ канцелярии, 1867. Т. 39.
- Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е. СПб.: Тип-я 2 отд-я СЕИВ канцелярии, 1868. Т. 42.
- Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1850. Т. XXIV. Собрание II. 635 с.
- Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1852. Собрание II. Т. XXVI, ч. 1. 752 с.
- Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1890. Собрание III. Т. VIII. 641 с.
- Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1901. Собрание III. Т. XVIII, ч. 1. 1120 с.
- Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1903. Т. XXI, ч. 1.
- Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб.: Синод. тип-я, 1912. Т. 4. 643 с.
- Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб.: Синод. тип-я, 1898. Т. 8. 399 с.
- Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи в царствование Елизаветы Петровны. СПб.: Синод. тип-я, 1912. Т. 3. 562 с.
- Программа конгресса Церквей Евангельских христиан-баптистов // Христианская газета Сибири. 2010. Апр. С. 12.
- Протокол №21 (п. 11) заседания Крайоргбюро ВКП (б) от 29.01.1929 г. // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 2395. Л. 26–29.
- Протоколы заседаний бюро райсовета безбожников и переписка по атеизму // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 38п. Оп. 1. Д. 74. 5 л.
- Протоколы заседаний Усть-Каменогорской общины христиан-баптистов // ГАВКО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 15. 22 л.
- Протоколы и выписки из протоколов бюро секретариата краевого и окружного комитетов ВКП(б) // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 2400. 179 л.
- Протоколы и выписки из протоколов общих собраний Ленинского сельского совета // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 3. Оп. 1. Д. 14. 87 л.
- Прошение жителей деревни Лотошиной Черно-Курьинской волости // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2528. Л. 24.
- Прошение попечителей по постройке церкви в пос. Рубцовском Колычева и Грубчина // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2528. Л. 557.

Прошение церковного попечителя дер. Сидоровки Нижне-Кулундинской волости Барнаульского уезда крестьянина Григория Павлова Харченко // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2528. Л. 233.

Прошение церковноприходского попечительства церкви общества крестьян с. Ракиты Покровской волости // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2528. Л. 165–166.

Прошения сельских обществ // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2389. Л. 45–46.

Рапорт благочинного №18 Томской епархии протоирея Иоанна Смирнова // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2389. Л. 143–144.

Рапорт Генерал-майора Болдырева // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2465. Л. 60.

Рапорт крестьянского начальника IV участка Барнаульского уезда Томской губернии // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2389. Л. 45–46.

Рапорт на предложение Главного Управления от 18-го января с.г. за №556 // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2528. Л. 628.

Рапорт об итоге осмотра строительства церквей сооружаемых к 150-летию округа // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2410. Л. 26–27.

Рапорт управляющего Павловским имением // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2528. Л. 249.

Рапорт управляющего Хмелевцева о ходе строительства в деревне Талице Ануйской волости // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2465. Л. 63.

Решения Стоглавого собора // Российское законодательство X–XX вв. М.: Юрид. литер., 1985. Т. 2. С. 253–403.

Ригведа. Мандалы IX–X. М., 1999. 559 с.

Родина И. Сила молящегося подростка // Христианская газета Сибири. 2010. Апр. С. 11.

Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 214.

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796.

Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 125. Д. 681, 690; Оп. 128. Д. 348, 1426; Ф. 826. Оп. 1. Д. 1825, 1859.

Российский государственный исторический архив. Ф. 1290. Оп. 5. Д. 245, 246.

Российский государственный исторический архив. Ф. 1343. Оп. 39. Д. 5973.

Российский Союз ЕХБ [Электронный ресурс]. URL: <http://www.baptist.org.ru>.

Руководящие указания СВБ // Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 18. 61 л.

Сборник действующих и руководящих церковных и церковногражданских постановлений по ведомству православного исповедования. СПб., 1885. Т. 1. 656+CLXXVII с.

Сведения о движении работы Постоянной комиссии по рассмотрению религиозных вопросов при КазЦИК за 1931–1935 гг. // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 789. Оп. 1. Д. 39. 89 л.

Сведения о количестве ячеек и членов СВБ // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 4. 13 л.

Свод законов Российской империи. СПб., 1912. Т. 11, ч. 1. 178 с.

Свод законов Российской империи. СПб., 1912. Т. 2. 757 с.

Свод законов Российской империи. СПб., 1912. Т. 5. 780 с.

Секретная переписка АПО Казкрайкома по политмассовой работе в Казахстане // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 355. 119 л.

Секретная переписка райкома партии со следственными органами // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 6п. Оп. 1. Д. 393. 109 л.

Сибирские переселения: документы и материалы. Новосибирск, 2003. Вып. 1. 198 с.

Совершенно секретная переписка с органами ГПУ и прокуратурой // АП РК. Ф. 718. Оп. 1. Д. 434. 142 л.

Современный национальный и этнический состав населения Республики Алтай. [Электронный ресурс] / сайт Республика Алтай, официальный интернет-портал. URL: <http://www.altai-republic.com/>
Дата обращения: 23.12.2012 г.

Списки служителей религиозных культов // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 3. Оп. 1. Д. 136. 106 л.

Списки чинов управления Алтайского округа и управлений при нем. Коллекция.

Список лиц, выполняющих среди верующего населения религиозные требы и обряды по КазССР, 1950–1955 гг. // Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф. 1711. Оп. 1. Д. 59. 311 л.

Список переселенческих заселков, в которых предполагается сооружение церквей на средства Кабинета Его Величества // Центр хранения архивного фонда Алтайского края. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2389. Л. 46.

Список религиозных организаций, содержащихся в ведомственном реестре Управления Минюста России по Республике Алтай по состоянию на 23.04.2012 г. (список) // Личный архив авторов (копия).

Справка Томской духовной консистории о строительстве церквей, причтовых домов, школ, открытии новых приходов // ГАТО. Ф. 239. Оп. 1. Д. 311. Л. 5–7 об.

Справочная книга по Томской епархии за 1902/3 год / сост. под ред. секретаря Томской духовной консистории Д.Е. Березова. Томск: Типография Епархиального братства, 1903. 531 с.

Справочная книга по Томской епархии. Томск, 1914. 587 с.

Страбон. География: в 17 кн. М., 1994. 944 с.

Судебники XV–XVI вв. М; Л., 1952. 615 с.

Сыма Цянь. Исторические записки / пер. и коммент. Р.В. Вяткина. М., 2002. Т. 8. 510 с.

Твоя Библия: Вечное сегодня [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bible.com.ua/news/r/51903>.

Томская губерния. Список населенных мест по сведениям 1859 г. СПб., 1868. 121 с.

Томские епархиальные ведомости. Томск, 1883. №18.

Томские епархиальные ведомости. Томск, 1887. №1.

Томские епархиальные ведомости. Томск, 1887. №6.

Томские епархиальные ведомости. Томск, 1889. №3.

Томские епархиальные ведомости. Томск, 1889. №22.

Томские епархиальные ведомости. Томск, 1892. №18.

Томские епархиальные ведомости. Томск, 1897. №9.

Томские епархиальные ведомости. Томск, 1897. №17.

Управление Министерства Юстиции Российской Федерации по Кемеровской области. Список религиозных организаций ЕХБ по Кемеровской области // Личный архив автора.

Условие строительства церкви во имя Покрова Пресвятыя Богородицы деревни Новоильинка Карасукской волости // Центр хранения архивных фондов Алтайского края Ф. 4. Оп. 1. Д. 2528. Л. 80.

Федеральный закон от 26.09.1997 №125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях».

Христианская вера [Электронный ресурс]. URL: <http://vera.sosbb.ru/t94-topic>.

Христианские конференции [Электронный ресурс]. URL: Медиатека Тянова. <http://baptistmedia.ru/zagruzki/viewcategory/27>.

Централизованная религиозная организация «Ассоциация Евангельских Христиан» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gideons.ru>.

Церковь ЕХБ «Благодать» г. Красноярск [Электронный ресурс]. URL: <http://www1.ehb.ru/news/?id=241>.

Циркулярные указания ЦК, Губкома РКП(б) по вопросам агитации и пропаганды // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 4. Оп. 1. Д. 522. 187 л.

Циркулярные указания, директивные письма Семипалатинского уездного комитета партии // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 43. Оп. 1. Д. 15. 154 л.

Циркулярные Указы и распоряжения Томского Епархиального начальства (1888–1898 гг.). Томск, 1899. 84 с.

Циркуляры, директивы ЦК, Губкома РКП(б) по вопросам агитации и пропаганды // Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 4. Оп. 1. Д. 640. 162 л.

Шмыкова Т. Беседы с Богом у костра // Христианская газета Сибири. 2009. Окт. С. 5.

Литература

- Абаев Н.В. Ранние формы религии и этнокультурогенез тюрко-монгольских народов. Кызыл, 2005. 126 с.
- Абаев Н.В., Колмаков А.Г. О роли физико-географического районирования этнокультурных регионов Саяно-Алтая и Центральной Азии // 55 лет ХакНИИЯЛИ: мат. Регион. науч. конф. Абакан, 2001. С. 11–17.
- Абаев Н.В., Хертек Л.К., Мункуева К.К. Роль национальных религий в этнокультурном развитии народов Саяно-Алтая // Материалы Международной науч.-практ. конф., посвященной 280-летию открытия древнетюркской письменности. Абакан, 2001. С. 7–15.
- Абаева А.З. Исламские традиции в жизни томских татар // Ислам в культурном ландшафте России: история и современность. Томск, 2002. С. 78–85.
- Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М., 1992. 193 с.
- Абаева Л.Л. Религия в этнокультурной традиции народов Центральной Азии // Россия и Восток: взгляд из Сибири в конце столетия: мат. и тез. докл. Междунар. науч.-практ. конф. Иркутск, 2000. Т. 2. С. 93–96.
- Абдуллин Х.М. Мечети и мусульманское духовенство для военнослужащих в Российской империи // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.): мат. Всерос. науч.-практ. конф. Казань, 2006. С. 206–210.
- Авеста в русских переводах (1861–1996) / сост., общ. ред., прим., справ. раздел И.В. Рака. 2-е изд., исправ. СПб., 1998. 480 с.
- Автобиография А. Думбляускаса от 18.01.1977. Рукопись. Фотокопия, APL, fasc. «Albinas Dumbliauskas».
- Автобиография А. Думбляускаса от 03.11.1988. Рукопись. Фотокопия, APL, fasc. «Albinas Dumbliauskas».
- Автобиография Ю. Смильгавичюса от 16.11.1966. Рукопись. Фотокопия, APL, fasc. «Jurgis Smilgevičius».
- Автобиография А. Шяшкявичюса от 21.10.1985. Рукопись. Фотокопия, APL, fasc. «Antanas Šeškevičius».
- Адамов А. А. Тюркские древности Новосибирского Приобья // Тюркские народы: мат. V Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск, 2002.
- Азаматов Д.Д. Из истории мусульманской благотворительности. Вакуфы на территории Европейской части России и Сибири в конце XIX – начале XX века. Уфа, 2000. 102 с.
- Азаматов Д.Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX вв. Уфа, 1999.
- Азиатская Россия. Люди и порядки за Уралом. СПб., 1914. Т. 1. 578 с.
- Акишев А.К. Идеология саков Семиречья (по материалам кургана Иссык) // КСИА. 1978. Вып. 154. С. 39–48.
- Акишев А.К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984. 176 с.
- Акишев К.А., Акишев А.К. Интерпретация иссыкского погребального обряда // Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1981. С. 144–153.
- Акишев К.А., Акишев А.К. Происхождение и семантика иссыкского головного убора // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1980. С. 14–31.
- Акишев К.А., Кушаев Г.А. Древняя культура саков и усуней реки Или. Алма-Ата, 1963. 298 с.
- Акматова Р. Тотемизм – специфическая форма персонификации природы // Современность: философские и правовые проблемы. Бишкек, 1997. С. 46.
- Алексеев В. А. Иллюзии и догмы М., 1991. 400 с.
- Алексеев И.Л. Некоторые особенности исторической эволюции и политико-правового положения ислама и мусульман в Российской империи в XIX – начале XX в. (к вопросу о взаимоотношении цивилизационных логик российской истории) // Религиоведение. 2002. №2. С. 29–40.

- Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 33–34.
- Алексеев М. П. Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей. Т. I: XIII – XVII вв. Иркутск, 1932.
- Алексеева Л.И. История инакомыслия в СССР. М., 1992. 352 с.
- Алехин Ю.П. Мировые религии и мировоззрение народов Южной Сибири в VIII–X вв. по материалам из Рудного Алтая // Сибирь в панораме тысячелетий: мат. междунар. симпозиума. Новосибирск, 1998. Т. I. С. 12–20.
- Алтай. Историко-статистический сборник по вопросам экономического и гражданского развития Алтайского горного округа / под ред. П.А. Голубева. Томск, 1890. 474 с.
- Андреев А. П. Идеология и практика современного баптизма: (по материалам Западной Сибири): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1973. 24 с.
- Анжиганова Л.В. Особенности религиозного сознания хакасов на рубеже веков // Актуальные проблемы истории Саяно-Алтая и сопредельных территорий. Абакан, 2002. С. 118–120.
- Анжиганова Л.В. Традиционное мировоззрение хакасов. Опыт реконструкции. Абакан, 1997. 127 с.
- Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М., 1967. 161 с.
- Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1924. Т. 4, вып. 2. 152 с.
- Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). М., 2004. 288 с.
- Аржан. Источник в долине царей. Археологические открытия в Туве. Из материалов раскопок, проводившихся в 2000–2003 годах Центрально-Азиатской археологической экспедицией Государственного Эрмитажа совместно с Германским археологическим институтом. СПб., 2004. 64 с.
- Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Г. Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья // ТС 1972. М., 1973. С. 306–315.
- Асеев И.В. Изобразительное искусство как источник отражения религиозных и социально-экономических взаимоотношений в древнем обществе // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т. 1. С. 24–31.
- Ахметова Ш. К. Глубина этнической памяти (К истории распространения ислама у омских казахов) // Ислам, общество и культура. Омск, 1994.
- Ахтырцев Б. П., Ахтырцев А. Б. Почвенный покров среднерусского Черноземья. Воронеж, 1993. 216 с.
- Аюшева Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе. Улан-Удэ, 2003. 122 с.
- Бадмаев А.А., Адыгбай Ч.О., Бурнаков В.А., Маншеев Д.М. Протестантизм и народы Южной Сибири: история и современность. Новосибирск, 2006. 168 с.
- Байпаков К.М., Терновая Г.А. Религии и культы средневекового Казахстана (по материалам городища Куйрыктобе). Алматы, 2005. 236 с.
- Бакиева Г.Т. Брак у тоболо-иртышских татар в конце XVIII – начале XX в. // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. №1. С. 83–90.
- Бакиева Г.Т. Приходское духовенство у сибирских татар в XVIII – начале XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2007. №7. С. 166–171.
- Бакиева Г.Т. Реформы в системе образования у сибирских татар во второй половине XIX – начале XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2008. №8. С. 97–108.
- Бакиева Г.Т. Сельская община тоболо-иртышских татар (XVIII – начало XX в.). Тюмень; М., 2003. 258 с.
- Баландин С.Н. Архитектура Барнаула. Барнаул, 1974. 112 с.
- Баландин С.Н. Новосибирск. История градостроительства. 1893–1945. Новосибирск, 1978. 135 с.
- Балонов Ф.Р. Культ коня и колесницы в скифо-сарматскую эпоху у народов евразийских степей и предгорий: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1996. 30 с.

Балонов Ф.Р. Ворсовой пазырыкский ковер: семантика композиции и место в ритуале (опыт предварительной интерпретации) // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М., 1991. С. 88–121.

Банников А.Л. «Жертвенники» как социальный маркер (к вопросу о наличии жреческого слоя у кочевников Южного Урала) // От древности к новому времени (проблемы истории и археологии). Уфа, 2000. С. 177–183.

Барнаул. Летопись города. Барнаул, 1994. 222 с.

Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Сочинения. М., 1963. Т. 2, ч. I.

Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984. 207 с.

Басилов В.Н., Кармышева Дж. Х. Ислам у казахов (до 1917 г.). М., 1997.

Батин П.В. Сеятели мрака и невежества. Новосибирск, 1974. 88 с.

Бауло А.В. Иранские и среднеазиатские сосуды в обрядах обских угров // Проблемы межэтнического взаимодействия народов Сибири. Новосибирск, 2002.

Белавин А.М. Камский торговый путь. Средневековое Предуралье в его экономических и этнокультурных связях. Пермь, 2000.

Беликов Д.Н. Томский раскол: (исторический очерк от 1834 по 1880 годы) // Известия Императорского Томского университета. Томск, 1901. Т. 18. 239 с.

Беликов Д.Н. Томский раскол: (исторический очерк от 1835 – 1880 гг.) // Известия Томского университета. Томск, 1900. Т. 16. 58 с.

Белич И.В. О начале исламизации сибирских татар // Проблемы этнографии и социологии культуры. Омск, 1988.

Белич И. В. Природа в доисламских верованиях сибирских татар // Культурные и хозяйственные традиции народов Западной Сибири. Новосибирск, 1989.

Берг Л.С. Климат и жизнь. М., 1947. 356 с.

Берштам А.Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алтая // МИА. №26. М.; Л., 1952.

Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В., Федорова Ю.Е., Чалисова Н.Ю. Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема. М., 2010. 528 с.

Билотас В. Как свидетельства о крещении рассказали о миссионерских маршрутах «тайного священника» // СКГ. 2006. №1. С. 24–26.

Биография А. Думбляускаса из Караганды: рукопись. Фотокопия, APL, fasc. «Albinas Dumbliauskas».

Бируни А. Избранные произведения. Ташкент, 1957. Т. I. 657 с.

Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в средней Азии в древние времена: в 4 т. М.; Л., 1950. LXXXVII+380 с.

Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведения о народах, обитавших в Средней Азии, в древние времена. Алматы, 1998а. Т. 1. LLXIV+390 с.

Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведения о народах, обитавших в Средней Азии, в древние времена. Алматы, 1998б. Т. 2. 352 с.

Благовестие детям // Христианская газета Сибири. 2009. Апр. С. 7.

Бойс М. Зороастрийцы: верования и обычаи. СПб., 1994. 288 с.

Боковенко Н.А. Царский курган Аржан. Вопросы интерпретации // Историография и источники изучения исторического опыта освоения Сибири. Досоветский период. Новосибирск, 1988. Вып. I. С. 71–72.

Боковенко Н.А. К проблеме реконструкции конских уборов скифской эпохи Южной Сибири // Северная Азия от древности до средневековья. СПб., 1992. С. 123–125.

Боковенко Н.А. Проблема реконструкции религиозных систем кочевников Центральной Азии в скифскую эпоху // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996, С. 39–43.

Болонев Ф.Ф. Месяцеслов семейских Забайкалья. Новосибирск, 1990. 75 с.

Большая тюменская энциклопедия: [в 3 т.]. Тюмень, 2004. Т. 3.

Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. М., 2001. 215 с.

- Бонадренко В. Томский Архипастырь среди своей паствы на окраинах епархии. В Кулундинской степи // Томские епархиальные ведомости. 1915. №15 (15 авг.). С. 650–659.
- Борисенков Е. П. Климат и деятельность человека. М., 1982, 136 с.
- Борко Т.И. Картина мира в культурах с шаманским мировоззрением: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тюмень, 1999. 22 с.
- Борко Т.И. Социальные функции шаманства в традиционных культурах Сибири // Вестник Тюменского государственного университета. Тюмень, 2003. №4. С. 22–28.
- Бородовский А.П. Вторичные погребения эпохи раннего железа на Нижней Катунь (по материалам Барангольского некрополя) // Сохранение и изучение культурного наследия Алтая. Барнаул, 2000. Вып. XI. С. 197–200.
- Бояршинова З.Я., Степанов Н.Н. Западная Сибирь в XIV–XVI вв. // Материалы по древней истории Сибири. Улан-Удэ, 1964.
- Бояршинова З.Я. Основание русского города на Томи (к 375-летию Томска) // Томску – 375 лет. Томск, 1979. С. 11–20.
- Брагинская Н.В. Небо // МНМ: в 2 т. М., 2003. Т. 2. С. 170–174.
- Брентъес Б. Квадратура круга как проблема истории культуры // Информационный бюллетень Международной ассоциации по изучению культуры Центральной Азии. М., 1981. Вып. I. С. 5–13.
- Брыкина Г.А. Погребальные сооружения и обряды Ферганы // Древние цивилизации Евразии. История и культура. М., 2001. С. 102–111.
- Будыко М.И. Климат в прошлом и будущем. Л., 1980, 352 с.: ил.
- Букреева Г.Ф., Архипов С.А., Волкова В.С., Орлова Л.А. Климат Западной Сибири: в прошлом и будущем // Геология и геофизика. 1995. Т. 36, №11.
- Буцинский П.Н. Заселение Сибири и быт ее первых насельников. М., 2012. 320 с.
- Бурдина Е.Л. Позиции российского правительства по вопросу «инородческого» образования в начале XX века // Вопросы образования. 2007. №3. С. 278–287.
- Буряты / отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. М., 2004. 632 с.
- Бустанов А.К. Ранняя версия сочинений об исламизации Сибири // Сулеймановские чтения: мат. XII всерос. науч.-практ. конф с междунар. участием. Тобольск, 2009.
- Бутанаев В.Я. Бурханизм у тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. 260 с.
- Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. М., 1974. 219 с.
- Вайнштейн С.И. Тувинское шаманство. М., 1964. 12 с.
- Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы: историко-этнографический очерк. М., 1961. 218 с.
- Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П. Проблемы тувинского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 62–95.
- Валеев Ф.Т. Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1993. 208 с.
- Валеев Ф.Т., Томилов Н.А. Татары Западной Сибири: история и культура. Новосибирск, 1996. 224 с.
- Варенов А.В., Митько А.О., Митько О.А. Сяньбийское погребение с поясными украшениями из района Яньчи близ города Эрэн-Хото // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: мат. Годовой сессии Ин-та археологии и этнографии СО РАН. Новосибирск, 2007. Т. XIII. С. 193–199.
- Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование. Астрахань, 2007. 192 с.
- Васильев Д.В. История исламской политики в Российской империи // Первый всероссийский мусульманский форум «Форумы российских мусульман на пороге нового тысячелетия»: ежегодный науч.-аналит. бюллетень. Н. Новгород, 2005 [Электронный ресурс]. URL: www.idmedina.ru/books/materials
- Васильев Л.С. История религий востока: учебник для вузов. М., 2005. 360 с.
- Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001.
- Васютин С.А., Дашковский П.К. Социально-политическая организация кочевников Центральной Азии поздней древности и раннего Средневековья (отечественная историография и современные исследования). Барнаул, 2009. 400 с.

- Васютин С.А. Культ воина-героя («мужа-воина») и его религиозные мотивы в кочевых обществах древнетюркской эпохи // Сибирь на перекрестье мировых религий. Новосибирск, 2006. С. 79–82.
- Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893. 221 с.
- Верещагин В. И. Поездка по Алтаю летом 1908 года // Алтайский сборник. Барнаул. 1910. Т. 10. С. 1–46.
- Весь Омск: справочник-указатель на 1911 год. Омск. 1911. 178 с.
- Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980. 223 с.
- Винс Г. П. Тропой верности. 2-е изд., перераб и доп. СПб., 1997. 308 с.
- Владимирцов Б.Я. Монгольские сказания об Амурсане // Ученые записки Калмыцкого научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Вып. 5. С. 179–187.
- Владимиров В.Н., Силина И.Г., Чибисов М.Е. Приходы барнаульского духовного правления в 1829–1864 гг. (по материалам клировых ведомостей). Барнаул, 2006. 140 с.
- Вистингаузен В.К., Сыровежкин Е.П. Икона «Собор архангелов» – памятник поздней религиозной живописи // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Барнаул, 2001. Вып. XII. С. 304–306.
- Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI – VIII вв. М., 1996. 152 с.
- Волохов С.П. Протестное движение евангельских христиан-баптистов 1960–1980-х гг.: (на материалах Алтайского края, Новосибирской и Томской областей) // Вестник БГПУ. 2002. №1. С. 147–156.
- Воробьева Е.И. Власть и мусульманское духовенство в Российской империи (вторая половина XIX в. – 1917 г.) // Исторический ежегодник. 1997. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.omsu.omskreg.ru/histbook/articles>
- Воробьева-Десятовская М.И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы // Страны и народы Востока. М., 1980. Вып. 22, кн. 2. С. 124–131.
- Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М., 1992, 687 с.: ил.
- Вощинин В. На Сибирском просторе. Картины переселения. СПб., 1912. 94 с.
- Галашова Н.Б. Евреи в Томской губернии во второй половине XIX – начале XX в. Красноярск, 2006. 242 с.
- Гарифуллин И. Б. Очерки истории татарского населения Тюменской области. Тюмень, 2001.
- Галеркина О.И., Богданов Ф.Л. Искусство Индии в древности и Средние века. М., 1963. 68 с.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Ч. 1–2. 1329 с.
- Гарипов Н.К. Система религиозной иерархии у российских мусульман начала XX в. [Электронный ресурс]. URL: www.tataroved.ru
- Гарифуллин И.Б. Из истории земельных отношений у татар Тюменского региона // Тюркские народы: мат. V-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» / отв. ред. А.В. Нескоров. Тобольск; Омск, 2002. С. 154–155.
- Гаспринский И.Б. Русское мусульманство // ЭО. 1992. №6. С. 110–116.
- Гильфанов Р.Т. Мечети и медресе в жизни сибирских татар // Влияние ислама на культуру народов Сибири (к 600-летию ислама в Сибири): мат. науч.-практ. конф. / под ред. И.Б. Гарифуллина, А.Г. Градусова. Тюмень, 1998. С. 56–58.
- Главацкая Е.М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. 2008. №4 (21). С. 76–82.
- Главацкая Е.М. Православие и религиозные традиции манси: эволюция религиозного ландшафта Урала во второй половине XIX – начале XX века // Сибирь на перекрестке мировых религий. Новосибирск, 2011. С. 89–94.
- Глухарев М. Мысли о способах к дальнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской империи. М., 1894.
- Гожева И.А. Будда: иконография // Большая российская энциклопедия. М., 2001. С. 296–297.
- Головачёв В.Ц. К проблеме китайско-сяньбийского культурного взаимодействия // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. 1990. №1. С. 24–33.

- Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987. 217 с.
- Гонения на раскол в Западной Сибири // Неделя. 1878. №38. С. 1235–1237.
- Гончаров Ю.М. Уездный город Мариинск во второй половине XIX – начале XX в. // Известия Алтайского государственного университета. 2000. №4. С. 28–32.
- Гончаров Ю.М. Городская семья Сибири второй половины XIX – начала XX в. Барнаул, 2002. 384 с.
- Гончаров Ю.М. Религиозная жизнь как форма национальной самоорганизации еврейских общин Западной Сибири в середине XIX – начале XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2010. №2 (13). С. 168–174.
- Гончаров Ю.М. Особенности формирования еврейских общин Сибири XIX – начало XX в. // Известия Алтайского государственного университета. Сер.: История. Политология. 2012. Вып. 1. С. 68–72.
- Гончаров Ю.М. Еврейские общины Западной Сибири (XIX – начало XX в.). Барнаул, 2013. 174 с.
- Города России в 1910 г. СПб., 1914. 1158 с.
- Горбачев В.Т., Журин Н.П. Собор Александра Невского – первое каменное здание Новониколаевска // Памятники истории и культуры Сибири. Новосибирск, 1978. С. 158–160.
- Горюшкин Л.М., Пронин В.И. Население Сибири накануне Октябрьской социалистической революции // Историческая демография Сибири. Новосибирск, 1992. С. 84–101.
- Город Томск. Томск, 1912. 421 с.
- Грач А.Д. Древнекыргызские курганы у северной границы котловины больших озер и находки тибетских надписей на бересте // Страны и народы Востока. М., 1980. Вып. 22, кн. 2. С. 103–123.
- Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980. 256 с.
- Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди // Алтайский сборник. Барнаул, 1912. С. 68–84.
- Григорьев А.П., Фролова О.Б. Географическое описание Золотой Орды в энциклопедии ал-Калкашанди // Тюркологический сборник. 2001: Золотая Орда и ее наследие. М., 2002.
- Григорьева Т.П. Махаяна и китайские учения // Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973. С. 108.
- Гринин Л. Е. Государство и исторический процесс: [в 3 т.]. Т. 1: Эпоха формирования государства: общий контекст социальной эволюции при образовании государства. М., 2007.
- Грязнов М. П. История древних племен Верхней Оби // МИА. №48. М.; Л., 1956.
- Гумилёв Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989, 764 с.
- Гумилёв Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М., 1993.
- Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / сост. и общ. ред. А. И. Куркчи. М., 1997. 640 с.: ил.
- Гусаченко В.Л., Матвеева Л.Л., Тимяшевская Л.В. Каинск исторический. Новосибирск, 1995.
- Гэсэр. Бурятский героический эпос. М., 1973. 397 с.
- Дамешек И.Л. Сибирские инородцы в имперской стратегии власти // Современное историческое сибиреведение XVII – начала XX в.: сб. науч. тр. / под ред. Ю.М. Гончарова. Барнаул, 2005. С. 257–266.
- Дамешек Л.М. Внутренняя политика царизма и нарды Сибири (XIX – начало XX в.). Иркутск, 1986. 168 с.
- Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. 573 с.
- Данилин А. Г. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль // Советская этнография. 1932. №1. С. 63–91.
- Данилин А. Г. Бурханизм. Горно-Алтайск, 1993. 208 с.
- Даркевич В. П. Аргонавты Средневековья. М., 1976.
- Дашковский П.К. Обряд бальзамирования тел умерших людей в скифскую эпоху в Горном Алтае // Археология, палеоэкология и этнография Сибири и Дальнего востока. Иркутск, 1996. Ч. 2. С. 58–60.
- Дашковский П.К. Космологическая модель пазырыкского кургана // Четвертые исторические чтения памяти М.П. Грязнова. Омск, 1997. С. 44–47.
- Дашковский П.К. Некоторые аспекты развития мировоззрения древних кочевников Центральной Азии в скифскую эпоху // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность (к 350-летию Ойротской письменности). Горно-Алтайск, 1999. С. 193–196.

Дашковский П.К. К вопросу о служителях культа в пазырыкском обществе // Историко-культурное наследие Северной Азии: Итоги и перспективы изучения на рубеже тысячелетий. Барнаул, 2001. С. 313–319.

Дашковский П.К. К вопросу о мировоззренческом и ментальном развитии кочевников скифской эпохи Центральной Азии // Л.Н. Гумилев: теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. СПб., 2002а. С. 1921–1996.

Дашковский П.К. К вопросу об изучении ментальности кочевников Центральной Азии // Интеграция археологических и этнографических исследований. X Международный семинар, посвященный 290-летию со дня рождения С.П. Крашенинникова. Омск; Ханты-Мансийск, 2002б. С. 203–204.

Дашковский П.К. Синкретизм религиозно-мифологической системы и служители культа у кочевников Горного Алтая скифской эпохи // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2003а. №11. С. 59–72.

Дашковский П.К. Лошадь в религиозно-мифологической системе кочевников Горного Алтая VI–II вв. до н.э. // Археология и этнография Алтая. Горно-Алтайск, 2003б. Вып. 1. С. 16–25.

Дашковский П.К. Комплексный поход в реконструкции системы мировоззрений кочевников Горного Алтая скифской эпохи // XII Международный семинар «Интеграция археологических и этнографических источников». Алматы, 2004. С. 81–84.

Дашковский П.К. К вопросу о формировании мировоззренческого статуса правителей кочевых обществ Евразии в скифо-сакский период // Археология Южной Сибири: идеи, методы, открытия. Красноярск, 2005а. С. 147–149.

Дашковский П.К. О сакрализации правителей государственных образований кочевников Центральной Азии // Древние кочевники Центральной Азии. Улан-Удэ, 2005б. С. 63–67.

Дашковский П.К. Сакрализация правителей кочевых обществ Южной Сибири и Центральной Азии в древности и средневековье // Известия АлтГУ. 2007. №4(2). С. 46–52.

Дашковский П.К. Памятники эпохи средневековья Чинетинского археологического микрорайона в Северо-Западном Алтае: предварительные итоги исследования и интерпретация // Труды II (XVIII) Всерос. археол. съезда в Суздале. М., 2008а. Т. II. С. 216–219.

Дашковский П.К. Религиозный аспект политической культуры и служители культа у кочевников Центральной Азии в хунно-сяньбийско-жужанский период // Известия АлтГУ. Сер.: История. Барнаул, 2008б. №4(2). С. 36–45.

Дашковский П.К. Религиозная политика и служители культа в Кыргызском каганате // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: История, филология. Вып. 5: Археология и этнография. 2009а. С. 199–208.

Дашковский П.К. Элементы религиозного синкретизма у населения Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху поздней древности // Религиоведение. 2009б. №1. С. 48–61.

Дашковский П.К. Изучение духовной культуры кочевников Центральной Азии эпохи средневековья во второй половине XIX – начале XX в. // Природные условия, история и культура Западной Монголии. Ховд; Томск, 2009в. Т. II. С. 22–28.

Дашковский П.К. Мировоззрение кочевников Саяно-Алтая и сопредельных территорий поздней древности и раннего средневековья (отечественная историография и современные исследования). Барнаул, 2011. 244 с.

Дашковский П.К., Карымова С.М. Вещь в традиционной культуре народов Центральной Азии: философско-культурологическое исследование. Барнаул, 2012. 252 с.

Дашковский П.К., Кушнерик Р.А., Цэдэв Н. Этноконфессиональные процессы в Северо-Западной Монголии (по материалам полевых исследований 2008 г.) // Политологические и этноконфессиональные исследования в регионах. Барнаул, 2009. Т. II. С. 241–246.

Дашковский П.К., Кушнерик Р.А. Некоторые особенности формирования религиозного ландшафта на территории Монгольского Алтая // Природные условия, история и культура Западной Монголии. Ховд; Томск, 2009. Т. II. С. 29–32.

Дашковский П.К., Мейкшан И.А. Актуальные проблемы изучения мировоззрения хунну Центральной Азии // Время и культура в археолого-этнографических древних и современных обществах Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы интерпретации и реконструкции: мат. Зап.-Сиб. арх.-геогр. конф. Томск, 2008. С. 278–282.

- 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, 2005. С. 62–68.
- Дашковский П.К., Цэдэв Н., Шершнева Е.А. Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2010. Вып. IV. С. 180–186.
- Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Проблема формирования военного мусульманского духовенства в Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. // Религиоведение. 2012а. №3. С. 24–29.
- Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Снижение авторитета духовенства в мусульманских общинах Западной Сибири в контексте государственно-конфессиональной политики Российской империи в XIX в. // Известия АлтГУ. 2012б. №4/1 (76). С. 241–244.
- Дёмкин В.А., Золотарёва Б.Н., Дёмкина Т.С., Хомутова Т.Э., Каширская Н.Н., Ельцов М.В., Удальцов С.Н. Динамика свойств степных палеопочв сарматского времени (II в. до н.э. – IV в.н.э.) в связи с вековой изменчивостью увлажненности климата // Почвоведение. 2012. №2.
- Дёмкин В. А., Якимов А. С., Алексеев А. О., Каширская Н. Н., Ельцов М. В. Палеопочвы и природные условия степей Нижнего Поволжья в золотоордынское время (XIII–XIV вв. н.э.) // Почвоведение. 2006. №2.
- Древние и современные культовые места Алтая. Барнаул, 2011. 124 с.
- Ди Космо Н. Образование государства и периодизация истории Внутренней Азии // Монгольская империя и кочевой мир: (мат. междунар. науч. конф.). Улан-Удэ, 2008. Кн. 3. С. 181–227.
- Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифология древнего мира. М., 1977. С. 337–365.
- Дробышев Ю.А. Эволюция материальной и духовной культуры сяньби // Вопросы истории. 2006. №1. С. 101–120.
- Думан Л.И. Общественный строй сяньби и тоба III–IV вв. н.э. // Вопросы истории и историографии Китая. М., 1968. С. 45–87.
- Духовные ценности ислама и образование: историко-культурная традиции и современность / отв. ред. С.С. Аванесов, Т.А. Костюкова. Томск, 2008. 246 с.
- Дьяконова В.П. Алтайцы: (Материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001. 221 с.
- Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975а. 164 с.
- Дьяконова В.П. Культовые сооружения тувинцев // Полевые исследования Института этнографии за 1974 год. М., 1975б. С. 157–164.
- Дыренкова Н.П. Отражение борьбы материнского и отцовского начала в фольклоре телеутов и кумандинцев // Советская этнография. 1937. №6. С. 40–84.
- Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне. Мир наскального искусства. М., 2005. 272 с.
- Дэвлет М.А. Листы каменной книги Улуг-Хема. Кызыл, 1990. 118 с.
- Дэвлет М.А. Петроглифы на дне Саянского моря. М., 1998. 286 с.
- Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. 234 с.
- Дятлов В.И. Евреи: диаспора и «торговый народ» // Сибирский еврейский сборник. Иркутск, 1996. № 2.
- Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. М., 1965.
- Елихина Ю.И. Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве. СПб., 2010. 292 с.
- Емельянов Н.Ф. Город Томск в феодальную эпоху. Томск, 1984. 224 с.
- Ермаков К., Родина И. Планерка социального служения // Христианская газета Сибири. 2011. Окт. С. 7.
- Ерошов В.В., Кимеев В.М. Тропой миссионеров. Кемерово, 1995. 130 с.
- Жерносенко И. А. Тюркское средневековье // Лекции по истории культуры Алтая. Барнаул, 2004.
- Жидков В.С., Соколов К.Б. Десять веков российской ментальности. СПб., 2001.

- Жуковская Н.Л. К вопросу о типологически сходных явлениях в шаманстве и буддизме // Советская этнография. 1970. №6. С. 32–40.
- Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. 200 с.
- Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Жуковская Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят: политический и культурный аспекты // Буддийский мир. М., 1994. С. 6–16.
- Жуковская Н.Л. Монголы // Народы и религии мир. М., 1998. С. 350–351.
- Заватски В. Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. М., 1995. 560 с.
- Загидуллин И.К. Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи (европейская часть России и Сибирь). Казань, 2006. 462 с.
- Загидуллин И.К. Пятивременные и соборные (джами) мечети в округе Оренбургского магометанского духовного собрания // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.): мат. всерос. науч.-практ. конф. / отв. ред. И.К. Загидуллин. Казань, 2006. С. 93–123.
- Зиев Х. З. Узбеки в Сибири. Ташкент, 1968.
- Зиновьев В.В. Угроза исламского экстремизма в Центральной Азии // Россия – Центральная Азия: проблемы миграций и безопасности. Барнаул, 2002. С. 47–53.
- Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. М., 1964. 482 с.
- Знаменский П.В. Приходское духовенство в России со времени реформ Петра. Казань, 1873. 850 с.
- Зольникова Н.Д. Борьба за контроль над сибирской приходской общиной и институт церковных старост // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1994. С. 87–102.
- Зольникова Н.Д. Делопроизводственные материалы о церковном строительстве как источник по истории приходской общины Сибири (начало XVIII – конец 60-х гг. XVIII в.) // Рукописная традиция XVI–XIX вв. На Востоке России. Новосибирск, 1983. С. 102–116.
- Зольникова Н.Д. Сибирская приходская община в XVIII в. Новосибирск, 1990. 290 с.
- Зубов А.П., Павлова О.И. Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: образ царя // Религии древнего Востока. М., 1995. С. 34–84.
- Зуев В.Ю. Научный миф о «савроматских жрицах» // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 54–68.
- Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. 338 с.
- Зуев В.Ю. Исповедальные пути божественного всадника (по материалам ковровых полотен и погребального обряда в Пазырыке) // Северная Азия от древности до средневековья. СПб., 1992. С. 131–134.
- Иванов В.В. Конь // Мифы народов мира. М., 1994. Т. 1. С. 666.
- Иванов В.В. Реконструкция структуры, символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 5–11.
- Иванов В.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от «asva» – «конь» // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
- Иванов И. В. Динамика атмосферного увлажнения и эволюция почв аридной области умеренного пояса севера Евразии в голоцене // Почвенные процессы и пространственно-временная организация почв. М., 2006.
- Иванов И. В. Эволюция почв степной зоны в голоцене. М., 1992. 144 с.
- Иванов И. В., Васильев И. Б. Человек, природа и почвы Рын-песков Волго-Уральского междуречья в голоцене. М., 1995. 264 с.
- Ивонин А.Р. Еврейская община в Западной Сибири в первой половине XIX в. // Проблемы административно-государственного регулирования межнациональных отношений в Тюменском регионе. Тобольск, 1995. С. 39–42.
- Ивонин А.Р. Еврейская община Западной Сибири // История еврейских общин Сибири и Дальнего Востока: сб. мат. конф. / под ред. Я.М. Кофмана. Красноярск, 2001. С. 3–6.

- Ивонин А.Р. Еврейское население Западной Сибири в демографических процессах 30–60-х гг. // История еврейских общин Сибири и Дальнего Востока: сб. материалов конф. / под ред. Я.М. Кофмана. Красноярск, 2002. С. 16–23.
- Иванцова Н.Ф. Сибирское крестьянство в 1917 – начале 1918 гг. М., 1990. 167 с.
- Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. Ташкент, 1994. 120 с.
- Из истории раскола в Томской губернии в XIX в. // Исторический вестник. СПб., 1901. №6. 1090 с.
- Илюшин А. М. Кузнецкие татары по историко-этнографическим и археологическим источникам // Тюркские народы: мат. V сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск, 2002.
- История Башкортостана с древнейших времен до 60-х гг. XIX в. Уфа, 1997.
- История Ямала. Т. 1, кн. 1: Древние культуры и коренные народы. Екатеринбург, 2010.
- Исхаков Д.М. Идел-Урал буе һәм Себер татарларынын этник тарихларындагы уртаклыклар (Болгар, Алтын Урда һәм Татар ханлыклары чорлары) // Мирас. 1998. № 3.
- Кабузан В.М. Изменения в размещении населения России в XVIII – первой половине XIX в. М., 1971. 191 с.
- Кальмина Л.В. Генезис еврейского купечества Восточной Сибири // История еврейских общин Сибири и Дальнего Востока: сб. мат. конф. / под ред. Я.М. Кофмана. Красноярск, 2001. С. 10–16.
- Кальмина Л.В. Евреи Восточной Сибири: «духовная территория» (середина XIX в. – 1917 г.). Красноярск, 2002. 164 с.
- Кальмина Л.В. Институт раввина в Восточной Сибири последняя треть в XIX – начале XX в. Евреи Восточной Сибири и Дальнего Востока. Красноярск, 2002. С. 44–49.
- Кальмина Л.В. Диаспоры в Сибири: закономерности и особенности интеграции (середина XIX – начало XX в.) // Адаптационные механизмы и практики в традиционных и трансформирующихся обществах: опыт освоения Азиатской России. Новосибирск, 2008. С. 86–90.
- Кальмина Л.В., Курас Л.В. Еврейская община в Западном Забайкалье (60-е гг. XIX в. – февраль 1917 г.). Улан-Удэ, 1999. 172 с.
- Караев О.К. Арабские и персидские источники IX–XII вв. о киргизах и Киргизии. Фрунзе, 1968. 103 с.
- Каргапольцева О. Дни прошли и снова собрались друзья... // Христианская газета Сибири. 2009. Окт. С. 3.
- Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. М., 1992. Т. 2. 568 с.
- Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной // Советская этнография. 1935. №4–5. С. 480–493.
- Карих Е.В. Проникновение казахов на Алтай в XIX в. и их хозяйственное взаимодействие с русскими // Этнография Алтая и сопредельных территорий: мат. междунар. науч.-практ. конф. Барнаул, 2003. Вып. 5. С. 49–52.
- Катанов Н.Ф. О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1904. Вып. 15.
- Каушанский П.Л. С претензией на истину: о взглядах и деятельности экстремистов от баптизма. Одесса, 1988. 105 с.
- Кашляк В.Н. Никольский кафедральный собор // Семипалатинск. Три века истории. Новосибирск, 2002. 368 с.
- Кашляк В.Н. Храмы Семипалатинска: прошлое и настоящее. Семипалатинск, 2004. 610 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987. 162 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Магия тувинских шаманов. Кызыл, 1993. 159 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Мифы тувинских шаманов. Кызыл, 2002. 542 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Култ небя в алгышах тувинских шаманов и в древнетюркских надписях в честь Кюль-Тегина // Письменное наследие тюрков: мат. Междунар. симпозиума, посвящ. 110-летию

дешифровки орхоно-енисейской письменности и 100-летию выхода в свет труда Н.Ф. Катанова «Опыт исследования урянхайского языка». Кызыл, 2003. С. 8.

Кижнер Д.М. История возникновения синагог в Томске // Евреи в Сибири. Томск, 2000. С. 3–9.

Кимеев В.М., Кандрашин Д.Е., Усольцев В.Н. Православные храмы Кузбасса. Кемерово, 1996. 307 с.

Кириков С.В. Человек и природа степной зоны. Конец X – середина XIX в. М., 1983, 128 с.

Кириллов И.И., Ковычев Е.В., Литвинцев А.Ю. Сяньбийские граффити на бересте из могильника Зоргол-1 // Древняя и средневековая история Восточной Азии. К 1300-летию образования государства Бохай. Владивосток, 2001. С. 266–272.

Кирюшин Ю.Ф., Шульга П.И., Дёмин М.А., Тишкин А.А. Исследование и музеефикация «царского» кургана в долине Сентелека // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Барнаул, 2001. Вып. XII. С. 29–36.

Киселёв С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.

Клейн Л.С. Индоарии и скифский мир: общие истоки идеологии // Народы Азии и Африки. 1987. №5. С. 63–96.

Клеменц Д.А. Из впечатлений во время летней поездки в Алтай в 1904 году // Известия ИРГО. 1905. Вып. 1, кн. 61. С. 155–159.

Клюева В.П. Евреи в Западной Сибири: политика государства и проблемы адаптации в сибирском обществе (XVII – начало XX в.) // «Приезд и водворение в Сибирь евреям воспрещается...». Из истории еврейской общины в Тюмени. Тюмень, 2004. С. 5–27.

Клюева В.П. Религиозная жизнь евреев в Тобольской губернии (середина XIX – начало XX в.): скандалы и проблемы // Евреи в Сибири и на Дальнем Востоке: история и современность: мат. VI регион. науч.-практ. конф. Красноярск; Барнаул, 2005. С. 42–48.

Клюева В.П. Иудаизм // Историческая энциклопедия Сибири: в 3 т. Т. 1: А–И. Новосибирск, 2009. С. 709–711.

Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Согдийская надпись из Бугута // СНВ. 1971. Т. X. С. 121–146.

Кляшторный С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. М., 1959. №5. С. 162–169.

Кляшторный С.Г. Монета с рунической надписью из Монголии // ТС 1972. М., 1973. С. 334–338.

Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006. 591 с.

Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности в Восточном Туркестане // Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006. С. 183–241.

Кобзев А.В. Возникновение мусульманских общин у «отпавших» крещеных татар Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX в. // Историко-этнографические исследования Симбирского Поволжья: сб. ст. / под ред. А.Н. Зорина. Ульяновск, 2002. С. 53–60.

Ковальчук Ю.С. Корейский протестантизм и его миссионерские практики в азиатской части Российской Федерации. Новосибирск, 2008. 192 с.

Ковычев Е.В., Яремчук О.А. Погребальный обряд могильника Зоргол-1 // Наследие древних и традиционных культур Северной и Центральной Азии: мат. 40 РАЭСК. Новосибирск, 2000. Т. 3. С. 60–69.

Козлова-Афанасьева Е.М. Из истории строительства синагоги // «Приезд и водворение в Сибирь евреям воспрещается...». Из истории еврейской общины в Тюмени. Тюмень, 2004.

Конев А.Ю. Влияние религиозного фактора на правовой статус сибирских аборигенов (XVIII–XIX вв.) // Народонаселение Сибири: стратегии и практики межкультурной коммуникации (XVII – начало XX в.): сб. ст. / отв. ред. А.В. Бауло. Новосибирск, 2008. С. 303–319.

Коновалов П.Б. К истокам этнической истории тюрков и монголов // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 5–29.

Корнилов Н. Евангельские христиане-баптисты на историческом переломе (1991–1997) // Диалогос (религия и общество). М., 1997. С. 288–289.

- Король Г.Г. Искусство средневековых кочевников Евразии: очерки. М.; Кемерово, 2008. 332 с.
- Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания. М., 2003. 340 с.
- Котожеков Г.Г. Культура народов Саяно-Алтайского нагорья. Абакан, 1992. 127 с.
- Кошеленко Г.А. Царская власть и ее обоснование в ранней Парфии // История Иранского государства и культуры. К 2500-летию Иранского государства. М., 1971. С. 212–218.
- Кочетов А. Н. Ламаизм. М., 1973. 199 с.
- Крадин Н.Н. Социальный строй сяньбийской державы // Медиевистские исследования на Дальнем Востоке России. Владивосток, 1994. С. 22–36.
- Красниенко СВ. Впускные захоронения как элемент тагарского погребального обряда (по материалам раскопок Сибирской экспедиции ИИМК РАН) // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 123–129.
- Крадин Н.Н. Империя Хунну. 2-е изд. М., 2001. 312 с.
- Кривова Н.А. Власть и церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997. 248 с.
- Крашенинников С.П. В Сибири. Неопубликованные материалы. М.; Л., 1966. 241 с.
- Кубарев В.Д. Древнейшие шаманские изображения Алтая // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Якутск, 1992. С. 47–64.
- Кубарев В.Д. Конь в сакральной атрибуции ранних кочевников Горного Алтая // Проблемы западносибирской археологии (эпоха железа). Новосибирск, 1981. С. 84–95.
- Кубарев В.Д. Курганы Уландрыка. Новосибирск, 1987. 302 с.
- Кубарев В.Д. Курганы Юстыда. Новосибирск, 1991. 270 с.
- Кудрявцев В.Н. Понятие конфликта // Основы конфликтологии: учеб. пособие. М., 1997.
- Кузнецов Б.И. Бон и маздаизм. СПб., 2001. 224 с.
- Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии Бон. СПб., 1998. 352 с.
- Кузнецов В.Ю. Единство мира и единство культуры // Философия и общество. М., 1999. №4. С. 141–153.
- Кузьмин Н.Ю. Курганы у деревни Новомихайловка // Проблемы изучения культуры степных племен Енисея V–III вв. до н.э. СПб., 1994. 58 с.
- Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. М., 1977а. С. 96–119.
- Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977б. С. 28–52.
- Кузьмина Е.Е. Мифологические представления о коне в культуре индоевропейцев // Миф 7. Софизм, 2001. С. 117–134.
- Кузьмина Е.Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев. М., 2002. 240 с.
- Кульпин Э. Золотая Орда. Проблемы генезиса Российского государства. М., 2006.
- Куприянова И.В. Старообрядцы предгорий Алтая в переписке миссионеров РПЦ (начало XX в.) // Старообрядчество: История и культура. Барнаул, 2002. Вып. 2. С. 80–92.
- Курилов В.Н., Майничева А.Ю. Крепость и храм: Тенденции движения русской культуры в архитектурном творчестве. 2-е изд., испр. и доп. Новосибирск, 2005. 96 с.
- Курныкин О.Ю. Исламский фактор в Казахстане: исторический опыт и современные реалии // Россия – Центральная Азия: проблемы миграций и безопасности. Барнаул, 2002. С. 109–117.
- Курочкин Г.Н. Сакральный центр ранних кочевников Алтая (археолого-этнографическая реконструктивная модель) // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Ч. II: Археология и изучение культурных процессов и явлений. СПб., 1993б. С. 93–98.
- Кутилова Л.А. Украинцы в Сибири: пути этничности (конец XIX – начало XX в.) // Актуальные вопросы истории Сибири. Научные чтения памяти профессора А.П. Бородавкина. Барнаул, 1998. С. 78–80.

- Кутилова Л.А. и др. Еврейские общины Томской губернии (1885–1919 гг.): Хроника общественной и культурной жизни // Евреи в Сибири. Томск, 2000. С. 56–130.
- Кушнерик Р.А. О роли религиозного фактора в приграничных регионах (по материалам полевых исследований на территории Горного Алтая в 2004–2007 гг.) // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2007. Вып. I. С. 220–224.
- Кызласов И.Л. Смена мировоззрения в Южной Сибири в раннем средневековье (Идея единобожия в енисейских надписях) // Древние цивилизации Евразии: история и культура. М., 2001. С. 243–270.
- Кызласов И.Л. Манихейские монастыри на Горном Алтае // Древности Востока. М., 2004. С. 111–129.
- Кызласов Л.Р. История Южной Сибири в средние века: учеб. пособие. М., 1984. 167 с.
- Кызласов Л.Р. Открытие государственной религии древних хакасов. Мани и манихейство // Труды Хакасской археологической экспедиции. М.; Абакан, 1999а. Вып. 6. С. 10–41.
- Кызласов Л.Р. Средневековый манихейский храм в котловине Сорга (Республика Хакасия) // РА. 1999б. №2. С. 181–206.
- Кызласов Л.Р. Сибирское манихейство // Этнографическое обозрение. 2001. №5. С. 83–90.
- Кызласов Л.Р. Тюрко-иранские культурные взаимосвязи в эпоху средневековья (язык, письменность, религия) // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2004. №12. С. 114–133.
- Кызласов Л.Р. Городская цивилизация Срединной и Северной Азии: ист. и археол. исследования. М., 2006.
- Кызласов Л.Р., Король Г.Г. Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. М., 1990. 216 с.
- Кычанов Е.И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник. Л., 1978. Вып. 2. С. 76–85.
- Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997. 319 с.
- Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги страны снегов. М., 1975. 302 с.
- Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. 329 с.
- Лелеков Л.А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине I тыс. до н.э. // История и культура народов Средней Азии. М., 1976. С. 7–18.
- Лелеков Л.А. Проблемы индоиранских аналогий к явлениям скифской культуры // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980а. С. 118–125.
- Лелеков Л.А. Индоиранская идеология между первобытностью и раннеклассовым обществом (по материалам Ригведы и Авесты) // Идеологические представления древнейших обществ: (тез. конф.). М., 1980б. С. 117–119.
- Лелеков Л.А. О символизации погребальных облачений («золотые люди» скифо-сакского мира) // Скифо-сибирский мир. Новосибирск, 1987.
- Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. М., 1992. 363 с.
- Ленин В.И. К деревенской бедноте // Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1967. Т. 7. С. 129–203.
- Леонтьев Н.В. О буддийских мотивах в средневековой торевтике Хакасии (по материалам коллекции Минусинского краеведческого музея) // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 184–196.
- Леттецкая О.М. Иногородское земледелие в Томской губернии: истоки аграрной проблемы начала XX в. // Этнография Алтая и сопредельных территорий: мат. междунар. науч.-практ. конф. Барнаул, 2005. Вып. 6. С. 30–36.
- Листвина Е.В. Картина мира в шаманизме // Человек. История. Культура. Саратов, 2003. №2. С. 103–109.
- Литвинский Б.А. Среднеазиатские народы и распространение буддизма (II в. до н.э. – III в. н.э., письменные источники и лингвистические данные) // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 128–135.
- Литвинский Б.А. Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972. 270 с.

- Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981. С. 90–122.
- Литвинский Б.А. «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии. (Опыт истолкования в свете истории религии) // Советская этнография. 1982. №4. С. 34–43.
- Литвинский Б.А. Семиреченские жертвенники (индоиранские истоки сакского культа огня) // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М., 1991. С. 66–86.
- Литвинский Б.А. Буддизм // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. М., 1992а. С. 427–507.
- Литвинский Б.А. Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. М., 1992б. С. 508–532.
- Литвинский Б.А. Буддизм и буддийская культура Центральной Азии // Московское востоковедение: очерки, исследования, разработки. М., 1997. С. 53–78.
- Литвинский Б.А., Пичикян И.Р. Эллинистический храм Окса. М., 2000. Т. 1. 503 с.
- Литвинский Б.А., Седов А.В. Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. М., 1984. 240 с.
- Лысенко Ю.А. Миссионерство Русской православной церкви в Казахстане (вторая половина XIX – начало XX в.). Барнаул, 2010. 195 с.
- Лю Маоцай. Сведения о древних тюрках в средневековых китайских источниках / отв. ред. Д.Д. Васильев; пер. с нем. В.Н. Добжанского, Л.Н. Ермоленко. М., 2002. 126 с.
- Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. Новосибирск, 1981. 287 с.
- Мавлютова Г.Ш. Об обращении в православие татар Западной Сибири // Тюркские народы: мат. V Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» / отв. ред. А.В. Нескоров. Тобольск; Омск, 2002. С. 195–197.
- Маковский М.М. Семиотика языческих культов (мифопоэтические этюды) // Вопросы языкознания, 2002. №6. С. 55–81.
- Максименков Г.А. Материалы по ранней истории тагарской культуры. СПб., 2003. 192 с.
- Максимов С.В. Сибирь и каторга. Ч. 1: Несчастные. СПб., 1871.
- Малашенко А.В. Мусульманский мир СНГ. М.; СПб., 1996. 182 с.
- Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.; Л., 1951. 452 с.
- Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. 112 с.
- Мамет Л. Ойротия. М., 1930. 158 с.
- Мамсик Т.С. Крестьянское движение в Сибири. Новосибирск, 1987. 268 с.
- Мандельштам А.М. Исследования на могильном поле Аймырлыг: некоторые итоги и перспективы // Древние культуры Евразийских степей. Л., 1983. С. 25–33.
- Мандельштам А.М. Ранние кочевники на территории Тувы // Степная полоса Азиатской части СССР в скифско-сарматское время. Археология СССР. М., 1992. С. 178–196.
- Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978. 125 с.
- Мариупольский А.М. Предпринимательская деятельность евреев в винокурении и виноторговле в Томской губернии во второй половине XIX в. // История еврейских общин Сибири и Дальнего Востока: сб. мат. конф. / под ред. Я.М. Кофмана. Красноярск, 2001. С. 16–19.
- Марсадолов Л.С. К вопросу о семантике кургана Аржан // Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения): тез. Всесоюз. археол. конф. Кемерово, 1989. Ч. 2. С. 33–35.
- Марсадолов Л.С. Археологические памятники IX–III вв. до н.э. горных районов Алтая как культурно-исторический источник (феномен пазырыкской культуры): автореф. дис. ... докт. культурологии. СПб., 2000. 56 с.
- Мартынов А.И. Лесостепная тагарская культура. Новосибирск, 1979. 240 с.
- Мартынов А.И., Герман П.В. Сакральная архитектура кургана (проектное моделирование в древности) // Историко-культурное наследие Северной Азии. Барнаул, 2001. С. 92–97.
- Мартынов А.С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции // Народы Азии и Африки. 1972. №5.

- Маслюженко Д.Н. Исламизация Сибирского улуса: к вопросу хронологии // Сибирь на перекрестке мировых религий: мат. III межрегион. науч.-практ. конф., посвящ. М.И. Рижскому. Новосибирск, 2006.
- Масярж В. Поляки в Восточной Сибири (1907–1947 гг.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Иркутск, 1995. 36 с.
- Мезенцев Р.В. Православная церковь на Алтае в 1917–1940 гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Горно-Алтайск, 2003. 19 с.
- Мейкшан И.А. К вопросу об изучении мировоззрения хунну Центральной Азии // Археология, этнология, палеоэкология северной Евразии и сопредельных территорий: мат. XLVII РАЭСК. Новосибирск, 2007а. С. 116–117.
- Мейкшан И.А. Титул правителя Хуннуской империи как отражение системы макрокосмоса кочевников // Актуальные проблемы социально-политического и религиозного пространства России. Барнаул, 2007б. Вып. 3.
- Мейтарчийан М.Б. Погребальный обряд зороастрийцев. М., 1999. 243 с.
- Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. 567 с.
- Мельников Б.В. Поздние погребальные памятники таежного Прииртышья // Древние погребения Обь-Иртышья. Омск, 1991.
- Миллер Г.Ф. История Сибири. М; Л., 1941. Т. 2. 637 с.
- Милуков П.Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1994. Т. 2, ч. 1. 416 с.
- Миненко Н.А. Русское крестьянство Западной Сибири и церковь в XVIII – первой половине XIX в. // Бахрушинские чтения, 1977. Новосибирск, 1977. С. 84–92.
- Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVIII – первой половине XIX в. Новосибирск, 1975. 307 с.
- Мириманов В.Б. Искусство и миф. Центральный образ картины мира. М., 1997. 327 с.
- Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сб. ст. / под ред. П.К. Дашковского. Барнаул, 2012. Вып. V. 290 с.
- Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность. СПб., 1997. 480 с.
- Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм с древности до XVIII в. Новосибирск, 1980. 320 с.
- Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма. М., 1980. 320 с.
- Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987. 287 с.
- Мкрытычев Т.К. Буддийское искусство Средней Азии I–X вв. М., 2002.
- Могильников В.А. Население Верхнего Приобья в середине – второй половине I тыс. до н.э. М., 1997. 195 с.
- Моравский В. Сибирские евреи и конституция // Сибирские вопросы. 1909. №35.
- Морозова Т. С. Общее и особенное в погребальном обряде татар Западной Сибири // Археология и этнография Азиатской части России (новые материалы, гипотезы, проблемы и методы): мат. XLIX регион. археол.-этнограф. конф. студентов и молодых ученых. Кемерово, 2009.
- Мотов Ю.А. Героизация и обожествление вождей ранних кочевников Алтая (по материалам могильника Пазырык) // Военное искусство кочевников Центральной Азии и Казахстана (эпоха древности и средневековья). Алматы, 1998. С. 28–48.
- Мотов Ю.А. Героизация и обожествление правителей ранних кочевников Алтая (по материалам могильника Пазырык) // Военное искусство кочевников Центральной Азии и Казахстана (эпоха древности и средневековья). Алма-Аты, 1998. С. 28–48.
- Мучник Ю. Религиозная жизнь сибирских евреев в XIX столетии (по материалам Томской губернии) // Диаспоры. 1999. №1. С. 58–76.
- Мухетдинов Д.В., Хабутдинов А.Ю. Ислам в России в XVIII – начале XXI в.: модернизация и традиции. Н. Новгород, 2011. 282 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?3479>
- Мухтарова Г.Д. Ислам в советском Казахстане (1917–1991 гг.): дис. ... д-ра ист. наук. Уральск, 2007. 310 с.

Мэн Дж. Хубилай: от Ксанаду до сверхдержавы. М.; Владимир, 2008. 411 с.

Мэнэс Г. О соотношении одного погребального обряда хунну и дунху в свете археологических и этнографических данных // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 29–46.

Набиев Р.А. Ислам и государство: культурно-историческая эволюция мусульманской религии на европейском Востоке. Казань, 2002. 244 с.

Наганова Н. Формирование мусульманского общества через царскую администрацию: Махалля под юрисдикцией Оренбургского магометанского духовного собрания после 1905 г. // Татарские мусульманские приходы в Российской империи: мат. науч.-практ. конф. Казань, 2006. С. 101–128.

Нам И.В. Татарские школы в дореволюционном Томске // Мы – томичи, ваши земляки, ваши соседи (Национально-культурная панорама Томской области) / под ред. Э.Л. Львова, И.В. Нам, Н.И. Наумова. Томск, 2000. С. 73–86.

Неволин М. Двадцать лет свободы: достижения и проблемы // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей: мат. к дискуссиям. М., 2011. С. 8–17.

Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник 1977 г. М., 1980.

Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984. 309 с.

Неклюдов С.Ю. Монгольских народов мифология // МНМ: в 2 т. М., 2003. Т. 2. С. 170–174.

Нестеров А.Г. Искерское княжество тайбугидов (XV–XVI вв.) // Сибирские татары. Казань, 2002.

Никитин А.Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. М., 1984. С. 121–137.

Никольская Т.К. 40-летию движения баптистов-инициативников [Электронный ресурс]. URL: http://lovehosting.ru/mirt/content/191_40_2.txt

Новиков И. Волнение и движение среди алтайского язычества в мае и июне текущего года // Томские епархиальные ведомости. 1904. №18. С. 1–6.

Нуртазина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана. Алматы, 2000. 312 с.

Нуртазина Н.Д. Борьба с исламом. Религиозная политика Советской власти в Казахстане в 20–40-е гг. XX в. Алматы, 2008. 36 с.

Октябрьская И.В. Крещенные казахи Алтая. Конфессиональный фактор в этнической истории XIX–XX вв. // Народы Евразии. Этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. Новосибирск, 2005. С. 78–92.

Октябрьская И.В. Ислам и православие: опыт взаимодействия в свете стратегий межэтнической коммуникации (на примере казахов Алтая) // Народонаселение Сибири: стратегии и практики межэтнической коммуникации (XVII – начало XX в.). Новосибирск, 2008. С. 340–359.

Октябрьская И.В., Осипова Л.П., Нечипоренко О.В. Туратинские казахи. Судьбы национальных меньшинств России // Этнография Алтая и сопредельных территорий: мат. науч.-практ. конф. Барнаул, 2001. Вып. 4. С. 29–34.

Ольховский В.С. К изучению скифской ритуалистики: посмертное путешествие // Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. М., 1999. С. 114–136.

Ондар Т.А. Социально-психологические функции шаманизма в современном тувинском обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: информ.-аналит. бюллетень РАГС. М., 2004. №1–2. С. 124–132.

Освальт Ю. Духовенство и реформа приходской жизни. 1861–1865 // Вопросы истории. 1993. №11–12. С. 140–149.

Осведомительный бюллетень. 1927. №19. С. 1–12.

Основы политики Российского государства в сфере свободы совести и вероисповедания (концепция) // Вопросы религии и религиоведения. Приложение к журналу «Государство, религия, церковь». М., 2009. Ч. 4, вып. 1.

- Островский Ю. Сибирские евреи. СПб., 1911. 62 с.
- Павленко Ю.В. Временной аспект проблемы освобождения-спасения в культурах «осевого времени» // Пространство и время в архаических культурах. М., 1992. С. 15–17.
- Памятная книжка Тобольской губернии на 1860 г. Тобольск, 1860. 408 с.
- Памятная книжка Тобольской губернии на 1884 год. Тобольск, 1884. 454 с.
- Панкова С.В. Наскальные изображения представителей неизвестного культа на севере Хакасии // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000. С. 229–232.
- Панкова С.В. К интерпретации загадочных фигур из Хакасии // История и культура Востока Азии. Новосибирск, 2002. Т. II. С. 135–140.
- Папков А.А. Упадок православного прихода XVIII–XIX вв.: (историческая справка). М., 1899. 163 с.
- Патканов С.К. О природе инородческого населения Сибири. СПб., 1911. 208 с.
- Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири. СПб., 1912. Т. 1.
- Перминова С.А. К вопросу о положении польских ссыльных в Западной Сибири в 1863–1885 гг. // Польская ссылка в России XIX–XX вв.: региональные центры. Казань, 1998. С. 185–190.
- Петросянс К. Анимистические представления в верованиях сюнну (по китайским источникам) // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2009. Вып. 3. С. 121–124.
- Печерин И.Д. Наш путь: (очерки и заметки по истории Рубцовского района). Рубцовск, 2004. 365 с.
- Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. 392 с.
- Покровский И.М. Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Казань, 1913. Т. 2. 892 с.
- Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск, 2001. 336 с.
- Поплавская Х.В. К вопросу о православном миссионерстве на Алтае (30–60-е гг. XIX в.) // ЭО. 1995. №5. С. 99–109.
- Поплавная-Есипова В.А. Русское законодательство относительно церкви во второй половине XIX в. // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосибирск, 1996. С. 119–133.
- Попова Н. К вопросу о «Таблиги Джамаат» // Листок. №36. 2012. 5 сент. С. 22.
- По пути возрождения. Совет церквей ЕХБ. М., 1989. 82 с.
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. 4. 1026 с.
- Потанин Г.Н. Сага о Соломоне. Томск, 1912. 186 с.
- Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. №2. С. 145–160.
- Потапов Л.П. Героический эпос алтайцев // Советская этнография. 1949. №1. С. 110–132.
- Потапов Л.П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтайского нагорья // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 164–178.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 319 с.
- Преображенский И. Отечественная церковь по статистическим данным с 1840/41 по 1890/91 г. СПб., 1897. 236 с.
- Почекаев Р.Ю. Особенности формирования и эволюции правовой системы Улуса Джучи // Тюркологический сборник. 2005: Тюркские народы России и Великой степи. М., 2006. С. 301–322.
- Пригожин И. Р. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6.
- Проблемы изучения истории современных биоценозов. М., 1984.
- Прозоров С. М. Ислам единый, ислам региональный // Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. М., 1994.
- Прокофьев О.С. Искусство Индии. М., 1964. 230 с.
- Протестантизм в Тюменском крае: история и современность. СПб., 2006. 222 с.
- Пругавин А.С. Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905. 94 с.

- Пуревсурен Т. Этноконфессиональная ситуация в Ховдском аймаке Монголии и ее перспективы // Политологические и этноконфессиональные исследования в регионах. Барнаул. 2009. Т. II. С. 309–314.
- Рабинович В.Ю. Евреи дореволюционного Иркутска: меняющееся меньшинство в меняющемся обществе. Красноярск, 2002. 240 с.
- Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989. 749 с.
- Раевский Д.С. Из области скифской космологии (опыт семантической интерпретации пекторали из Толстой могилы) // ВДИ. 1978. №3. С. 115–133.
- Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977. 216 с.
- Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М., 1985. 256 с.
- Разгон В.Н., Храмков А.А., Пожарская К.А. Столыпинская аграрная реформа и Алтай. Барнаул, 2010. 278 с.
- Ревуненкова Е.В., Харитонов В.И., Гацак В.М. Шаманство и иные традиционные верования и практики // Этнографическое обозрение. М., 2000. №1. С. 39–51.
- Религиозные верования народов СССР. М., 1931.
- Родигина Н.Н. Письма сибирских переселенцев второй половины XIX в. – источник по истории крестьянских миграций // Народонаселенческие процессы в региональной структуре России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1996. С. 87–91.
- Родигина Н.Н. Сибирское переселение в общественном сознании россиян во второй половине XIX в.: автореф. дис ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1997. 24 с.
- Романова В.В. Государственная политика в отношении еврейского населения Дальнего Востока России в 60-е гг. XIX – 20-е гг. XX в.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2001.
- Романова В.В. «Евреям проезд и водворение в Сибири строжайше воспрещены...» (политика государства в отношении евреев Сибири в XIX в.). Хабаровск, 2000. 52 с.
- Россия // Большая Российская энциклопедия: в 30 т. М., 2004.
- Руденко А. А. Евангельские христиане-баптисты и перестройка в СССР // На пути к свободе совести. М., 1989. С. 341–357.
- Руденко С.И. Горно-алтайские находки и скифы. М.; Л., 1952. 268 с.
- Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953. 402 с.
- Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960. 359 с.
- Руденко С.И. Искусство Алтая и Передней Азии (середина I тыс. до н.э.). М., 1961. 68 с.
- Рутковский Ф. Архиепископ Ян Цепляк. Варшава, 1934. 104 с.
- Рыбаков Н.И. Иконографические свидетельства манихейства в памятниках июсских степей // Историко-культурное наследие народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007. Вып. 6. С. 101–105.
- Рыбаков Н.И. «Процессия» – памятник согдийско-енисейских культурно-исторических взаимосвязей // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2009. Вып. III. С. 135–159.
- Савинов Д.Г. О ритуальном назначении погребальных камер Больших Пазырыкских курганов // Сакральное в культуре. СПб., 1995. С. 6–8.
- Савинов Д.Г. Об обряде погребения Больших Пазырыкских курганов // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 107–111.
- Савинов Д.Г. Погребальные камеры-«часовни» Больших Пазырыкских курганов // Сакральное в истории культуры. СПб., 1997. С. 30–39.
- Савинов Д.Г. Система социально-этнического подчинения в истории кочевников Центральной Азии и Южной Сибири // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2005. Кн. 2. С. 31–43.
- Савинов Д.Г., Новиков А.В., Росляков С.Г. Верхнее Приобье на рубеже эпох (басандайская культура). Новосибирск, 2008.
- Сафронов С.А. Столыпинская аграрная реформа и ее влияние на хозяйственное развитие Восточной Сибири в 1906–1917 гг. (на материалах Енисейской и Иркутской губерний). Красноярск, 2006. 750 с.

- Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992. 175 с.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1990. 208 с.
- Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды // На стыке континентов и цивилизаций... Из опыта образования и распада государств X–XVI вв. М., 1996.
- Сенюткина О.Н. Ислам и мусульмане в Вооруженных силах России: история и современность // Рамазановские чтения: научно-богословский сборник статей и лекций. Н. Новгород, 2006. №1. С. 166–177.
- Семенов Ю.А. Религиозный перелом на Алтае // Сибирский архив. Иркутск. 1913. С. 388–397.
- Сибирь в составе Российской империи / И.Л. Дамешек, М.М. Дамешек, В.П. Зиновьев, А.В. Ремнев, Н.Г. Суворова, В.П. Шахеров, М.В. Шиловский. М., 2007. 368 с.
- Символы культур: сб. ст. М., 2002.
- Скобелев С.Г. Христианство и манихейство у енисейских кыргызов в развитом и позднем средневековье // Сибирь на перекрестье мировых религий. Новосибирск, 2006. С. 82–89.
- Скородумова Л.Г. Буддизм в современной Монголии (проблема сохранения религиозной идентичности) // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Вторые Доржиевские чтения. СПб., 2008. 363 с.
- Скрынникова Т.Д. Сакральность правителя в представлении монголов XIII в. // Народы Азии и Африки. 1989. №1. С. 67–75.
- Скрынникова Т.Д. Потестарно-политическая культура монголов // Средневековая культура монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 55–67.
- Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997. 216 с.
- Славнин В.Д. Старинное святилище близ села Ело в Горном Алтае // Известия СО АН СССР. Новосибирск, 1990. Вып. 2. С. 67–69.
- Словцов П.А. Историческое обозрение Сибири. СПб., 1886. 364 с.
- Снесарев Г.П. Маздаическая традиция в погребальном обряде народов Средней Азии // XXV Международный конгресс востоковедов. М., 1960.
- Соболев В.И. Распространение ислама в Сибири // Ислам, общество и культура: мат. междунар. науч. конф. «Исламская цивилизация в преддверии XXI в. (к 600-летию ислама в Сибири)». Омск, 1994.
- Соболев В.И. История сибирских ханств (по археологическим материалам). Новосибирск, 2008.
- Соколов В.В. Мировоззрение константы древних мифологий // Философия и общество. 1998. №5. С. 50–103.
- Соловьева Е.И., Константинов Д.В. Деятельность фонда императора Александра III в церковно-школьном строительстве Сибири // Культурный потенциал Сибири в досоветский период. Новосибирск, 1992. С. 105–114.
- Сосковец Л.И. Религиозные конфессии Западной Сибири в 40–60-е гг. XX в. Томск, 2003. 347 с.
- Ставиский Б.Я. Новые данные о Кара-тепе (некоторые итоги работ 1978–1989 гг. // Буддийский комплекс Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1996.
- Стеблева И.В. Жизнь и литература доисламских тюрков. Историко-культурный контекст древнетюркской литературы. М., 2007. 208 с.
- Степанова Н.Ф., Неверов С.В. Курганный могильник Верх-Еланда-2 // Археология Горного Алтая. Барнаул, 1994. С. 11–24.
- Степанская Т.М. О сельском храме // Михайловский район: очерки истории и культуры. Барнаул, 1999. С. 182–186.
- Султангалиева А. Эволюция ислама в Казахстане // Воронежский тюркологический сборник. Воронеж, 2007. Вып. 7. С. 5–29.
- Суразаков А.С. К вопросу о семантике некоторых образов пазырыкского искусства // Материалы по археологии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1986. С. 3–34.
- Суразаков А.С. О традициях нарушения древних погребальных сооружений // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1999. С. 171–173.

- Суразаков А.С. О понятии «анимизм» // Урал–Алтай: через века в будущее. Горно-Алтайск. 2005. С. 92–93.
- Сухэбатар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 62–67.
- Су-Хуа Юй. Актуальные вопросы истории изучения ранних сяньбэй // История и культура Востока Азии. Новосибирск, 2002. Т. II. С. 197–200.
- Сухэбатар Г. К вопросу об этнической связи между хунну и сяньби // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975. С. 12–16.
- Сухэбатар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 62–67.
- Сыщенко А.Г., Сыщенко В.А. Золотые годы сибирской и алтайской кооперации. Барнаул, 2003. 298 с.
- Татауров С.Ф. Тунус – последний город Сибирского ханства // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: мат. XIII Западносибирской археол.-этнограф. конф. к 100-летию со дня рождения В.Н. Чернецова. Томск, 2005.
- Тахиров Ф.Т. Пятнадцать вопросов и ответов по шариату. Душанбе, 1997. 56 с.
- Терюкова Е.А. Департамент духовных дел иностранных исповеданий и этноконфессиональная политика Российского государства (XVIII – начало XX в.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. №4. С. 204–208.
- Тиваненко А.В. Святилища и культы в этнической истории кочевых племен группы дунху // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 46–65.
- Тиваненко А.В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху раннего средневековья. Новосибирск, 1994.
- Титаев Е. Погибшие храмы // Простор. 1996. №11. С. 23–39.
- Тихонов А.К. Исламский фактор в Поволжье в 1860–1870-е годы // Отечественная история. 2007. № 3. С. 60–65.
- Тихонов Т.И. Сибирские евреи их права и нужды // Сибирские вопросы. 1905. №1. С. 278–309.
- Тихонов С.С. Некоторые аспекты исламизации народов Сибири // Ислам, общество и культура: мат. междунар. науч. конф. «Исламская цивилизация в преддверии XXI в. (к 600-летию ислама в Сибири)». Омск, 1994.
- Тихонравов Ю.В. Религии мира. М., 1996. 336 с.
- Тишкин А.А. Создание периодизационных и культурно-хронологических схем: исторический опыт и современная концепция изучения древних и средневековых народов Алтая: монография. Барнаул, 2007. 356 с.
- Тишкин А.А., Дашковский П.К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. Барнаул, 2003. 430 с.
- Тишков В.А. Опыт этнологического мониторинга. М., 2004. 188 с.
- Тойнби А. Постигание истории. М., 2006. 37 с.
- Токарев С.А. Этнография народов СССР. М., 1958.
- Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. 621 с.
- Токарев С.А. Царь-жрец // Религиозные верования: свод этнографических данных. М., 1993. Вып. 5. С. 219–220.
- Томилов Н.А. Общественный быт и духовная культура томских татар // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С. 137–167.
- Томилов Н.А. Ислам и культура Сибири // Влияние ислама на культуру народов Сибири : мат. науч.-практ. конф., посвящ. 600-летию ислама в Сибири. Тюмень, 1998.
- Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. 621 с.
- Топоров В.Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.

- Трепалов В.В. Вождь и жрец в эпическом фольклоре тюрко-монгольских народов: некоторые особенности традиционной организации власти у кочевников // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 76–100.
- Троицкая Т. Н., Соболев В. И. Памятники железного века и позднего средневековья // Памятники истории и культуры Сибири. Новосибирск, 1978.
- Троицкая Т.Н., Черноскутов Е.М. К вопросу о связях Новосибирского Приобья со Средней Азией в конце I тыс. н.э. // Западная Сибирь в эпоху средневековья: сб. ст. / под ред. Л.А. Чиндина. Томск, 1984.
- Тува: словарь культуры / авт.-сост. Д.С. Маркус. М., 2006.
- Тугушева Л.Ю. Каким богам поклонялись древние тюрки? // Altaica. М., 2000. №4. С. 155.
- Тыбыкова Л.Н., Невская И.А., Эрдал М. Каталог древнетюркских рунических памятников Горного Алтая. Горно-Алтайск, 2012. 152 с.
- Тюляев С.И. Искусство Индии. III тысячелетие до н.э. – VII в. н.э. М., 1988. 342 с.
- Усольцев А.В. Имперская политика в отношении евреев на Алтае в XIX веке // Еврейские общины Сибири и Дальнего Востока. Красноярск, 2001. 184 с.
- Файзрахманов Г.Л. Сибирские татары в составе Российского государства: дис. ... д-ра ист. наук. Казань, 2005.
- Федоров В.К. О функциональном назначении так называемых савроматских жертвенников Южного Приуралья // Уфимский археологический вестник. Уфа, 2000. №2. С. 49–69.
- Федоров В.К. О функциональном назначении так называемых савроматских жертвенников Южного Приуралья (II) // Уфимский археологический вестник. Уфа, 2001. №3. С. 21–45.
- Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. М., 1973.
- Феномен алтайских мумий. Новосибирск, 2000. 320 с.
- Филиппова И.В. Культурные контакты населения Западного Забайкалья, Южной, Западной Сибири и Северной Монголии с ханьским Китаем в скифское и гунно-сарматское время (по археологическим источникам): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 2005. 25 с.
- Фирсов С. Была ли безбожная пятилетка? // НГ религии. 2002. 30 окт.
- Фишер Р.Е. Искусство буддизма. М., 2001. 224 с.: ил.
- Фромм Э. Душа человека. М., 1992. 430 с.
- Фроянов И.Я., Дворниченко А.Ю. Города-государства Древней Руси. Л., 1988.
- Хабибова Э.А. Феномен городской культуры Золотой Орды в контексте степного права // Проблемы города в культурной антропологии: история и современность (III Колосницынские чтения): мат. междунар. науч. конф. Екатеринбург, 2006.
- Халиков А.Х. Ислам и урбанизм в Волжской Булгарии // Биляр – столица домонгольской Булгарии. Казань, 1991.
- Хандсурэн Ц. Жужанское ханство // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993.
- Ханевич В.А. Из истории католических кладбищ Томска // Сибирская католическая газета. Новосибирск, 2000. №11. С. 15–17.
- Ханевич В.А. Сибирские ксендзы // Сибирская старина. 1995. №9. С. 32–35.
- Харитонов В.И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // Этнографическое обозрение. М., 2004. №2. С. 99–118.
- Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997. 272 с.
- Хлобыстина М.Д. Культовая символика петроглифических рисунков в культуре ранней бронзы Южной Сибири // СА. 1971. №1. С. 73–81.
- Худяков Ю.С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 65–75.
- Худяков Ю.С. Поминальные памятники пазырыкской культуры Горного Алтая // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 87–89.
- Худяков Ю.С. О проникновении мировых религий в Южную Сибирь в эпоху раннего средневековья // Сибирь на перекрестке мировых религий. Новосибирск, 2002а. С. 178–180.

- Худяков Ю.С. Горный Алтай в монгольское время. Политическая и этнокультурная ситуация в Горном Алтае в XI–XIV вв. // История Республики Алтай. Горно-Алтайск, 2002б. Т. 1.
- Худяков Ю.С., Юй Су-Хуа. Археологическая культура племен сяньбэй (сяньби) в Южной Маньчжурии и Внутренней Монголии // Актуальные вопросы истории и культуры Саяно-Алтая. Горно-Алтайск, 1998. Вып. 2.
- Худяков Ю.С., Юй Су-Хуа. Комплекс вооружения сяньби // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2000. №5. С. 37–48.
- Худяков Ю.С., Юй Су-Хуа. Керамическая посуда культуры сяньби // Центральная Азия и Прибайкалье в древности. Улан-Удэ; Чита, 2002. С. 138–142.
- Хузин Ф.Ш. Итоги и перспективы изучения булгарского домонгольского города // Археология Волжской Булгарии: проблемы, поиски, решения. Казань, 1993.
- Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: мат. междунар. науч. симпозиума. Улан-Удэ, 1996.
- Циркин А.В. Сакральная символика Южной Сибири как фактор формирования региональной культурологии // Социокультурные и культурологические аспекты развития Западной Сибири (теория и практика): мат. Всерос. науч.-практ. конф. (24–26 марта 1998 г., Тюмень). Тюмень, 1999. С. 72–76.
- Церковное благоустройство: сборник действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к Духовному Ведомству. М., 1901. 451 с.
- Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М, 1981.
- Черенков М. Открытая евангельская идентичность: конфликты и границы (на примере постсоветских баптистских церквей) // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей: мат. к дискуссиям. М., 2011. С. 406–410.
- Чихачев П. Путешествие в Восточный Алтай. М., 1974. 359 с.
- Чудновский С.Л. Раскольники на Алтае (выдержки из дневника) // Северный вестник. СПб., 1890. №9. С. 60–77.
- Шапиро Д. Совершенный человек в иранской традиции // Совершенный человек. Теология и философия образа. М., 1997. С. 213–232.
- Шеллинг Ф. Философия искусства. М., 1966. 496 с.
- Шер Я.А. Горные храмы саков // Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения). Кемерово, 1989. Ч. 2. С. 135–136.
- Шерстова Л.И. Традиционный пантеон алтайцев в XIX – начале XX вв. // Археология и этнография Южной Сибири. Барнаул, 1984а. С. 145–158.
- Шерстова Л.И. Легенды о Шуну у народов Южной Сибири (Миф и реальность в традиционных сюжетах) // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан, 1984б. С. 141–147.
- Шерстова Л.И. Алтай-кижи в конце – начале XX в. (история формирования этноконфессиональной общности): автореф. дис. ...канд. ист. наук. Л., 1985. 16 с.
- Шерстова Л.И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика – начала XX в. Новосибирск, 2005. 312 с.
- Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск, 2010. 288 с.
- Шерстова Л.И. Горный Алтай в XVI–XX вв.: джунгарское этнокультурное наследие // Этнокультурные взаимодействия в Евразии: пространственные и исторические конфигурации. Барнаул, 2012. С. 238–245.
- Шиллер В.В. Этноконфессиональное взаимодействие в Кемеровской области в конце XIX – XX в. (источники и методы изучения): дис. ...канд. ист. наук. Кемерово, 2004. 308 с.
- Шомахмадов С.Х. Учение о царской власти: теории имперского правления в буддизме. СПб., 2007.
- Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. Т. 1. 666 с.
- Шульга П.И. Погребально-поминальный комплекс скифского времени на р. Сентелек // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000. С. 215–218.
- Шульга П.И. Могильник скифского времени Локоть-4а. Барнаул, 2003. 204 с.

- Щеглов И.В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири (1032–1882). Иркутск, 1883. 778 с.
- Эгильский Е.Э., Матецкая А.В., Самыгин С.И. Новые религиозные движения. Современные не-традиционные религии и эзотерические учения: учебное пособие. М., 2011. 224 с.
- Эйнгорн И.Д. Очерки истории религии и атеизма в Сибири. 1917–1937. Томск, 1982. 224 с.
- Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. 142 с.
- Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев, 1998.
- Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. СПб., 1997. 414 с.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2001. 504 с.
- Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-изд. Т. 21. С. 263–314.
- Эрдниев У.Э., Максимов К.Н. Калмыки. Элиста, 2007. 429 с.
- Юй Су-Хуа. Актуальные вопросы истории изучения ранних сяньбэй // История и культура Востока Азии. Новосибирск, 2002. Т. II. С. 197–200.
- Юшков С.В. Очерки по истории приходской жизни на севере России в XV–XVII вв. СПб., 1913.
- Ядринцев Н.М. Отчет о поездке по поручению Западно-Сибирского отдела ИРГО в Горный Алтай, к Телецкому озеру, в вершины Катунь в 1880 году // Записки ЗСО ИРГО. 1882. Вып. 4. С. 21–46.
- Яремчук О.А. Некоторые проблемы изучения истории сяньбийских племен // Центральная Азия и Прибайкалье в древности. Улан-Удэ, 2004. С. 169–175.
- Ярков А.Н. К вопросу о месте ислама в Южной Сибири в раннем средневековье // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2010. Вып. IV. С. 126–139.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. 527 с.
- Babrauskas B. Vidurinės Azijos misionierius, «Katalikų kalendorius žinynas». Kaunas-Vilnius, 1993. P. 120–123.
- Bukowiński W. Wspomnienia z Kazachstanu. Rzym: Spotkania, 1981.
- Elenchus cleri et ecclesiarum archidioeceseos Mohiloviensis in Russia in diem 1 Ianuarii 1925. Varsovia, 1925. 30 p.
- En islam sibirien / ed. S.A. Dudognion. Paris, 2000.
- Frank A.J. Varieties of Islamization in Inner Asia: the case of the Baraba Tatars, 1740–1917 // En islam siberian. Paris, 2000.
- Golden P. Religion among the Qipcaqs of Medieval Eurasia // Central Asiatic Journal. International Periodical for Languages, Literature, History and Archeology of Central Asia. 1998. №42 (2). P. 180–237.
- Ğugunov K., Parzingen H., Nagler A. Der Skythishe Fürstengrabhugel von Aržan 2 in Tuva. Vorbericht der russisch-deutschen Ausgrabungen 2000–2002 // Eurasia Antiqua. Berlin, 2003. Band 9. P. 113–162.
- Lech Z Tomska parafia rzymskokatolicka // Przegląd powszechny. 1992. №3.
- Jagminas L. Jėzuitai okupuotoje Lietuvoje (1940–1990), in Jėzuitai Lietuvoje ir pasaulije: XX a. patirtis. Straipsnių rinkinys. Vilnius 2008. P. 73–98.
- Kepalas J. [s.t.] Katalikų pasaulis. 1991. №11–12. P. 5–6.
- Krikšto pažymėjimai išduoti 1958–1962 Sibire. Kaunas, 1998. APL, fasc. «Petrus Lygnugaris».
- Levi-Strauss C. Myphologiques: Le cru et le cuit. Paris, 1964.
- Lugat at turk. Istanbul, 1930. T. I.
- Lygnugarytė B. Sesers prisiminimai // Katalikų pasaulis. 1994. №4. P. 34–36.
- Murphy E.M. Secondary burial practices in Iron Age Tuva, South Siberia // Междисциплинарные исследования в археологии. М., 2004. Вып. 3. С. 122–162.
- Noreika J. Sibiro tremtiniai, atsiliepkite! // Katalikų pasaulis. 1992. №14. P. 33.
- Rabikauskas P. Lituania, in DHCI. II. P. 2393–2395.
- Radloff W. Aus Sibirien. Leipzig, 1884. Bd. 1. 400 s.
- Rušys A. Endriejavo, jo knygnešiai, švietėjai ir tremtiniai. Kaunas: Naujasis lankas, 2007. 30 p.: ill.
- Rušys A. Endriejavo žemė. Kančių ir vilties istorija, Kaunas: Lietuvos politinių kalinių ir tremtinių sąjunga, 2002. 269 p.: ill.

Rutkowski Franciszek. Arcybiskup Jan Cieplak (1857–1926). Szkic biograficzny. Warszawa, 1934.

Schnurr I. Die Kirhen und das religiose Leben der Russlanddeutschen: Katholischer Teil aus Vergangenheit und Gegenwart des Katholizismus in Russland. Stuttgart, 1980. 416 s.

Seleznnev A.G. Le syncretisme islam-paganisme chez les peuples turks de Siberie occidentale // En islam sibirien / ed. S.A. Dudognion. Paris, 2000.

Šeškevičius A. Dienoraščiai: Dienoraštis lagery. Apmąstymai. Vilnius, 2009. 332 p.

Šeškevičius A. Laiškai bičiūliams. 2002. (№1). P. 39.

Šileikis V. Ignoto Lojolos tarnas, «Žvaigždė». 30.07.1960.

Tylenda J.N., Ciszek, Walter J., in DHCJ, I. P. 820–821.

Vaičiūnas A. Kunigas Jonas Paukštys, «Suvalkija». 1999. №2). 35 s.

Vice-provinciae Lituaniae a die 1 ianuarii 1965 ad diem 31 decembris 1967, APL, fasc. «Jonas Paukštys».

Zarcone T. Les confréries soufies en Sibérie (XIXe siècle et début du XXe siècle).

Научное издание

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ЛАНДШАФТ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ РЕГИОНОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

Коллективная монография

В оформлении обложки использованы фотографии П.К. Дашковского

Редактор: Н.Я. Тырышкина

Технический редактор: П.К. Дашковский

Подготовка оригинал-макета: Д.В. Тырышкин

Подписано в печать 14.03.2014. Формат 60х84/8.

Усл. печ. л. 25,0. Тираж 500 экз. Заказ

Издательство Алтайского государственного университета:

656049, Барнаул, ул. Димитрова, 66

Отпечатано в типографии ООО «Азбука»:

656099, Барнаул, ул. Мерзликина, 10

тел. 629103, 627725

E-mail: azbuka@