

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ
ЛАБОРАТОРИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ
И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ГОУ ВПО «ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
МУЗЕЙ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ СИБИРИ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ
ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

Сборник научных трудов

ВЫПУСК III

Барнаул 2009

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М64

Ответственный редактор:
кандидат исторических наук *П.К. Дашковский*

Редакционная коллегия:
доктор исторических наук *Л.Н. Ермоленко*;
доктор культурологии *Л.С. Марсадолов*;
доктор исторических наук *Т.Д. Скрынникова*;
доктор исторических наук *А.А. Тишкин*;
доктор исторических наук *А.В. Харинский*;
доктор исторических наук *С.А. Яценко*;
кандидат исторических наук *Ю.И. Ожередов*

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник научных трудов / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Азбука, 2009. – Вып. III. – 332 с.

ISBN 978-5-93957-363-4

В сборнике представлены результаты изучения мировоззрения народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в разные исторические периоды. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов традиционных обществ, а также религиозно-правовым проблемам. Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43

ISBN 978-5-93957-363-4

Сборник подготовлен и издан при частичной финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №08-01-92004а/Г, тема «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии»)

На обложке: антропоморфная личина из могильника Чинета-II (раскопки П.К. Дашковского, рисунок А.Л. Кунгурова)

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
I. Религиозные верования и обряды древних и средневековых народов Центральной Азии и сопредельных территорий	
<i>Д.С. Байгунаков</i> Некоторые античные авторы о религиозных представлениях народов Центральной Азии.....	8
<i>М.В. Головизнин</i> «Православно-буддистский диалог» и его культурно-исторические последствия в Южной Сибири XVII–XVIII вв.	19
<i>П.К. Дашковский, Н.Н. Серегин</i> Погребальный обряд тюркской культуры Алтая и некоторые особенности религиозной системы кочевников	36
<i>М.В. Егорочкин</i> Военная идеология древних тюрков (по материалам орхонских и енисейских письменных памятников).....	64
<i>А.В. Запорожченко, К.В. Луговой</i> Индоиранские инициационные ритуалы и их отражение в осетинском нартовском эпосе	77
<i>В.Е. Ларичев</i> Панно изображений богов и «записей» времени: «прочтение» знаково-образных «текстов» святилища Хачурт (реконструкция однолетних и многолетних систем счисления лунно-солнечных циклов в культуре палеометалла Центральной Азии)	87
<i>О.К. Михельсон</i> Феноменология религии и исследование ранних форм культуры.....	105
<i>Ю.И. Ожередов</i> Новая находка Г.Н. Потанина на «Монгольской тропе».....	112
<i>К. Петросян</i> Анимистические представления в верованиях сюнну (по китайским источникам)	122
<i>К.А. Руденко</i> Конь в погребальном ритуале населения Предуралья в VI–IX вв.: восток или запад?	125

Н.И. Рыбаков
«Процессия» – памятник согдийско-енисейских культурно-исторических взаимосвязей..... 137

Ю.Б. Сериков
Шайтанское озеро – «святое» озеро древности 161

II. Современные этноконфессиональные процессы и традиционные верования народов Южной Сибири и Центральной Азии

В.А. Бурнаков
Медведь и Эрлик-хан как существа высшего порядка в традиционном мировоззрении хакасов 177

Г.Н. Варавина
Погребальная одежда эвенов Якутии (конец XIX – начало XX в.) 182

Б.А. Досова
Новые (нетрадиционные) религии: миссия на территории Казахстана..... 187

Э.В. Енчинов
Имянаречение – первичная социализация ребенка в алтайской культуре 194

В.М. Мендешева
Образ Бай-Ульгения и Аба-Эрлика в традиционном мировоззрении алтайцев..... 200

А.С. Мишукова
Экологический аспект религиозного мировоззрения в культуре тувинцев 207

В.В. Николаев
Христианизация коренного населения предгорий Северного Алтая.... 213

Д.А. Николаева
Архетипы женского культа в традиционной культуре бурят Предбайкалья..... 223

Н.А. Тадина
Обрядовая символика бурханистов 229

И.Н. Трошкина
Трансформация семьи в Хакасии (аксиологический аспект)..... 239

М.С. Уланов
Буддизм в современной России: традиция или модернизация 248

<i>В.В. Ушницкий</i>	
Воинские ритуалы и обряды якутов: илбис Түгэри (обряд вселения духа кровожадности в воина).....	252
<i>Н.И. Шутова</i>	
Типы и разновидности деревенских святынь Камско-Вятского региона в XVII–XX вв.....	260
<i>Т.С. Ябыштаев</i>	
Об этнических маркерах алтайцев в свете реконструкции мировоззренческой системы	272
III. Религия и политика в государствах Центральной Азии	
<i>А.С. Жанбосинова</i>	
Эволюция законодательно-правовой политики государства в отношении религиозного культа в 20-е гг. XX в.	279
<i>Р.В. Новожеев</i>	
Атрибуты власти в кочевых социумах средневековья.....	291
<i>Р.Ш. Нуриден</i>	
Конфессиональная политика Казахстана	296
<i>Р.Ю. Почекаев</i>	
Особенности формирования правовых воззрений кочевников Центральной Азии.....	301
<i>Э.Г. Торушев</i>	
Новая политика по отношению к религии в Горном Алтае (20–30-е гг. XX в.)	312
<i>М.Ш. Шарифов</i>	
Восточная идеократическая государственность.....	317
Список сокращений	324
Сведения об авторах	325

каждого члена общества, не исключая самых влиятельных политиков и крупных бизнесменов, возможно сохранение уникальной и прекрасной природы Тувы.

Библиографический список

Андреев Д.Ю. Влияние религий Тувы на региональную культуру: Дис. ... канд. ист. наук. Красноярск, 2004. 163 с.

Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961. 200 с.

Дьяконова В.П. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюрко-язычных народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 30–49.

Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и севера. Л., 1977. С. 172–216.

Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и севера. Л., 1976. С. 268–291.

Евменова Л.Е. Этнические культуры Приенисейского края: Монография. Красноярск, 2006. 256 с.

В.В. Николаев

Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ ПРЕДГОРИЙ СЕВЕРНОГО АЛТАЯ

Христианизация коренного населения предгорий Северного Алтая не становилась темой специального исследования. Рассматривалась история Алтайской духовной миссии (далее – АДМ) в целом или отдельные аспекты: история формирования миссионерских поселений и т.д.

В настоящей работе на основе архивных и полевых материалов мы попытаемся восполнить существующий пробел. Архивные сведения представлены в основном документами АДМ. Полевой материал был собран автором в 2007–2008 гг. в ходе этнографических поездок в с. Солтон и Красногорское Алтайского края и с. Турочак Республики Алтай.

Присоединение Сибири к Российской империи и, как следствие, расширение ареала расселения русского этноса привели к этнокультурному и этноконфессиональному взаимодействиям между коренными народами региона и пришлым, в первую очередь русским, населением. Активизация обоих процессов на территории предгорий Северного Алтая приходится на вторую половину XIX – первые десятилетия XX в. Хотя уже в конце XVIII в. предпринимались попытки христианизации аборигенов Алтая. Указы 1789 и 1799 гг. отменили миссионерские должности, тем самым запретив саму миссионерскую деятельность. Большая часть новокрещеных

вернулись к традиционным верованиям, а часть (население сел Майма, Улала, Березовка, Тарханское (Быстрянского)) обрусели, составив в последующем население Быстрянской, Кокшинской и Сарасинской инородных управ (Потапов Л.П., 1933, с. 105).

Основание АДМ в 1828 г. стало важным шагом на пути христианизации коренного населения предгорий Северного Алтая. Деятельность АДМ в известной степени входила в противоречие с недавно принятым «Уставом», в котором фиксировалась «свобода в вероисповедании и богослужении» (§ 33), что делало переход в православие добровольным и личным делом (Законодательные..., 1994, с. 20). Одновременно усиливается приток переселенцев из европейской части России, контакты с которыми способствовали распространению народного православия среди «инородцев».

Со временем была организована сеть миссионерских отделений, охватившая весь Горный Алтай и его предгорья. Количество станов и отделений АДМ постоянно увеличивалось с расширением православной паствы как за счет новокрещенных «инородцев», так и переселенцев. Если в конце XIX в. на территории предгорий Северного Алтая было четыре отделения в селах Кебезень, Макарьевское, Паспаул и Сузоп, то в начале XX в. дополнительно выделяются станы и церкви в деревнях Гурьяновской, Пильно, Тайна, Ташта, Турачак, Чапша, Усть-Иша, Урунск, Ынырга. Села Тайна, Ташта и Турачак стали центрами одноименных отделений АДМ. Вне юрисдикции АДМ находились Быстрянский, Солтонский и Старобардинский приходы, частично охватывавшие населенные пункты Быстрянской инородной управы и Нижне-Кумандинской волости, а также коренное население, причисленное к волостям Кузнецкого уезда.

В период основания АДМ крещеными были только обрусевшие «инородцы» (кумандинцы и телеуты, переселившиеся из Кузнецкого уезда) Быстрянской инородной управы. Остальные инородческие волости были населены приверженцами традиционных религиозных представлений.

Целенаправленно проводимая АДМ политика христианизации «инородцев» опиралась на создание миссионерских селений: Кабыжак (1855 г.), Ташта (1854 г.), Макарьевск (1854 г.), Кылташ (1856 г.) и т.д. (Сатлаев Ф.А., 1974, с. 21). Всего на территории расселения кумандинцев (Быстрянская, Нижне-Кумандинская и Верхне-Кумандинская волости) было организовано девять миссионерских селений. В то же время следует учитывать то, что с притоком переселенцев некоторые из подобных населенных пунктов становились исключительно русскими по этническому составу (Назаров И.И., 2001, с. 149).

В миссионерских селениях пришлое и коренное население проживало совместно, что способствовало распространению среди последних навыков хлебопашества и т.д. (Назаров И.И., 2001, с. 148). С другой стороны, представители миссии не стремились к полной концентрации новокрещенных в подобных населенных пунктах, что было невозможно в силу матери-

альных трудностей миссии. В этой ситуации миссионеры, взаимодействуя с местными чиновниками, приселяли в айлы и улусы аборигенов семьи благочестивых переселенцев или крещеных «инородцев» (обычно из Быстрянской инородной управы), выступавших в данной ситуации культуртрегерами.

Первыми влияние миссионеров испытали «инородцы» северной лесостепной части рассматриваемого региона (Нижне-Кумандинская волость и коренное население, причисленное к волостям Кузнецкого уезда), имевшие опыт контактов с казаками, служившие на Бийской крепостной линии. Со второй половины XVIII в. аборигенное население Нижне-Кумандинской волости уже вступает в этнокультурные контакты с русскими крестьянами. Так, в 1782 г. из 382 душ мужского пола Нижне-Кумандинской волости 69 проживало в населенных пунктах совместно с пришлым населением (Славнин В.Д., Шерстова Л.И., 2008, с. 17).

Несколько позднее в этнокультурные контакты вовлекается коренное население черневых волостей. Так, на территорию Кебезенского отделения семьи переселенцев стали проникать только в 1870-е гг. (ЦХАФ АК. Ф. 81. Оп. 1. Д. 43. Л. 16). В результате, по данным АДМ, в 1888 г. в Южской волости совершенно отсутствовали крещеные «инородцы», а в соседних черневых волостях число их было незначительным. В то же время треть коренного населения, причисленного к Нижне-Кумандинской волости, уже перешли в православие (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 8. Л. 57об.).

Наиболее проблемной для распространения православия стала территория Кондомо-Шелкальской волости Кузнецкого уезда. Удаленность данной волости, ее труднодоступность (тайга, реки, горы) даже в летнее время, а также проживание коренного населения в небольших по численности айлах и улусах, разбросанных на значительной территории, обусловили «отставание» данной волости от общих темпов христианизации.

Фактически миссионеры Кебезенского отделения не успевали исправлять требы и проповедовать среди «инородцев» Кондомо-Шелкальской волости. В то же время бассейн р. Лебеди привлекал русских, существенно потеснивших коренное население (Адрианов А.В., 1886, с. 59). Незначительность влияния «народного» православия, видимо, была обусловлена дисперсным характером расселения аборигенов, а также агрессивностью золотопромышленников.

Ситуация изменилась после выделения Лебедского (Турочакского) отделения в начале XX в. В этот период крещеное автохтонное население составляло третью часть от общей численности местных аборигенов, что соответствовало положению дел в Макарьевском отделении в 1880-х гг.

В начале XX в. усиливается приток переселенцев, что было обусловлено государственными мерами. В этническом плане по данным сельскохозяйственной переписи 1917 г. среди пришлого населения преобладали русские, значительно меньше было украинцев, белорусов и др. Помимо

православного населения, на территорию рассматриваемого региона проникают старообрядцы («немоляхи», «поморцы», «стариковщинская» и «австрийская» секты).

Религиозное влияние старообрядчества на «инородцев» было незначительным. В метрических книгах нами были встречены лишь две записи перехода «инородцев» из старообрядчества в православие: Агафии Федотовой Суртаевой из д. Ново-Суртаевской, причисленной к Быстрианской инородной управе, из «стариковщинской» секты в православие 28 октября 1915 г. в возрасте 17 лет и, видимо, ее сестры Феодосии Федотовой Суртаевой из той же деревни и секты в январе 1914 г. в возрасте 18 лет (ЦХАФ АК. Ф. 144. Оп. 6. Д. 2567; 2785. Л. 4об.; 56об.).

Не последнее место в распространении христианских обычаев и обрядов занимало обучение детей «инородцев» в миссионерских школах (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 57. Л. 34, 71, 149). Сеть церковноприходских школ постепенно расширялась. В 1854 г. была открыта школа в с. Макарьевском, в 1861 г. – в Кебезене, в 1877 г. – в Ынырге, 1883 г. – в Паспауле и Таште, к 1916 г. функционировало 15 школ АДМ в рассматриваемом регионе (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 18; 156. Л. 19об.; 5об., 6). Несомненно, школы были в таких крупных селах, как с. Быстрианское, Старобардинское, Солтон и др., где проживали крещеные «инородцы».

В начале XX в. постепенно распространяется практика создания передвижных школ в Сузопском и Кебезенском отделениях, где основная часть населения проживала в небольших по численности аилах и улусах. В Сузопском отделении в 1907 г. существовало 3 передвижных школы (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 120. Л. 6об.). Большая часть учебного времени была посвящена преподаванию слова Божьего. Так, в учебный 1889/90 год в Макарьевской школе преподавались чтение по-русски и по-славянски, чистописание, закон Божий, русская грамматика, арифметика, пение (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 45. Л. 2).

Благосклонность потенциальной паствы миссионеры завоевывали в длительных дискуссиях с камами, проповедях в аилах, оказанием медицинской помощи страждущим и оспопрививанием. Оказывалась материальная поддержка крещеным «инородцам»: вдове инородческой Надежде Сузоповой – хлеб, Александру Алекову пособие на «поправку печи и полов в кухне» и т.д. (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 89. Л. 18, 30).

Важную роль в контактах миссионеров и автохтонного населения предгорий Северного Алтая занимало знание языка, обрядов и обычаев последних. Первоначально языковая проблема решалась с помощью переводчиков. В последующем в миссии была сделана ставка на воспитание сотрудников из числа «инородцев». Уже в 1882 г. появляются первые миссионеры из числа аборигенов, количество которых постепенно росло (Расова Н.В., 2002, с. 23).

Идеологическое давление на «язычников» было сопряжено с материальными компенсациями нравственных издержек новокрещена, выпадавшего из общины. Им предоставляли на три года льготы по выплате ясака, переселявшимся в миссионерские селения предлагались дома и некоторые другие средства. Кроме того, в брачном и уголовном законодательствах были закреплены льготы в отношении перешедших в православие, позволяющие получить развод с язычником-супругом и избежать уголовного наказания соответственно. В то же время никаких контрмер в отношении вернувшихся к традиционным верованиям со стороны государства по законодательству не предполагалось (Мавлютова Г.Ш., 2001, с. 45–46).

Крещение или отказ от принятия православия аргументировался, по воспоминаниям современников (миссионеров), различными причинами. В большинстве случаев «обращение из язычества в православие через Таинство Крещения» обуславливалось рождением внебрачного ребенка, бедностью, болезнью и желанием излечиться, перед смертью (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1; 2. Д. 120; 6; 128; 23. Л. 1об.; 189; 2об., 3; 12, 15). Интересно, что выздоровление больного после крещения способствовало переходу в православие и остальных членов семьи. В противном случае (смерть больного) родственники отказывались креститься. В этой ситуации человек традиционного общества наглядно видел силу «бога русских» в сравнении с бессилием собственных, к которым предварительно обращались через шамана.

Не редки были случаи насильственной христианизации за воровство, убийство или тайное винокурение (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 102. Л. 1об.). В конце 1850 – начале 1860-х гг. в административных и судебных органах власти рассматривались жалобы от «иностранцев» по поводу насильственных крещений и иных нарушениях со стороны миссионеров АДМ. В результате начальник миссии С. Ландышев был отстранен (Расова Н.В., 2002, с. 20). Видимо, это в целом скорректировало методы христианизации на Алтае.

Отношение и восприятие «новой» религии автохтонным населением предгорий Северного Алтая было своеобразным и не выходило за рамки традиционного мировоззрения. В одном из отчетов миссионер В. Ландышев описал ситуацию, когда после крещения и выздоровления жены Самок Акпашев сказал: «Вот ты, татка, не дочитал немного в книге, и осталась боль в левой ноге жены» (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 11. Л. 173). Самого миссионера называли «абызом», «абыстором», как и шамана (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 120. Л. 2, 5об.).

С другой стороны, принятие православия позволяло приобщиться к русской культуре, вступить в более престижные брачные отношения с пришлым населением. Глава семьи с р. Байгол надеялся женить крещеного сына на русской девушке, а затем перейти в христианство всей семьей, так

как «жить по-татарски стало неловко» (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 103. Л. 8об.).

Отказ от крещения аргументировался традицией, нежеланием нарушать завет родителей. Некоторые «инородцы» признавали, что «их вера «заблудящая», а Бог – один, но сердце не позволяет креститься» (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 120. Л. 1). В отчете АДМ за 1888 г. указывались опасения «инородцев», что в случае крещения «русские всю землю отберут» (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 8. Л. 24).

В определенной степени воздействовал и страх перед божествами и духами, которым традиционно поклонялись многие века. Например, в Сузопском отделении «камы угрожали крещеным отдать их на съедение дьяволу» (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 120. Л. 6). С другой стороны, не стоит воспринимать шаманов как «реакционеров», противников всего нового. В этом отношении удивительна заметка учителя миссионерской школы И.П. Пахомова, совершившего поездку по Алтаю в 1896 г. В одном из айлов черневых татар шаман отказался «лечить» больного, упавшего с лошади в пьяном состоянии, аргументировав тем, что «не көрмөс тебя (больного. – В.Н.) ударил, а арака». При этом кам предложил креститься страждущему (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 51. Л. 7).

Таким образом, именно материальные проблемы, голод привели в лоно православной церкви первых «инородцев». Позднее переход в православие был сопряжен с индивидуальными интересами отдельных людей или семей, связанных с экономическими, брачными или иными причинами. В то же время своеобразным сдерживающим фактором выступал шаман, формировавший коллективные формы религиозного поведения своей «паствы», ограниченные традиционными нормами поведения и морали.

Период массовой христианизации аборигенов предгорий Северного Алтая падает на последние десятилетия XIX в., а возможно, и на всю вторую половину столетия. В сохранившихся документах церковно-приходского учета населения из года в год отмечается снижение количества новокрещеных. Только по Кебезенскому отделению прослеживается некоторый рост количества крестившихся до начала 1890-х гг., а по Лебедскому (Турочакскому) отделению пик (или, по крайней мере, всплеск) принявших православие пришелся на 1912 г. Это можно объяснить более поздним проникновением пришлого населения в таежную зону рассматриваемого региона, где и проживало подотчетное Кебезенскому и Лебедскому станам население.

Необходимо учитывать, что принятие православия нередко носило фиктивный характер, не изменяя традиционного уклада жизни аборигена. Миссионеры отмечали: «Инородцы не знают молитвы, креститься не умеют. Дети ...только по имени христиане, а в душе язычники» (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 102, 103. Л. 1, 1об.). Декларативность православности коренного населения выражалась в ношении нательных крестов, хранении

в доме икон (часто рядом стояли изображения духов-покровителей семьи), посещение некоторых церковных мероприятий и т.д. В то же время церковные обряды крещения, венчания и отпевания исполнялись не всегда, часто при случае: приезд в аил миссионера. Специальное обращение к священнику происходило только в результате разочарования в шаманах, являвшихся основными «конкурентами» АДМ, которые не могли вылечить члена семьи или предотвратить смерть детей.

Обратный отток новокрещеных в язычество, возможно, был сопряжен с финансовыми затратами паствы по содержанию причта и совершению треб. Так, миссионер Макарьевского отделения Сергей Постников в записки за 1906 г. отмечал, что под влиянием царского манифеста от 17 апреля 1905 г. о свободе вероисповедания пошли разговоры о переходе русских в раскол, а «инородцев» в язычество, так как «там (в язычестве. – *Н.В.*) только ясак» (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 102. Л. 1). В результате имела место повторная христианизация некоторых представителей коренного населения, вернувшихся к традиционным религиозным верованиям после первого крещения.

Во многих миссионерских поселениях крещеные «инородцы» активно усваивали православные обряды и обычаи. В с. Ынырга новокрещеные знали молитвы и церковные песни, ремонтировали храм на собственные средства (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 103. Л. 3). В лице богатых «инородцев», принявших крещение, АДМ получило поддержку в деле христианизации. Так, зайсан Комляжской волости М.В. Тобоков построил на собственные средства церкви в селах Паспаул и Карасук (Потапов Л.П., 1933, с. 109). В итоге именно миссионерские поселения и крупные смешанные в этническом плане населенные пункты становились центрами этнокультурных контактов, способствовавших смешиванию традиционного религиозного мировоззрения с православным.

Для укоренения христианства среди «инородцев» миссионеры АДМ прилагали значительные усилия. Помимо просветительской работы через школы и проповеди, переселения в миссионерские поселения, со времен основателя АДМ отца Макария поддерживался институт «крестных отцов» (Потапов Л.П., 1953, с. 201). По метрическим книгам прослеживаются одни и те же лица, выступающие в качестве восприемников.

В целом уменьшение темпов христианизации в начале XX в. было обусловлено принятием православия большей частью коренного населения. Тенденция роста численности новокрещеных позволила священнику Паспаульского отделения АДМ в одном из отчетов за 1914 г. сделать прогноз, что через пять лет при существующих темпах христианизации не останется ни одного язычника (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 91. Л. 42). Так, если до 1830 г. было крещено 300 язычников, то к началу XX в. – несколько десятков тысяч (Кацюба Д.В., 1998, с. 17, 25, 56). Значительную часть крещеного населения региона составляли аборигены предгорий Северного

Алтая. Если в 1886 г. численность крещеных «инородцев» по Макарьевскому и Кебезенскому отделениям составляла 2654, то в 1913 г. в 6 отделениях АДМ, охватывавших ту же территорию, проживал 7331 новокрещен. С учетом «инородцев» Быстрианского, Старобардинского и Солтонского приходов Томской епархии численность принявших православие составляла более десяти тысяч.

С другой стороны, сохранение относительно крупной группы приверженцев традиционных верований и замедление темпов христианизации в начале XX в., возможно, было сопряжено с внешними факторами. Среди них можно выделить землеустроительную реформу в начале XX в., выразившуюся в конечном счете в административной реформе 1912–1914 гг. В перспективе предполагалось стирание сословных границ между крестьянами и «инородцами», что вызывало опасения автохтонного населения, активизируя их сословную, религиозную и этническую идентичность.

Политические события 1917 г. привели к нивелированию влияния церкви. На первый план выходит народное православие, носителями которого выступали русские переселенцы.

Большинство инородческих селений, по данным переписи 1917 г., состояло из этнически смешанного населения, а моноэтнические айлы находились в окружении русских заимок. В годы колхозного строительства и ВОВ айлы расселяются или в них прибывают переселенцы и беженцы (ПМА, 2008, с. Турочак).

Совместное проживание и трудовая деятельность в колхозах и совхозах (только в 1930-е гг. существовали национальные колхозы: «Нацмен» в с. Тостоке, «Кумандинец» в с. Алешкино, «За коммунизм» в с. Алешкино и др.) способствовали межкультурному обмену, в том числе и в религиозной сфере (ПМА, 2007, с. Солтон; 2008, с. Красногорское).

Уже в предвоенные годы у коренного населения айлов бывшей Нижне-Кумандинской волости сформировалась традиция на православные праздники собираться в определенном айле. За населением каждого села закреплялась подготовка конкретного праздника: Рождество и Старый Новый год проводились в Озерках и т.д. (ПМА, 2008, с. Красногорское). В то же время претерпевают существенные изменения традиционные религиозные обряды. Так, обряд «тайелга» к 1920-м гг. трансформируется из родового в поселковый. Становится возможным посещение подобного мероприятия женщинами, хотя и осуждавшееся старшим поколением (ПМА, 2008, с. Турочак).

Широко распространяется уже в первой половине XX в. обряд «погружения» ребенка русской бабушкой, заменявший церковное крещение (ПМА, 2007, с. Солтон; 2008, с. Красногорское, Турочак). Одновременно на протяжении всего XX в. сохранялось двоеверие. Влияние шаманов на свою «паству» снижалось и ограничивалось старшей возрастной группой, а через них распространялось и на детей.

Изменение вектора религиозной политики советским правительством (насаждение атеизма, борьба с шаманами в 1930-е гг. и др.) привело к разрушению системы традиционных религиозных представлений, сокращению численности шаманов. В предвоенные годы на район (Старобардинский, Солтонский или Турочакский) приходилось от 2 до 3 шаманов. По словам информаторов, шаманы середины XX в. были «слабее» своих предшественников, что обуславливало обращение за помощью к шорским шаманам или в большинстве случаев в медицинские учреждения (ПМА, 2007, с. Солтон; 2008, с. Красногорское, Турочак).

В целом поставленная перед АДМ задача по христианизации коренного населения предгорий Северного Алтая, а также распространению культурно-хозяйственных навыков была во многом реализована. Успех христианизации в регионе в сравнении с Южным Алтаем был обусловлен такими разными факторами, как:

- культурно-хозяйственные (навыки мотыжного земледелия, оседлый образ жизни способствовал более быстрой адаптации к жизни в миссионерских поселениях, устойчивые контакты миссионера и паствы);
- наличие крещеных родственных этнических групп («быстряницы», «тогульцы» и т.д.) и переход в православие родовых старшин, богатых и влиятельных «инородцев», рекрутирование миссионеров из «инородцев»;
- личностный фактор (в длительных беседах и диспутах, при оказании медицинской помощи завоевывалось расположение язычников);
- социально-направленная деятельность АДМ (школы, благотворительность, патернализм, миссионерские поселения, распространение навыков земледелия и т.д.);
- этнокультурные контакты с носителями православия.

Неполная и поверхностная христианизация коренного населения предгорий Северного Алтая и, как следствие, двоеверие были сопряжены с комплексом следующих причин:

- противоречивость государственной политики в отношении коренного населения: с одной стороны, сохранение особого положения аборигенов в фискальных целях и политика веротерпимости, с другой – политика русификации, выразившаяся в создании АДМ и росте количества переселенцев, а также в усилении в течение XIX в. административных и религиозных мер в сфере христианизации «язычников» Сибири;
- природно-климатические (процесс христианизации начался с «кумандинских татар», проживавших в лесостепной и предтаежной зоне);
- дисперсное расселение автохтонного населения;
- финансовые трудности АДМ, недостаток сотрудников миссии, территориальная обширность отделений АДМ;
- система вознаграждений за принятие крещения – новокрещеному, за количество крещеных – миссионеру и т.д.;

– близость шамана и удаленность миссионера как с точки зрения культурной, так и физической;

– наличие других конфессиональных групп (старообрядцы, бурханисты и т.д.) в регионе, отвлекавших силы миссии;

– противоречивость государственной политики (при этом церковь и ее политика являлась частью государства).

Таким образом, в течение 100–150 лет завершился процесс христианизации коренного населения предгорий Северного Алтая. «Иностранцы» Алтая, в сравнении с другими этническими группами Западной Сибири услышали «слово Божье» значительно позже. Ко второй четверти XIX в. большая часть аборигенного населения Западной Сибири де-юре уже исповедовали православие. Несмотря на декларативный характер принятия крещения аборигенным населением, деятельность АДМ существенно отразилась на социокультурной жизни и этнических процессах в регионе. К комплексу этнических маркеров, дифференцирующих автохтонное население Северного и Южного Алтая, добавился религиозный.

Современное религиозное мировоззрение представляет собой синтез традиционных, сформировавшихся в течение многих сотен лет, и православных традиций. Кумандинцы, тубалары и челканцы XXI в. осознают себя православными и не рассматривают религию как этнодифференцирующий признак своего народа.

Библиографический список

Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. Томск, 1886. 276 с.

Законодательные акты Российской империи. («Устав об иностранцах» М.М. Сперанского и земельная политика Российской империи в Сибири в XVII–XX вв.). Горно-Алтайск, 1994. 75 с.

Кацюба Д.В. Алтайская духовная миссия: вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности. Кемерово, 1998. 156 с.

Мавлютова Г.Ш. Миссионерская деятельность русской православной церкви в Северо-Западной Сибири (XIX – начало XX в.). Тюмень, 2001. 180 с.

Назаров И.И. Деятельность Алтайской духовной миссии по организации поселений у кумандинцев // Интеграция археологических и этнографических исследований. Нальчик; Омск, 2001. С. 147–150.

Потапов Л.П. Очерк истории Ойротии. Алтайцы в период русской колонизации. Новосибирск, 1933. 203 с.

Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953. 444 с.

Расова Н.В. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви на Алтае в XIX – начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 2002. 25 с.

Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: (Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX в.). Горно-Алтайск, 1974. 199 с.

Славнин В.Д. Народы Северного Алтая: некоторые проблемы этногенеза и этнической истории / В.Д. Славнин, Л.И. Шерстова // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб., 2008. С. 5–124.

Д.А. Николаева

*ФГОУ ВПО Восточно-Сибирская государственная академия
культуры и искусств, г. Улан-Удэ*

АРХЕТИПЫ ЖЕНСКОГО КУЛЬТА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ ПРЕДБАЙКАЛЬЯ

Выявляя следы функционирования женского культа у бурят Предбайкалья (западные буряты), мы предлагаем обратить внимание не только на следы древнего архетипа женского культа, но и на типологическое различие, которое проявляется в традиционной культуре в качестве реликтов. Речь идет о божестве *Умай*, богини женского земного начала и плодородия, получившей самое широкое распространение у тюрко- и монголоязычных народов. Трудность выявления структуры и функций данного культа у бурят определяется их сложным этно- и культурогенезом, а также несистемностью и отрывочностью имеющихся материалов. Поэтому задача данной публикации – выявление структуры женского культа с выделением локальной субэтнической специфики.

По мнению Т.Д. Скрынниковой, в традиционной культуре бурят имеет место два разных божества с одинаковым именем, что было обусловлено наличием двух типов культур: южно-западноазиатского, где отмечается *триада божеств* (индоиранское единство *Небо, Земля и Солнце*) и восточноазиатского, где верховными божествами являются *Небо и Земля*. Наличие двух типов является не случайным фактором, а определяется, как уже говорилось, сложным этно- и культурогенезом, связанным с типологически разными группами Евразии: прежде всего с монголоидами на востоке и европеоидами на западе. Сложный этнический состав обуславливается тем, что формирование народов алтайской языковой семьи происходило на территории, обозначаемой как Великая степь (от Великой китайской стены до Балкан), где на протяжении не только веков, но и тысячелетий, наблюдались миграции, определившие и современную этнолингвистическую карту Евразии (Скрынникова Т.Д., 1998, с. 27).

Рассматривая первый тип божества, мы согласно гипотезе Т.Д. Скрынниковой, отмечаем, что аборигенное, более древнее население Центральной и Восточной Азии на раннем этапе знало только культ Земли (*Этуген-эхе*). В западнобурятской культуре сохранился обряд почитания богини земли *Этуген*. Г.Р. Галданова, описывая его, выделяет тему перерождения через омоложение участников обряда, призванного усилить