

ISSN 2542-2332

2018 №1 (14)

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ

ЭТНОЛОГИЯ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
АРХЕОЛОГИЯ



Барнаул

Издательство
Алтайского государственного
университета
2018

Издание основано в 2007 г.

Главный редактор:

П. К. Дашиковский, доктор исторических наук (Россия, Барнаул)

Редакционная коллегия:

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

А. К. Погасий, доктор философских наук (Россия, Казань)

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

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

Е. А. Шершнева (отв. секретарь), кандидат исторических наук (Россия, Барнаул)

Редакционный совет журнала:

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

Л. С. Марсадолов, доктор культурологии (Россия, Санкт-Петербург)

С. А. Яценко, доктор исторических наук (Россия, Москва)

К. А. Руденко, доктор исторических наук (Россия, Казань)

Г. Г. Пиков, доктор культурологии (Россия, Новосибирск)

Л. И. Шерстова, доктор исторических наук (Россия, Томск)

А. С. Жанбасинова, доктор исторических наук (Казахстан, Усть-Каменогорск)

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

О. Ч. Касимов, доктор филологических наук (Таджикистан, Душанбе)

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

Н. Цэдэв, доктор педагогики (Ph.D) (Монголия, Улан-Батор)

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

Журнал утвержден Научно-техническим советом

Алтайского государственного университета и зарегистрирован Комитетом РФ по печати. Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77–69787 от 18.05.2017 г.

Все права защищены. Ни одна из частей журнала либо издание в целом не могут быть перепечатаны без письменного разрешения авторов или издателя.

Журнал подготовлен при частичной финансовой поддержке проекта Минобрнауки РФ «Развитие этнорелигиозной ситуации в трансграничном пространстве Алтая, Казахстана и Монголии в контексте государственно-конфессиональной политики: исторический опыт и современные тенденции» (проект № 33.2177.2017/4.6).

ISSN 2542-2332

2018 №1 (14)

NATIONS AND RELIGIONS OF EURASIA

ETHNOLOGY
RELIGIOUS STUDIES
ARCHAEOLOGY



Barnaul

Publishing house
of Altai State University
2018

The journal was Founded in 2007

Executive editor:

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

The editorial Board:

A. P. Zabiyako, doctor of philosophical sciences (Russia, Blagoveshchensk)

A. K. Pogassiy, doctor of philosophical sciences (Russia, Kazan)

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

O. M. Homushku, doctor of philosophy (Russia, Kyzyl)

E. A. Shershneva (resp. secretary), candidate of historical sciences (Russia, Barnaul)

The journal editorial Board:

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

L. S. Marsadolov, doctor of culturology (Russia, St. Petersburg)

S. A. Yatsenko, doctor of historical sciences (Russia, Moscow)

K. A. Rudenko, doctor of historical sciences (Russia, Kazan)

G. G. Pikov, doctor of cultural studies (Russia, Novosibirsk)

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

A. S. Zhanbosynov, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Ust-Kamenogorsk)

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

O. Ch. Kasimov, doctor of philological sciences (Dushanbe, Tajikistan)

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

N. Cedeu, doctor of pedagogical sciences (PH.D) (Mongolia, Ulaanbaatar)

Ts. Stepanov, doctor of historical sciences (PH.D) (Bolgariy, Sofiy)

Approved for publication by the Joint Scientific and Technical Council of Altai State University.

All rights reserved. No publication in whole or in part may be reproduced without the written permission of the authors or the publisher. Registered with the RF Committee on Printing.

Registration certificate PI № ΦC 77–69787. Registration date 18.05.2017.

The magazine was prepared with the partial financial support of the project Ministry of education and science of the Russian Federation (the project “Development of ethno-religious situation in cross-border space of Altai, Kazakhstan and Mongolia in the context of state-confessional policy: historical experience and modern trends”, No. 33.2177.2017/4.6).

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ В ЕВРАЗИИ

Билялова Г. А. Некоторые аспекты истории образования Казахского ханства9

Раздел II

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

Хабдулина М. К., Билялова Г. Д., Бонора Ж. Л. Распространение ислама
в восточном Дашт-и-Кыпчаке по материалам городища Бозок 16

Раздел III

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

Атдаев С. Дж. Сведения о диких кошках Туркменистана
(в записках исследователей XIX — начала XX в.) 31

Раздел IV

ПРОЗЕЛИТАРНЫЕ РЕЛИГИИ И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ РОССИИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Абдуллаева С. Ш. Интерпретация некоторых особенностей ислама
в российских и европейских источниках XVII–XXI вв.45

Бытко С. С. Рукописный старообрядческий «Псевдозлатоуст» второй
половины XIX в. из собрания Лаборатории археографических исследований
Уральского федерального университета53

Хвастунова Ю. В. Экстатические практики — «небесные диктовки»
на примере группы Ак Жан в Республике Алтай63

Тимощук А. С. Вайшнавизм: стратегии конструирования и концептуализации72

Раздел V

ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Дашковский П. К., Шеринёва Е. А. Этнорелигиозный аспект развития
образования на Алтае в 20-е г. XX в.81

Баталко Т. И. Особенности национально-культурной политики белорусизации
(психологический аспект)93

<i>Кузинер И. Э.</i> Особенности моделей взаимодействия старообрядцев бегунского (страннического) толка и советских органов власти в 20-е гг. XX в.	100
<i>Чеджемов С. Р.</i> Конфессиональная политика Российской империи в середине XIX в. (на примере переселения народов Кавказа, исповедовавших ислам, в Турцию).....	108

Раздел VI

**РЕЗУЛЬТАТЫ МОНИТОРИНГА МЕЖЭТНИЧЕСКИХ
И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ
В РЕГИОНАХ РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ**

<i>Цогзолмаа Нямаа.</i> Распространение новых религиозных течений и их влияние на систему образования Монголии	117
--	-----

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	125
---------------------------------	------------

ДЛЯ АВТОРОВ	127
--------------------------	------------

CONTENT

Section I

THE RELIGIOUS FACTOR IN THE HISTORY OF ANCIENT AND MEDIEVAL NATIONS OF EURASIA

Bilyalova G. A. New aspects of the history of formation of the Kazakh khanate9

Section II

ETHNIC PROCESSES AND TRADITIONAL CULTURE OF THE NATIONS OF EURASIA

Khabdulina M. K., Bilyalova G. D., Bonora G. L. The diffusion of Islam in the eastern
Dasht-i-Kipchak according to the materials from Bozok.....16

Section III

PROSELYTE RELIGIONS AND TRADITIONAL BELIEFS OF THE NATIONS OF RUSSIA AND CENTRAL ASIA

Atdaev S. J. Information about wild cats of Turkmenistan
(in the note of researchers XIX — the beginning of XX centuries).....31

Section IV

RELIGIOUS AND NATIONAL POLICY: HISTORY AND MODERNITY

Abdullaeva S. Sh. The interpretation of some features of Islam in Russian and
European sources of XVII–XXI centuries.....45

Bytko S. S. Manuscript staroboredschesky “Pseudozlatoust” of the second half
of XIX century from the collection Laboratory of archeographic research
of the Ural Federal University.....53

Hvastunova J. V. Ecstatic practices — “divine dictation” on the example
of Ak Jang the Republic of Altai63

Timoshchuk A. S. Vaishnavism: strategies for construction and conceptualization72

Section V

THE RESULTS OF THE MONITORING OF ETHNIC AND RELIGIOUS RELATIONS IN THE REGIONS OF RUSSIA AND ABROAD

Dashkovskiy P. K., Shershneva E. A. Ethno-religious aspect of education development
in Altai in the 20th gg. XX century81

Batalko T. I. Peculiarities of the national-cultural policy
of belarusization (psychological aspect)93

<i>Kuziner I. E.</i> The specifics of the interaction models of the old believers of the runaways (wanderings) confession and soviet authorities in the 20es of XX century.....	100
<i>Chedzhemov S. R.</i> Religious policy of the Russian Empire in the mid 19th century (for example, the migration of peoples of the Caucasus, followers of Islam in Turkey)	108

Section VI

ETHNOCULTURAL PROCESSES IN ANCIENT TIMES AND THE MIDDLE AGES IN EURASIA

<i>Nyamaa Tsogzolmaa.</i> The spread of new religious movements and their impact on the education system of Mongolia	117
INFORMATION ABOUT CONFERENCES	125
INFORMATION ABOUT THE AUTHORS	127

Раздел I

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ В ЕВРАЗИИ

Г. А. Билялова

Музей Алматы, Алматы (Казахстан)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ КАЗАХСКОГО ХАНСТВА

В статье рассматриваются вопросы, касающиеся новых аспектов образования Казахского ханства, 550-летие которого широко отмечалось в Республике Казахстан в 2015 г. В середине XV в. в юго-восточном Казахстане — Жетысу произошли важнейшие этнополитические процессы, связанные с созданием нового политического объединения, вошедшего в историю как Казахское ханство. Это событие определило всю последующую этнополитическую историю Казахстана, способствовало консолидации казахского народа в нацию, оформлению этнической территории, развитию духовной и материальной культуры казахского народа.

Обострившаяся междинастийная борьба потомков старшего сына Шынгыс-хана Жошы-хана, развернувшаяся между наследниками его сыновей Орда-Ежена и Шибана, привела к откочевке на запад Моголистана шибанидов Керей и Жанибека со своими подданными. За ними закрепился этноним «казахи», т. е. «откочевавшие», «отделившиеся». Основным письменным источником по этому периоду истории Казахстана является рукопись Мухаммеда Хайдара Дулати «Тарих-и Рашиди», написанная на среднеазиатском диалекте фарси.

В статье исследуются некоторые вопросы истории местности в регионе Жетысу, где было провозглашено Казахское ханство. Речь идет о научных изысканиях известного казахстанского археолога Кемал Акишева, определившего локализацию местности Козыбасы, находящуюся в Жамбылском районе Алматинской области.

В результате военных столкновений султанов Керей и Жанибека с ханом Узбекского улуса Абулхаиром территория улуса вошла в состав Казахского ханства. При Бурындык-хане, сыне Керей-хана, присырдарьинские города вошли в состав ханства. Касым-хан, сын Жанибека, включил в состав своих подданных большую часть представителей дештыкыпчакских племен кочевых узбеков. При Касым-хане численность казахов составляла примерно миллион человек, ханство достигло наивысшего расцвета, грани-

цы государства расширились практически до границ современного Казахстана. Казахское ханство предпринимает военные походы на Ташкент, ногайскую столицу Сарайшык, оттеснив Ногайскую Орду к Астраханскому ханству. Именно во время правления Касым-хана Казахское ханство получило известность и политический вес на территории современной Евразии. Одним из первых государств, установивших дипломатические отношения с Казахским ханством, было Российское государство. Казахское ханство стало известно в Западной Европе как новое политическое образование.

Ключевые слова: Казахское ханство, Мухаммед Хайдар Дулати, Моголистан, консолидация казахского этноса, местность Козыбасы, «Тарих-и Рашиди», междинастийные распри, среднеазиатский диалект фарси.

G. A. Bilyalova

Association of museums Almaty. Museum of Almaty, Almaty (Kazakhstan)

NEW ASPECTS OF THE HISTORY OF FORMATION OF THE KAZAKH KHANATE

The article deals with issues related to the new aspects of the formation of the Kazakh Khanate, whose 550th anniversary was widely celebrated in the Republic of Kazakhstan in 2015. In the middle of the 15th century, in the southeastern Kazakhstan — Zhetysay, the most important ethnopolitical processes occurred, connected with the creation of a new political association that went down in history as the Kazakh Khanate. This event determined all the subsequent ethnopolitical history of Kazakhstan, the way to achieve the consolidation of the Kazakh people into the nation, the design of the ethnic territory, the development of the spiritual and material culture of the Kazakh people.

The aggravated inter-war struggle of the descendants of the eldest son of Shyngys Khan Zhoshy Khan, which developed between the heirs of his sons Orda-Yezhen and Shibani, led to the westward migration of Shibaniids Kerey and Zhanibek with their subjects. For him, the ethnonym “Kazakhs” was entrenched; “Departed”, “separated”. The main written sources for this period of Kazakhstan’s history are the manuscript of Mohammed Khaydar Dulati “Tarih-i Rashidi” written in the Central Asian dialect of Farsi.

The article discusses some issues of the history of the region in the Zhetysay region, where the Kazakh Khanate was proclaimed. It is about the scientific research of the famous Kazakhstani archaeologist Kemal Akishev, who determined the localization of the place of Kozibasy, located in the Zhambyl district of the Almaty region.

As a result of military clashes between the sultans of Kerey and Zhanibek with the khan of the Uzbek ulus, Abulhair, the territory of the ulus became part of the Kazakh Khanate. Under Buryndyk Khan, the son of Kerey Khan, the Syr-Darya cities became part of the Khanate. Kasim Khan, son of Zhanibek, included in the subjects most of the nomadic tribes of the Deshtichypchak tribes of nomadic Uzbeks. Natural castes, the Kazakh Khanate undertakes military campaigns against Tashkent, the Nogai capital of Sarayshyk, pushing the Nogai Horde

to the Astrakhan khanate. It was during the rule of Kasim Khan that the Kazakh Khanate gained fame and political weight in the modern Eurasian arena. One of the first states to establish diplomatic relations with the Kazakh Khanate was the Russian state. The Kazakh Khanate became known in Western Europe as a new political entity.

Keywords: Kazakh Khanate, Mohammed Khaydar Dulati, Mogulistan, consolidation of the Kazakh ethnos, Kozibasy district, “Tarih-i Rashidi”, interdynastic strife, Central Asian dialect of Farsi.

DOI: 10.14258/nreur(2018)1-01

Образование Казахского ханства и становление казахской государственности по своей значимости относится к числу узловых проблем в истории Казахстана. Празднование 550-летия образования Казахского ханства проводилось во всех регионах страны в 2015 г. Основные юбилейные торжества состоялись, согласно принятому правительством Казахстана плану мероприятий, в городе Таразе. Исторические же факты свидетельствуют о том, что основные события периода образования Казахского ханства проходили в регионе не этого города, а Алматы, который относится к числу ключевых исторических мест, где происходил процесс формирования казахского народа, зарождалась и развивалась казахская государственность.

По мнению видного востоковеда В. П. Юдина, возникновение Старшего, Среднего и Младшего жузов связано с «последовательным распространением власти казахских ханов на территории Казахстана». Казахи Старшего жуза занимали территорию бассейна реки Иле и ее притоков, предгорья Заилийского Алатау, междуречье Шу и Таласа. «Старшая ставка», или «Старший дом» был главным среди других ставок Шагатайдов [Утемиш-хаджи, 1992: 39]. Вопрос об исторических местах образования Казахского ханства остается дискуссионным. Исторические источники свидетельствуют о зарождении Казахского ханства на западе Жетысу в местности Козыбасы (ныне Жамбылский район Алматинской области). Эту версию высказал выдающийся историк-археолог К. Акишев.

В рукописи Мухаммеда Хайдара Дулати «Тарих-и Рашиди» ясно обозначены западные и восточные границы улуса Жаныбек-хана. Средневековый топоним *Козыбасы* сохранился в названии горы на юге села Таргап Жамбылского района. Эта гора определяла восточные границы расселения казахов и вместе с вершинами Бесбатыр, Дегерес, Жетижол образовала межгорную долину с многочисленными речками и родниками. Долина является южным пределом региона Козыбасы, на севере — долины Копа и Караой, на северо-западе — горы Аныракай и Хантау. По историческим сведениям Мухаммеда Хайдара Дулати эта территория протяженностью 1000–1200 км составляет область Шу-Козыбасы [Акишев, Хабдуллина, 1998: 133].

В 70-е гг. XX в. археологическая экспедиция, возглавляемая профессором К. Акишевым, выборочно обследовала в этом регионе десятки памятников хозяйственной деятельности и материальной культуры XV–XVI вв. Это были руины стационарных жилых и хозяйственных строений поселений Бесмойнак I–II и Бугымуиз. Поселение Бесмойнак II состояло из двух отдельно стоящих многосекционных зданий, напоминающих укрепленную усадьбу типа резиденции правителя.

Остатки зимовок, водяных мельниц, гидротехнических сооружений, циклопические ограждения из крупных каменных блоков, ограничивающие земельные участки от 15

до 25 га, свидетельствовали о регламентированном закреплении земель при освоении новых территорий расселения казахов в государстве Жаныбека и Керей. Имеющиеся сведения в географических, топографических, биологических, этнографических публикациях XIX–XX вв. зафиксировали памятник Танбалытас, на поверхности которого высечены до 500 тамг. Топонимы и гидронимы *Тажибай жайлау*, *Шойбек жайлау*, *Тайто-рысай*, *Маметкайнар* и другие говорят о давней принадлежности пригодных для жизнеобеспечения земель главам родов и семей [Акишев, Хабдуллина, 1998: 135].

В своей статье «Казахское государство XV–XVI вв. — этническая территория, памятники культуры» К. Акишев и М. Хабдулина проводят аналог памятников региона Козыбасы и Шу Каратау резиденции Бесмойнак и городища Култобе, отмечая архитектурно-планировочное сходство жилищ, строительной конструкции, типологии водяных мельниц и зернохранилищ.

При исследовании проблем истории важное место занимают письменные, архивные, археологические, нумизматические, эпиграфические и устные источники.

Основной источник, на который опираются историки, — труд «Тарихи-и Рашиди» известного государственного деятеля средневековья Мухаммеда Хайдара Дулати, в котором излагается история образования Казахского ханства. В 1227 г. на территории Дешт-и-Кипчак было образовано в составе Золотой Орды государственное объединение — Ак Орда (Улус Орда-Ежена). После отделения от Золотой Орды Ак Орда в 1361 г. становится независимым государством. Но после смерти Барак-хана в 1428 г. Ак Орда распадается на ханство Абулхаир-хана и Ногайскую Орду.

Будучи недовольны жёсткой политикой Абулхаира, около 200 тысяч человек, откочевав из ханства Абулхаира, собрались на территории Жетысу под властью потомков старшего сына Жошы-хана — Орда Ежена, султанов Керей и Жаныбека.

Тюркоязычные племена, населявшие Центральный Казахстан, Северо-Западный Жетысу и Присырдарьинский регион, составили единую социально-политическую общность, создание которой завершило процесс образования самостоятельной казахской государственности [Ерофеева, 2008: 67].

Мухаммад Хайдар Дулати пишет, что Керей и Жаныбек во главе своих подданных перекочевали во владения Моголистанского правителя Есен Буга-хана и обустроились «в местности Джуд-Козыбасы». По данным историка Т. Султанова, сведения об истории Казахского ханства XV–XVII вв. известны почти исключительно из сочинений ираноязычных и тюркоязычных авторов. Сочинение Дулати, написанное на среднеазиатском диалекте языка фарси, было переведено на английский язык и издано в Лондоне в 1898 г. В 1864 г. В. В. Вельяминов-Зернов во второй части «Исследования о Касимовских царях и царевичах» впервые приводит персидский текст рукописи и его перевод на русский язык [Султанов, 2006: 126]. Позже рукопись издавалась в переводе на русский язык, затем осуществлен перевод на казахский язык. В итоге текст оригинала претерпел некоторые изменения. Многие годы большинство исследователей вслед за П. П. Ивановым, М. П. Вяткиным и другими известными историками, первый топоним *Джуд* отождествляли с рекой Шу, которая протекает по территории нынешней Жамбылской области Казахстана, а местность Козыбасы располагали в Мойынкумах Жамбылской области [Акишев, Хабдуллина, 1998: 133].

Решение вопроса о первоначальной этнической территории формирования социума становится определяющим в разработке темы государствообразования [Акишев, Хабдуллина, 1998: 132].

В этом аспекте прежняя трактовка откочевки Керей и Жанибека в район Мойынкума не имела бы смысла, так как не обеспечила бы их безопасность, эта территория находилась поблизости от владений Абулхаира.

Кроме того, Мухаммад Хайдар Дулати указывал, что «Джуд — местность в Моголистане. Протяженность ее месяц пути... В Джуде в одном месте имеются следы большого города. В нескольких местах сохранились минареты, купола и медресе. Поскольку никто не знает названия этого города, то моголы называют его Минара» [Мухаммед Хайдар Дулати, 1999: 37]. По мнению ученого А. Бернштама, Минара — городище Бурана около Токмака. Таким образом, очевидно, что привязка топонима Джуд к реке Шу беспочвенна, а под Джуд нужно понимать более обширную территорию.

Здесь уместно упомянуть заключение известного ученого о том, что «от государства Кангюй до Казахского ханства социополитическая история Казахстана развивается в рамках единых этногосударственных границ в многообразии экономических и этнокультурных проявлений. Культура оседлых поселений и городов на всех этапах истории определила их интегрирующую роль в формировании казахского этноса» [Смагулов, 2008: 191–192].

Исследование источников доказывает, что Шу-Таласское междуречье было западными владениями Керей и Жанибека, центр же созданного ими государства находился восточнее, в районе современного Алматы. Это подтверждает изучение маршрутов походов на Казахское ханство Абулхаира в 1468 г. и Убайдаллаха в 1537 г. Оба Шибанида оставляли позади Шу-Таласское междуречье и направлялись на восток, в районы современной Алматинской области и северного Кыргызстана [История Алматы, т. 1, 2006: 222].

Казахстанские ученые — доктор исторических наук К. Акишев и кандидат исторических наук М. Хабдулина определяют границы Казахского ханства раннего периода так: «На западе граница проходила по долине реки Шу, северо-восточным склонам хребта Каратау. На востоке охватывала северо-западные гряды Заилийского Алатау с отрогами Бесбатыр, Дегерес, Козыбасы» [Акишев, Хабдулина, 1998: 141].

Археолого-топографические исследования, проведенные ими, констатировали, «что Мухаммед Хайдар был точен в своем представлении о территории расселения казахов в XV в. Он четко представлял местоположение географических ориентиров, которые приводил в своем историческом сочинении. Напротив, для современных историков Козыбасы остается до сих пор «terra incognita» [Акишев, Хабдулина, 1998].

Между тем средневековый топоним *Козыбасы* сохранился в названии горы, расположенной на юге села Таргап. Она оконтуривала восточные пределы территории расселения казахов на западной границе Моголистана. Небольшая гора Козыбасы (1149,6 м) вместе с двумя другими: Бесбатыр (1088,4 м) и Дегерес (1337,8 м) составляют горную гряду, протянувшуюся с востока на запад на 43–50 км. На юге гряда, соединяясь с горой Жетижол (3267 м), образует вместе с северными склонами Заилийского Алатау межгорную долину, орошенную многочисленными родниками и горными речками [Акишев, Хабдулина, 1998: 133].

Долина является южным пределом региона Козыбасы. На севере в него входили Шу-Илийские горы (1178) с долинами Копы и Карой, а на северо-западе — горы Аныракай (1095 м) и Хантау (1042 м). Вся эта территория, включая на западе низовья и среднее течение реки Шу — общей протяженностью 1000–1200 км, составляла, по мнению Мухаммеда Хайдара Дулати, округ Шу — Козыбасы.

Еще в 50-е гг. XIX в. великий казахский ученый Ш. Ш. Валиханов писал, что местность Козыбасы находится всего в двух днях пути к западу от города Верного [История Алматы, т. 1, 2006: 220]. Приведенные ученым данные показывают, что в этот период в день можно было пройти в среднем около пятидесяти километров, в лучшем случае преодолеть около 80 км. Соответственно, указываемая местность находилась на расстоянии 100–120 км от современного Алматы [Акишев, Хабдуллина, 1998: 147].

То, что под именем Козыбасы была известна местность на территории современного Жамбылского района Алматинской области ясно из поэмы «Сураншы батыр» великого казахского акына Жамбыла:

...Қозыбас, Қордай жаясы,

Сонан өрлеп тартылар... Жетісудың желіні.

В 1935 г. историки С. Асфендияров и П. Кунте более конкретно указывали, что «Козыбаши — горный джайлау на Курдае против Даргана (Таргана)».

Таким образом, еще в XIX — начале XX в. под названием Козыбасы была известна местность на территории современного Жамбылского района Алматинской области.

Археологи К. Акишев и С. Жолдаспаев проводили археологические работы в местности Козыбасы, где были исследованы поселения Бесмойнак 1–2 и Бугымуйиз, расположенные на северных склонах горы Жетижол. В ходе раскопок было обнаружено большое количество остатков жилищ, относящихся к середине XVI в. На поселении Бесмойнак-2 были исследованы здания, по своим параметрам и сложности планировки напоминающие укрепленную усадьбу резиденции правителя [История Алматы, т. 1, 2006: 209]. На скалах вблизи села Таргап сохранились изображения родовых знаков (тамги) всех казахских жузов. По мнению исследователей, именно в этой местности — в районе села Таргап, представителями всех казахских жузов был поднят на белой кошке и провозглашен ханом нового государства — Казахского ханства — хан Керей.

В последующем, в течение нескольких ближайших лет казахские ханы в результате боевых действий вытесняют династию Шибанидов с занимаемой территории нынешнего Казахстана, а внук Абулхаира — Мухаммед Шейбани-хан перекочевывает на юг в междуречье Амударьи и Сырдарьи и создает там Узбекское ханство, а место Ак-Орды переходит к Казахскому ханству во главе с Касым-ханом [История Алматы, т. 1, 2006: 210].

Таким образом, есть все основания считать, что местом создания и провозглашения Казахского ханства является не район Шу недалеко от города Тараза, а окрестности Алматы, от которого началось расширение государства на север, запад, юг и восток. В результате чего в годы правления Касым-хана (1511–1521 гг.) население Казахстана, согласно историческим источникам, составляло более одного миллиона человек и занимало территорию, соответствующую нынешней территории Республики Казахстан, известную в мире как мощное самостоятельное государство — Казахское ханство.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Акишев К., Хабдуллина М. Казахское государство X–XVI вв.: этническая территория, памятники культуры // Евразийское сообщество: общество, политика, культура. Астана, 1998. Т. 1 (21). С. 132–147.

Ерофеева И. В. Система ханской власти в кочевом обществе казахов в XVI — середине XIX в.: структуры и механизмы управления // Роль степных городов и цивилизации номадов : материалы Международной научной конференции, посвященной 10-летию Астаны. Астана, 2008.

История Алматы. Астана, 2006. Т. 1. 354 с.

Мухаммед Хайдар Дулати. Тарих-и Рашиди. Астана, 1999. 652 с.

Смагулов Е. Средневековый Сауран: на перекрестке проблем и мнений // Роль степных городов и цивилизации кочевников : материалы Международной научной конференции, посвященной 10-летию Астаны. Астана, 2008. С. 191–192.

Султанов Т. Поднятые на белой кошме. Астана, 2006. 253 с.

Утемиш-хаджи. Чингиз-наме / перевод, транскрипция, текстологические примечания, исследование В. П. Юдина. Алма-Ата, 1992.

REFERENCES

Akischev K., Khabdullina M. Kazakhskoe gosudarstvo X–XVI vv.: étnicheskaiâ territoriiâ, pamiâtники kul'tury [Kazakh state of X–XVI vv.: ethnic territory, monuments of culture]. *Evrasiiskoe sobshchestvo: obshchestvo, politika, kul'tura*. Astana, 1998. 1 v (21). Pp. 132–147 (in Russian).

Erofeeva I. V. Sistema khanskoï vlasti v kochevom obshchestve kazakhov v XVI — seredine XIX v.: struktury i mekhanizmy upravleniiâ [System of khan power in nomadic society of kazakh in XVI — middle of XIX of century : structures and management mechanisms]. *Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii "Rol" stepnykh gorodov itsivilizatsii nomadov", posviashchennoi 10-letiiu g. Astana*. Astana, 2008. P. 67 (in Russian).

Istoriia Almaty [History of Almaty]. 1 v. Astana, 2006. 354 p. (in Russian).

Mukhammed Khaïdar Dulati. Tarikh-I Rashidi [Tarikh-I Rashidi]. Astana, 1999. 652 p. (in Russian).

Smagulov E. Srednevekovyi Sauran: na perekrestke problem i mnenii [Medieval Sauran: on crossing of problems and opinions]. *Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii "Rol" stepnykh gorodov v tsivilizatsii nomadov", posviashchennaiâ 10-letnemu iubileiu g. Astana*. Astana, 2008. Pp. 191–192 (in Russian).

Sultanov T. Podniatie na beloï koshme [Lifted on white thick felt]. Astana, 2006. 253 p. (in Russian).

Utemish-khadzhi. Chingiz-name [Chingiz-name] / Faksimile, perevod, transkriptsiia, tekstologicheskie primechaniiâ, issledovanie V. P. Iudin. Utemish-Haji. Alma-Ata, 1992. 296 p. (in Russian).

Раздел II

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

М. К. Хабдулина¹, Г. Д. Билялова¹, Ж. Л. Бонора²

¹Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилева МОН РК, Астана (Казахстан)

²Международная ассоциация средиземноморских и восточных исследований, Рим (Италия)

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСЛАМА В ВОСТОЧНОМ ДАШТ-И-КЫПЧАКЕ ПО МАТЕРИАЛАМ ГОРОДИЩА БОЗОК

Приведена историческая справка об этапах проникновения ислама в Дашт-и-Кыпчак. Указано, что уже в VIII–X вв. степи Центрального Казахстана граничили с государствами исламской культуры и идеологии. Центрами распространения ислама являлись Волжская Булгария и мусульманские государства Средней Азии.

При отсутствии прямых письменных сведений по духовной культуре средневековой Сарыарки решающую роль приобретает археологический материал. Историческая часть статьи подкреплена конкретным археологическим материалом, происходящим с городища Бозок (VIII–XV вв.). В статье приведены археологические показатели исламизации: рост городов, возведение мавзолеев; мусульманская стандартизация погребального обряда. На некрополе городища Бозок раскопано 62 мусульманских захоронения. Детали обряда раскрывают степень исламизированности населения, обитавшего в Восточном Даште в эпоху Средневековья. Изложены установления и требования шариата по погребальному обряду и их выполнение на конкретных захоронениях исследованного городища. Приведена типология и классификация погребений с учетом мусульманских могильников Поволжья, где осуществлены масштабные раскопки. Дано краткое описание мавзолеев, остатки которых раскопаны на городище. Мавзолеи по конструкции и деталям погребального обряда датированы XIII–XIV вв. Данные мавзолеи фиксируют северные пределы исламского мира в XIII–XIV вв.

Ключевые слова: ислам, мусульманские захоронения, некрополь, мавзолеев, Бозок, Ишим, Дашт-и-Кыпчак, Сарыарка, Казахстан, улус Джучи, жженный кирпич.

M. K. Khabdulina¹, G. D. Bilyalova¹, G. L. Bonora²

¹L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana (Kazakhstan)

²International Association of Mediterranean and Oriental Studies, Rome (Italy)

THE DIFFUSION OF ISLAM IN THE EASTERN DASHT-I KIPCHAK ACCORDING TO THE MATERIALS FROM BOZOK

The article provides historical reference on the stages of Islam's diffusion into Dasht-i Kypchak. Already in 8th — 10th centuries Central Kazakhstan was bordering with states of Islamic culture and ideology. The main centres for the spread of Islam toward Dasht-i Kipchak were the Bulgaria Region along the Volga river and the Muslim states of Central Asia.

Considering the absence of written sources focusing on the spiritual culture of the medieval Saryarka, the archaeological findings are of crucial importance. Then the historical reconstruction is supported by concrete archaeological material from the ancient settlement of Bozok, dated back from the 8th till the 15th centuries. Archaeological evidences of islamisation are here presented: the growth of cities, the construction of mausoleums, and the standardisation of the funeral rite according to the muslim cultural tradition. Sixty-two muslim burials were excavated in the ancient settlement of Bozok. Details of the rite reveal the degree of islamisation of the population who lived in eastern part of the Dasht-i Kipchak in the Middle Ages. With precise references to the Sharia, the regulations and requirements for burial rituals and their implementation in specific graves of the Bozok town are set out. Also are here presented a typology and classification of the burials according to the Muslim burial grounds of the Volga region, where large-scale excavations were carried out in the past. Moreover, the article provides a brief description of some mausoleums, the remains of which were excavated at Bozok. On account of their architectural layouts and details of the funeral rite, these funerary constructions are dated to the 13th — 14th centuries. These mausoleums set then the northern borders of the Islamic world in the 13th — 14th centuries.

Keywords: Islam, Muslim burial places, necropolis, mausoleum, Bozok, Ishim, Dasht-i Kypchak, Saryarka, Kazakhstan, Ulus Jochi, burnt bricks

DOI: 10.14258/nreur(2018)1-02

Ислам (с арабского — покорность) — одна из мировых религий, распространенная на огромной территории Старого и Нового Света. Ислам не только религия, но и особое этнокультурное явление, определяющее особенности национального самосознания, ценностные установки и этнические стереотипы поведения. Своеобразие проявления ислама в различных локальных регионах обусловлено уровнем развития и характером историко-культурной среды, которая восприняла новое мировоззрение¹.

¹ Следует отметить, что изучение распространения прозелитарных религий среди народов Центральной и Средней Азии в эпоху раннего Средневековья на основе анализа археологических данных — одно из перспективных направлений современной археологии и религиоведения. Среди последних работ, в которых в определенной степени рассматриваются особенности знакомства народов Центральноазиатского региона с буддизмом, манихейством и несторианством с учетом археологического материала, можно отметить публикации П. К. Дашковского [2011; 2014; 2015]. См. также: [Король, 2015; Рыбаков, 2015; 2016; 2017; Нуржанов, 2013; 2017; Кожа, 2017] и др.

В современную эпоху «мусульманского ренессанса» интересным является процесс распространения ислама в Сарыарке. Прямые письменные источники, характеризующие духовную культуру населения глубинных степных районов Сарыарки, отсутствуют. Основным источником может служить археологический материал в сопоставлении со сведениями по средневековой истории соседних территорий. Показателем исламизированности населения, с точки зрения археологии, являются изменение облика и архитектурного стиля городов, появление в них традиций мусульманского зодчества (мечети, медресе, бани), распространение новых культово-мемориальных комплексов (мавзолеи) и мусульманская стандартизация погребального обряда.

С VIII в. ислам по трассам торговых караванных путей проникает на Нижнюю и Среднюю Волгу. Новое вероучение разносят миссионеры и купцы, которые, оседая в крупных торговых точках, создают мусульманские общины. Известно, что даже в столице Хазарского каганата, правящая элита которой приняла иудаизм, были мусульманская община численностью 10000 человек, соборная мечеть и 30 других мечетей [Бартольд, 1968: 597–600].

В это же время ислам стал известен в Прииртышье, в государстве кимаков. По сведениям арабоязычных средневековых авторов, у кимаков было 16 городов, каган имел летнюю и зимнюю столицы [Кумекон, 1972: 98–107]. И хотя в большинстве своем, судя по письменным источникам, кимаки были язычниками, однако есть данные, свидетельствующие о принятии ислама частью кимаков. Само наличие городов, как и подробное описание расстояний между ними, зафиксированные названия городов свидетельствуют о близком знакомстве мусульманских купцов с территорией этого государства. У знаменитого арабского географа ал-Идриси (XII в.) сохранилось имя сына царя кимаков — Джанаха ибн Хакана ал-Кимаки, который, судя по смыслу текста, написал историю своего народа и государства, частично использованную ал-Идриси [Кумекон, 2001: 158]. Внимание привлекают мусульманское имя принца и его арабская грамотность, которые свидетельствуют о распространении мусульманской культуры и идеологии среди элиты кимаков. Археологически эти догадки подтверждаются появлением в степи нового вида погребальных памятников — наземных оградок из сырцового кирпича. Кирпичные оградки — это мусульманская традиция. Наиболее ранние из них датируются IX–XI вв. Они не образуют отдельные могильники, расположены среди курганов предшествующего времени. Такие оградки раскопаны археологами в Барабинской и Кулундинской степях [Могильников, 1999: 68]. Известны они и в Северном Казахстане.

В X в. ислам стал официальной религией двух государств: Караханидов — в Семиречье и Волжской Булгарии — в Волго-Камском районе. Это привело к бурному росту городов, строительству мечетей, открытию в городах высших мусульманских учебных заведений. Последнее связано с тем, что в идеологии ислама особый упор делается на письменную грамотность, чтобы каждый правоверный мог читать Коран и выполнять все его предписания. Эти государства, в свою очередь, становятся центрами распространения нового вероучения.

Таким образом, по данным восточных источников, Дашт-и-Кыпчак с VIII–X вв. граничил с государствами мусульманской культуры. И, следовательно, еще до монгольского нашествия был знаком с исламом. В XI–XII вв. Кыпчакское ханство расширило свои границы и вошло в непосредственный контакт с могущественным мусульманским государством хорезмшахов. Война за города Приаралья и Средней Азии, за кон-

троль над торговыми путями была окрашена в религиозную оболочку, как священная война с «неверными» [Ахинжанов, 1989: 205–206].

С. М. Ахинжанов, описывая сложные взаимоотношения Кыпчаков с Хорезмом, приводит данные о том, что кыпчакские ханы и знать имели два имени: языческое (тюркское) и мусульманское. Например, хан Сыгнакских владений Дашт-и-Кыпчака имел тюркское имя Икран и мусульманский титул — Кадыр-хан, наместник Отрара — Кыпчак Алп-Дерек носил мусульманское имя Гайир-хан [Ахинжанов, 1989: 210, 213–215]. Конечно, эти данные не означают, что ислам пользовался огромной популярностью. В основной массе кочевники кыпчаки оставались язычниками.

Мусульманизация Дашт-и-Кыпчака начинается со времени монгольских завоеваний. Первый хан улуса Джучи — Бату (1224–1255 гг.) симпатизировал исламу, по данным некоторых восточных авторов, он даже был тайным мусульманином [Тизенгаузен, 1941: 15–16]. Своей временной столицей Бату избрал столицу Волжской Булгарии — город Болгар. Это была его зимняя ставка. В 1250 г. он начинает строить собственную столицу — город Сарай (городище Селитренное), в 150 км севернее Каспийского моря, на левом берегу реки Ахтубы.

Первый шаг к признанию ислама религией улуса Джучи был предпринят ханом Берке (1257–1266 гг.). Как пишет Джузджани, когда родился Берке, «отец его Джучи-хан взял Хорезм, и войско его находилось в землях саксинских, болгарских и саклабских». Уже тогда Джучи принял решение: «Этого сына я делаю мусульманином, добудьте ему мусульманскую кормилицу, чтобы она его пуповину обрезала по-мусульмански и чтобы он пил мусульманское молоко, ибо этот сын мой будет мусульманином» [Тизенгаузен, 1941: 17]. Берке обучался в Ходженде, имел наставника — шейха. Войско его состояло из 30 000 мусульман. Джузджани отмечает, что «во всем войске его никто не пьет вина и при нем (Берке) постоянно находятся великие ученые из (числа) толкователей (Корана), изъяснителей хадисов, законоведов и догматиков. У него много богословских книг, и большая часть его собраний и беседований происходит с учеными. Во дворце его постоянно происходят диспуты относительно науки шариата. В делах мусульманства он чрезвычайно тверд и усерден» [Тулибаева, 2006: 35].

При такой ситуации значительная часть монгольской элиты была вынуждена принять ислам. Об этом тоже есть свидетельства: «у каждого из эмиров (находящихся) при нем (Берке) есть муэдзин и имам, да у каждой хатуни (тоже) есть муэдзин и имам. Для детей же у них есть училища, в которых они читают Коран» [Тизенгаузен, 1884: 194]. При Берке мусульманское духовенство получает доступ к государственной службе. Ислам проникает в армию. Все это вызывает недовольство кочевой монгольской аристократии. Однако государству нужны были образованные, грамотные люди, сведущие в делах управления.

В ходе завоеваний монголы столкнулись с тремя мировыми религиями: буддизмом, исламом, христианством. Почему именно ислам стал государственной религией улуса Джучи?

Главная причина — экономическая. Монголы видели различия в уровне жизни завоеванных территорий. Два процветающих государства: Хорезм и Волжская Булгария — были мусульманскими. Вторая причина — внешнеполитическая. Для придания государству международного статуса нужны были авторитетные союзники. Им стал мамлюкский Египет. Если первая попытка исламизации Берке проводилась методом убеждения, то введение ислама на всей территории улуса от Дуная до Иртыша ханом Уз-

беком (1312–1342 гг.) была осуществлена силой оружия. Он просто убрал всех, кто был против. Узбек стал первым ханом-мусульманином в государстве Чингисидов. Для исламского мира это имело большое значение, так как улус Джучи был самым крупным государством на средневековой карте мира. Тесные связи устанавливаются между улусом Джучи и Египтом. В 1320 г. даже был заключен династийный брак, скрепивший союз двух мусульманских государств. Таким образом, дата официального принятия ислама в улусе Джучи в качестве государственной религии — 1312 г.

Время правления хана Узбека и его сына Жанибека (1342–1357) — это время наивысшего расцвета улуса Джучи. Города застраиваются монументальными общественными зданиями, караванные дороги стали безопасны и удобны, на них через каждые 25–30 км была организована ямщицкая служба. Эти новшества коснулись в первую очередь столичного региона и крупных городов, расположенных на ветках караванных путей.

О степени исламизированности Сарыарки может свидетельствовать только археологический материал. Территория Дашт-и-Кыпчака пронизана многочисленными караванными путями, на которых стояли города. Многие из них возникли еще в домонгольское время, в IX–X вв. [Смаилов, 1997]. Руины городов и поселений были зафиксированы А. Х. Маргуланом в середине XX в. [Маргулан, 1950]. Им же составлена карта средневековых оседлых поселений Центрального Казахстана, на которую нанесено 60 городов [Маргулан, 1978: 26]. Однако масштабные раскопки городов Сарыарки до начала XXI в. не проводились, поэтому данные об их архитектурном облике отсутствуют.

Активные исследования оседлых памятников начаты в последние десятилетия. В Западном Казахстане, прилегающем к столичной зоне улуса Джучи, кроме известного города Сарайчика [Трепалов, 2002: 225–226], в течение ряда лет ведутся раскопки поселения Жайык (XIV–XV вв.), расположенного у Уральска. На поселении исследованы усадьбы зажиточных феодалов, городская баня, на некрополе раскопаны два мавзолея [Байпаков, Смагулов, Ахатов, 2005]. Открыт еще ряд городов и поселений [Бисембаев, Ахатов, 2016: 75–76]. Этим, пожалуй, ограничиваются наши знания о мусульманской городской культуре степной зоны Казахстана.

Более полно представлен второй показатель исламизированности — мавзолеи. Мавзолеи появляются в мусульманском мире в IX в. вопреки требованиям ортодоксального ислама, запрещавшего украшение могил и возведение любых монументальных построек. В раннем исламе, проповедовавшем равенство, предписывалось над могилой насыпать холмик земли высотой не более четырех пальцев, так, чтобы, отойдя на семь шагов, нельзя было отличить могилу от окружающей поверхности [Керимов, 1978: 51]. Однако эти предписания не прижились. Арабы, завоеывая новые земли, были вынуждены приспособлять свою религию к местным ритуалам и традициям. Так случилось с культом предков тюркоязычных народов. Культ предков трансформировался в культ мусульманских святых, над могилами которых стали возводить пышные мавзолеи.

Мавзолеи Центрального Казахстана отмечены в трудах путешественников и разведывательных экспедиций XVIII–XIX вв. Научное изучение их началось в 1946 г. В ходе экспедиционных работ 1946–1949 гг. А. Х. Маргулан зафиксировал и описал мемориальные сооружения караванных маршрутов западной Сарыарки [Маргулан, Басенов, Мендикулов, 1959]. Наибольшая концентрация мавзолеев открыта им в долинах рек Сарысу, Кенгир, Тургай и оазисах Бетпак-Далы. Здесь архитектурные памятники тянутся с интервалом в 5–20 км и отмечают собой остатки средневековых поселений и городов Сарысуйского тракта. А. Х. Маргулан отмечает: «Среди кенгирских архитектурных

памятников большого внимания заслуживает группа мавзолеев, строительство которых восходит еще к XIII и более ранним векам. Эти памятники настолько значительны, что их вполне справедливо сравнивать с известными памятниками Средней Азии» [Маргулан, 1950: 116]. В числе ярких образцов культовых строений, схожих с мавзолеем XI–XII вв. Карахана, Айша-Биби, названы мавзолеи Джучи и Алаша-хана. Многие из архитектурных памятников, известных в XVIII–XIX вв., как и те, что были описаны архитекторами Казахстана в середине XX в., не сохранились до наших дней.

В советскую эпоху лишь стараниями краеведов и музейных сотрудников собирались и фиксировались данные о культовых архитектурных памятниках XVII–XIX вв. [Шиврина, 2005: 53]. Но эти материалы остаются неизвестными широкой научной общественности. В настоящее время в ходе археологических работ нами ведется учет и сбор информации по культово-мемориальным комплексам Акмолинского Приишмыя.

К числу археологически исследованных относятся мавзолеи средневекового городища Бозок. Городище Бозок расположено на южной окраине Астаны, среди болот левой пойменной долины Ишима. Руины памятника занимают компактную территорию вдоль восточного берега оз. Бузукты общей площадью 800х400 м (рис. 1). Городище было открыто К. А. Акишевым. Раскопки ведутся Ишимской археологической экспедицией Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева с 1999 г. [Акишев, Хабдулина, 2008: 25–26]. Структурные части городища возникли не одновременно. Установлено, что это место обживали, оставляли и возвращались к нему, достраивали более восьми столетий — с VIII в. по XV–XVI вв.



Рис. 1. Городище Бозок. Космоснимок

К настоящему времени накоплен материал, который датирует появление городища Бозок в древнетюркскую эпоху и существование памятника в течение длительного периода от (VII) VIII по XV–XVI вв. В истории городища можно выделить три периода: первый — (VII) VIII–IX вв.; второй — X–XIII вв.; третий — (XIII) XIV–XVI вв. Третий период — это время, когда руины памятника стали местом захоронений. Здесь на-

чинают строить мавзолеи, сырцовые оградки, в оплывший вал и стены жилищ-землянок впускают погребения.

Раннесредневековые объекты городища к XIII в. были заброшены, на их руинах формируется мусульманский некрополь. Здесь нами раскопано 5 мавзолеев и 62 мусульманских погребения. Рядом с двумя мавзолеями, построенными из жженого кирпича, открыты кирпичеобжигательные печи.

Некрополь городища Бозок — первый средневековый культовый объект степной зоны, позволяющий на конкретном археологическом материале проследить особенности и масштабы исламизации глубинных степных регионов Восточного Дашт-и Кыпчака.

Мусульманские захоронения некрополя Бозок представлены могилами, имеющими наземную конструкцию, и могилами, перекрытыми сверху небольшим земляным холмиком. К наземным конструкциям относятся: мавзолеи, прямоугольные оградки из сырцового кирпича, круглые и овальные ровики, являющиеся остатками фундаментов каких-то невысоких ограждений, существовавших вокруг могилы (рис. 2).

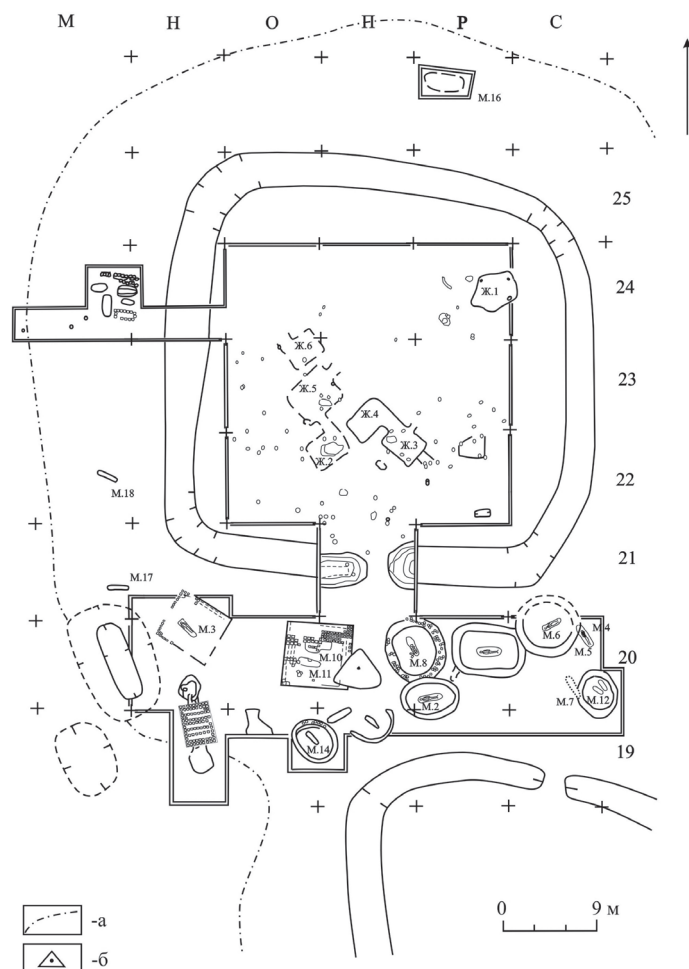


Рис. 2. Городище Бозок. План раскопа 1–2

Ислам является религиозной системой, имеющей сильную правовую и обрядовую стороны. Мусульманское право — шариат регламентирует все сферы личной и общественной жизни. Расписан и погребальный обряд настоящего мусульманина. Текст его сохранился в средневековом своде законов «Аль-Хидая филь-фуру» (XII в.) и используется археологами при классификации мусульманских погребений [Халикова, 1986: 44; Васильев, 2007: 41]. Археологическая типология мусульманских погребений улу-са Джучи опирается на детали обряда, зафиксированные в конструкции и содержании могильных ям, позе погребенного [Халикова, 1986: 43–46]. Как отмечалось, строительство надгробных сооружений нормами шариата не предписывалось, поэтому их конструкция не рассматривалась.

Среди комплекса требований археологическими показателями степени исламизации могут служить: 1) положение покойника лицом к кыбле² с поворотом туловища на правый бок; 2) погребение без вещей и одежды, только в саване; 3) поскольку не рекомендуется засыпать покойника непосредственно землей, предлагаются конструкции могильных ям с подбоем (*ляхад*), обкладка могил кирпичом, или захоронение в гробу, или уступы вдоль стен для укладки перекрытия над захоронением. Следует указать, что перечисленные конструкции могил, кроме обкладки стен кирпичом, не могут считаться нововведением ислама, так как характерны для языческого погребального обряда с древних эпох.

Соблюдение всех канонов ислама характерно только для кладбищ крупных городов, в которых проживали представители мусульманского духовенства, осуществлявшие неукоснительный контроль над выполнением всех правил обряда. Для регионов, отдаленных от столичных центров, такая стандартизация не характерна. Это касается и захоронений городища Бозок. Лишь половина мусульманских погребений обращена лицом на юг. В географическом плане Мекка находится на юго-юго-запад от степей Сарыарки. Для того чтобы выдержать принцип кыблы, погребения должны быть ориентированы головой на северо-запад. 30 погребений из 62 имеют такую ориентировку. Это направление особенно характерно для могил, сгруппированных рядом с мавзолеем № 3 (см. рис. 3) Это явно поздняя часть некрополя Бозок. Погребения здесь, судя по антропологическому материалу, были сделаны в период Казахского ханства. Более распространенным мусульманским признаком оказалось погребение без вещей. Вещи или ритуальная пища в виде костей баранов, черепов лошадей зафиксированы в лишь 8 погребениях из 62.

С точки зрения процесса исламизации интересным является возведение на руинах городища Бозок пяти мавзолеев, что свидетельствует об особом духовном статусе и сакральности этого пространства. Судя по конструкции, строительному материалу, мавзолеи были построены не единовременно. Процесс этот растянулся на сотню лет.

Мавзолеи занимают доминирующие по высоте площадки на поверхности оплывших валов (см. рис. 4). Мавзолеи относятся к типу однокамерных, квадратных в плане. Толщина стен, воздвигнутых без фундамента, 0,8–1,2 м [Хабдулина, 2010: 386–390]. Стены четырех мавзолеев (кроме первого) неровные, разметка их сделана «на глазок». Мавзолеи построены из жженого и сырцового кирпича. Вход с южной стороны. Какие-либо данные по высоте и конструкции перекрытия не сохранились. Можно утверждать,

² Кыбла (араб.) — определенная сторона поклонения молящегося, у мусульман — направление к Мекке, точнее Каабе, храму, находящемуся в Мекке [Халикова, 1986: 102].

что своды кирпичных мавзолеев были увенчаны керамическими навершиями — куббами, покрытыми темно-зеленой и ярко-синей глазурью. Для обжига кирпичей первого и третьего мавзолея рядом были построены кирпичеобжигательные печи. Следовательно, кирпичи, кубба и полива изготовлены из местного сырья.

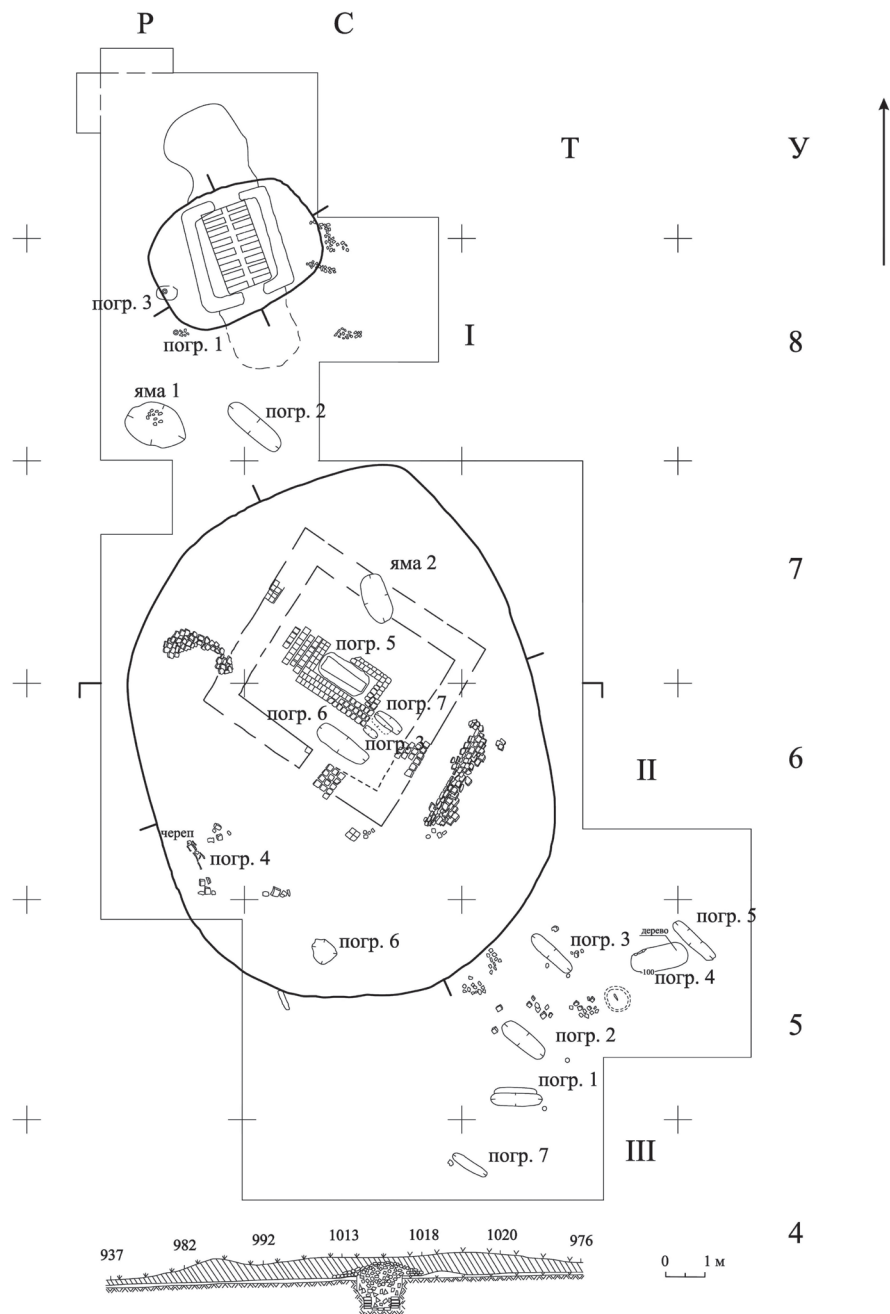


Рис. 3. Городище Бозок. План раскопа 3: I — кирпичеобжигательная печь; II — мавзолей № 3; III — мусульманские погребения



Рис. 4. Городище Бозок. Топоплан с мавзолеями

Наиболее нарядным, судя по находкам резных кирпичей, был мавзолей № 1. Его дата (конец XIII — первая половина XIV в.) устанавливается по находкам железных плоских наконечников стрел и стандарту кирпича, характерному для золотоордынских мавзолеев (см. рис. 5). Он выделяется тщательностью строительства. Портал был украшен резными кирпичами (рис. 5, 4–7). Ради этого мавзолея в XIII в., видимо, было достроено и поднято в высоту межквартальное пространство. Все это наводит на мысль о принадлежности мавзолея личности, сыгравшей особую роль в распространении ислама в Нура-Ишимском регионе. Однако, уступая традициям языческого обряда, покойный был погребен с вещами. Непонятно варварское отношение к останкам погребенного в мавзолее человека. Кости его были раздроблены, даже пожжены и выкинуты из мо-

гилы. На его месте захоронен ребенок, но тоже не по требованиям ислама: с игральными альчиками. Такая же участь постигла основное погребение мавзолея № 3, где скелет человека был выброшен из склепа.

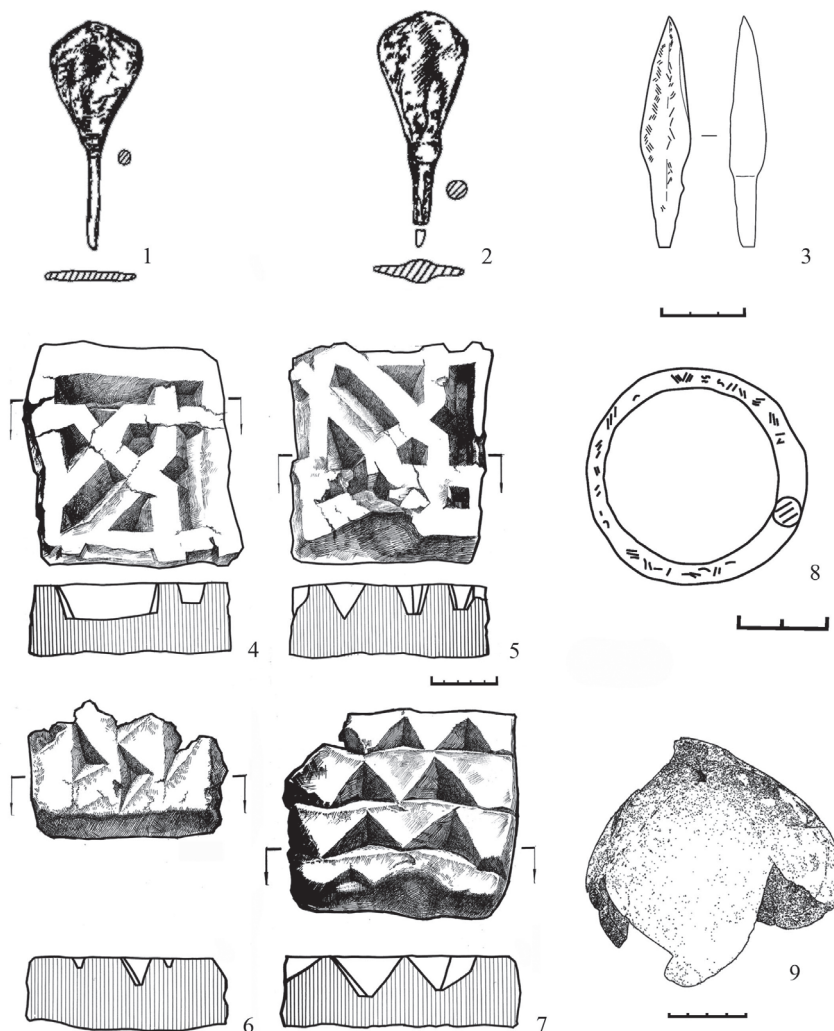


Рис. 5. Городище Бозок. Мавзолей № 1: 1–3 — железные наконечники стрел; 4–7 — резная терракота; 8 — железное кольцо; 9 — кубба

Некрополь городища Бозок формировался в течение нескольких столетий. Ранней и элитарной частью является центральная межквартальная площадка, на которой расположены два мавзолея и могилы с оградками. По архитектуре и конструкции погребальных сооружений первые мусульманские погребения появляются здесь в конце XIII в. Выбор руин городища под некрополь — частая практика в Средневековье. Таким образом, поддерживалась связь времен и поколений. Возведение мавзолеев придавало окружающему пространству особую святость, избранность. Тем не менее необходимо подчеркнуть, что ортодоксальный ислам не привился в степной зоне Дагшт-

и-Кыпчака. Языческие традиции совмещаются с некоторыми требованиями ислама. И это отмечают все исследователи мусульманских некрополей улуса Джучи [Халикова, 1986; Васильев, 2007; Иванов, Кригер, 1988].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Акишев К. А., Хабдулина М. К. Результаты пятилетних раскопок городища Бозок // Бозок в панораме средневековых культур Евразии : материалы Международного полевого семинара. Астана, 2008. С. 25–40.

Ахинжанов С. М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1989. 293 с.

Байпаков К. М., Смагулов Е. А., Ахатов Г. А. Средневековое городище Жайык. Алматы, 2005. 220 с.

Бартольд В. В. Хазары // Соч. М., 1968. Т. V. 752 с.

Бисембаев А. А., Ахатов Г. А. Городища эпохи Золотой Орды на территории Западного Казахстана // Диалог городской и степной культур на Евразийском пространстве. Историческая география Золотой Орды : материалы Седьмой международной конференции, посвященной памяти Г. А. Федорова-Давыдова. Казань ; Ялта ; Кишинев, 2016. С. 74–76.

Васильев Д. В. Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование. Астрахань, 2007. 192 с.

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. Распространение прозелитарных религий у тюркоязычных кочевников в Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху средневековья // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии : монография под ред. П. К. Дашковского. Т. I: Поздняя древность — начало XX в. Барнаул, 2014. С. 37–46.

Дашковский П. К. Кыргызы на Алтае в контексте этнокультурных процессов в Центральной Азии. Барнаул, 2015. 224 с.

Иванов В. А., Кригер В. А. Курганы кыпчакского времени на Южном Урале (XII–XIV вв.). М., 1988. 250 с.

Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978. 222 с.

Кожа М. Б. Изображение Тенгри и Умай на резном дереве из Отрарского оазиса // Мировоззрение населения Южной Сибири и центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. VIII. Барнаул, 2017. С. 34–47.

Король Г. Г. Мотивы летящей птицы и крылатой богини в средневековой тюркике и традиционное наследие народов Саяно-Алтая // Мировоззрение населения Южной Сибири и центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. VIII. Барнаул, 2015. С. 47–63.

Кумеков Б. Е. Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1972. 156 с.

Кумеков Б. Е. О триаде этнополитических объединений Кыпчакского мира по мусульманским источникам // Древнетюркская цивилизация: памятники письменности. Алматы, 2001. С. 156–163.

Маргулан А., Басенов Т., Мендикулов М. Архитектура Казахстана. Алма-Ата, 1959. 173 с.

Маргулан А. Х. Из истории городов и строительного искусства древнего Казахстана. Алма-Ата, 1950. 122 с.

Маргулан А. Х. Остатки оседлых поселений в Центральном Казахстане // Археологические памятники Казахстана. Алма-Ата, 1978. С. 3–37.

Могильников В. А. Курганы с сырцовыми выкладками на юге Западной Сибири // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 1999. Вып. 2. С. 64–68.

Нуржанов А. А. Мусульманское денежное отношение Средней Азии и Казахстана в эпоху Средневековья (VII–XVIII вв.) // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. VI. Барнаул, 2013. С. 50–62.

Нуржанов А. А. Культовый сосуд карлуков-несторианцев из городища Кастек // Народы и религии Евразии. Вып. 1–2 (10–11). Барнаул, 2017. С. 14–22.

Рыбаков Н. И. Дополнительные материалы о религии кыргызов Енисея: VIII–X вв. // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. VIII. Барнаул, 2015. С. 93–101.

Рыбаков Н. И. Петроглифы горы Чуртаг и ее окрестностей // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. IX. Барнаул, 2016. С. 135–159.

Рыбаков Н. И. Дипломатические контакты карлуков Семиречья и кыргызов Енисея: начало IX в. // Народы и религии Евразии. Вып. 1–2 (10–11). Барнаул, 2017. С. 56–66.

Смаилов Ж. Е. Памятники археологии Западной Сары-Арки (Средневековые городища и поселения). Балхаш, 1997. 63 с.

Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1: Извлечения из сочинений арабских. СПб., 1884. 560 с.

Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2: Извлечения из персидских сочинений. М. ; Л., 1941. С. 15–16.

Трепалов В. В. Сарайчук: переправа, некрополь, столица, развалины // Тюркологический сборник. 2001: Золотая Орда и ее наследие. М., 2002. С. 225–243.

Тулибаева Ж. М. Персоязычные источники по истории казахов и Казахстана XIII–XIX вв. Астана, 2006. 256 с.

Хабдулина М. К. Мавзолеи средневекового городища Бозок (р. Ишим) // Археология Нижнего Поволжья: проблемы, поиски, открытия : материалы III Международной Нижневолжской археологической конференции. 18–21 октября 2010 г. Астрахань, 2010. С. 384–391.

Халикова Е. А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X — начала XIII вв. Казань, 1986. 160 с.

Шиврина Н. В. Культовая обрядность и архитектура Северного Казахстана XVII–XIX вв. // Историко-политическая роль Астаны : доклады научно-практической конференции. Астана, 2005. С. 53–61.

REFERENCES

Akischev K. A., Khabdulina M. K. Rezul'taty piatiletnikh raskopok gorodishcha Bozok. *Bozok v panorame srednevekovykh kul'tur Evrazii: Materialy mezhdunarodnogo polevogo seminara*. Astana, 2008. Pp. 25–40 (in Russian).

Akhinzhanov S. M. *Kypchaki v istorii srednevekovogo Kazakhstana*. Alma-Ata, 1989. 293 p. (in Russian).

Baipakov K. M., Smagulov E. A., Akhatov G. A. Srednevekovoe gorodishche Zhaiyk. Almaty, 2005. 220 p. (in Russian).

Bartol'd V. V. Khazary. *Soch.* T. V. M., 1968. 752 p. (in Russian).

Bisembayev A. A., Akhatov G. A. Gorodishcha epokhi Zolotoi Ordy na territorii Zapadnogo Kazakhstana. *Dialog gorodskoi i stepnoi kul'tur na Evraziiskom prostranstve. Istoricheskaiia geografiia Zolotoi Ordy: Materialy sed'moi mezhdunarodnoi konferentsii, posviashchennoi pamiati G. A. Fedorova-Davydova.* Kazan'; Ialta; Kishinev, 2016. Pp. 74–76 (in Russian).

Vasil'ev D. V. Islam v Zolotoi Orde. Istoriko-arkheologicheskoe issledovanie. Astrakhan', 2007. 192 p. (in Russian).

Dashkovskii P. K. Mirovozzrenie kochevnikov Saiano-Altaia i sopredel'nykh territorii pozdnei drevnosti i rannego srednevekov'ia (otechestvennaia istoriografiia i sovremennye issledovaniia). Barnaul, 2011. 244 p. (in Russian).

Dashkovskii P. K. Rasprostranenie prozelitarnykh religii utiurkoiazychnykh kochevnikov v Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v epokhu srednevekov'ia. Religiozniy landshtaf Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kol. monografiia pod red. P. K. Dashkovskogo Barnaul, 2014. T. I. Pozdniaia drevnost' — nachalo XX v. Pp. 37–46 (in Russian).

Dashkovskii P. K. Kyrgyzy na Altae v kontekste etnokul'turnykh protsessov v Tsentral'noi Azii. Barnaul, 2015. 224 p. (in Russian).

Ivanov V. A., Kriger V. A. Kurgany kypchakского времени na Iuzhnom Urale (XII–XIV vv.). M., 1988. 250 p. (in Russian).

Kerimov G. M. Shariat i ego sotsial'naiia sushchnost'. M., 1978. 222 p. (in Russian).

Kozha M. B. Izobrazhenie Tengri i Umai na reznom dereve iz Otrarskogo oazisa. *Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive.* Barnaul, 2017. Vyp. VIII. Pp. 34–47.

Korol' G. G. Motivy letiashchei ptitsy i krylatoi bogini v srednevekovoi torevtike i traditsionnoe nasledie narodov Saiano-Altaia. *Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive.* Barnaul, 2015. Vyp. VIII. Pp. 47–63.

Kumekov B. E. Gosudarstvo kimakov IX–XI vv. po arabskim istochnikam. Alma-Ata, 1972. 156 p. (in Russian).

Kumekov B. E. O triade etnopoliticheskikh ob'edinenii Kypchakского mira po musul'manskim istochnikam. *Drevnetiurkskaia tsivilizatsiia: pamiatniki pis'mennosti.* Almaty, 2001. Pp. 156–163 (in Russian).

Margulan A., Basenov T., Mendikulov M. Arkhitektura Kazakhstana. Alma-Ata, 1959. 173 p. (in Russian).

Margulan A. Kh. Iz istorii gorodov i stroitel'nogo iskusstva drevnego Kazakhstana. Alma-Ata, 1950. 122 p. (in Russian).

Margulan A. Kh. Ostatki osedlykh poselenii v Tsentral'nom Kazakhstane. *Arkheologicheskie pamiatniki Kazakhstana.* Alma-Ata, 1978. Pp. 3–37 (in Russian).

Mogil'nikov V. A. Kurgany s syrtsovymi vykladkami na iuge Zapadnoi Sibiri // Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii. Tiumen'. 1999. Vyp. 2. Pp. 64–68 (in Russian).

Nurzhanov A. A. Musul'manskoe denezhnoe otnoshenie Srednei Azii i Kazakhstana v epokhu Srednevekov'ia (VII–XVIII vv.). *Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive.* Vyp. VI. Barnaul, 2013. Pp. 50–62 (in Russian).

Nurzhanov A. A. Kul'tovyi sosud karlukov-nestoriantsev iz gorodishcha Kastek. *Narody i religii Evrazii.* Vyp. 1–2 (10–11). Barnaul, 2017. Pp. 14–22 (in Russian).

Smailov Zh. E. Pamiatniki arkheologii Zapadnoi Sary-Arki (Srednevekovye gorodishcha i poseleniia). Balkhash, 1997. 63 p. (in Russian).

Rybakov N. I. Dopolnitel'nye materialy o religii kyrgyzov Eniseia: VIII–X vv. *Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive*. Vyp. VIII. Barnaul, 2015. Pp. 93–101 (in Russian).

Rybakov N. I. Petroglify gory Churtag i ee okrestnostei. *Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive*. Vyp. IX. Barnaul, 2016. Pp. 135–159 (in Russian).

Rybakov N. I. Diplomaticheskie kontakty karlukov Semirech'ia i kyrgyzov Eniseia: nachalo IX v. *Narody i religii Evrazii*. Vyp. 1–2 (10–11). Barnaul, 2017. Pp. 56–66 (in Russian).

Tizengauzen V. G. Sbornik materialov, otnosiashikhsia k istorii Zolotoi Ordy. T. 1: Izvlecheniia iz sochinenii arabskikh. SPb., 1884. 560 p. (in Russian).

Tizengauzen V. G. Sbornik materialov, otnosiashikhsia k istorii Zolotoi Ordy. T. 2: Izvlecheniia iz persidskikh sochinenii. M. ; L., 1941. Pp. 15–16 (in Russian).

Trepalov V. V. Saraichuk: pereprava, nekropol', stolitsa, razvaliny. *Turkologicheskii sbornik. 2001: Zolotaia Orda i ee nasledie*. M., 2002. Pp. 225–243 (in Russian).

Tulibaeva Zh. M. Persoiazychnye istochniki po istorii kazakhov i Kazakhstana XIII–XIX vv. Astana, 2006. 256 p. (in Russian).

Khabdulina M. K. Mavzolei srednevekovogo gorodishcha Bozok (r. Ishim). *Arkheologiiia Nizhnego Povolzh'ia: problemy, poiski, otkrytiia*. Materialy III Mezhdunarodnoi Nizhnevolzhskoi arkheologicheskoi konferentsii 18–21 oktiabria 2010 g. Astrakhan', 2010. Pp. 384–391 (in Russian).

Khalikova E. A. Musul'manskie nekropoli Volzhskoi Bulgarii X — nachala XIII vv. Kazan', 1986. 160 p. (in Russian).

Shivrina N. V. Kul'tovaia obriadnost' i arkhitektura Severnogo Kazakhstana XVII–XIX vv. *Istoriko-politicheskaiia rol' Astany: Sbornik dokladov nauchno-prakticheskoi konferentsii*. Astana, 2005. Pp. 53–61 (in Russian).

Раздел III

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

С. Дж. Атдаев

*Институт археологии и этнографии Академии наук Туркменистана, Ашхабад
(Туркменистан)*

СВЕДЕНИЯ О ДИКИХ КОШКАХ ТУРКМЕНИСТАНА (В ЗАПИСКАХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ XIX — НАЧАЛА XX В.)

Материалы по Туркменистану XIX — начала XX в. (записки исследователей, отчеты государственных и военных чиновников) содержат исключительные сведения, позволяющие всесторонне раскрыть историю края со всех без исключения сторон. Имеются в них и данные относительно животного мира, в том числе сообщения о диких животных: тигре, барсе, леопарде, гепарде и др.

Материалы, а в основе своей это данные российских исследователей, дают широкую палитру видов хищных животных семейства кошачьих. Эти сведения имеют особую ценность на фоне того факта, что некоторые из этих хищных, к сожалению, исчезли из реестра дикой фауны Туркменистана.

Образ диких кошек нашел достойное отражение в культуре туркмен. С ними у людей связано множество представлений и суеверий. Эти животные были символом власти, силы и могущества. Названия диких кошек, сохранившиеся в ономотологии и часто встречаемые в этнонимах и местных топонимах, свидетельствуют о том, что образ этих величественных животных сохранился в народной памяти и занимает значительное место в культуре туркменского народа.

Ключевые слова: дикие кошки, тигр, леопард, барс, гепард, охота.

S. J. Atdaev

*Institute of Archeology and Ethnography of Academy of Sciences of Turkmenistan,
Ashgabat (Turkmenistan)*

INFORMATION ABOUT WILD CATS OF TURKMENISTAN (IN THE NOTE OF RESEARCHERS XIX — THE BEGINNING OF XX CENTURIES)

Materials on Turkmenistan XIX — early XX centuries: notes of researchers, reports of state and military officials; contain exceptional information that makes it possible to comprehensively reveal the history of the region from all, without exception, the parties. They also contain data on the animal world, in this case, reports of wild animals: tigers, leopards, leopards, cheetahs, etc.

The materials, and at the core of this are the data of Russian researchers, give a wide palette of species of predatory animals of the cat family. This information is of particular value against the background of the fact that some of these predatory, unfortunately, disappeared from the register of wild fauna of Turkmenistan.

The image of wild cats found a worthy reflection in the culture of Turkmen. With them, people have a lot of ideas and superstitions. These animals were a symbol of power, strength and power. The names of wild cats, preserved in onomatology, and often found in ethnonyms and local toponyms, indicate that the images of these majestic animals have firmly settled in the people's memory and occupy a sufficient place in the culture of the Turkmen people.

Keywords: wild cats, tiger, leopard, leopard, cheetah, hunting.

DOI: 10.14258/nreur(2018)1-03

С дикими кошками у людей связано множество представлений и суеверий. Эти животные были символом власти, силы и могущества. Их фигурки красовались на боевых знаменах и становились оттисками царских печатей на указах и грамотах правителей. В народных представлениях и верованиях эти животные являлись тотемными существами, защищавшими людей от различных нападений и несчастий.

Одним из самых популярных жищников в культуре тюркских народов является барс. Известно, что у древних тюрков барс считался тотемным животным. В ранней поэзии мы находим такие строки:

*Семь волков я убил — семь искусных бойцов,
Но как барс, я не трогал ни барса, ни лань.*

[Поэзия, 1993: 75].

Образ барса нашел достойное отражение и в культуре туркмен. В народной мифологии барс слывет самым бесстрашным животным. Считается, что сила этого зверя равна силе сорока богатырей. Барс был включен в 12-летний зодиакальный календарь туркмен. В старину говорили: «Если человек родился в год Барса, то он вырастет бесстрашным воином». У тюркских народов родившегося в этот год человека наделяли всеми повадками барса, однако ему категорически запрещалось охотиться на этого зверя. Год барса считается удачливым и счастливым для земледельцев [Гундогдыев, 2009: 22].

Барс является популярным персонажем многочисленных тюркских сказаний и героических песен, а в ряде случаев представляется прародителем тюркоязычных народов, их царем и предводителем. С этим животным связано имя легендарного богатыря Алп Эр Тонга. Махмут Кашгарли сообщал, что имя этого легендарного героя обозначает «муж — сильный как барс», а название древнего города Барсхан могло быть связано с его именем.

Покровителем ханских династий традиционно считался лев. Убийство священного льва являлось тягчайшим преступлением против самой государственной власти. Рашид-ад-дин часто использует яркие метафоры, с помощью которых описывается храбрость воинов: «как отважный лев, который кидается на добычу». Характеризуя богатырскую статью и силу Джочи-Касара (родного брата и верного соратника Чингисхана), он уточняет, что имя *касар* означает — хищный зверь. А так как Джочи-Касар был человеком «весьма сильным и стремительным, то стал обозначаться этим эпитетом» [Ермоленко, 2008: 112].

В «Книге моего деда Коркута» легендарный Салор Казан называет четыре корня своего рода, которые связаны с животными. Первым среди них называется тигр: «От самца-тигра белой скалы один мой корень». Далее следует лев: «От льва белых камышей один мой корень; твоим пегим коням он не дает останавливаться!» — говорит Салор Казан [Книга..., 1962: 98]. Интересен рассказ о храбром Бисате, вскормленном львицей. Проявив бесстрашие, достойное льва, он убивает одноглазого великана Депе-гёза и спасает огузский народ [Книга..., 1962: 152]. В эпосе «Гёр-оглы» о мужестве джигитов говорится, что они «с крыльями сокола, с сердцем льва», всегда готовы броситься на помощь Гёр-оглы «рычащие львы». Тигры и львы часто упоминаются в туркменских сказках. В некоторых из них просматриваются следы умиловливания тотема-покровителя, когда отец перед смертью наказывает сыновьям отдать замуж дочерей «лисице, волку и тигру» [Сакали, 1956: 51].

Семейство кошачьих Туркменистана ныне представлено такими видами: гепард (*гечи гаплан, гум гапланы*), леопард (*аладжа гаплан*), рысь (*гум пишиги*), камышовый кот, степной кот, каракал (*гара гулак*), барханный кот, манул (*даг пишиги, ковук*). В прежние времена здесь обитали также тигр (*гаплан, пелен*). Исчезнувший еще в Средние века азиатский лев в народном фольклоре сохранился под названиями: *йолбарс, арслан, шер, хайдар, эсет* [Демидов, 1999: 96].

В «Материалах для географии и статистике России» за 1865 г. сообщается об обитании близ Каспийского моря гепарда, а на Усть-Юрте — сервала и степной кошки — манула [Мейер, 1865: 77].

В тридцатых годах XIX столетия русский натуралист и путешественник Г. С. Карелин, совершив восхождение на Большие Балханы, указывал на обитание в этом районе «гривистого барса» (гепарда), а также манула [Рустамов, 2011: 13]. Тигр обитал в соседних приаральских степях. Сообщения об этом мы находим у А. И. Левшина: «Тигр-юлбарс, водится в южной части степей, особенно возле Аральского моря» [Левшин, 1996: 75].

По сообщениям Д. Н. Логофета, русского генерала, военного публициста и писателя, востоковеда, в долинах рек Сумбар и Чандыр «попадают часто барсы, тигры, гепарды и различные виды диких кошек. Всё это зверь сильный, нападающий частенько на человека. Исключение из них составляют лишь гепарды... несмотря на свою довольно страшную наружность, зверь миролюбивый... барс же другое дело; с тем встречаться опасно. Иногда кинется — хоть его и не трогаешь. Бывали примеры, что сразу

из зарослей прыгнет на круп лошади. Но замечательно грациозное животное. Иногда в разъезде видишь, сидит где-нибудь на карнизе скалы, на солнце греется и даже жмурится от удовольствия. Прямо-таки на него залюбуешься... Тигры встречаются реже, да и, правда сказать, этих встреч волей-неволей опасешься. Уж очень серьезный зверь. С ним шутки плохие выходят... При самом благоприятном случае искалечит совершенно, а то и на тот свет отправит... Силища у него огромная. Много он вреда приносит здешнему населению... Бьют их порядочно» [Логофет, 1903а: 209].

Д. Н. Логофет отмечал, что особенно много тигров обитает в камышовых зарослях реки Теджен: «На низменных долинах Теджен широко разливается и его берега покрыты древесными зарослями и камышами, являющимися местом, где привольно живут целые стада диких свиней и кабанов. Царь здешней пустыни тигр, скрываясь в этих камышах, частенько тревожит своим мурлыканьем спокойную жизнь всех остальных животных» [Логофет, 1903б: 214].

Далее он пишет: «Вот в особенности привольные места для тигров и пантер», — указал нам ехавший с нами есаул Н. — Тигров здесь пропасть, и правда сказать, зверь это настолько опасный, что с ним нет особенной охоты встречаться. Хотя все же из наших офицеров есть всегда желающие отправиться на тигровую охоту. Бывает, что охоты эти удачны, а иногда, коль неудача, так выходит дело совсем дрянь. У меня в прошлом году двое казаков отправились на тигра; поставили приманку в виде дохлой лошади, да и засели невдалеке. Подошел среди ночи тигр, оба заторопились, да выстрелили, плохо прицелившись, ну и поранили его. А от раненого тигра нет спасения. Страшно лютым он становится. Не успели, надо полагать, они глазами моргнуть, как он порвал их буквально в клочья. Потом долго мы его подсиживали, чтобы убить, потому что тигр, попробовавший людского мяса, прямо таки начинает охотиться на людей. И этот, пока его не убили, еще двух-трех туркмен порвал, да еще одного казака в разъезде с лошади стащил, но к счастью лишь плечо вырвал, когда схватил, ну а потом видно, чего либо испугался и бросил. Пантера тоже зверь опасный. Здесь и солдаты пограничной стражи, и казаки, пока не привыкнут, порядком в разъездах труса празднуют» [Логофет, 1903б: 220, 221].

Побывавший в начале XX в. на Больших Балханах Е. Марков слышал от местных о том, что «гиены там кишат, а барсы и тигры заходят в частую» [Марков, 1901: 193]. И. Ф. Бларамберг указывал, что, продвигаясь по Атреку, «в высоком камыше вдоль берега мы обнаружили много следов диких кабанов и даже пантер» [Бларамберг, 1978: 64]. В журнале М. И. Войновича мы находим: «Плодородное качество горы (Балханской) причиной также, что на ней и около оной водятся вдовольном изобилии и разные дикие звери, как то: *барсы*, кабаны, волки, лисицы, дикие козы, или так называемые джайраны, и каменные бараны» [Русско-туркменские отношения..., 1963: 121]. Из записок Н. Н. Муравьева следует: «В вышеописанных горах водятся волки, лисицы, дикие козы, а иногда бывают и *барсы*, заходящие с Балханских гор, где, по словам жителей, их большое множество» [Русско-туркменские отношения..., 1963: 247].

По сообщению А. А. Олсуфьева, в горах Копетдага водились «гепарды, леопарды, барсы... и, наконец, даже королевские тигры» [Олсуфьев, Панаев, 1899: 59]. О тигре Олсуфьев пишет так: «Специальной, правильной охоты на тигра здесь не организовано, отчасти потому, что этот зверь является уже довольно редким гостем Копет-Дага, а еще и потому, что мало у кого имеется столь свободного времени, чтобы тратить его на отслеживание тигра. Тигр обыкновенно обретает в камышах и густых зарослях

и только изредка разгуливает по открытым местам, встречаясь случайным путникам. Если вы не уверены в себе, в своем выстреле и главное полным хладнокровии, то помилуй Бог стрелять в этого свирепого из свирепейших зверей. Вообще надо заметить, что тигр редко нападает первым. Очевидцы, встречавшие его, рассказывали, что обыкновенно он тихим шагом, величественно и как-то даже презрительно удалялся от них, изредка только оглядываясь, не посягает ли человек на его жизнь. Промах по тигру оплачивается неминуемой смертью и смертью ужасной» [Олсуфьев, Панаев, 1899: 60, 61].

В записках А. М. Полякова мы находим: «Часто мы с женой бывали на охоте, которую в Туркестане можно назвать богатейшей... *Рыси, барсы*, волки и прочие, — все это водится там в бесчисленном количестве! В бывшем Мургабском государевом имении, при станции Байрам-Али... бывал я на разных охотах, до барсов включительно» [Поляков, 2002: 526].

В журнале «Живописная Россия» за 1885 г. сообщается, что в Атрекских зарослях встречаются тигры и пантеры (леопарды). Далее мы находим: «В аму-дарьинской дельте... живут и множатся барс и тигр... дельта Аму-Дарьи представляет большие удобства для жизни тигра»; а также говорится, что «одна из местностей пустыни носит название Кифланкир (Гапдангыр), что означает — «поле тигров» [Живописная Россия, 1885: 15, 22, 122]. К тому же, согласно сообщению М. И. Иванова, в XIX в. барсы еще водились в камышовых зарослях Амударьи [Иванов, 1879: 27].



Рис. 1. Тигр при переходе через барханную полосу.
(см.: [Живописная Россия, 1885])

Арминий Вамбери, венгерский путешественник, востоковед, встречал тигров на южном побережье Каспийского моря, а также на Севере Туркменистана и в приграничных районах [Вамбери, 2003: 21]. П. Лессар, ссылаясь на показания местного населе-

ния, сообщал, что они «утверждают, что в густых камышах, растущих по берегу Амударьи, водятся в большом количестве тигры» [Лессар, 1884: 207].

В приамударьинских тугаях тигры к концу XIX в. были уже истреблены. Художник Дмитриев-Кавказский во время путешествия по Амударье в 1887–1888 гг. ничего не слышал о встречах здесь с ними. В своих записях он упоминает некоего шестидесятилетнего казахского султана Арасланова, курсирующего по делам между средним течением и низовьями реки, который, будучи смелым и опытным охотником, в свое время, т.е. середине XIX в., убил 11 тигров [Дмитриев-Кавказский, 1894: 62]. Н. А. Варенцов в своих воспоминаниях пишет: «Один из всадников подъехал к нам и... ответил: «Губернатор Чарджуйского бекства, зная о вашем отъезде, поручил нам вас сопровождать и охранять, так как место, куда вы едете, глухое, где водятся *тигры*, кабаны...» [Варенцов, 2011: 34].

Тиры часто встречались в южных приграничных районах. Об одной подобной встрече И. Ф. Бларамбергу поведал майор Пантелеев, который сообщал, что «с удивлением увидел, как огромный тигр нес на спине лошадь, которую задрал, и, держа одну ногу в пасти, трусил к кустарнику, чтобы перенести свою добычу в безопасное место» [Бларамберг, 1978: 44].

Судя по записям Е. Маркова, тигры достигали больших размеров и обладали огромной силой. Автор приводит рассказ служащего железной дороги на станции Теджен: «Смотрим — здоровеннейший тигрище королевский; аршина четыре длины, бородастый такой, пушистый, — красота одно слово! — в капкан попался и ревет так, что волосы дыбом становятся. И попался-то как скверно, чуть лапу ему одну прихватило. Того и гляди, вырвется и пошел косить направо, налево... Остановились мы в шагах в пятидесяти от него и хватили все разом из семнадцати ружей. Так что ж бы вы думали? Пули уж, конечно, все в него вцепились, а он прыгает и рвется, как ни в чем не бывало! Пристрелили уж его восемнадцатою пулей, повалился наконец! Вот ведь на пулю как крепок! Упал он, лежит и не движется, а мы все труса празднуем, никто подойти не хочет, даром что ружья у всех. А ну, думается, как он очнется, да вскочит! Там после, что хочешь ему делай, а он с тебя рубашку кожаную живо снимет!.. Уж Текинец-джигит подкрался наконец к нему, увидел, что убит; тогда только и мы подойти решились. Вот я вам доложу, какая это штука! Семнадцать человек и то трусят А по ночам, так мы здесь на станции друг к другу в гости из флигеля во флигель боимся перейти, потому что тигры бродят везде, им и жилье, и дорога — все ни почем. Кто его угадает, когда он вздумает навестить нас?» [Марков, 1901: 252.253].

В материалах «Обзора Закаспийской области» имеются сообщения относительно населения Тедженского уезда, где говорится, что «некоторые из туркмен охотятся за тиграми, гепардами». Упомянуто также, что в 1885 г. капканами были пойманы «три тигра громадной величины, один из них — в 8 верстах от плотины (Кары-Бенд), а два — верстах в 15 от неё» [Обзор, 1892: 126].

У ахальских туркмен, живущих в горных районах Копет-Дага, существовали особые способы охоты на тигров и барсов, приносивших большой вред стадам мелкого и крупного рогатого скота в горах. В прежние времена наиболее распространенным приемом охоты на хищников был следующий: охотник обматывал левую руку кошмой или толстой веревкой, а в правую брал нож. Идя навстречу хищнику, охотник выставлял вперед левую руку, стараясь, чтобы зверь схватил ее зубами. В этот момент охотник наносил удар ножом зверю в сердце или живот. Иногда охотники в схватке становились жертвой хищника. Изготавливались для хищника и большие капканы [Атаев, 1965: 12].

Если после охоты на тигрицу в руках охотников оставались тигрята, то их не оставляли на произвол судьбы и непременно забирали с собою. Описание одного такого случая мы находим в сообщении у С. Гунаропуло. Он пишет: «Капитан Малама приобрел маленького тигренка, ему была вырыта возле самой кибитки яма, 2-х сажен в диаметре и аршин глубины, где тигренок и проживал, привязанный на цепи. В мое присутствие в Ташер-Ват-Кала (Дашрабат), тигренку этому было уже три месяца, и когда кто близко приближался к его берлогу, он уже рычал, скаля при этом зубы. Как-то, выходя из кибитки, я совершенно потерял из виду опасного соседа; оступившись я полетел в ничем не загороженную яму; я услышал в эту минуту неистовое рычание зверя; но, вероятно, ошеломленный в первую минуту, он дал возможность подбежавшему в это время Дундуру помочь мне выскочить из ямы» [Гунаропуло, 1900: 580].

Тигр ярко запечатлен в рисунках Н. А. Северцова и картинах Н. Н. Каразина. Последний даже отобразил хищника в своих рассказах. В них тигр обозначается словом «джул-барс», что означает *дорожный барс* [Каразин, 1972: 45].



Рис. 2. Казаки на охоте за тигром. Рис. Н. Н. Каразина. (см. [Каразин, 1972: 181])

Ареал распространения тигра был обширен. Это горные районы юго-востока, юга и юго-запада Туркменистана, побережье Восточного Каспия, камышовые заросли вдоль Амударьи. Тигр обитал также на Сырдарье и в тростниковых гущах вдоль южного берега Арала. Поэтому материалы по этому району представляются нам весьма интересными и могут дать дополнительные любопытные сведения.

О пребывании тигров на Арале можно судить по рассказам Ф. Колушева. Поручик писал, что отряд охотников 5-го Туркестанского линейного батальона выступил 4-го января 1894 г. Во время охоты им удалось подстрелить одного тигра на озере Кара-Унгур, еще двоих на озере Бузгуль и ранить одного на озере Сызгуль. Ф. Колушев также

сообщал, что его отряд слышал крики камышовой рыси — *кара-кулак*. По его данным, местные жители считают тигра злым духом, а кара-кулака — добрым, предупреждающим их своим криком при приближении первого.

Поручик дополняет, что шкура тигра, его зуб, коготь или волос из усов придают их владельцу храбрость, потому считаются талисманами. Кроме того, по мнению местных женщин, если через разостланную шкуру тигра головой к солнцу перешагнуть три раза и столько же раз обойти с молитвой кругом ее, то они вылечиваются от всех женских болезней, считая в том числе и бесплодие, «и наши шкуры убитых тигров от такого лечения порядочно загрязнились» [Колушев, 1894].

В отчетах и записках путешественников сообщения о львах практически отсутствуют. Можно привести лишь упоминание об этом хищнике в материалах А. Вамбери. Последний пишет, что, пробираясь через густые заросли леса на пути к Куня-Ургенчу, путешественники постоянно держали оружие наготове, так как там водилось «много львов и пантер». Далее Вамбери сообщает, что в дельте Амударьи стадам овец «большой вред наносят дикие звери, особенно пантеры, тигры и львы» [Вамбери, 2003: 96, 114].

Как мы видим из сообщений путешественников и материалов исследователей, на территории Туркменистана обитали различные виды хищных кошачьих. Некоторая информация об этих животных носит конкретный описательный характер, другая же имеет повествовательную форму и представлена со слов информаторов. Данный материал свидетельствует о том, что популяция хищных кошачьих на территории Туркменистана в XIX — начале XX в. была намного богаче и шире, чем в настоящее время.

Тем не менее память о свирепых хищниках сохранилась в народной памяти в форме легенд и преданий. Считалось, что хищники обладают сакральными свойствами. Эти качества часто использовались в обрядах бездетных женщин. В 1962 г. этнограф С. М. Демидов в селе Юван-Кала наблюдал у одной женщины яркую вышивку на старинном пюренджеке (халате-накидке), изготовленным в начале XX в. Вышивка несла оградительно-профилактическую нагрузку. На ней было изображено увенчанное рогами магическое дерево, справа от которого располагался барс (леопард). Считается, что когти барса — весьма эффективный амулет-оберег от «дурного глаза». Когти барса прикрепляют на спине к одежде детей. Их носят для защиты от сглаза, а также для благополучия — *соган учин*. Когти барса, шерсть, кончик его хвоста подвешивали к детской колыбели для предохранения ребенка от злых духов и несчастий [Демидов, 1999: 94, 100].

В народе широко распространено представление о паломничестве тигров к святым местам. Среди таких мест выделяется святилище Шивлан у подножия горы Сюнт. Считается, что сюда в ночь на священные дни — среду (чаршенбе) или пятницу (анна, жума) совершает паломничество тигр, который якобы отдает дань уважения святому Шивлану, трижды обходя вокруг мазара. Иногда паломничество совершает одновременно семейная пара тигров или тигрица с тигрятами [Басилов, 1963: 147].

Другим объектом паломничества тигра называлось святилище Овез-шехид у селения Куруждей на Среднем Сумбаре. Некоторые люди полагали, что под видом вещего паломника-тигра приходил сам святой пир-покровитель, или этот тигр был им послан с определенным поручением. В Анау среди древних развалин стоит мазар Ходжа Музаффара, воздвигнутый в XIX столетии. По существующему преданию по ночам его оберегает тигр [Пугаченкова, 1959: 49].

К тахтабазарскому этрапу относится святилище Ёлбарслы. По утверждению местных жителей, здесь похоронен лев, который ранее оберегал местных жителей от различных бед. Люди в благодарность превратили это место в святилище, ныне к нему приходят исключительно женщины.

Среди амударьинских рыбаков популярна одна легенда. Однажды рыбаки тянули бечевой против течения свое суденышко. Растянувшись цепочкой, они брели вдоль берега реки. Неожиданно из камышей показался огромный тигр. Люди замерли в ужасе, ожидая смертельного прыжка хищника. Но тигр полз к людям на брюхе и смотрел на них жалкими глазами. Он вытянул переднюю лапу. Она была в крови, а в мякоти ее торчала страшная заноза. Люди вынули занозу, промыли рану амударьинской водой и перевязали лапу. Тигр промурлыкал и затем исчез в камышах [Снесарев, 1972: 175].

По сообщениям ряда исследователей, среди предметов торговли часто фогурировали шкуры кошачьих хищников. Э. Буланжье (XIX в.), описывая базары Мерва, писал: «Рядом с дынями, персиками и другими фруктами вы видите тигровые и барсовые шкурки» [От Парижа..., 1890: 85]. По сведениям АА. Олсуфьева, самой опасной считалась охота на тигра. Охота же на «гепардов, барсов и других хищных зверей считается менее опасной, и потому на базаре вы нередко встретите шкуры этих хищников за очень небольшую цену» [Олсуфьев, Панаев, 1899: 63].

А. В. Квитка в своих записках сообщает, что по прибытии в Бами он явился к князю Шаховскому. Кибитка князя была убрана коврами, несколько тигровых шкур лежали на земле. Далее он пишет, что в районе Кизыл-Арвата (ныне город Сердар) водятся тигры и барсы [Квитка, 1883: 282, 286].

Чучела и шкуры хищных животных часто выставлялись на международных выставках. К примеру, первый экземпляр среднеазиатского тигра был представлен в 1872 г. на Московской политехнической выставке [Иверсен, 1873: 520]. На Московской выставке 11 мая 1891 г. дикие животные Закаспийской области были представлены более обширно. Это были чучела и шкуры волка, лисиц, *рыси*, *барса*, *гепарда*, куницы, тюленя, фазана, баклана, лебедя, нырков [Обзор, 1893: 207]. Для участия в Нижегородской выставке 1896 г. из области были направлены шкуры *тигра*, *барса*, *гепарда*, медведя, разных пород *диких кошек*, горного барана, козла, джейрана, кабана и других животных [Обзор, 1898: 71, 72].

Интересны также данные статьи Р. Рахимова, посвященной дипломатическим связям среднеазиатских ханств с Россией. По материалам этой публикации можно судить об обитании ряда хищных кошачьих в северных и восточных окраинах Туркменистана и его приграничных районах. Согласно архивным документам, в 1698 г. хивинское посольство во главе с Достек-бек-Бехадуром преподнесло Петру I в дар ряд ценных животных, а также шкуры диких хищников, в том числе «7 кож — рысьих» [Рахимов, 2013: 112].

Интересными представляются материалы о посольстве 1712 г. во главе с Ашурбеком. В перечне подарков числится «один прекрасный леопард» [Рахимов, 2013: 115]. В этой связи уместно напомнить о первом визите в 1689 г., когда к императору был направлен Абреим Ажизов. Тогда в дар были преподнесены «2 зверя бабра» [Рахимов, 2013: 110]. Судя по тому, что в последующих списках говорится уже о кожах «бобровых», т. е. о грызунах с ценным мехом, то под словом «бобр» следует понимать именно леопарда, издавна известного в Азии под этим именем.

Полезным будет отметить и бухарское посольство во главе с Кулибеком в 1717 г. Тогда в дар были представлены «1 барс» и «1 кожа джультбарсовая» [Рахимов, 2013: 122]. Говоря о джультбарсе, Р. Рахимов отмечает, что здесь, по всей видимости, имелась в виду шкура умершего в дороге барса. Однако тот факт, что умерший барс и кожа джультбарса указаны в списке отдельно, свидетельствует о том, что под джультбарсом следует понимать вымершего на данное время туранского (каспийского) тигра.

Однозначно утверждать, что упомянутые животные в достаточном количестве обитали в пределах Хивинского ханства, сложно, к тому же надо учесть, что этих животных могли завозить из других регионов. Здесь уместно вспомнить, что Ашурбек был отправлен с небольшим поручением «ехать в Индию для покупки попугаев и барсов» [Рахимов, 2013: 115].

Из приведенного выше материала следует, что в XIX — начале XX в. в пределах территории Туркменистана дикие кошачьи обитали в достаточном количестве. Они являлись неотъемлемой частью окружающего природного мира. В тюркоязычной среде большой популярностью пользовались имена, связанные с хищниками: Тонга-хан, Тонга-тегин, Арслан, Елбарс, Шир, Ширли. Тигр в качестве тотема зафиксирован в названии небольшого текинского рода *гаплан*. С именем льва связаны гора и основанный у ее подножия город Шергала (Ширгала), который лежал на торговом пути и был известен с незапамятных времен. Названия хищников, сохранившиеся в ономотологии и часто встречаемые в этнонимах и местных топонимах, свидетельствуют о том, что образ этих величественных животных прочно сохранился в народной памяти и занимает определенное место в культуре туркменского народа.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Атаев К. Охота у туркмен Ахала в конце XIX — начале XX в. // Известия АН ТССР. Сер.: Общественные науки. 1965. № 5. С. 8–13.

Басилов В. Н. О пережитках тотемизма у туркмен // Труды ИИАЭ АН ТССР. Т. VII. Ашхабад, 1963. С. 135–150.

Бларамберг И. Ф. Воспоминания. М., 1978. 357 с.

Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. М., 2003. 306 с.

Варенцов Н. А. Слышанное. Виденное. Передуманное. Пережитое. 2-е изд. М., 2011. 848 с.

Гунаропуло С. В туркменской степи // Исторический вестник. Т. 82, № 11. 1900. С. 565–583.

Гундогдыев О. Барс — воплощение отваги и мощи земли // Возрождение. 2009. № 12. С. 22–23.

Демидов С. М. Образы Тигра, Барса и Льва в представлениях туркмен // Культурные ценности 1997–1998. СПб., 1999. С. 94–107.

Дмитриев-Кавказский Л. Е. По Средней Азии. Записки художника. СПб., 1894. 115 с.

Ермоленко Л. Н. Об отзвуках героического эпоса в письменных памятниках, содержащих сведения о кочевых народах // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сборник статей / под ред. П. К. Дашковского. Вып. II. Барнаул, 2008. С. 101–114.

Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Т. X / под общ. ред. П. П. Семенова. СПб.; М., 1885. 448 с.

Иванин М. И. Хива и река Аму-Дарья. СПб., 1879. 64 с.

Иверсен В. Отчет о поездке на Московскую политехническую выставку // Труды Императорского Вольного экономического общества. Т. 1. 1873. С. 507–525.

Каразин Н. Охота на тигра в русских пределах. Эпизоды из туркестанской жизни Н. Каразина // Нива. 1972. № 12. С. 180–184.

Квитка А. В. Поездка в Ахал-Теке. 1880–1881 // Русский вестник. 1883. № 5. С. 258–291.

Книга моего деда Коркута. М. ; Л., 1962. 299 с.

Колушев Ф. Н. Охота на тигров // Разведчик. 1894. № 219. 220 с. [Электронный ресурс]. — URL: <https://rus-turk.livejournal.com/128900.html/> (дата обращения: 15.11.2017).

Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких гор и степей. Алматы, 1996. 656 с.

Лессар П. Заметки о Закаспийском крае и соседних странах (Поездка в Персию, Южную Туркмению, Мерв, Чарджуй и Хиву) // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. XIII. 1884. С. 161–211.

Логофет Д. Н. По Каспийскому морю и Персидской границе (Путевые очерки по Средней Азии) // Военный сборник. 1903а. № 8. С. 179–220.

Логофет Д. Н. По Каспийскому морю и Персидской границе. (Путевые очерки по Средней Азии) // Военный сборник. 1903б. № 10. С. 193–228.

Марков Е. Россия в Средней Азии: очерки путешествия по Закавказью, Туркмении, Бухаре, Самаркандской, Ташкентской и Ферганской областям, Каспийскому морю и Волге Евгения Маркова. СПб., 1901. Т. 1. 541 с.

Мейер Л. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Киргизская степь Оренбургского ведомства. СПб., 1865. 414 с.

Обзор Закаспийской области за 1892 г. Асхабад, 1893. 212 с.

Обзор Закаспийской области за 1896 г. (Приложение. Участие Закаспийской области на Всероссийской выставке 1896 года в Нижнем Новгороде). Асхабад, 1898. 189 с.

Обзор Закаспийской области с 1882 по 1890 год. Асхабад, 1892. 270 с.

Олсуфьев А. А., Панаев В. П. По Закаспийской военной железной дороге: путевые впечатления. СПб., 1899. 228 с.

От Парижа до пределов Индии. Закаспийская железная дорога, русские среднеазиатские владения и краткий очерк Индии. М., 1890. 402 с.

Поляков А. М. Записки жандармского офицера // Жандармы России. М. ; СПб., 2002. С. 482–542.

Поэзия древних тюрков VI–XII веков / стихотворная реконструкция и научн. перевод И. В. Стеблевой; худож. перевод А. В. Преловского. М., 1993. С. 176.

Пугаченкова Г. А. Мечеть Анау. Ашхабад, 1959. 58 с.

Рахимов Р. Р. Дарообмен в контексте российско-хивинских и российско-бухарских связей в Петровскую эпоху // Иран-намэ. 2013. № 3 (27). С. 107–129.

Русско-туркменские отношения в XVIII–XIX вв. (до присоединения Туркмении к России). Ашхабад, 1963. 585 с.

Рустамов А. К. Животный мир Туркменистана и его охрана (на примере позвоночных животных). Ашхабад, 2011. 246 с.

Сакали М. Л. Туркменский сказочный эпос. Ашхабад, 1956. 154 с.

Снесарев Г. П. Люди и звери (этнографические поиски в области культа животных) // Советская этнография. 1972. № 1. С. 166–177.

REFERENCES

- Ataev K. Okhota u Turkmen Akhala v kontse XIX — nachale XX v. [Hunting with Turkmen Akhal in the end of XIX — beginning of XX century]. *Izvestiya AN TSSR. Ser. Obshchestv. Nauk* [Izvestia AN TSSR. Ser. Societies. Science]. 1965. № 5. Pp. 8–13 (in Russian).
- Basilov V. N. O perezhitkakh totemizma u Turkmen. [On surviving the totemism of Turkmen]. *Trudy instituta istorii, arkheologii i etnografii AN TSSR* [Proceedings of the Institute of History, Archeology and Ethnography of the Academy of Sciences of the TSSR]. Vol. VII. Ashgabat, 1963. Pp. 135–150 (in Russian).
- Blaramberg I. F. Vospominaniya. [Memories]. M., 1978. 357 p. (in Russian).
- Vamberi A. Puteshestviye po Sredney Azii. [Journey through Central Asia]. M., 2003. 306 p. (in Russian).
- Varentsov N. A. Slyshannoye. Vidennoye. Peredumannoye. Perezhitoye. [Heard. The seen. Conceived. Experienced]. Ed. 2. M., 2011. 848 p. (in Russian).
- Gunaropulo S. V turkmenskoy stepi. [In the Turkmen steppe]. *Historical Herald*. Vol. 82. No. 11. 1900. Pp. 565–583 (in Russian).
- Gundogdyev O. Bars — voploshcheniye otvagi i moshchi zemli. [Bars — the embodiment of courage and power of the earth]. *Vozrozhdeniye* [Revival]. 2009. № 12. Pp. 22–23 (in Russian).
- Demidov S. M. Obrazy Tigra, Barsa i L'va v predstavleniyakh Turkmen. [Images of the Tiger, the Leopard and the Lion in the representations of the Turkmen]. *Kul'turnyye tsennosti*. [Cultural values 1997–1998]. St. Petersburg. The European house. 1999. Pp. 94–107 (in Russian).
- Dmitriyev-Kavkazskiy L. E. Po Sredney Azii. Zapiski khudozhnika. [By Central Asia. Notes of the artist]. St. Petersburg, 1894. 115 p. (in Russian).
- Ermolenko L. N. Ob otzvukakh geroicheskogo eposa v pis'mennykh pamyatnikakh, soderzhashchikh svedeniya o kochevykh narodakh [On the echoes of the heroic epic in written monuments containing information about nomadic peoples]. *Mirovozzreniye naseleniya Yuzhnoy Sibiri i Tsentral'noy Azii v istoricheskoy retrospektive: sbornik statey/pod red. P. K. Dashkovskogo*. [World outlook of the population of Southern Siberia and Central Asia in historical retrospect: collection of articles/ed. P. K. Dashkovsky]. Barnaul, 2008. Issue. II. Pp. 101–114 (in Russian).
- Zhivopisnaya Rossiya. Otechestvo nashe v yego zemel'nom, istoricheskom, plemennom, ekonomicheskom i bytovom znachenii. [Our fatherland is in its land, historical, tribal, economic and everyday importance]. T. X. SPb.; M., 1885. 448 p. (in Russian).
- Ivanin M. I. Khiva i reka Amu-Dar'ya. [Khiva and the Amu-Darya River]. St. Petersburg, 1879. 64 p. (in Russian).
- Iversen V. Otchet o poyezdke na Moskovskuyu politekhnicheskuyu vystavku. [Report on the trip to the Moscow Polytechnic Exhibition]. *Trudy Imperatorskogo Vol'nogo ekonomicheskogo obshchestva*. [Proceedings of the Imperial Free Economic Society]. T. 1. 1873. Pp. 507–525. (in Russian).
- Karazin N. Okhota na tigra v russkikh predelakh. Epizody iz turkestanskoy zhizni N. Karazina. [Hunting for the tiger in the Russian range. Episodes from the Turkestan life of N. Karazin]. *Niva*. 1972. № 12. Pp. 180–184 (in Russian).
- Kvitka A. V. Poyezdka v Akhal-Teke. 1880–1881. [A trip to Akhal-Tek. 1880–1881]. *Russkiy vestnik*. [Russian Bulletin]. 1883. No. 5. Pp. 258–291 (in Russian).
- Kniga moyego deda Korkuta. [The book of my grandfather Corkut]. M. ; L., 1962. 299 p. (in Russian).

Kolushev F. N. Okhota na tigrov [the lieutenant. Hunting for tigers]. *Razvedchik*. [Scout]. 1894. № 219. 220 p. Available at: <https://rus-turk.livejournal.com/128900.html> (in Russian).

Levshin A. I. Opisaniye kirgiz-kazach'ikh ili kirgiz-kaysatsikh gor i stepey. [Description of Kirghiz-Cossack or Kirghiz-Kaisak mountains and steppes]. Almaty, 1996. 656 p. (in Russian).

Lessar P. Zametki o Zakaspiyskom kraye i sosednikh stranakh (Poyezdka v Persiyu, Yuzhnuyu Turkmeniyu, Merv, Chardzhuy i Khivu). [Notes on the Trans-Caspian region and neighboring countries (Trip to Persia, South Turkmenia, Merv, Chardzhuy and Khiva)]. *Zapiski Kavkazskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva*. [Notes of the Caucasian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. Book XIII. 1884. Pp. 161–211 (in Russian).

Logofet D. N. Po Kaspiyskomu moryu i Persidskoy granitse. (Putevyeye ocherki po Sredney Azii). [On the Caspian Sea and the Persian border. (Travel essays on Central Asia)]. *Voyennyy sbornik*. [Military Collection]. No. 8. 1903. Pp. 179–200 (in Russian).

Logofet D. N. Po Kaspiyskomu moryu i Persidskoy granitse. (Putevyeye ocherki po Sredney Azii). [On the Caspian Sea and the Persian border. (Travel essays on Central Asia)]. *Voyennyy sbornik*. [Military Collection]. No. 10. 1903. Pp. 193–228 (in Russian).

Markov E. Rossiya v Sredney Azii Ocherki puteshestviya po Zakavkaz'yu, Turkmenii, Bukhare, Samarkandskoy, Tashkentskoy i Ferganskoy oblastyam, Kaspiyskomu moryu i Volge Yevgeniya Markova. [Russia in Central Asia Essays on the journey through Transcaucasia, Turkmenia, Bukhara, Samarkand, Tashkent and Ferghana regions, the Caspian Sea and the Volga Eugenia Markova]. In 2 volumes and 6 parts. SPb., 1901. Vol. 1. 541 p. (in Russian).

Meyer L. Materialy dlya geografii i statistiki Rossii, sobrannyye ofitserami general'nogo shtaba. Kirgizskaya step' Orenburgskogo vedomstva. Sostavil general'nogo shtaba podpolkovnik L. Meyyer. [Materials for geography and statistics of Russia, collected by officers of the General Staff. Kirghiz steppe of the Orenburg department. Lieutenant-Colonel L. Meyer composed the General Staff]. St. Petersburg, 1865. 414 p. (in Russian).

Obzor Zakaspiyskoy oblasti s 1882 po 1890 god [Overview of the Transcaspien region from 1882 to 1890. Askhabad, 1892. 270 p. (in Russian).

Obzor Zakaspiyskoy oblasti za 1892 g. [Overview of the Transcaspien region for 1892]. Askhabad, 1893. 212 p. (in Russian).

Obzor Zakaspiyskoy oblasti za 1896 g. (Prilozheniye. Uchastiye Zakaspiyskoy oblasti na Vserossiyskoy vystavke 1896 goda v Nizhnem-Novgorode). [Overview of the Transcaspien region for 1896 (Appendix: Participation of the Transcaspien region at the All-Russian Exhibition in 1896 in Nizhny Novgorod)]. Askhabad, 1898. 189 p. (in Russian).

Olsuf'yev A. A. i Panayev V. P. Po Zakaspiyskoy voyennoy zheleznoy doroge: Putevyeye vpechatleniya [By the Transcaspien military railway: Travel impressions]. St. Petersburg, 1899. (in Russian). 228 p.

Ot Parizha do predelov Indii. Zakaspiyskaya zheleznaya doroga, russkiye sredneaziatskiye vladeniya i kratkiy ocherk Indii. Sostavleno po grafu Sholle, Edg. Bulanzh'ye, Bonvallo i dr. [From Paris to the limits of India. The Transcaspien railway, Russian Central Asian possessions and a brief outline of India. Compiled by Count Scholl, Edg. Boulanger, Bonvallo, and others]. M., 1890. 402 p. (in Russian).

Polyakov A. M. Zapiski zhandarmskogo ofitsera. [Notes of a gendarme officer]. *Zhandarmy Rossi*. [Gendarmes of Russia]. M. ; St. Petersburg, 2002. P. 482–542. (in Russian).

Poeziya drevnikh tyurkov VI–XII vekov. [Poetry of ancient Turks of the VI–XII centuries]. M., 1993. 176 p. (in Russian).

Pugachenkova G. A. Mechet' Anau [The mosque of Anau]. Ashgabat, 1959. 58 p. (in Russian).

Rakhimov R. R. Daroobmen v kontekste rossiysko-khivinskikh i rossiysko-bukharskikh svyazey v Petrovskuyu epokhu. [Daroobmen in the context of Russian-Khiva and Russian-Bukharian relations in the Petrine era]. *Iran-name*. [Iran-Nime]. 2013. № 3 (27). Pp. 107–129. (in Russian).

Russko-turkmenskiye otnosheniya v XVIII–XIX vv. (do prisoyedineniya Turkmenii k Rossii). [Russian-Turkmen relations in the XVIII–XIX centuries. (before Turkmenistan's accession to Russia)]. Ashgabat. Academy of Sciences of the Turkmen SSR. 1963. 585 p. (in Russian).

Rustamov A. K. Zhivotnyy mir Turkmenistana i yego okhrana (na primere pozvonochnykh zhivotnykh). [Fauna of Turkmenistan and its protection (on the example of vertebrates)]. Ashgabat, 2011. 246 p. (in Russian).

Sakali M. L. Turkmenskiy skazochnyy epos. [Turkmen fairy epic.]. Ashkhabad, 1956. 154 p. (in Russian).

Snesarev G. P. Lyudi i zveri (etnograficheskiye poiski v oblasti kul'ta zhivotnykh). [People and animals (ethnographic searches in the field of animal worship)]. *Sovetskaya etnografiya*. [Soviet ethnography]. 1972. № 1. Pp. 166–177 (in Russian).

Раздел IV

ПРОЗЕЛИТАРНЫЕ РЕЛИГИИ И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ РОССИИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

С. Ш. Абдуллаева

*Владимирский государственный университет имени А. Г. и Н. Г. Столетовых,
Владимир (Россия)*

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ ИСЛАМА В РОССИЙСКИХ И ЕВРОПЕЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ XVII–XXI ВВ.

Рассматривается интерпретация некоторых особенностей ислама в российских и европейских источниках XVII–XXI вв., так как уже с XVII в. появляется необходимость именно в научном изучении интерпретации специфики ислама российскими и европейскими учеными-исламоведами. Основное внимание автор акцентирует на том, что в исламе четко прослеживается концепция преемственности всех Писаний как Вечного Слова Божьего, а пророк Мухаммед не являлся создателем нового вероучения, а лишь продолжал то, что Бог ниспосылал другим пророкам еще до него. Также необходимо подчеркнуть, что для исследования ислама как идеологической системы в целом достаточно обширный материал предлагают разнообразные и распространенные несуннитские учения. Проведение анализа учеными-религиоведами идеологии ислама путем изучения не только суннитского образа мыслей помогает исламоведам всесторонне освоить историю развития господствующих идей в исламе, что, в свою очередь, способствует определению специфики интерпретации ислама ввиду того, что формирование исламской идеологии проходило в условиях совместного бытования и взаимосоприкосновения различных представлений и верований многих народов.

Ключевые слова: религия, ислам, идеология, концепция, источник, интерпретация.

S. Sh. Abdullaeva

Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs, Vladimir (Russia)

THE INTERPRETATION OF SOME FEATURES OF ISLAM IN RUSSIAN AND EUROPEAN SOURCES OF XVII–XXI CENTURIES

The author examines in the article the interpretation of some features of Islam in Russian and European sources of XVII–XXI centuries, because with the time, starting from the XVII century, there is the necessity in the scientific study of interpretation of the specifics of Islam by Russian and European Islamic scientists. The author emphasizes on the fact that the conception of continuity of all Scriptures as the Eternal Word of God is traced clearly in Islam, and the prophet Muhammad wasn't the creator of a new religion, he just continued what God had sent to other prophets before him. It is also necessary to emphasize that for the study of Islam as an ideological system the quite extensive material offer different and widespread not Sunni doctrines. To perform analysis of religious scientists of Islam ideology by studying not only the Sunni ways of thinking helps Islamic scientists learn thoroughly the history of the development of prevailing ideas in Islam, that helps to determine the specifics of Islam interpretation, because the formation of Islamic ideology passed in conditions of joint existence and contacts of different views and beliefs of many peoples.

Keywords: religion, Islam, ideology, conception, source, interpretation.

DOI: 10.14258/nreur(2018)1-04

Исторически интерпретацию ислама в российских источниках можно разделить на два периода. В первый, ранний период, охватывающий X–XV вв., ислам в российских и европейских источниках истолковывали преимущественно не как «Божественное откровение», а как особую «ересь», т. е. «лжеучение» [Аринин, Абдуллаева, 2015: 79]. Во второй, более поздний период (XVIII–XX вв.), включающий в себя появление научных интерпретаций специфики ислама, российские ученые опирались на исследования европейских ученых, во многом разделяя их выводы о том, что ислам представляет собой религию с четкой идеологией, которая сформировалась под влиянием идей и представлений, заимствованных его основоположником из иудаизма, христианства и различных религиозно-философских систем, которые получили распространение в Аравии [Аринин, Абдуллаева, 2016: 189].

Так, еще в средневековой Европе сложились особые легенды о пророке Мухаммеде, некоторые из них описывали его «как честолюбивого несостоявшегося римского кардинала, который, не добившись избрания римским папой, решил искать успеха в карьере лжепророка» [Бернард, 2017: 53]. Затем в средневековый период «было время, когда европейские ученые изображали Мухаммеда эпилептиком и истериком; было даже установлено медицинское название его болезни. Теперь это мнение оставлено, эпилептическая и истеричная натуры не могут быть свободны от болезненных колебаний и увлечений; ничего подобного мы не видим ни в жизни Мухаммеда, ни в его простом и ясном, может быть, слишком трезвом учении» [Бартольд, 1918: 17]. Однако уже

с XVII в., начиная с Вольтера (*Voltaire*, 1694–1778) и до Даниела Беля (*Daniel Bell*, 1919–2011), появились публикации, где авторы позитивно оценивали пророка Мухаммеда [Курганов, 1878: 7, 8].

Научное изучение ислама начинается в российском востоковедении в XVIII–XIX вв. Первым отечественным исламоведческим текстом называют монографию Д. К. Кантемира «Книга Систима, или Состояние мухаммеданския религии» (1722), написанную по просьбе Петра Первого, где автор, с одной стороны, учитывая геополитику и враждебно-напряженные отношения с соседней Османской империей, называл Мухаммеда «лживым Пророком, притворным святым», а законы Корана рассматривались им как «смехотворные, не имеющие разума», тем не менее постарался создать вполне объективное и детальное описание этой «чужой религии» [Кантемир, 1722: 3, 5].

Бернард Льюис (*Bernard Lewis*, 1916) британский и американский историк XX в., профессор Пристанского университета, востоковед, специализирующийся на истории ислама и его взаимоотношениях с Западом, отмечал, что «пророк Мухаммед принес новую религию языческим народам Западной Аравии, которая с ее монотеизмом и этическими доктринами стояла на несравнимо более высоком уровне, нежели смененное ею язычество. Мухаммед предоставил этой религии откровение, которое останется в веках и станет путеводной звездой для мыслей и поступков бесчисленных миллионов верующих, но он сделал не только это, он создал общину и хорошо организованное и вооруженное государство, мощь и престиж которого превратили его в доминирующую силу в Аравии» [Льюис, 2017: 52].

По словам Б. Льюиса, «Мухаммед был последним и величайшим из Божьих посланников, печатью пророков, который принес окончательное откровение слова Божьего для человечества. Его жизнь и успех были predeterminedены и неизбежны и не нуждаются в дополнительных объяснениях. Лишь благочестивая фантазия последующих поколений верующих облачила неясную фигуру пророка в богатую и красочную ткань легенд, сказок и чудес, не понимая, что за счет преуменьшения его подлинной человечности они лишают его одного из самых привлекательных качеств» [Льюис, 2017: 52–53].

Ислам как новая религия возникла в контексте двух сильных, сформировавшихся религий — иудаизма и христианства [Мизун Ю. В., Мизун Ю. Г., 2004: 10], так как постоянные торговые связи способствовали проникновению в Аравию иудеев и христиан, а вместе с ними и их религиозных учений [Смирнов, 2013: 10]. По словам американского писателя Вашингтона Ирвинга (*Washington Irving*, 1783–1859), которого часто называют «отцом американской литературы», «Магомет не объявлял открыто, что он основывает новую религию, а считал, что только возрождает веру, полученную людьми в очень давние времена непосредственно от самого Бога» [Ирвинг, 2015: 53]. Другие исследователи отмечают, что «читая Коран, вы сразу окупаетесь в стихию Ветхого Завета Библии. Мухаммед много раз рассказывал в Коране об Аврааме, Моисее и всех пророках Ветхого Завета, а также о многом другом, о чем говорится в Библии. Дело в том, что Мухаммед не собирался создавать новую религию. Он считал, что ему поручена миссия только донести Священное Писание до арабов. Подобно тому, как апостол Павел адаптировал идеологию учения Иисуса Христа к условиям верующих в языческих странах, так и Мухаммед должен был адаптировать Священное Писание к условиям арабов Аравийского полуострова» [Мизун Ю. В., Мизун Ю. Г., 2004: 10].

Известная британская исследовательница, религиовед, философ и публицист, получившая широкое признание в области сравнительного религиоведения, Карен Арм-

стронг (*Karen Armstrong*, 1944) в своей книге «*Islam: A Short History*» (2000, «Ислам. Краткая история от начала до наших дней») обращает внимание на то, что «послание Мухаммада было простым. Никаким новым доктринам о Боге он не учил арабский народ: большинство курайшитов уже были убеждены, что Аллах сотворил мир и будет судить человечество в Судный день, как верили евреи и христиане. Мухаммад и не думал, что он был основателем новой религии, он был всего лишь посланником старой веры в Единого Бога для арабов, у которых никогда до этого не было пророков. Он настоял на том, чтобы собрали богатство, раздали его и тем самым создали общество, где к слабым и уязвимым относились с уважением. Если курайшиты не справятся с этой задачей, то их общество рухнет (как это происходило в прошлом и с другими несправедливыми кланами), так как они нарушают основные законы бытия» [Armstrong, 2000: 4].

В. В. Бартольд (1869–1930), известный отечественный востоковед, ориенталист, историк и филолог, отмечал, «что в исламе с первых столетий его существования возникают те же споры о Боге и его отношении к человеку, как и в христианстве; помимо прямого влияния христианской догматики на мусульманскую, это объясняется одинаковыми условиями, в которых находились обе религии. Для мусульманина, как и для христианина, Бог всемогущ и всеведущ; будущее Ему так же хорошо известно, как прошлое и настоящее; все, что делается в мире, делается по Его воле; и в то же время человек может исполнять и не исполнять предписание Божие, и за их неисполнение подлежит ответственность [Бартольд, 1918: 67, 68].

По словам мусульманского общественного деятеля имама В. М. Пороховой, «отсюда идет несомненная преемственность всех Писаний, ниспосланных одной Рукой, и всех религий как различных временных и пространственных проявлений одной — Господней. Это единство и древность ислама, как религии Авраама, Моисея и Иисуса, заставляют Мухаммеда осуждать всякую религиозную исключительность и требовать одинакового признания всех исторически различных проявлений этой единственной религии» [Коран, 2015: 703, 734].

В. М. Порохова отмечает, что «в исламском мире полностью отсутствует характерная для западной цивилизации дихотомия между священным и светским. Не делая различия между сакральным и профаническим, интегрируя религию во все аспекты жизни, а саму жизнь — в ритмику обрядов и правил, предписываемых религией, ислам создает жизненное единство. В течение тысячелетий через слуг Божьих, пророков былых времен, Бог ниспослал Весть за Вестью, и всякий раз люди делали из нее религию! В этом-то и состояло заблуждение, ибо религии отводилась некая особая ступень, поодаль от повседневной жизни. Нам же надлежит воспринимать Весть Божью как ценные указания, внедрять ее в свою работу, в свое мышление, в свою жизнь» [Коран, 2015: 767–768].

Изучая интерпретацию специфики ислама в европейских источниках, можно подчеркнуть одну важную особенность, которую отмечают авторы вышеуказанных работ и которая характерна для мусульманского учения в целом. Пророк Мухаммед не является создателем нового вероучения, и даже предшествующие ему пророки не есть создатели новой веры в Бога, а есть те избранные люди, через которых было ниспослано Единое Слово Божье. Согласно мусульманской традиции человечеству было отправлено свыше 124 тысяч пророков, посланных для каждого народа из их соотечественников, во избежание того, чтобы ни один народ в Судный день не мог сказать, что они

были в неведении и не познали истины. Поэтому в исламе четко прослеживается концепция преемственности всех Писаний как Вечного Слова Божьего.

Необходимо подчеркнуть, что для исследования ислама как идеологической системы в целом достаточно обширный материал предлагают разнообразные и распространенные учения «еретических» (с точки зрения «ортодоксального» ислама — суннитского толка) движений [Прозоров, 1984: 83]. Исследование учеными-религиоведами идеологии ислама путем изучения «еретического» (не суннитского) образа мыслей также помогает исламоведом всесторонне освоить историю развития господствующих идей в исламе, что в свою очередь способствует определению специфики интерпретации ислама, так как образование исламской идеологии проходило в условиях совместного бытования и взаимосоприкосновения различных представлений и верований многих народов.

По словам советского исламоведа, специалиста по шиизму С. М. Прозорова, «в середине VIII в. во время свержения Омейядов и прихода к власти Аббасидов произошли активизация шиитского движения и возникновение на его основе многочисленных религиозных направлений, что явилось следствием социального недовольства, роста оппозиционных настроений и неудовлетворенности официальной идеологией — суннитским исламом. Характерно, что именно в то время широкое распространение получили чуждые первоначальному исламу мессианские идеи, учения об эманации «божественного» духа, о переселении душ, об обожествлении имамов и т. п. Идеи зороастризма, иудаизма, христианства, язычества и других религиозных систем находили благодатную почву в среде «еретиков», в том числе «крайних» шиитов, пропагандистская деятельность которых способствовала проникновению этих идей в шиизм, а затем и в суннитский ислам. С этой точки зрения изучение идеологии «еретиков» имеет весьма важное значение для понимания социально-политических коллизий мусульманского общества» [Прозоров, 1984: 83–84].

Автор вольно или невольно сближает ислам с христианством, где существовало разделение на «ортодоксию» («официальную идеологию», обязательные нормы, нарушение которых считалось государственным преступлением с эпохи «Codex Theodosianus», 438) и «секты» («ереси»), в духе риторики советского научного атеизма акцентируя внимание на «сектантстве» и «еретизме» ведущих исламских движений, отражая общую тенденцию политики СССР, где религия в целом понималась тогда как негативный социальный феномен, тормоз на пути социального прогресса: «Религия — извращенное, фантастическое отражение в головах людей господствующих над ними природных и общественных сил, один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой, на других, нуждой и одиночеством» [Ленин, 1967: 65]. История ислама в таком контексте выступала как «ересиография», что, однако, отражало не столько особенность ислама, сколько особенность советского исламоведения. Одним из примеров можно назвать перевод названия «Фирак аш-ши'а» как «шиитские секты», который представляется одиозным, ведь можно было перевести как «шиитские учения», школы и т. п. [Прозоров, 1984].

В энциклопедическом словаре «Ислам» (1991) «фирка» (мн. ч. — фирак; синонимы — милла, та'ифа, синф) понимается как «организованная группа людей, придерживающаяся особого мнения по одному или нескольким вопросам догматики, школы, община. Понятие «фирка» лежит в основе всех классификаций общин в трудах мусульманских доксографов. Несмотря на различия в их методах классификации, исход-

ная позиция у них общая. Мухаммаду приписывается предсказание, что мусульманская община распадется на 73 (или 72) общины («фирак»). Не делая строгого разграничения между религиозно-политической группировкой, богословской школой, общиной и подобным, мусульманские доктографы употребляли термин «фирка» в значении одной из единиц деления, на которые распадается мусульманская община. Это позволяло им при необходимости расширять или сужать конкретное содержание термина «фирка», добиваясь тем самым соответствия между числом общин, предсказанным Мухаммадом, и их собственной классификацией» [Милославский, Петросян, Пиотровский, Прозоров, 1991: 259].

«Арабско-татарско-русский словарь заимствований» (1965) К. З. Хамзина, М. И. Махмутова, Г. Ш. Сайфуллина переводит понятие «фирка» как «партия, группа, команда; религиозная секта» [Хамзин, Махмутов, Сайфуллин, 1965: 630]. В некоторых словарях существует перевод понятия «фирка» как «секта», но «секта» не отражает всего содержания термина «фирка», как уже было сказано выше. С. И. Ожегов и Н. Ю. Шведова в Толковом словаре русского языка (1992) дают следующее определение понятию «секта» — «религиозное течение (община), отделившееся от какого-нибудь вероучения и ему противостоящее. Группа лиц, замкнувшихся в своих мелких, узких интересах [Ожегов, Шведова, 1960]. Поэтому переводить «фирка» как «секта» не совсем верно, так как различные течения в исламе не отделяются от него в целом и не являются ему противостоящими. В исламе никогда не существовало, как у католиков и православных в период средневекового христианства, обязательной для всех догматики, иначе говоря, ислам невозможно разделить на «ортодоксию» и «секты-ереси», и это его важная особенность, сходная с буддизмом, где тоже нет общей догматики в отличие от христианства.

Современный философ А. В. Смирнов подчеркивал, что «при обсуждении вопросов исламского вероучения следует иметь в виду прежде всего тот факт, что в исламе отсутствует церковь. Следствием этого стало, с одной стороны, масштабное и разнообразное развитие вероучения, породившее обширную литературу, а с другой — крайняя скудость установлений, которые можно считать фактически обязательными (и поэтому общими) для всех мусульман, т. е. догматикой в самом строгом смысле этого слова. Течения в исламе (сунниты, шииты и др.) оформляются не как конфессии, когда каждая из них могла бы иметь собственную догматику, а как «группы», расходящиеся по вопросам права, вероучения, и так далее, что не отменяет их общей конфессиональной идентификации как мусульман» [Смирнов, 2013: 42].

Многие российские и европейские исламоведы и востоковеды, исследуя специфику интерпретации ислама, обращают свое внимание на то, что формирование ислама отчасти происходило благодаря влиянию идей из иудаизма, христианства, а также других вероисповеданий и конфессий, находившихся в территориальной близости к будущему исламу. Но следует отметить, что идеология ислама после стадии формирования стала развиваться в процессе последующей борьбы различных течений и религиозных школ, находившихся уже внутри самого мусульманского мировоззрения. Поэтому появляется необходимость изучения работ ученых-исламоведов, стремящихся интерпретировать оригинальный образ ислама в его внутреннем саморазвитии, не ограничиваясь внешними особенностями.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Armstrong K. Islam: A Short History. New York, 2000. P. 4 (на англ. яз.).
- Аринин Е. И., Абдуллаева С. Ш. Наименование ислама в российских источниках X–XV вв. // Вестник Владимирского гос. ун-та (ВлГУ). Социальные и гуманитарные науки. 2015. № 4 (8). С. 79–86.
- Аринин Е. И., Абдуллаева С. Ш. Наименование ислама в российских источниках XIX–XX вв. // Вестник Владимирского гос. ун-та. Социальные и гуманитарные науки. 2016. № 5 (9). С. 76–84.
- Бартольд В. В. Ислам. Пг., 1918. 352 с.
- Ирвинг Вашингтон. Жизнь Магомета. Путь человека и пророка / пер. с англ. М., 2015. 272 с.
- Кантемир Д. Книга Систима, или Состояние мухаммеданския религии. СПб., 1722. 462 с.
- Коран / перевод смыслов и комментарии Валерии Пороховой ; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 14-е изд., доп. М., 2015. 912 с.
- Курганов Ф. Заметка к вопросу о византийской противомусульманской литературе. Казань, 1878. 21 с.
- Ленин В. И. Собр. соч. 1967. Т. 10. 568 с.
- Льюис Бернارد. Арабы в мировой истории. С доисламских времен до распада колониальной системы / пер. с англ. Т. М. Шуликовой. М., 2017. 223 с.
- Мизун Ю. В., Мизун Ю. Г. Ислам и Россия. М., 2004. 368 с.
- Милославский Г. В., Петросян Ю. А., Пиотровский М. Б., Прозоров С. М. Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991. 315 с.
- Прозоров С. М. История ислама в средневековой исламской ересиографии // Ислам. Религия. Общество. Государство / отв. ред. П. А. Грязневич, С. М. Прозоров. М., 1984. С. 83–86.
- Прозоров С. М. История исламоведения в ИВР РАН [Электронный ресурс]. URL: <http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=content&task=view&id=195> (дата обращения: 23.10.2017).
- Смирнов А. В. История арабо-мусульманской философии. М., 2013. 255 с.
- Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова [Электронный ресурс]. URL: <https://profilib.com/chtenie/72352/sergey-ozhegov-tolkovyy-slovar-russkogo-yazyka-846.php#t1> (дата обращения: 22.10.2017).
- Хамзин К. З., Махмутов М. И., Сайфуллин Г. Ш. Арабско-татарско-русский словарь заимствований / пер. с татар. Казань, 1993. Т. 2. 792 с.

REFERENCES

- Armstrong K. Islam: A Short History. New York, 2000. P. 4 (in English).
- Arinin E. I., Abdullaeva S. Sh. Naimenovanie Islama v rossiiskih istochnikah X–XV vv. [The description of Islam in Russian sources of X–XV centuries]. 2015. № 4 (8). Pp. 79–86 (in Russian).
- Arinin E. I., Abdullaeva S. Sh. Naimenovanie Islama v rossiiskih istochnikah XIX–XX vv. [The description of Islam in Russian sources of X–XV centuries]. 2015. № 4 (8). Pp. 76–84 (in Russian).
- Bartold V. V. Islam [Islam]. Pg., 1918. 352 p. (in Russian).

IrvingVashington. Zhizn' Magometa. Put' cheloveka i proroka [Mohammed's life. The way of man and the prophet] per. s angl. M., 2015. 272 p. (in Russian).

Kantemir D. Kniga Sistima ili Sostoyanie muhamedanskiya religii [Book of Sistima, or position of muhammedanische religion]. Spb., 1722. 462 p. (in Russian).

Koran. Perevod smislov i kommentarii Iman Valerii Porohovoi [Quran. The translation of the meanings and commentary of Iman Valeria Porohova]. gl. red. d-r Muhammad Said Al' — Roshd. Isd. 14-e, dop. M., 2015. 912 p. (in Russian).

Islamovedenie [Islamic studies]. Available at: <http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=content&task=view&id=195> (accessed 23.10.2017) (in Russian).

Kurganov F. Zametka k voprosu o vizantiiskoi protivomusul'manskoi literature [The note to the question about the Byzantine antimuslim literature]. Kazan', 1878, 21 p. (in Russian).

Lenin V. I. Sobr. Soch. [Collected works]. 1967. V. 10. 568 p. (in Russian).

L'uis Bernard. Arabi v mirovoi istorii. S doislamskih vremyon do raspada colonial'noi sistemi [The Arabs in world history. From pre-Islamic times to the collapse of the colonial system] per. s angl. T. M. Shumakovoi. M., 2017. 223 p. (in Russian).

Mizun Yu. V., Mizun Yu. G. Islam i Rossiya [Islam and Russia]. M., 2004. 368 p. (in Russian).

Miloslavskii G. V., Petrosyan Yu. A., Piotrovskii M. B., Prozorov S. M. Islam. Entsk. slov. [Islam]. M., 1991. 315 p. (in Russian).

Prozorov S. M. Istoriya islama v srednevekovoy musul'manskoi eresiografii [The history of Islam in medieval Muslim heresiography]. M., 1984. Pp. 83, 84 (in Russian).

Smirnov A. V. Istoriya arabo-musul'manskoy filosofii [The history of Arab-Muslim philosophy]. M., 2013. 255 p. (in Russian).

Tolkovii slovar' russkogo yazika [The explanatory dictionary of the Russian language]. Available at: <https://profilib.com/chtenie/72352/sergey-ozhegov-tolkovyy-slovar-russkogo-yazyka-846.php#t1> (accessed 22.10.2017). (in Russian).

Hamzin K. Z., Mahmutov M. I., Saifullin G. Sh. Arabsko-tatarsko-ruskii slovar' zaimstvovanii [Arabic-Tatar-Russian dictionary of borrowing]. per. s tatar. Kazan', 1993. V. 2. 792 p. (in Russian).

С. С. Бытко

Нижневартковский государственный университет, Нижневартовск (Россия)

РУКОПИСНЫЙ СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ «ПСЕВДОЗЛАТОУСТ» ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. ИЗ СОБРАНИЯ ЛАБОРАТОРИИ АРХЕОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ УРАЛЬСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА

Исследуется старообрядческий рукописный сборник второй половины XIX в., обладающий весьма нестандартной структурой. Автор проводит атрибуцию рукописи и исследует её внутреннее устройство. Делается вывод о том, что книга была составлена в рамках одного из беспоповских согласий старообрядчества, что определило основные элементы её композиции. При этом сборник, по всей видимости, предназначался для весьма широкого круга читателей, среди которых могли быть даже представители поповского направления староверия. В рамках работы устанавливаются принципы взаимодействия между собой отдельных содержательных «блоков» книги. Отмечаются обширные эсхатологические и полемические элементы сборника. Исследователь заключает, что мотивом помещения в компиляцию того или иного произведения служили его архаичность и авторитетность в глазах «ревнителей древнего благочестия», что привело к широкому заимствованию текстов из наиболее популярных печатных изданий рубежа XVIII–XIX вв.

Ключевые слова: старообрядческие сборники, кириллические компиляции, староверие, мировоззрение, рукописи, «Златоуст».

S. S. Bytko

Nizhnevartovsk State University, Nizhnevartovsk (Russia)

MANUSCRIPT STAROBOREDSCHESKY “PSEUDOZLATOUST” OF THE SECOND HALF OF XIX CENTURY FROM THE COLLECTION LABORATORY OF ARCHEOGRAPHIC RESEARCH OF THE URAL FEDERAL UNIVERSITY

In the presented work the author studies the Old Believers hand-written collection of the second half of the XIX century, which has a very unusual structure. The author conducts the attribution of the manuscript and examines its internal structure. It is concluded that the book was compiled in the framework of one of the bespopovskih accords of the Old Believers,

which determined the basic elements of its composition. In this case, the collection, apparently, was intended for a very wide range of readers, among whom could even be representatives of the priestly direction of the Old Believers. Within the framework of the work, the principles of interaction between individual content blocks of the book are established. Extensive eschatological and polemical elements of the collection are noted. The researcher concludes that the motive for placing in a compilation of a work was its archaic and authority in the eyes of “zealots of ancient piety”, which led to a wide borrowing of texts from the most popular printed editions of the turn of the XVIII–XIX centuries.

Keywords: Old Believer collections, Cyrillic compilations, Old Belief, world outlook, manuscripts, Zlatoust.

DOI: 10.14258/nreur(2018)1-05

Несмотря на почти полувековое забытие, в последней четверти XX в. среди отечественных исследователей проявился заметный интерес к творческому наследию старообрядческих книжников. Достаточно сказать, что именно в это время в Свердловске создается Лаборатория археографических исследований, а в Новосибирске складывается археографическая школа Н. Н. Покровского. Прошедшие десятилетия не только позволили по-новому взглянуть на все предшествующие этапы изучения кириллической книжности, но и совершить немало открытий в этой области. На этом фоне особое внимание ученых привлекла история создания и бытования старообрядческих сборников, служивших основой книжной традиции староверов.

Обращаясь к их кириллическому наследию, нельзя обойти вниманием такой выдающийся памятник «жанра», как «Златоуст». Сформировавшаяся на рубеже XV–XVI вв. компиляция получила необыкновенную популярность в Древней Руси в силу своего злободневного содержания и взвешенной внутренней организации, позволявшей регулировать духовную жизнь мирян в обществе, переживавшем новый всплеск эсхатологических настроений [Черторицкая, 1993: 98, 107; Зеньковский, 2009: 59]. Порожденное обрядовой реформацией Никона русское старообрядчество почти незамедлительно заимствовало «Златоуст», остро нуждаясь в консервации постепенно отживавших себя религиозно-бытовых норм. О многочисленных (не менее 11 раз) публикациях старообрядцами «Златоуста» на рубеже XVIII–XIX вв. подробно пишет А. В. Вознесенский [Вознесенский, 1996: 93–97].

В конце XIX — начале XX вв. популярный у староверов годовой «Златоуст» начинает активно издаваться усилиями единоверцев (примечательно, что аналогичная ситуация сложилась при печатании староверами «Истории об отцах и страдальцах словесских», начатой на западных рубежах «вольными типографиями», а спустя столетие возрожденном в Москве [Понырко, Юхименко, 2002: 26–27]). Рукописные же «Златоусты» продолжали своё бытование и были весьма широко представлены в книжных собраниях староверов. Их структура при этом могла несколько разниться в зависимости от предпочтений книжника.

В собрании Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета хранится весьма примечательный по своему структурному «устройству» рукописный старообрядческий сборник второй половины XIX в. [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847]. Книга на первый взгляд представляет собой «годовую» разновидность «Златоуста». Надпись на заднем форзаце книги показывает, что сборник был передан

сотруднику лаборатории С. А. Галишеву Поморской старообрядческой общиной Челябинска в 1986 г. На полях 41-го листа имеется помета «Прости меня грешного Тимофея», выполненная тем же почерком и чернилами, что и текст компиляции.

В книге утрачена часть начальных листов, однако сличение текстов показывает, что сборник открывается «Словом о лжепророках и лжеучителях» [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 1-15]. Решение выбрать это произведение в качестве вступительной главы следует считать весьма необычным. В частности, годовые «Златоусты» открывались в большинстве своём чтением «Притчи о мытаре и фарисее», расположенной в данном сборнике лишь во второй главе. Выяснение причин отступления составителя от «канона» позволит нам яснее понять характер взаимодействия старообрядческой книжности с кириллическим наследием Древней Руси.

Первоначально обратимся к фрагментам, традиционно присущим большинству списков «Златоуста», и установим некоторые характерные особенности комплектования данного сборника. При изучении компиляции бросается в глаза крайне хаотическое расположение её глав. А. В. Вознесенский справедливо отметил, что все редакции «Златоуста» имели более или менее заметные отличия. Однако, как показывает приведенная им сравнительная таблица, все отличия носили весьма незначительный характер [Вознесенский, 1996: 94-95]. В сборнике из ЛАИ УрФУ расположение поучений, напротив, радикально отличается от всех ранее изучавшихся памятников. Наиболее показательным представляется сравнение сборника с печатным экземпляром 1894 г. [Златоуст, 1894], изданным Единоверческой типографией в Москве и в значительной степени ориентировавшимся на состав почаевского издания первой четверти XIX в.³

Чтение	Москва, 1894	Рукопись ЛАИ УрФУ
Нед. о м. и ф.	1	2
Нед. о б. с.	2	3
Нед. мяс.	4	4
Нед. сыр.	8	5
Вт. 2 нед. п.	18	14
Вт. 2 нед. п.	19	16
Ср. 2 нед. п.	20	15
Чет. 3 нед. п.	29	7
Суб. 4 нед. п.	42	9
Нед. 4 п.	43	10
Вт. 6 нед. п.	53	6
Ср. 6 нед. п.	54	17
Нед. 5 по п. в.с.	83	13
Нед. 26 по п. в.с.	104	8

Как нетрудно заметить по представленной таблице, чтения располагаются в хаотическом порядке. При этом все слова в книге содержат указания на рекомендуемое время для их прочтения. Следует думать, что данный сборник не предполагал его чтение в порядке годового церковного круга. Выбор слов должен был наилучшим образом соответствовать общей нравственной концепции книги и с наибольшей точностью вос-

³ В таблице привлечены к сравнению только чтения, содержащиеся в обоих книжных памятниках. Из традиционных для златоустовского цикла 112 чтений рукопись ЛАИ УрФУ включает лишь 14.

производить специфические религиозные взгляды старообрядческого согласия. Особенности их чередования в книге, как и во множестве других рукописных компиляций, предполагало последовательное и планомерное, с точки зрения составителя, «погружение» читателей в проблематику сборника. Сохранение указаний на рекомендуемое время чтения слов следует объяснять не иначе как нежеланием составителя редактировать оригинальные названия фрагментов «Златоуста».

Заметим, что первые четыре слова из златоустовского цикла представлены в той же последовательности, что и в его «традиционном» составе. Следует полагать, что, как и древнерусский составитель «Златоуста», старообрядческий книжник считал необходимым расположить данные фрагменты в непосредственной близости. Внимательное их изучение показывает, что чтения находились в структурной «связке» и содержательно дополняли друг друга. Так, «Притча о мытаре и фарисее» [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 15–20] должна была вызвать острое неприятие греха читателем, а также призвать последнего к сердечному покаянию. «Притча о блудном сыне» [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 20–23] на основании евангельского текста представляет пример такого покаяния. Характерной чертой старообрядческой учительной литературы являлось дополнение увещаний наглядными примерами. Так, Н. Д. Зольникова отмечает, что призывы отмаливать грехи в старообрядческих нравоучительных сборниках зачастую снабжались образцами молебнов [Зольникова, 2004: 191].

С целью укрепления читателя в его борьбе со страстями в компиляцию вводилось «Поучение Иоанна Златоуста о Втором пришествии Христа» [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 23–34]. Как и большинство эсхатологических мотивов, данный текст должен был внушить чувство ужаса перед надвигающимся апокалипсисом, побуждая старообрядческую аудиторию более внимательно относиться к соблюдению религиозно-бытовых и нравственных требований. «Поучение Иоанна Златоуста о святом посте», в свою очередь, дополняет предыдущий текст, постулируя мысль о том, что «пост поможет в день спасения» [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 34об.].

Определенную корреляцию мы можем наблюдать и в словах, предназначенных для чтения во вторую неделю поста. Несмотря на нарушенную последовательность, в книге они также представлены единым «блоком», что указывает на их структурную взаимосвязь. Так, «Поучение о твари небесной» содержит указания на необходимость покаяния под угрозой апокалипсиса [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 88]. «Поучение святых отцов о том, как жить православным христианам», дополняет изложенное ранее наставление предостережением о гибели грешников [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 93об.]. «Поучение Иоанна Златоуста о лечащихся от болезней волхованием», кроме своей основной функции — борьбы с распространенными в среде провинциального старообрядчества магическими ритуалами, также дополняет компиляцию угрозой смерти, на этот раз физической: «смерть бывает прежде времени ходящим к волхвам» [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 101–101об.].

Похожий прием мы можем обнаружить в рукописном нравоучительном сборнике первой половины XIX в. из того же собрания ЛАИ УрФУ [ЛАИ УрФУ. XVIII. 10р/1651]. Как и в анализируемой компиляции, эсхатологические мотивы там чередуются с предупреждениями о физической смерти. Таким образом, даже в случае, если старообрядческий читатель не являлся сторонником идеи о воцарении в мире антихриста, он не мог игнорировать неотвратимость своей биологической смерти и был вынужден задуматься о судьбе своей души.

Данный «блок» чтений также убедительно позволяет судить о вероятной аудитории сборника. В частности, выступление автора против волхования указывает на то, что в качестве читателей он видел главным образом выходцев из крестьянской среды, в которой наиболее широко распространились магические практики [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 179]. Следует также указать, что, несмотря на явную приверженность составителя беспоповству, сборник был рассчитан на читателей весьма широкого «конфессионального диапазона». К примеру, несмотря на включение в компиляцию фрагментов, очень популярных именно в беспоповской среде [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 1-15, 41-53, 129-131, 155-164], она тем не менее не содержит открытой критики церковной иерархии и может входить в круг чтения множества старообрядческих толков.

Многие книжники-беспоповцы занимались составлением компиляций, не содержащих прямого указания на необходимость отказа от духовенства. Предполагалось, что читатели должны самостоятельно прийти к этому выводу посредством развернутой в книге критики морального облика современного священства. Ещё более любопытно, что для обличения духовенства старообрядцы не создавали новых текстов, а прибегали к сочинениям, написанным в дораскольный период и первоначально предназначавшимся для исправления недостатков внутрицерковного быта.

Возвращаясь к анализу «Слова о лжепророках и лжеучителях», отметим, что оно должно было кратко резюмировать основной концепт книги. Так, в произведении содержатся мотивы, проходящие красной нитью через все части компиляции: обличение страстей, побуждение к соблюдению поста, устрашение надвигающимся апокалипсисом и др. Фрагменты «Златоуста», таким образом, оказывались в книге второстепенными и должны были лишь дополнять первую главу, обеспечивая наиболее полную аргументацию выдвигаемых в ней положений. В среде старообрядцев создание сборников, основополагающей частью которых выступало «Слово о лжепророках и лжеучителях», не являлось исключительным случаем. В частности, следует вспомнить одноименный сборник постоянного состава, включавший также «Слово Ефрема Сирина об антихристе» и «Сказание от священных правил и от учителей церковных яко не подобает к еретикам и схизматикам приобщения имети». Благодаря своей согласованной структуре и умелому взаимодействию второстепенных глав с центральным произведением сборник получил широчайшее распространение и был представлен как в рукописной, так и в печатной традиции староверов [Бытко, 2016а: 13, 15].

Кроме фрагментов «Златоуста», сборник из собрания ЛАИ УрФУ содержит также крупный блок правил, определявших порядок христианской религиозной жизни [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 82 об., 111 об. — 130 об.]. Мы можем говорить о том, что все тексты были дословно заимствованы из «Кормчей книги» [Кормчая, 1912 (1650)]. Всего сборник содержит 26 апостольских и святоотеческих правил. В целом, отрывки из «Кормчей» повторяют круг тем, определенных предыдущими главами книги: отгораживание от еретиков, соблюдение поста, необходимость молитвы. Но эти отрывки также затрагивают проблемы взаимоотношений внутри старообрядческих общин, особенности организации религиозно-бытовой и семейной жизни, ранее не освещавшиеся в компиляции.

Следует отметить, что общая структура сборника заметно коррелируется с уже упомянутыми фрагментами «Златоуста» (главы 2-5, 14-16). В частности, как и слова златоустовского цикла, вслед за постулированием идеи, дававшей наглядный пример её реализации, блоки сборника выстроены таким образом, чтобы постепенно приводить чи-

тателя к необходимости воплощения праведных идеалов в мирской жизни. Фрагменты «Кормчей книги», стало быть, способствовали установлению строгого порядка жизнедеятельности староверов, что выступало неременным условием личного спасения, а на практике являлось необходимым для выживания общин в условиях инославного окружения [Сморгунова, 1999: 212].

Именно выборка статей, посвященных внутрисемейным и бытовым отношениям староверов, позволяет нам определить догматическую принадлежность составителя сборника. Весьма «демократический» характер сборника дает основания полагать, что книжник Тимофей принадлежал к поморскому толку, являвшемуся наиболее умеренным направлением беспоповского старообрядчества в XIX в. Так, автор оправдывает моление за царя, практиковавшееся лишь в поморской церкви [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 152]. Не однажды в компиляции мы находим фрагменты, допускающие не только семейное сожителство, но и полноценное брачное венчание, не характерное для большинства беспоповских согласий [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 119об.]. При этом некоторые фрагменты сборника явственно обнаруживают специфические взгляды автора. В частности, он является убежденным сторонником воцарения в мире антихриста, а также резко выступает против каких-либо сношений с официальной церковью [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 127 об., 130об.]. Следует указать, что признание брака «прелюбодеянием» (в случае венчания у православного священника), а также категорический отказ креститься у инославных являлись признаками наиболее радикального «крыла» поморства [Сырцов, 1883: 490, 491].

Следующим крупным «блоком» текстов служат четыре главы древнерусского учительного сборника «Альфа и Омега», снабженные пространными авторскими комментариями [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 131–155]. Примечательно, что в данном блоке также нарушена очередность фрагментов, что становится очевидным при сличении его с печатным изданием Супрасльской типографии 1788 г. [Альфа и Омега, 1788]. Данный факт представляется чрезвычайно примечательным уже по той причине, что составленный в первой половине XVII в. сборник «Альфа и Омега» включал статьи, расположенные в строгом алфавитном порядке (на что указывает также само название книги). По словам А. В. Вознесенского, столь же очевидным для читателей XVII в. и позднейшего времени являлось наличие у компиляции строгой структуры, базировавшейся на перекрестных отсылках между главами [Вознесенский, 1996: 83]. Следовательно, составитель сборника из собрания ЛАИ УрФУ не просто сделал выборку наиболее подходящих, с его точки зрения, фрагментов, но и намеренно пересмотрел сложившуюся структуру сборника, попытавшись выстроить новый порядок взаимодействия его фрагментов.

Исследуя фрагменты «Альфы и Омеги» (среди которых главы «О женах», «О надежде или уповании», «О лихве и о ласкании», «О начальстве мирских»), можно определить, что в составе старообрядческого сборника они вслед за отрывками «Кормчей книги» направлены на жесткую регламентацию религиозно-бытовой жизни староверов. Новыми элементами повествования становятся лишь призывы к распространению старообрядческого вероучения, а также регламентация отношений с официальными властями [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 144, 151–152]. Увеличение числа поборников «древлего благочестия» было одним из важных условий сохранения старообрядческого вероучения и потому часто находило отражение в литературе его приверженцев [Бытко, 2015: 28].

Последний крупный «блок» текстов представлен разнородной выборкой из «Толковой псалтыри», «Апокалипсиса седмитолкового», «Старчества» и др. [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 155–192 об.]. Примечательно, что данные фрагменты возвращают читателей к проблематике, затронутой в начальных главах компиляции, — к обострению эсхатологических настроений в среде староверов. Следует указать, что подобное решение при составлении старообрядческих сборников не было исключительным. Зачастую староверы завершали свои компиляции сюжетами, повествующими о воцарении в мире антихриста и скором пришествии Христа, оставляя своих читателей с чувством надвигающегося апокалипсиса [Бытко, 2016б, с. 27].

В данном контексте интересно взглянуть на завершающее сборник произведение — «Сказание о явлении ангела Господня в пустыне преподобному Макарию Египтянину» [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 187–192 об.]. М. Г. Давидова напрямую связывает популярность данного произведения среди старолюбцев с его причастностью к группе текстов, затрагивающих проблематику посмертной судьбы человеческой души [Давидова, 2007]. Обращает на себя внимание и тот факт, что «Сказание...» сюжетно несколько дистанцировано от других завершающих сборник сочинений, поскольку не развивает апокалиптические мотивы, а лишь напоминает читателю о неизбежности физической кончины. Заметим, что чередование эсхатологических мотивов с угрозами смерти уже использовалось составителем при включении в сборник чтений из златоустовского цикла [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 88–101 об.].

Примечательно, что именно в заключительном «блоке» текстов обнаруживает себя резкая догматическая полемика с «никонианами», отсутствовавшая в предыдущих главах сборника. О. Н. Садовая указывает, что большинство старообрядческих книг в той или иной степени носило полемический характер [Садовая, 1982, с. 198]. Так, составитель подвергает резкой критике написание имени Иисуса Христа с двумя «и», почитание двусоставного «латинского крыжа», а также существующую церковную иерархию [ЛАИ УрФУ. XVIII. 50р/1847: 160–161 об.]. Вместе с тем незначительный объем критики в сравнении с общим размером сборника, а также отсутствие обстоятельных аргументов убедительно свидетельствуют о том, что компиляция не предназначалась для ведения догматических диспутов со сторонниками официальной иерархии, а лишь должна была кратко резюмировать основы вероучения староверов.

Как мы можем заметить, данный сборник почти полностью состоит из дореформенной учительной литературы и, за исключением выписки из «Апокалипсиса седмитолкового», не содержит непосредственно старообрядческой литературы. С этим обстоятельством необходимо связывать и расположение отдельных «блоков» в структуре изучаемой нами компиляции. Приведем сравнительную таблицу, включающую данные об источниках глав изучаемого нами сборника и времени их создания.

<i>Источник</i>	<i>Время создания</i>	<i>Расположение в сборнике</i>
«Слово о лжепророках и лжеучителях»	XII в.	Л. 1–15
«Златоуст»	XV в.	Л. 15–82, 83–111
«Кормчая книга»	XVII в.	Л. 82 об., 111 об. — 130 об.
«Альфа и Омега»	XVII в.	Л. 131–155
Разнородные источники	VII–XIX вв.	Л. 155–192 об.

Данные таблицы отчетливо показывают, что первые четыре «блока» текстов расположены в строгом хронологическом порядке. Однако заключительная часть компиляции нарушает эту структуру, включая как общехристианские сочинения VII в., так и старообрядческие произведения XIX столетия. Таким образом, следует полагать, что главным критерием, регулировавшим расположение «блоков» в сборнике, являлась их авторитетность для рядовых старообрядцев. Значимость текстов в огромной мере зависела от времени и места их создания. Как мы можем видеть, наиболее авторитетным составитель счел «Слово о лжепророках и лжеучителях», созданное в Византии и потому имевшее общехристианское значение. Чуть менее значимыми были признаны древнерусские сборники XV–XVII вв.

Примечательно, что среди наименее авторитетных текстов оказалось единственное в книге старообрядческое сочинение — «Апокалипсис седмитолковый». Данный факт, не исключено, объясняется тем, что книжники предпочитали уделять внимание преимущественно «старообрядческой классике» рубежа XVII–XVIII вв., более же близкие к их времени памятники не пользовались такой же популярностью [Вознесенский, 1996: 81]. Другой причиной может быть то, что сборник не был ориентирован на полемику с инославными и потому не столь сильно нуждался в полемическом по своему характеру «Апокалипсисе...». Наконец, одним из главных недостатков данного произведения являлась его подложность (первоначально оно позиционировалось как древнерусский текст, созданный в правление Иоанна IV). Возникший в беспоповской среде на рубеже XVIII–XIX вв., данный памятник был быстро изобличен как противниками раскола, так и представителями других старообрядческих толков [Агеева, 2010: 232]. Продолжая бытовать в среде поморцев, филипповцев и федосеевцев, данный апокриф, тем не менее, мог выступать не более чем дополнением к более «разработанным» в богословском отношении сочинениям.

Можно заметить, что большинство представленных в сборнике текстов относится к числу очень популярных в старообрядчестве книжных памятников. Так, напечатанная в 1653 г. «Кормчая книга», несмотря на незначительный тираж (несколько сотен экземпляров), надолго утвердилась как одна из наиболее цитируемых в староверии компиляций [Белякова, 2006: 131, 133]. «Слово о лжепророках...», «Златоуст», а также «Альфа и Омега» вовсе были впервые опубликованы в конце XVIII в. именно старообрядцами, вслед за чем претерпели несколько этапов перепечатки. По всей видимости, при составлении сборника книжник Тимофей пользовался именно этими, крайне распространившимися в результате многочисленных перепечаток, экземплярами. Тем самым подтверждается тезис А. В. Вознесенского о значительном влиянии печатной кириллической книжности конца XVIII — начала XIX в. на рукописную традицию староверов [Вознесенский, 1996: 65].

Итак, рассмотренный сборник появился в поморской среде, где бытовал до того, как оказался передан в фонд Лаборатории археографических исследований. Удалось выявить печатные компиляции, послужившие источниковой базой данного сборника, и доказать наличие у него строго определенной структуры, основанной на расположении сюжетных «блоков» в зависимости от их архаичности и авторитетности в глазах рядовых староверов, причем налицо многочисленные примеры взаимодополнения отдельных глав компиляции.

Тем не менее выполненное исследование нуждается в продолжении. Представляется необходимым провести тщательное сравнение сборника ЛАИ УрФУ с печатными

«Златоустами» конца XVIII в., что позволит выявить изменения, произошедшие в системе комплектования сборников в первой половине XIX столетия. Подобное сличение необходимо произвести также в отношении сборников «Слово о лжепророках...» и «Альфа и Омега». Это, в свою очередь, позволит выявить специфические особенности составления компиляций поморской ветвью старообрядчества по сравнению со сборниками, не имеющими определенной конфессиональной «привязки». Данная работа, возможно, позволит выявить элементы построения сборников, восходящие к древнерусской книжности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Агеева Е. А. Судьба старообрядца в императорской России: история жизни «учительного настоятеля» С. С. Гнусина // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). Вып. 4. М., 2010. С. 185–233.

Альфа и Омега. Типография Супрасльского Благовещенского монастыря, 1788 // Сборник: электронное периодическое издание [Электронный ресурс]. — URL: <http://sobornik.ru/text/alfaiomega/alfaiomega.htm> (дата обращения: 11.03.2017).

Белякова Е. В. К вопросу о первом издании Кормчей Книги // Вестник церковной истории. 2006. № 1. С. 131–150.

Бытко С. С. Структурное оформление сборника «Слово о лжепророках и лжеучителях» // Северный регион: наука, образование, культура. 2016а. № 2. С. 13–18.

Бытко С. С. Томский старообрядческий сборник назидательного характера: специфика структурного оформления // Россия будет прирастать Сибирью. Сургут, 2016б. С. 19–28.

Бытко С. С. Творчество дьякона Федора в контексте книжной культуры старообрядчества // Научные труды магистрантов, аспирантов и соискателей Нижневартковского государственного университета. Вып. 12. Нижневартовск, 2015. С. 25–29.

Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII — начала XIX века: Введение в изучение. СПб., 1996. 160 с.

Давидова М. Г. Старообрядческий синодик из Причудского собрания Пушкинского дома // Образовательный портал «Слово» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-slovo.ru/art/36139.php> (дата обращения: 12.03.2017).

Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: в 2 т. М., 2009. 688 с.

Златоуст. Единоверческая типография при Свято-Троицкой Введенской церкви, 1894 // Сборник: электронное периодическое издание [Электронный ресурс]. URL: <http://sobornik.ru/text/zlatoust/zlatoust.htm> (дата обращения: 05.03.2017).

Зольникова Н. Д. Старообрядческий нравоучительный сборник непостоянного состава // Исторические источники и литературные памятники XVI–XX вв. Новосибирск, 2004. С. 178–202.

Кормчая, напечатанная с оригинала патриарха Иосифа. М., 1912 (1650). 1481 с.

Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета. XVIII. 10р/1651.

Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета. XVIII. 50р/1847.

Понырко Н. В., Юхименко Е. М. История об отцах и страдальцах соловецких: лицевой список из собрания Ф. Ф. Мазурина. М., 2002. 272 с.

Садовая О. Н. Старообрядческие полемические сочинения о браке XVIII — первой трети XIX в. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С. 196-218.

Сморгунова Е. М. Исход староверов вчера и сегодня: уход от мира и поиски земли обетованной // История Церкви: изучение и преподавание. Екатеринбург, 1999. С. 211-219.

Сырцов И. Я. Современное состояние раскола в Тобольской епархии // Тобольские епархиальные ведомости. 1883. № 23-24. С. 481-499.

Черторицкая Т. В. Четьи сборники в составе Великих Миней Четьих митрополита Макария // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 46. СПб., 1993. С. 98-108.

REFERENCES

Ageeva E. A. Sud'ba staroobriadtsa v imperatorskoi Rossii: istoriia zhizni "uchitel'nogo nastoiatelia" S. S. Gnusina [The fate of the Old Believer in Imperial Russia: the story of the life of the "teaching abbot" SS. Gnusin]. Moscow, 2010. Pp. 185-233 (in Russian).

Al'fa i Omega. Tipografiia Suprasl'skogo Blagoveshchenskogo monastyria [Alpha and Omega. The printing house of the Supraslsky Annunciation Monastery]. Available at: <http://sobornik.ru/text/alfaomega/alfaomega.htm> (accessed: 11.03.2017) (in Church Slavonic).

Beliakova E. V. K voprosu o pervom izdanii Kormchei Knigi [On the issue of the first edition of the Pilot Books]. Moscow, 2006. Pp. 131-150 (in Russian).

Bytko S. S. Strukturnoe oformlenie sbornika "Slovo o lzheprorokakh i lzheuchiteliakh" [Structural design of the collection "The Word of False Prophets and False Teachers"]. Surgut, 2016. Pp. 13-18 (in Russian).

Bytko S. S. Tvorchestvo d'iakona Fedora v kontekste knizhnoi kul'tury staroobriadchestva [Creativity of deacon Fedor in the context of Old Believers' book culture]. Nizhnevartovsk, 2015. Pp. 25-29 (in Russian).

Bytko S. S. Tomskii staroobriadcheskii sbornik nazidatel'nogo kharaktera: spetsifika strukturnogo oformleniia [Tomsk Old Believer Collection of a Teaching Character: Specificity of Structural Design]. Surgut, 2016. Pp. 19-28 (in Russian).

Voznesenskii A. V. Staroobriadcheskie izdaniia XVIII — nachala XIX veka: Vvedenie v izuchenie [Old Believers' editions of the 18th and early 19th centuries: Introduction to the study]. St. Petersburg, 1996. 160 p. (in Russian).

Davidova M. G. Staroobriadcheskii sinodik iz Prichudskogo sobraniia Pushkinskogo doma [Old Believer Synodic from the Prichudskii Collection of the Pushkin House] // Available at: <http://www.portal-slovo.ru/art/36139.php> (accessed: 12.03.2017) (in Russian).

Zen'kovskii S. A. Russkoe staroobriadchestvo [Russian Old Believers]. Moscow, 2009. 688 p. (in Russian).

Zlatoust. Edinovercheskaia tipografiia pri Sviato-Troitskoi Vvedenskoi tserkvi [Chrysostom. Universal printing house at the Holy Trinity Vvedensky Church]. Available at: <http://sobornik.ru/text/zlatoust/zlatoust.htm> (accessed: 05.03.2017) (in Church Slavonic).

Zol'nikova N. D. Staroobriadcheskii nravouchitel'nyi sbornik nepostoianogo sostava [Old Believer moralizing collection of non-permanent composition]. Novosibirsk, 2004. Pp. 178-202 (in Russian).

Kormchaia, napechatannaia s originala patriarkha Iosifa [Helmsman, printed from the original of Patriarch Joseph]. Moscow, 1912 (1650). 1481 p. (in Church Slavonic).

Laboratoriia arkhograficheskikh issledovaniy Ural'skogo federal'nogo universiteta [Laboratory of Archeographic Studies of the Ural Federal University]. XVIII. 10r/1651 (in Church Slavonic).

Laboratoriia arkhograficheskikh issledovaniy Ural'skogo federal'nogo universiteta [Laboratory of Archeographic Studies of the Ural Federal University]. XVIII. 50r/1847 (in Church Slavonic).

Ponyrko N. V., Iukhimenko E. M. Istoriia ob ottsakh i stradal'tsakh solovetskikh: litsevoi spisok iz sobraniia F. F. Mazurina [The story of the fathers and sufferers of the Solovki: a face list from the collection of F. F. Mazurin]. Moscow, 2002. 272 p. (in Russian).

Sadovaia O. N. Staroobriadcheskie polemicheskie sochineniia o brake XVIII — pervoi treti XIX v. [Old Believer polemics on the marriage of the XVIII — the first third of the XIX century]. Novosibirsk, 1982. Pp. 196–218 (in Russian).

Smorgunova E. M. Iskhod staroverov vchera i segodnia: ukhod ot mira i poiski zemli obetovannoi [Old Believers Exit Yesterday and Today: Departure from the World and Search for a Promised Land]. Ekaterinburg, 1999. Pp. 211–219 (in Russian).

Syrtsov I. Ia. Sovremennoe sostoianie raskola v Tobol'skoi eparkhii [The current state of the schism in the Tobolsk diocese]. 1883. Pp. 481–499 (in Russian).

Chertoritskaia T. V. Chet'i sborniki v sostave Velikikh Minei Chet'ikh mitropolita Makarii [The collection of books in the Great Minas of Cheky Metropolitan Makarios]. St. Petersburg, 1993. Pp. 98–108 (in Russian).

Ю. В. Хвастунова

Горно-Алтайский государственный университет, Горно-Алтайск (Россия)

ЭКСТАТИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ — «НЕБЕСНЫЕ ДИКТОВКИ» НА ПРИМЕРЕ ГРУППЫ АК ЯН В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ

Рассмотрена современная экстатическая практика контактерства, получения «небесных диктовок» — алт. бичимелдер» в алтайской религиозной группе Ак Ян, а также дан анализ учения и культовых представлений последователей каракольской онгудайской инициативной группы В. Б. Чекурашева. Рассмотрена религиозная литература, написанная авторами «небесных диктовок», практикующими данную технику как с начала формирования группы (О. Ерехинова, К. Мачула), так и в современный период (Н. Табаева, Л. Енчинова). Ряд авторов являются активными помощниками духовного лидера, редакторами газеты «Амаду Алтай». В статье также использован материал, представляющий собой изложение интервью, проведенных с К. Б. Мачула (активная последовательница Ак Ян и одна из авторов «небесных диктовок», благословений) в 2017 г. Анализ высказываний, текстов «небесных диктовок», духовной литературы, понятий и названий божеств четко фиксирует синкретический становящийся характер современной каракольской инициативной группы В. Б. Чекурашева, претендующей на ис-

тинное (объективное и аутентичное) позиционирование алтайской веры (Янзы Алтай/Алтай дян) в Республике Алтай и за ее пределами.

Ключевые слова: Ак Ян, небесные диктовки, поклонение, тагылы, почитание природы, религиозный синкретизм, религиозный опыт, алтайцы.

J. V. Hvastunova

Gorno-Altai state University, Gorno-Altai (Russia)

ECSTATIC PRACTICES — “DIVINE DICTATION” ON THE EXAMPLE OF AK JANG THE REPUBLIC OF ALTAI

The article examines the contemporary practice of ecstatic contactarte, getting “Heavenly dictations — Alt. biciminden” in the Altai religious group Ak Jang, and analysis of the teachings and religious beliefs of followers of the Ongudaysky Karakol initiative group V. B. Chekurashev. Considered religious literature, written by the authors of “celestial messages”, practicing this technique as from the beginning of group formation (O. Erukhimova, K. Machula) and in modern period of time (N. Tabaeva, L. Encynova). A number of authors are active assistants to the spiritual leader, the editors of “Amadou Altai”. The article also used a material consisting of a summary of interview conducted with K. B. Machula (active follower of Ak Jang and one of the authors of “celestial messages”, blessings) in 2017. Analysis of the statements, texts, “heavenly dictations”, spiritual literature, concepts and names of deities clearly captures becoming syncretic nature of contemporary Ongudai Karakol initiative group V. B. Chekurashev, claiming to be the true (objective and authentic) positioning of the Altai faith (Ak Altay/Altay jang) in the Altai Republic and abroad.

Keywords: Ak Jang “White Faith”, heavenly dictation, worship, cagily, the worship of nature, religious syncretism, religious experience, Altai.

DOI: 10.14258/nreur(2018)1-06

В основу статьи были положены материалы, полученные в ходе процесса ознакомления с текстами «небесных диктовок», религиозной литературы, личными культовыми представлениями последователей Ак Ян в городе Горно-Алтайске в 2017 г., когда последователи алтайской веры предприняли попытку зарегистрировать религиозную организацию «Горно-Алтайский духовно-религиозный Центр алтайской веры «Алтай дян».

В шаманизме народов Сибири существует целый комплекс различных экстатических практик, и в Республике Алтай наряду с традиционным шаманизмом существуют чисто алтайские реформированные синкретические разновидности поклонения природе в виде современного Ак Ян, в котором своеобразной визитной карточкой является получение «небесных диктовок» (алт. *бичимелдер*) адептом-контактером. Визуальный анализ фиксирует наличие часто повторяющихся слов, определенных оконча-

ний и понятий «небесных диктовок», которые написаны на двух языках — алтайском и русском. Сами «послания» обычно выражены в стихотворной форме, реже в прозе и могут представлять довольно длинные рифмированные предложения. По характеру послания чаще имеют восхваляющий формат гимна — обращения, воззвания от лица божества к алтайскому народу или воззвания-увещевания алтайского народа с призывом обратиться к основам веры. Пример «небесной диктовки»:

Откройте глаза
Поднимите головы
Оглянитесь вокруг
Что Вы, натворили?
Что Вы, сделали?

...

Почему искалечили
Почему разрушили
Почему загубили

Свои судьбы? (отсутствие пунктуации и неверно поставленные знаки препинания у получателя диктовки сохранены).

Среди последователей Ак Жан такие диктовки распространяются путем записи их на бумагу и дальнейшего ксерокопирования. Они собраны в виде реферата, соединены скрепкой, могут иметь начальную страницу с оглавлением, например «Послание народу Алтай Жан Ак Жан». Диктовки также печатались в газете «Амаду Алтай» на алтайском языке. Сами послания датируются (время, месяц, год) и часто подписываются. Например: «послание записала Токоекова А.», или сокращенный вариант имени «Т. Надя», а в конце обращения пометка «Небесная диктовка».

Последователи Ак Жан именуются: тярлых (ярлыкчы), или судурчи (священнослужителем) и его шабычылар (помощником), или ясновидящим/проводником (или «знающим нечто» — «неме билер кизи»), принимающим «небесные диктовки» (бичимелдер).

Среди городских последователей Ак Жан особо выделяется Ксения Багаевна Мачула, которая хорошо знает религиозную литературу каракольской группы, активно распространяет газету «Амаду Алтай», сама практиковала получение «небесных диктовок» [Мачула, 2014]. В ходе бесед К. Б. Мачула поделилась своими представлениями об алтайской вере, духовном лидере, тагылах и отношении группы к другим верованиям.

Сообщество Ак-Жан состоит из последователей, проживающих на территории двух речных долин, Урскульской и Каракольской, в Онгудайском районе Республики Алтай. Часто в представлениях группы последователей встречается утверждение об «истинных алтайцах» и остальных, которые не придерживаются правильных основ алтайской Белой веры. Последний по времени важный обряд «Мюргюл» — поклонение природе — был проведен 28 сентября 2017 г. в одиннадцати селах в соответствии с культовыми указаниями «неме билер кизи» Василия Багировича Чекурашева.

У онгудайской инициативной группы преимущественно горизонтальная сетевая структура на низовом уровне, а верхний уровень представлен лидером Василием Багировичем Чекурашевым, его помощниками при исполнении культа и сооружении тагылов, а также женщинами-контактерами (те и другие могут совмещать функции ярлыкчи, башчи, бичимелдер, редакторов). Сначала диктовки получали четыре женщины, затем появились еще новые, а ряд контактеров 2000-х гг. в настоящий момент диктовки получать перестали. Получение «небесных диктовок» имеет базовое значение в группе.

Процедура получения «небесных диктовок» происходит спонтанно, само послание записывают на бумагу (оно может быть как на русском, так и на алтайском языках), а затем копируют и раздают верующим. Одни контактеры пишут свою фамилию, а другие отказываются.

Первые получатели небесных диктовок в Ак Жан: О. Р. Ойноткинова, А. В. Токоекова, Д. И. Алмашева, О. К. Ерехонова, Л. Енчинова, Н. Табаева (две последние женщины активно получают послания в настоящее время).

Описания в «небесных диктовках» часто идентичны характеристикам духовного мира, духовных сущностей в оккультно-спиритуалистических сообществах Нового века и неошаманистов. Более того, в диктовках встречается общий призыв перехода в Новую эпоху, следование Космическому Разуму, принятие космической энергии.

Аналогичные идеи оккультного-эзотерического формата повторяются и в статьях контактеров, например оккультная трактовка личности Иисуса Христа в статье Л. Енчиновой (алт. *Баш ла болзын баш болзын*) [Енчинова, 2012].

Здесь мы видим классическую интерпретацию этой темы в среде оккультистов Нового века, которые, во-первых, сводят роль Христа к целительству посредством обладания космической силы, таким образом, уравнивают его с собой и легализуют медиумизм как традиционную практику, в том числе у христиан. Во-вторых, отрицают догматическую трактовку в христианстве, где Христос — это Бог, лицо Святой Троицы, в-третьих, отрицают и не понимают его миссию страдания и воскресения (что является принципиально важным в самом христианстве).

Далее в статье Л. Енчиновой объясняется роль в Ак Жан пророка Василия Багыровича Чекурашева: «Людей как Христос бывает очень мало... его сила в моем сыне Багырыче». Л. Енчинова подчеркивает для последователей идею о харизме и идентичности Чекурашева с Христом. Цитата «Он от Христа ничем не отличается, с такой же силой. Бог с божественной стороны посылает таких людей. Такие люди бывают нужны своему времени». Далее Л. Енчинова пишет о православной церкви: «Бог забрал своего сына, его в церкви нет. В церкви одни скелеты-трупы трясутся, страх может обуять человека, каких здесь только нет. Стоят среди народа. Как их глаза не видят?» Здесь Л. Енчинова делится своим духовным восприятием, свойствами контактера, видимо, поэтому она интерпретирует природу Христа специфически в оккультном смысле — это Христос-медиум.

Еще одна получательница «небесных диктовок» — О. Ерехонова. В ее книгах прослеживается влияние оккультизма в виде теософии Е. П. Блаватской и учения Рерихов [Ерехонова, 2006].

Итак, в данной среде и в частности в каракольской инициативной группе происходит/продолжается трансформация понятий, когда исконные алтайские представления постепенно заменяются на современный эклектичный синкретический субстрат, где основное содержание состоит из «спиритуалистической информации экстрасенсов», подключающихся к «каналам из космоса», — «небесные диктовки», которые часто демонстрируют амбивалентные по смыслу утверждения.

Например, послание, полученное О. Ерехоновой:

Новая эпоха Космос

Новый язык — Космос

Новые люди — Космос...

Новая эпоха огня

Новая эра Божества [Ерехонова, 2006: 51–52].

Так, в другой небесной диктовке встречается следующее утверждение: «Необходимо ломать старые устои, принимать и встречать все новое, передовое, звонкое, щемящее, что вселяло бы надежду... Все старое отжило свой век. Человечество сегодняшнего дня будет работать под диктовку космических сил» [Ерехонова, 2006: 54, 96–97]. В «Послании к народу» можно увидеть еще один пример смешения: «...посылает свое Учение — Ак Жан. Так примите же его, это Божье Учение нового века, новой эры человечества...» [Архив автора: Токоекова, 2004: 3].

На официальном сайте Ак Жан приводятся собственное видение и миссия каракольской группы: «С начала 90-х годов наша вера возрождается под началом Чекурашева Василия Багыровича, человека одаренного Богом, со сверхъестественными способностями, человек, который лечит людей и возрождает веру алтайцев... Это люди, которые получают небесные диктовки, небесные послания. Эти небесные диктовки печатаются в газете «Амаду Алтай». «Амаду Алтай» — это газета простого народа... Небесные диктовки, объяснения про веру, как правильно завязывать кыйра, как правильно угощать очаг, мы не можем зарегистрировать или подогнать под стандарты. Бога не сможет человек зарегистрировать на бумаге А4, поставить печать, подпись, мы всего лишь люди по сравнению с Богом... Первые зачатки национального сознания несут в себе идею о том, что человек по природе добр, а зло в мире есть отклонение от нормы. У Алтайцев нравственная сторона (Ак јаны) преобладала над магической» [Енчинова].

Если смотреть с религиозоведческой точки зрения, то нельзя полностью согласиться с тем, что «небесные диктовки» относятся исключительно к нравственной стороне жизни, скорее всего, это как раз спиритуалистический магический аспект культовой деятельности, общения с духами/божеством в группе.

У актяновцев также появилась особая интерпретация ритуала, связанного с ширдек (ком) — ритуальным ковриком. У В. Б. Чекурашева с начала его шаманской деятельности и проведения в 1999–2000 гг. первых молений женщины, получающие диктовки, начали делать коврики с вышивкой — ширдеки. Особенность ширдеков в том, что их нельзя вывозить из того места, где установлены тагылы, нельзя показывать никому из посторонних. Время от времени их орнамент (священные изображения) по указанию В. Б. Чекурашева дополняют. По сути, в культовой практике они имеют то же значение, что предметы в магических обрядах имитационной и проективной магии (создавая мини-модель чего-либо, воздействуя на нее, служители воздействуют на сам объект). У В. Б. Чекурашева есть особенности своего «дара», видимо, тех условий, которые он должен выполнять, чтобы его сохранить. Так, он сам как бы «привязан» к определенному месту, и это место, включая практически всю долину, «особое место», руководитель перепроектирует в соответствии с «волей духов и божеств».

В. Б. Чекувашев изменил названия местных гор, не просто дал им другие названия, а создал другую систему их ранжирования, изменил изначальные представления алтайских сеоков о родовых горах и их магической силе. Культовые действия постепенно модернизируются. Так, в статьях газеты «Амаду Алтай» о тагылах проводится мысль об отрицании исконного почитания своих родовых мест [Архив автора: Енчинова, 2016].

Религиоведческий и лингвистический анализы некоторых небесных диктовок фиксируют в них наличие идей, терминов, понятий Нью Эдж. Очень редко встречается

конкретная отсылка к алтайским верованиям и представлениям о духах и божествах. Так, алтайские имена богов (Кудай, Уч Курбустан, богиня Умай не упоминается вовсе) на протяжении всех восьми страниц подборки «Тагылы живой предмет» очень редко упоминаются. На первой странице один раз встречается Уч Курбустан, но это не диктовка, а скорее инструкция-пояснение. В небесной диктовке Л. Енчиновой дважды упоминаются Уч Курбустан и Кудай, на пятой странице три раза встречается имя бога Кудай и дважды Быркан, а вот обращение к высшим силам, например «высший Разум», мы видим пять раз.

Итак, в данных диктовках фиксируется смещение акцентов от традиционных образований и имен божеств к более универсальным названиям духовных сущностей. Далее, на шестой странице слово «Разум» упоминается три раза, а «Космос, космический» — пять, наименование «Новая эра, эпоха, новое» — четыре. По одному разу упоминаются на седьмой странице Уч Курбустан, восьмой — Кудай и Ак Быркан. А вот, например, слово «разум» в общей сложности упоминается более восьми раз, а слова «Космос, космический» — более десяти раз! Следовательно, даже небольшой статистический анализ смысловых единиц фиксирует преобладание общих современных оккультных терминов в тексте над чисто алтайскими названиями божеств и духов из ряда шаманских, анимистических, языческих представлений. В результате статистического подсчета вырисовывается постоянное и интенсивное использование терминов и понятий Нового века (Космос, Высший Разум, Новая эра, эпоха, эпоха перемен, энергетика) над алтайскими традиционными понятиями (Кудай, Уч Курбустан, Быркан, тагыл). Общим местом является широкое употребление понятий «Природа» и «Земля», что роднит учения Нового века и современные алтайские верования.

Примеры небесных диктовок (орфография и отсутствие пунктуации получателя диктовки сохранены):

Небесные послания
Как белые птицы
Летят по свету
Зажигая сердца
Голос Разума слышится
Из глубины Вселенной
С эфира небесной сферы
Доносятся вести благие
Каждое слово Кудая
Окутано тайной Вселенной
Как это происходит
Человеку не понять
Не всем под силу принять
Послание Быркана
Нужен человек
С чистыми помыслами
С открытой душой...
Голос Разума людям земли
Человек не имеет право
Вмешиваться в ход мыслей Разума...
Каждый цвет имеет значение

Не надо им пренебрегать
 Белый цвет это Высший Разум
 Желтый цвет это наша планета Земля
 Зеленый цвет означает жизнь и Благоухание на Земле
 Синий цвет это живительная влага морей... (23.05.2016)

...

Алтай — Священная земля
 На Алтае грядущая перемена
 В сознании людей
 Люди должны быть готовы
 Принять новую Космическую энергию
 Звуки Вселенной все четче слышится
 В сознании людей
 Космические ливни
 Турбулентные потоки
 Устремляются на Землю
 Алтайцы приняли эстафету
 Нового времени
 Наступила новая эпоха
 В сознании людей
 Космос обновляется... (30.11.2016).

Идеи об единстве всех людей в планетарном новом мышлении новой огненной эры — все это преобладает и в книге последовательницы Ак Жан О. К. Ерехоновой «Красота — вдохновение души» [Ерехонова, 2006]. В книге фиксируется иное видение новой эпохи как великого будущего, единения с Космосом, эре планетарного единства, единого пространства, где не будет места национальностям, отдельным народам, а только единое, подконтрольное «Высшему разуму» всечеловеческое сознание. Автор «излагает цели Доктрины нового учения, которое, по сути, является продолжением идей белой веры — «Ак Жан» алтайцев... но во второй книге... автору удалось преодолеть традиционные рамки национальной религии алтайцев «Ак Жан» и выйти на уровень глобального (космического) религиозного учения...» [Ерехонова, 2006: 4–5].

Заветы новой эпохи начинаются с перечисления заветов. Всего их 46. И далее наблюдается смещение акцента в сторону теософии. О. Ерехонова пишет диктовку «Великие открытия в эпоху космической регенерации возможны и должны, потому что приходит новая эра, новая цивилизация, новое сознание, новые умы. Все старое отжило свой век. Человечество сегодняшнего дня будет работать под диктовку космических сил» [Ерехонова, 2006: 96–97]. Далее на описывает свойства божества: «Божество — это звезды Беспредела, мерцают, пылают, сжигают, томятся, призывают» [Ерехонова, 2006: 99]. И далее в подтверждение влияния рериховского учения следует высказывание: «Сердце — учение Агни йоги, данное космическими вибрациями, большим Божеством... Агни йога — учение благородное, истинное творение, созданное людьми, посланниками космической эры, огненной эпохи» [Ерехонова, 2006: 101].

Влияние учения Рерихов прослеживается и в брошюре «Послание народу, 2004» Это послание, записанное А. Т. Токоековой от лица Урусвати: «Я, Урусвати, говорю вам — не бойтесь знания... или я, Урусвати... мой народ должен понять мое учение...» [Ар-

хив автора, Послание народу, 2004: 11]. Само имя «Урусвати» в алтайской космологии, перечне обращений к божествам и духам отсутствует.

О роли алтайцев. Диктовки «Тагылы живой предмет...»:

На Алтае грядущая перемена в сознании людей,
люди должны быть готовы принять новую Космическую энергию...

алтайцы приняли эстафету Нового времени.

Наступила новая эпоха в сознании людей...

Нового Миллениума.

Человечество должно кардинально измениться,

приняв новый закон Космоса...

Человек должен чувствовать на клеточном уровне космические потоки...

(30.11.2016)

[Архив автора: Т. Надя, 2016: 6].

Итак, здесь утверждается мысль о принятии установки на проект Нового века среди алтайцев и их готовность измениться, их установка на «новую космическую энергию».

В целом, благодаря таким записям, диктовкам и их четкой датировке возможно проследить генезис и становление «доктрины» онгудайской инициативной группы и методов ее работы с населением. Неслучайно ряд исследователей отмечают, что учение Агни Йоги либо стало катализатором для собственного развития бурханизма в новом формате, либо само легло в основу эклектичной доктрины современных экстрасенсов в алтайской среде, которые где-то объединились с шаманами, где-то с исполнителями семейно-родовых обрядов. Там, где выделились наиболее активные и амбициозные деятели, началась работа по собиранию вокруг себя людей, желание зарегистрировать свою организацию под брендом алтайской веры. Но ситуация с самой верой остается неясной, вернее, она будет модернизироваться исходя из той роли и активности лидеров, которые, используя религиозный формат, привлекают к себе алтайцев.

В 2017 г. последовательница Ак-Ян Ксения Багаевна Мачула познакомила меня с некоторыми «небесными диктовками». Мачула — верующая со стажем, активно — три раза в год — посещает моления (мургуул), выступает против буддийского влияния, в частности, против проведения Чага байрам, читает и распространяет газету «Аманду Алтай», верит в особую харизматичность лидера группы — В. Б. Чекурашева. Ранее Ксения Багаевна сама получала небесные диктовки.

С 6 по 20 февраля 2017 г. Ксения Багаевна Мачула давала мне интервью (здесь и далее см.: [Полевые материалы..., 2017]). Она подчеркивает, что географически учение Ак-дзя сосредоточено в Онгудайском районе, в деревнях, где живет его лидер Василий Чекурашев («... авторитет, который все знает и четко укажет, кому и когда что делать»). Сама К. Б. Мачула проводит некоторые обряды (алкыши — благохваления «по вызову», если просят, но не лечит), ездит с семьей в с. Кулада, помогает людям материально.

На альтернативные виды алтайской веры у нее четкие отрицательные установки. Так, услышав вопрос про Ак-Бурхан, во время беседы показала руками удавку на шее. В группе считают данную веру не алтайской, а употребление «негативного» наименования божества не из алтайского языка.

Про шаманов Ксения Багаевна сказала: «Есть черная магия и белая, вот шаманы, там и черная магия, а у нас с бурханизма только ярлыкчи — белые шаманы, белая магия». На вопрос о новых элементах в культе Ксения Багаевна ответила: «Сейчас новая эра, новое тысячелетие, новое время».

На все вопросы о том, почему каракольскую группу критикуют, называют сектой, К. Б. Мачула отвечала: «Потому что правда глаза колет, вот и не нравится».

Ксения Багаевна во всем полагается на мнение духовного лидера Василия Багировича Чекурашева, «который сказал, что Бог даст еще 12 лет — твердых лет, а потом бедствия и 50 лет останется. Еще к алтайцам: кто святую веру не хочет, свою веру топчет, те умирать будут все, таких Богу не надо... надо быстрее начинать входить и верить и молиться». Она считает, что за 2–3 месяца до землетрясения в с. Бельтире «Бог сказал Чекурашеву, и он помолился и поэтому не было смертей». Далее Ксения Багаевна посетовала: «Каракольских, так как их считают сектантами, чиновники и буддисты дают, тем, кто решает в деревнях, сразу же говорят, что лишатся работы, если тагыл построят... (описывает их как мучеников), а буддисты деньги дают Белекову и прочим и хитро дают...».

Отношение к буддистам: «У нас будет 30 тысяч буддийских лам... Они вместе с чиновниками все учебники изменили и буддизм навязывают алтайским детям в школе, как например и празднование Чага Байрам — не наш праздник». Далее Ксения Багаевна поделилась мнением группы о приезде хамбы-ламы: «Когда Аушеев приезжал все по 1000 рублей отдавали... [Это] религия денег. И дали им 8 гектар земли. А алтайцам на Алтай дян только 4 сотки предлагают... Буддисты... не женятся, они наносят вред природе... историю переврали...». К. Б. Мачула уверена, что именно «буддисты закрывают им вход, в правительстве буддистам помогают из-за денег, нам нигде не дают слово. В «Алтай Чолмоны» не публикуют, но прошел слух что там (в правительстве ряд чиновников) разочаровались в буддистах и скоро все изменится! Бог накажет буддистов, они нас трогают сами... но скоро они развалятся и их тут не останется...».

Итак, технически небесные диктовки у адептов группы — это оккультно-мистическая спиритуалистическая практика (медиумизм, ченнелинг), аналогичная практикам New Age (или эры Водолея, Огненной эпохи, Космического разума). Анализ небесных диктовок религиозной группы Ак Янг четко фиксирует новый синкретический формат проекта, который органически вплетается в систему общей мировоззренческой платформы движения Нового века. Оговорка касается лишь акцентирования внимания на алтайской составляющей, но такая этническая составляющая отличает целое направление в Новом веке. Терминология, характер подачи информации, отношение к харизматическому лидеру — все это показывает наличие факторов межрелигиозного и межэтнического взаимодействия на базе интернет-ресурсов, а также влияний ряда международных организаций и их последователей.

Чисто российские нюансы развития религиозной группы определяются, во-первых, резким открытием постсоветского пространства для религиозных организаций, групп и учений, активным влиянием различных как оккультных систем, так и новых религиозных движений; во-вторых, это процесс реставрации ранних традиционных верований с учетом реанимации традиции или ее полной реконструкции с чисто авторскими интерпретациями (отсюда такое разнообразие верований и конфликты в религиозной среде); в-третьих, ужесточение государственной политики в сфере религиозного законодательства и привлечение к ответственности по статьям религиозного экстремизма.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Енчинова Л. А. Баш болзын Алтай Кудайым. Небесная диктовка от 07.05.2001 // Амаду Алтай. 2012. № 5.

Енчинова Л. А. Религиозная обстановка в Республике Алтай [Электронный ресурс]. — URL: <https://vk.com/club47031643> (дата обращения 11.01.2017).

Ерехонова О. К. Красота — вдохновение души. Горно-Алтайск, 2006. 128 с.

Мачула К. Б. Улгерлик Толук // Амаду Алтай. 2014. С. 30–31 [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/doc-47031643_268980181 (дата обращения: 21.02.2016).

Архив автора

Енчинова Л. А. О мой народ, Великий народ! От 01.03.2016 (ксерокопии небесных диктовок).

Надя Т., Токоекова А. В. Сборник небесных диктовок (ксерокопии небесных диктовок).

Надя Т. Тагылы живой предмет (ксерокопии небесных диктовок).

Токоекова А. В. Послания народу. 2004 (ксерокопии небесных диктовок).

Полевые материалы автора. Интервью с Ксенией Багаевой Мачула. 6 и 20 февраля 2017 г.

REFERENCES

Enchinova L. A. Bash bolzyn Altai Kudaiym. Nebesnaia diktovka ot 07.05.2001. *Amadu Altai*. 2012. № 5. Enchinova L. A. Bash bolzyn. *Amadu Altai*. 2016. № 1. S. 6–8.

Erekhonova O. K. Krasota — vdokhnovenie dushi. Gorno-Altai. 2006. 128 s.

Machula K. B. “Ulgerlik Toluk”. *Amadu Altai*. 2014. S.30–31 [Elektronnyi resurs]. — URL: https://vk.com/doc-47031643_268980181 (data obrashcheniia 21.02.2016).

Arkhiv avtora:

Enchinova L. A. O moi narod, Velikii narod! ot 01.03.2016 (kserokopii nebesnykh diktovok).

Nadia T., Tokoekova A. V. Sbornik nebesnykh diktovok (kserokopii nebesnykh diktovok).

Nadia T. Tagyly zhivoi predmet (kserokopii nebesnykh diktovok).

Tokoekova A. V. Poslaniia narodu. 2004 (kserokopii nebesnykh diktovok).

А. С. Тимощук

Владимирский юридический институт ФСИН России, Владимир (Россия)

ВАЙШНАВИЗМ: СТРАТЕГИИ КОНСТРУИРОВАНИЯ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

Состояние вопроса заключается в неоднородности теоретического осмысления и самоидентификации Гаудия вайшнавизма. Предмет исследования: динамика модификации концептуальных категорий вайшнавизма. Методы исследования: общелогические, общенаучные и частнонаучные. Результаты: подтверждается феноменологическая социология религии, где священное представляется как особое конструирование реальности.

Современная глобализация и основополагающая роль науки во всестороннем развитии общества требуют от религиозных и духовных традиций, претендующих на универсализм, самоэкспликации и самоидентификации на различных уровнях: мировоззренческом, эпистемологическом, этическом, деятельно-практическом и др.

Взаимодействие вайшнавской традиции с западным обществом влияет не только на самопознание, но и на самопрезентацию, особенно в ситуации иной культуры, в которой вайшнавизм существует и распространяется за пределами Индии, и вообще в ситуации глобализации.

Социальный образ Международного общества сознания Кришны (ИСККОН) в контексте социального конструирования в динамике его интерсубъективных структур формируется в процессах интернализации, эстернализации и объективации.

Основная проблема конкретизации учения Гаудия вайшнавизма — самоопределение в современных модернизационных процессах.

Ключевые слова: мультикультурализм, концептуализация религии, вайшнавизм, социальная неоднородность, единство в многообразии.

A. S. Timoshchuk

Vladimir Law Institute, Federal Penitentiary System of Russia, Vladimir (Russia)

VAISHNAVISM: STRATEGIES FOR CONSTRUCTION AND CONCEPTUALIZATION

Background of the issue is heterogeneity of theoretical understanding and identity of Gaudiya Vaishnavism. Subject of study: dynamics of the modification of the conceptual categories of Vaishnavism. Methods: general logical, common and specific scientific. Results: phenomenological sociology of religion is confirmed where the sacred is represented as a special construction of reality.

Modern globalization and the fundamental role of science in the all-around development of society require from religious and spiritual traditions, that claim to be universal, certain mode of self-expression and self-identification at various levels: worldview, epistemological, ethical, practical, etc.

The interaction of the Vaishnava tradition with Western society influences not only its self-knowledge, but also self-presentation, especially in the situation of coexistence with different cultures, since in a situation of globalization Vaishnavism exists and spreads beyond India.

The social image of ISKCON in the context of social construction is the dynamics of its intersubjective structures, that are formed in the processes of internalization, externalization and objectification.

Keywords: multiculturalism, conceptualization of religion, Vaishnavism, social heterogeneity, unity in diversity.

Известно противоречие между традиционной и научной датировкой Вед. Хронология индоарийской цивилизации и ведической литературы сложилась в конце XIX в. При ее формировании отталкивались от событий, чья датировка обычно не подвергалась сомнению, например эдикты обращённого в буддизм правителя Ашоки, высеченные на камне и относимые к III в. до н. э. Ранние буддийские тексты написаны на языке пали, литературном среднеиндийском языке. На основе лингвистического анализа наиболее древним памятником индоариев была признана Ригведа (РВ). Отведя на каждый раздел ведийской литературы по 200 лет, Макс Мюллер (1823–1900) получил следующую хронологию:

1200 лет до н. э. — составление РВ (в период с 1400–1300 гг. до н. э. «арии навязывают свою культуру покоренным народам»);

1000 лет до н. э. — формирование Яджурведы, Самаведы, Атхарваведы;

800 лет до н. э. — брахманы;

600 лет до н. э. — араньяки, упанишады.

Наиболее важные тексты вайшнавизма — Рамаяна, Махабхарата — согласно этой датировке были созданы в конце первого тысячелетия до нашей эры, а зарождение Бхагавата пурана (БП), ключевого текста для современного вайшнавизма, относится к первым векам нашей эры.

Понимая, что его датировка носит весьма умозрительный характер, Макс Мюллер пишет следующее в одной из своих последних книг (1899): «К какому времени бы ни относились ведийские гимны, 1500 или 15000 лет до н. э., они занимают свое уникальное место в мировой литературе» [Мюллер, 1995: 48].

Макс Мюллер трудился в XIX в., который можно считать веком расцвета колониализма. Взаимодействие древней ведической культуры с западным миром принесло неоднородные плоды. Само государство Индия — результат длительной рецепции техники, технологий, управленческих институтов завоевателей — моголов, а затем англичан. При этом гибридизация была не только политической. Если влияние Великобритании — это модернизация Индии, процесс предмодернизации ведической культуры начинается фактически с XVI в.

Во-первых, ислам — это система социального равноправия, выступающая против каст. Многовековая система, вызов которой бросали буддизм, джайнизм, течения шраманов, так и осталась непоколебима, а своих оппонентов маргинализировала. Ислам, движение завоевателей, шёл не снизу, а сверху, и поэтому отныне любые новые течения на почве старых текстов должны были учитывать этот факт конкурентного преимущества и интегрировать социальное равенство в свои практики в виде разделения совместной трапезы, поддержки своих последователей внутри коммуны и продвижения их в иерархической ритуальной системе.

Во-вторых, ислам принес в Индию линейную рациональность в восприятии истории, что является ключевым моментом модерна. Для Индии это означало упадок философских школ, даршан, которые больше не поддерживались как придворные. Ведущий логико-эпистемологический трактат Веданта-сутра начинает терять своё базовое идеологическое значение и сохраняет свою ключевую позицию лишь номинально, как дань памяти. Сегодня же 4 из 6 философских школ вообще находятся вне внутреннего или внешнего философского дискурса, т. е. не транслируются как направления: ньяя, санкхья, мимамса, вайшешика. Только йога и веданта сохранили некоторую итерацию как философии, да и то благодаря практической части. Йога востребована

как система оздоровления, поэтому иногда наиболее продвинутые последователи могут послушать лекции по йога-сутрам Патанджали.

Что касается веданта-сутры, то о ней вспоминают в религиозных направлениях вишнуитов и адвайтистов, однако по ней не ведутся диспуты. 18 из 20 комментариев на этот философский канон написаны до XIII в. включительно. Самые поздние толкования, Валлабхи и Шуки, относятся к XVI в. Вместе с тем, количество комментариев на Бхагавата пурану растёт. Из 80 комментариев к главному вайшнавскому сказанию только два относятся к XIII и XV вв. — Мадхавы и Шридхары соответственно. Напротив, самое последнее толкование, «Гаудия-бхашья» предложено Бхактисиддханта Сарасвати в XX в. Всё это свидетельствует о росте значения нарративов (пуран) и закате собственно философско-метафизической традиции Веданта даршаны и других школ. К тому же, как замыслили анонимные составители Бхагавата пураны, она и является комментарием к Веданте. Вторая строчка БП — это вторая сутра Веданты, *janmAdy asya yataH* (всё сущее произошло из Него). Однако первая строчка Веданты, — настало время вопрошать об Абсолютной истине (*athAto brahma-vij~nAsA*) — в БП заменено на мантру «ом намо бхагавате васудева». Получается некий радикальный палимпсест, когда новый вероисповедный текст пишется на старом спекулятивном. При этом новый текст — конкретно религиозен, никаких вопросов об истине, есть готовый ответ — поклоняйтесь Богу.

Особенность нарративизации предмодернистских индийских религиозных течений заключается в их эстетическом развёртывании сценария и эмоциональной личной истории как основы религиозного опыта [Frazier, 2015].

В-третьих, ислам запустил противоречивые силы религиозного самоопределения / секуляризации на оккупированной территории.

С одной стороны, в конкуренции с ближневосточным исламом, который уже осознал себя как веру (иман), в Индии стали появляться религии в современном смысле этого слова, которые до этого были дхармой. Дхарма не противопоставляла людей, она была одна, но по-своему проявлялась в зависимости от социального статуса. Индийским традициям чужда идея «я уверовал в Единого Бога», «спасаюсь верой» и т. п. Вера в Бога, астикьям (признание его существования, «асти» — «существует»), — достаточно обыденная вещь для Индии, где убеждённые атеисты весьма малочисленны.

Приход мусульман положил начало дифференциации по религиозному принципу. Отсюда берёт начало «индуизм» как название всех местных ритуальных практик, которые не являются исламскими. Именно в период предмодернизации в Индии зарождаются религиозно-социальные движения, которые сегодня часто являются визитной карточкой страны за рубежом, — сикхизм и гаудия вайшнавизм (бенгальский вишнуизм, чайтанья вайшнавизм). При этом оба этих движения вобрали дух эпохи и выступали против каст.

С другой стороны, ислам как достаточно зрелая религиозная система уже проявлял признаки готовности к светскому правлению. Так, правитель Акбар осуществил попытку создания надрелигиозного государства, основанного на общечеловеческих нравственных принципах, где религия является частным делом. Он заключил брак с индийской принцессой и оставил ей право на вероисповедания, назначал министров, наместников и других чиновников из индусов.

Таким образом, ислам, который сегодня воспринимается как консервативная сила, в политико-религиозном смысле запустил процессы модернизации, которые с ещё большей скоростью стали разворачиваться в период Британской империи.

В конце XX в. в Индии усилились тенденции культурной самобытности, традиционализма. Самосознание патриотической интеллигенции обратилось к восприятию своей истории, осмыслению ее в мировой культуре. Периодизация стала интерпретироваться в контексте колониальной политики принижения статуса ведической литературы в мировой истории. Постколониальные штудии стали отодвигать нижнюю границу ведической литературы, прибегая к традиционным космическим периодам времени — югам и самотолкованию самих текстов. Так, в Бхагавата пуране появление разнообразной ведической литературы связывается с деятельностью аватары Кришны — мудреца Вьясадевы, который разделил одну Веду (одно знание) на разные подразделы (Бхагавата пурана 1.3.21). Сама первая глава Бхагавата пураны задаёт свою хронологию, отталкиваясь от окончания войны на Курукшетре и делая Махабхарату, таким образом, более ранним текстом. Проблема неоднородности текстов Бхагавата пураны и возникающие в связи с этим трудности её периодизации уже рассматривалась в иных публикациях [Тимошук, 2002, 2015]. В данной статье мы сфокусируемся на трудностях осмысления современного вайшнавизма в России.

Вайшнавизм отражает общие тенденции иных религиозных учений, а именно — динамический характер концептуализации вероучения. Это подтверждает феноменологическую социологию религии, являющуюся составной частью Питера Бергера, изложенную в его книге «Священная завеса», где религия представлена как особое конструирование реальности. Если концептуализация — это способ творческого осмысления, выторговывания смыслов, конструктивизм в религии — это проективный процесс расширения границ её содержания и формы.

В качестве примера концептуализации вайшнавизма приведём современный западный кришнаизм, яркое новое религиозное движение, сохранившее с 1988 г. в России свою институциональную форму местного, а с 1992 г. и централизованного религиозного Общества сознания Кришны (ОСК, ИСККОН, ISKCON). На примере этого нового для Запада культа хорошо прослеживается неоднородность процесса самоидентификации и понимания религии / религиозности в малых религиозных группах и общинах.

Отношение ОСК к религии в целом и индуизму в частности носит непростой, подвижный характер. Истоки этих антиномий восходят к глобализационным процессам, начавшимся для Индии с исламизации и продолжившиеся внутри Британской империи. Исламская цивилизация запустила в оборот термин «хинду», обозначавший конгломерат неисламских практик по восточную сторону реки Синдху [Hawley, Narayanan, 2006: 10–11]. Христианское влияние способствовало знакомству с рациональной теологией и религиозным образованием, входившим в обязательную программу британских учебных заведений в Индии. Эти тенденции последовательно отражались на самоидентификации вайшnavов предмодернистского периода (XV–XVIII вв.) и эпохи модернизации (XIX–XX вв.).

В Средние века у последователей вайшнавизма преобладали самоназвания, связанные с ключевыми текстами «вайкханас», «панчаратрин» или с объектом поклонения — «бхагават», с содержанием практики — «бхакта», «альвар» [Dandekar, 2005: 9498–9500]. «Чайтанья-Чаритамрита», текст предмодернистской эпохи, фиксирует более широкую идентификацию «хинду» (встречается 12 раз) в связи с тем, что появляется компаративистский Другой в виде ислама. При этом более узкая самоидентификация как «вайшнава» встречается 176 раз [Bhaktivedanta, CC].

Основатель ОСК Бхактиведанта Свами в полной мере вообрал эти антиномии, с одной стороны, получив образование в лучшем британском христианском колледже Калькутты, с другой — получив посвящение и подготовку в гаудия сампрадае, вайшнавской традиции, идущей от Чайтаньи. Впоследствии эти разнородные тенденции были выражены в его проповеди в США. С одной стороны, Бхактиведанта Свами выступал против отождествления своей организации с индуизмом или вообще с религией, считая индуизм искусственным чужеродным обозначением [Bhaktivedanta, BG, 1974]. Более того, он проповедовал, что Сознание Кришны — это явление над- и внерелигиозного порядка, это вечная природа живого существа (санатана-дхарма, дживера сварупа), а попытки ограничить ИСККОН национальными или религиозными рамками приводят к выхолащиванию основной духовной идеи служения Богу живого существа [Бхактиведанта, 1991; 1997: 28]. На основании высказываний Бхактиведанта Свами можно сделать вывод, что религия понимается им как система обычаев и формальных практик (дхарма), говоря о её преодолении, он опирается на заключение Кришны в Бхагавад-гите (18.66) — «оставь все виды дхарм (религий) и просто предайся Мне». При этом предание — это персоналистическое отношение к Абсолюту в виде памятования о Боге, повторения его имён, слушания повествований о нём, противоположное внешним институализированным ритуалам.

С другой стороны, основатель-ачарья сам способствовал индуизации ИСККОН: 1) установив главные святыни для ИСККОН в Индии; 2) тратя огромные силы на проповедь сознания Кришны в Индии; 3) придавая ИСККОН индийский имидж (мандир, пуджа, дхоти, сари, кичри и т. д.). Сегодня зависимость ИСККОН от индийской диаспоры есть везде по всему миру, где сильна индийская конгрегация. Принимая на себя функции бенефициара индийской диаспоры, организация вынуждена расширять сферу услуг и принимать индуистский имидж [Jaya Madhava]. В России главной официальной тенденцией ОСК всегда была саморепрезентация в качестве индуистской религиозной организации. Для этого отдел по связям с общественностью Центр общество сознания Кришны России культивировал отношения с Ассоциацией индийцев в России, стремясь заручиться их поддержкой, а также приезжающих индийских политиков [Иваненко].

Идентификация ИСККОН с индуизмом ставит его в ряд (в лучшем случае в один) с мировыми религиями, а Сознание Кришны утрачивает, таким образом, свою трансцендентную суть. ИСККОН задумывался не только как носитель духовного знания, но и как проповедническая организация. Из-за притока людей (индусов в том числе) меняется и организация. ИСККОН встаёт перед выбором, как совместить массовость проповеднической организации и трансцендентную суть. В начале XX в. Бхактисиддханта Сарасвати, учитель Прабхупады, называл организованные религии оплотом атеизма, которые под видом теизма поддерживают грубую форму обмирщённости. В своей статье он использовал «атеизм» в переносном смысле, как «механическая система, потерявшая свой первоначальный духовный смысл», имея в виду, что религиозные институты не могут поддерживать долго свои высокие стандарты в условиях массовости последователей [Bhaktisiddhanta].

Гаудия вайшнавизм в его первоизданном виде (XV–XVI вв.) не был массовым, организованным и бюрократизированным. Вместе с тем Бхактиведанта Свами высоко ценил западную рациональность, технику, организацию, а в качестве наиболее успешной модели управления религией называл Римскую католическую церковь.

Тенденция ОСК к удалению от религиозных форм напрямую связана, в том числе, с политикой государства, третьего агента развития общества, помимо эйдетического конструирования учителей прошлого и аутопоэтической самоорганизации общества вайшнавов. Первый закон РФ 1991 г. «О свободе совести и религиозных организациях» был наиболее равноправным и открытым по отношению к любым проявлениям религиозности. Второй закон от 1997 г. выделил некоторые исторические формы религии в преамбуле и усложнил регистрацию религиозных групп. ФЗ от 2002 г. «О противодействии экстремистской деятельности» затронул напрямую вайшнавов, чей центральный текст «Бхагавад-гита как она есть» рассматривался в суде по заявлению о признании его экстремистским. И, наконец, законопроект от 2016 г. об ограничении миссионерской деятельности вызывает озабоченность последователей ОСК как напрямую ограничивающий проповедническую деятельность вайшнавов.

Чтобы понять степень тревоги, вызванной указанным пакетом поправок к религиозному законодательству, приводим цитату из устного выступления юриста ЦОСКР М. Фролова 10 июля 2016 г.: «Введение понятия «миссионерской деятельности» в Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» чревато неслыханным со времен СССР ограничением проповеднической деятельности как ятр и местных религиозных организаций, так и отдельно взятых последователей. Особенно если учесть тот факт, что ИСККОН — самое проповедническое движение в России» [Фролов].

Давление государственной машины приводит к тому, что последователи Бхактиведанта Свами уходят в иные внерелигиозные формы презентации учения, как-то: йога, астрология, ретриты, психология, аюрведа, философия, малые группы духовного общения, вегетарианские и веганские курсы кулинарии и пр. В связи с этим можно свидетельствовать о потере интереса к религиозному дискурсу, а именно: религия, богослужение, религиозная организация, культ, обряд, ритуал, церемония, молитва. Вместо этого учение может излагаться в иных дискурсах — традиционном (бхагаван, дхарма, атма, самсара, бхакти и т. п.), психологическом (сознание, отношения, настрой, стереотипы и т. п.), йогическом (медитация, сосредоточение, иллюзия и т. п.).

В связи с этим в вайшнавских группах в социальных сетях набирают популярность внерелигиозные цитаты Бхактиведанта Свами, такие как «Религия не означает, что Вы вешаете на себя ярлык «я — христианин», «я — индус», «я — мусульманин», «я — буддист» и затем воюете между собой. Это не религия. Это — фанатизм. Религия означает стать преданным Господа» [Bhaktivedanta, SBh, 1974].

Таким образом, можно зафиксировать различные стратегии концептуализации ОСК — религиозную и внерелигиозную. Полилог этих стратегий и идентификаций влияет на набор программ миссионерской деятельности и социального служения, устанавливает границы желаемого и возможного в условиях глобализации. На ранних этапах стратегии концептуализации и конструирования Гаудия вайшнава задавались материнской культурой, брахманизмом и взаимодействием с многочисленными сектами шиваизма, шактизма и тантризма, то по мере коммуникации с авраамическими религиями, исламом и христианством традиция Гаудия оформилась как миссионерская, глобалистская, с ситуативными границами самоидентификации.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Бхактиведанта Свами Прабхупада. Сознание Кришны: индуистский культ или божественная культура? // Наука самоосознания. М., 1991. 401 с.

Бхактиведанта Свами Прабхупада. За пределами религии // Путешествие вглубь себя. М., 1997. 283 с.

Иваненко С. И. Новые тенденции в жизни Общества сознания Кришны в России // Kenston Institute [Электронный ресурс]. — URL: http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition63/03-Ivanenko-about-Induism.htm (дата обращения: 22.09.2017).

Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1995. 448 с.

Тимошук А. С. Ведийская культура: сущность и метаморфозы. Владимир, 2002. 148 с.

Тимошук А. С. Концептуализация науки и религии в гaudия вайшнавизме // Феномен религии и религиозности: концептуализация в академическом философском религиозоведении / под ред. Е. И. Аринина. Владимир, 2015. С. 277–322.

Фролов М. Закон о миссионерской деятельности (выступление 10 июля 2016 г. в Центре индийской культуры) // [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=uy8fzSufq-E> (дата обращения: 22.09.2017).

Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Bhagavad-gita class (7.3) — Bombay, February 18, 1974 // Bhaktivedanta Vedabase Folio Bound Views Version 3.1.

Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Interview with LA Times Reporter About Moon Trip — December 26, 1968, Los Angeles // Bhaktivedanta Vedabase Folio Bound Views Version 3.1.

Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Sri Caitanya-Caritamrita // Bhaktivedanta Vedabase Folio Bound Views Version 3.1.

Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Srimad Bhagavatam lecture 1.16.12 — Los Angeles 9, 1974 // Bhaktivedanta Vedabase Folio Bound Views Version 3.1.

Bhaktisiddhanta Saraswati. Organized // Stephen Knapp site [Электронный ресурс]. URL: http://www.stephen-knapp.com/organized_religion.htm (дата обращения: 22.09.2017).

Dandekar R. N. Vaishnavism: an overview // Lindsay J. MacMillan Encyclopedia of Religion. MacMillan, 2005. P. 9498–9500.

Hawley J. S., Narayanan N. The Life of Hinduism. University of California Press, 2006. P. 10–11.

REFERENCES

Bkhaktivedanta Svami Prabkhubada. Soznanie Krishny: induistskii kul't ili bozhestvennaia kul'tura? [Krsna consciousness: a Hindu cult or a divine culture?]. *Nauka samoosoznaniia*. М., 1991. 401 с.

Bkhaktivedanta Svami Prabkhubada. Za predelami religii [Outside of religion]. *Puteshestvie vglub' sebia*. М., 1997. 283 с.

Ivanenko S. I. Novye tendentsii v zhizni Obshchestva soznaniia Krishny v Rossii [New Trends in the Life of the Society for Krishna Consciousness in Russia]. *Kenston Institute*. Available at: http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition63/03-Ivanenko-about-Induism.htm (data obrashcheniia: 22.09.2017).

Miuller M. Shest' sistem indiiskoi filosofii [Six systems of Indian philosophy]. М., 1995. 448 с.

Timoshchuk A. S. Vediiskaia kul'tura: sushchnost' i metamorfozy [Vedic culture: essence and metamorphosis]. Vladimir, 2002. 148 с.

Timoshchuk A. S. Kontseptualizatsiia nauki i religii v gaudiia vaishnavizme [The Conceptualization of Science and Religion in Gaudiya Vaishnavism]. *Fenomen religii i religioznosti: kontseptualizatsiia v akademicheskome filiosofskom religiovedenii* / pod red. E. I. Arinina. Vladimir, 2015. S. 277–322.

Frolov M. Zakon o missionerskoi deiatel'nosti (vystuplenie 10 iulia 2016 v Tsentre indiiskoi kul'tury) [The law on missionary activity (speech on July 10, 2016 in the Center for Indian Culture, Moscow, Kuusinen street 19A)]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=uy8fzSufq-E> (data obrashcheniia: 22.09.2017).

Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Bhagavad-gita class (7.3) — Bombay, February 18, 1974 // Bhaktivedanta Vedabase Folio Bound Views Version 3.1.

Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Interview with LA Times Reporter About Moon Trip — December 26, 1968, Los Angeles // Bhaktivedanta Vedabase Folio Bound Views Version 3.1.

Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Sri Caitanya-Caritamrita // Bhaktivedanta Vedabase Folio Bound Views Version 3.1.

Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Srimad Bhagavatam lecture 1.16.12 — Los Angeles 9, 1974 // Bhaktivedanta Vedabase Folio Bound Views Version 3.1.

Bhaktisiddhanta Saraswati. Organized // Stephen Knapp site. Available at: http://www.stephen-knapp.com/organized_religion.htm (data obrashcheniia 22.09.2017).

Dandekar R. N. Vaishnavism: an overview // Lindsay J. MacMillan Encyclopedia of Religion. MacMillan, 2005. Pp. 9498–9500.

Hawley J. S., Narayanan N. The Life of Hinduism. University of California Press, 2006. Pp. 10–11.

Jaya Madhava das ACBSP. Hinduization of Iskcon? // The website Dandavats. Available at: <http://www.dandavats.com/?p=127> (data obrashcheniia 22.09.2017).

Раздел V

ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА : ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

П. К. Дашковский Е. А. Шершнёва

Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия)

ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ РАЗВИТИЯ ОБРАЗОВАНИЯ НА АЛТАЕ в 20-е гг. XX в.⁴

Рассматривается организация системы школьного образования на Алтае в 20-е гг. XX в. Советское правительство видело своей задачей воспитание человека по коммунистическим идеалам, а помочь ему в этом должна была школа. Именно преобразование школьной системы с вовлечением национальных окраин в систему ее реформирования должно было способствовать воспитанию толерантности и лояльности к правительству в полиэтническом государстве. Одной из главных задач системы образования становится искоренение религиозного мировоззрения в национальной среде. В этой связи главной задачей педагогов новой формации стала активная борьба с религиозным мировоззрением и разъяснение в рамках комплексной программы принципов советского образа жизни. Однако, несмотря на задачи, которые ставило правительство перед системой школьного образования в 1920-е гг., наблюдались существенные проблемы, связанные с недостатком финансирования данной сферы. Недостаточное число квалифицированных кадров, в первую очередь из национальной среды, способных вести работу по реформированию школьной системы, также сказывалось на уровне грамотности населения. Еще одной проблемой, с которой столкнулось советское правительство, это нехватка школ на национальных окраинах и неспособность в короткие сроки обучить всех желающих.

Ключевые слова: школа, образование, Алтай, национальные меньшинства, религиозное мировоззрение, мулла, антирелигиозная пропаганда, государственная политика.

⁴ Работа выполнена при поддержке Фонда Президента РФ по проекту «Положение религиозных общин Западной Сибири в системе государственно-конфессиональных отношений во второй половине XIX–XX вв.» (№ МК-701.2018.6).

P. K. Dashkovskiy, E. A. Shershneva

Altay State University (Russia)

ETHNO-RELIGIOUS ASPECT OF EDUCATION DEVELOPMENT IN ALTAI IN THE 20TH GG. XX CENTURY

The article deals with the organization of the system of school education in the Altai Republic in the 20s of XX century, the Soviet government saw as its goal the education of man in Communist ideals, and to help him in this supposed school. It is the transformation of the school system, with the involvement of the national Borderlands in the system of reform was to foster tolerance and loyalty to the government in the multiethnic state. One of the main tasks of the education system becomes the eradication of the religious worldview in the national environment. The main task of the teacher of new formation became active in the struggle against religious ideology and explanation in the framework of the comprehensive program of principles of the sovietical lifestyle. However, despite the challenges posed by the government before the school education system in 1920th years, there has been significant problems associated with the lack of funding of this sphere of social life. Lack of qualified personnel is primarily from the national environment able to work to reform the school system also affects the level of literacy of the population. Another problem, which was the carrying-on of the Soviet government, is the shortage of schools in the national outskirts and the ability to embrace everyone to get an education.

Keywords: school, education, Altai Republic, national minorities, religious worldview, Mullah, anti-religious propaganda.

DOI: 10.14258/nreur(2018)1-08

Революционные события, произошедшие в России в 1917 г., и создание нового государства требовали изменений в организации не только политической, но и социальной жизни страны. Серьезные изменения стали происходить в правовом положении и деятельности религиозных общин как по всей стране, так и на Алтае [Дашковский, Зиберт, 2016; 2017]. Одной из важнейших задач, вставшей перед правительством большевиков, стала организация советского школьного образования. В 1918 г. правительством был издан Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви [Электронный фонд...]. В этом же году началась работа съездов учителей. Задачей данных съездов было выработать новую систему образования, которая способствовала бы воспитанию советского гражданина [Ракунов, 2011].

Важнейшей задачей, которую ставило перед собой правительство при реформировании системы школьного образования в постреволюционные годы, являлось разрушение имперской школьной системы. Именно школа нового типа должна была стать, по мнению лидеров советского политического режима, идеологическим инструментом в воспитании коммуниста. В результате на разрушение старой системы школьного образования был направлен ряд законодательных актов, принимаемых начиная с 1918 г. В принятых нормативных документах утверждался светский характер обучения, право преподавания на родных языках, введение во всех типах школ совместного обучения мальчиков и девочек и ряд других новшеств [Быкова, 2011: 183–184].

Указанные тенденции коснулись не только европейской части страны, но и регионов Сибири, в том числе Алтая. В результате основной формирования новой системы школьного образования на Алтае, как и в других регионах, особенно полиэтничных, стали Положение о единой трудовой школе РСФСР, принятое ВЦИК и Совнаркомом РСФСР 16 октября 1918 г., и Постановление «О переустройстве школ национальных меньшинств» от 31 октября 1918 г., принятое Наркомпросом РСФСР [Собрание узаконений..., 1942].

В 1918 г. Наркомпрос разработал и разослал рекомендации по организации образовательной работы школьной системы, а в 1920 г. опубликовал первый учебный план, который носил лишь рекомендательный характер и не являлся обязательным для исполнения. Предметы и количество часов в данном плане определялись по группам или классам [Ракунов, 2011].

Для реализации поставленных перед школами задач необходимо было увеличить количество учителей, которые не были бы знакомы с имперской системой образования и понимали свою роль в новой советской школьной системе. В связи с этим по всей стране стали организовывать учительские курсы. Территория Алтая также не осталась в стороне от этого процесса. Так, в 1920 г. всем революционным областным комитетам Алтайской губернии сообщалось о том, что в селе Чемал 15 сентября 1920 г. открываются учительские курсы для лиц обоего пола в возрасте от 16 до 30 лет, владеющих грамотой и хорошо знающих алтайский язык, так как данные курсы направлены на подготовку учителей национальных школ [ГАСПД РА. ФР. 310. Оп. 1. Д. 3. Л. 1]. Несмотря на открытие курсов для подготовки учителей, тем не менее, нехватка педагогических кадров ощущалась на всей территории России. Для того, чтобы решить эту проблему на Алтае, в регионе вводилась обязательная учебно-трудовая повинность для членов научных секций, профессоров, преподавателей и студентов вузов Сибири. Это было специально закреплено приказом Алтайского районного революционного комитета по отделу народного образования от 13 августа 1920 г. [ГАСПД РА. ФР. 310. Оп. 1. Д. 3. Л. 2].

Потребность в педагогических кадрах, а также в людях, способных вести просветительскую деятельность, в том числе и среди национальных меньшинств, была связана с задачей правительства по ликвидации неграмотности в советском обществе и подготовке национальных кадров для различных сфер деятельности [Халитова, 2010: 155]. В декабре 1919 г. Советом Народных Комиссаров был принят декрет «О ликвидации безграмотности среди населения РСФСР». По этому декрету все население от 8 до 50 лет обязано было обучаться грамоте на родном или русском языке. В декрете также предусматривались организация учета неграмотных, предоставление помещений для занятий кружкам по ликвидации безграмотности (кружкам ликбеза) и строительство новых школ. В 1920 г. была создана Всероссийская чрезвычайная комиссия по ликвидации безграмотности, которая существовала до 1930 г. [Кенжебаева, 2011: 139].

Важно отметить, что кампания по ликвидации безграмотности в 20-е гг. XX в. начинает охватывать значительную часть населения страны. Профессиональных педагогов для всех ликбезов не хватало, поэтому к обучению взрослых были привлечены студенты и даже старшеклассники, которые были не просто грамотными людьми, а имели за плечами уже несколько классов 2-й ступени [Масленкин, 2009: 69]. Для успешной работы по ликвидации безграмотности по всей стране были организованы ячейки общества «Долой неграмотность», задачей которых было содействие в организации просветительской работы. В 1923 г. Народным комиссариатом внутренних дел был утвер-

жден устав общества «Долой неграмотность». Согласно уставу ячейка общества «Долой неграмотность» может быть организована при любой организации, ее задачей является борьба с неграмотностью в своем районе. Членами общества могут стать лица, достигшие восемнадцатилетнего возраста, независимо от своего пола, возраста и социального положения. Существовать данное общество должно было за счет государственных субсидий, а также членских взносов [ГАСПД РА. ФР. 117. Оп. 1. Д. 9].

Следует отметить, что в отчете Ойратского облисполкома о ликвидации неграмотности за 1924 г. сообщалось о проблемах, вставших при организации системы образования в регионе. Постановлением Всероссийской чрезвычайной комиссии по ликвидации безграмотности на территории Ойратской области (позднее Ойротской) необходимо было открыть 23 алтайских и три русских пункта ликвидации безграмотности. Одной из проблем, как отмечалось облисполкомом, стало отсутствие подготовленных кадров, а также необходимой учебной литературы [ГАСПД РА. ФР. 33. Оп. 1. Д. 42. Л. 21].

Нужно подчеркнуть, что в первые годы советской власти перед правительством встал вопрос о финансировании системы образования в стране. При этом принимаемые законодательные акты, провозглашавшие обязательное просвещение всего трудового народа, требовали определенных материальных затрат, которых молодое советское государство, ведущее борьбу за отстаивание своих политических прав, не имело. Если для подготовки учителей, а также ведения борьбы с неграмотностью среди взрослого населения вводили учебно-трудовую повинность, либо данная обязанность возлагалась на учителей местных школ, то вопрос организации школьного образования оставался до конца не решенным. Согласно декрету СНК от 15 сентября 1921 г. «О мерах к улучшению снабжения школ и других просветительных учреждений» вся ответственность за материальное обеспечение была переложена на местные органы советской власти в регионах [О мерах к улучшению...]. В рамках реализации данного декрета к 1923 г. содержание учебных заведений окончательно было переведено на места, что создало финансовые проблемы для экономически слабо развитых регионов, к которым можно отнести и Ойратскую автономную область [Номогоева, 2009: 91].

В связи с принятыми мерами количество учебных заведений начинает сокращаться, так как встает проблема с их содержанием. Так, для многих сельских школ основной проблемой того времени становится обеспечение учебного заведения дровами. Местные органы также сталкиваются с проблемой выделения зданий под школы либо строительства новых школ. На местах данная проблема решалась различными способами. Так, в протоколе заседания президиума Ойратского областного исполнительного комитета от 1923 г. указано, что поскольку в с. Усть-Кокса отсутствуют религиозные общины, то здание молитвенного дома следует передать под школу [ГАСПД РА. ФР. 33. Оп. 1. Д. 7. Л. 36]. При этом важно отметить, что отсутствие в данном селе религиозных общин маловероятно, если учитывать степень религиозности населения. Другое дело, что местные органы власти могли препятствовать деятельности религиозных общин, а порой и замалчивали факты их существования, стремясь показать успехи в реализации атеистического курса руководства страны.

Начиная с 1923 г. наблюдаются коренные изменения в системе школьного образования, вводится «комплексная программа». В основу данной программы было положено воспитание и обучение ребенка по принципам политизации и идеологизации. Ребенок становится средством построения коммунистического общества. Кроме того,

«комплексная программа» ставила своей задачей не изучение конкретных предметов, а подготовку специалистов, умеющих применить полученные теоретические знания на практике в организации общества [Быкова, 2011: 186].

В 1923 г. был принят новый школьный Устав, в котором в противовес Уставу 1918 г. уже не говорилось о нейтральном отношении к религии. На первый план в советской школе выходила антирелигиозная пропаганда. В школах также была устранена свобода преподавания, а учебный план становился обязательным и не мог корректироваться на местах. Более того, единоличное правление назначенного директора ставилось выше школьного совета [Бердова, 2008: 230].

Позиция советского правительства в отношении религиозного аспекта в системе образования была однозначно отрицательной. Задачей советской школы являлась необходимость избавления от любых религиозных обрядов и вынос икон за пределы школьных стен [Яшина, 2011: 203]. Не являлись исключением в этом отношении и школы Сибири, в том числе расположенные на Алтае, что подтверждают архивные материалы. Так, например, Бийский отдел народного образования направил в 1920 г. в Кош-Агачский волревком разъяснения о работе школ, где указал, что система школьного образования отделена от церкви. В связи с этим было предписано, что в школах не должны обсуждать религиозные темы, а также разрешать контакты учеников с представителями религиозных общин. Данные требования следовало разъяснить на сельском сходе. Отдел народного образования обратил также внимание на то, что в Сибири проживает много национальностей, которые придерживаются различных религиозных традиций, и если государство разрешит соблюдение религиозных предписаний какой-либо одной конфессии, то это может привести не только к ущемлению религиозных, но и в первую очередь национальных прав [ГАСПД РА. ФР. 310. Оп. 1. Д. 3. Л. 13].

Важно подчеркнуть, что в 20-е гг. XX в. в рамках программы всеобщего образования особое внимание начинают уделять национальному образованию. Именно всеобщая грамотность населения, по мнению правительства, должна была избавить граждан от национального неравенства внутри полиэтничного государства [Кагадзежев, 2016: 31]. В Декларации прав народов России, принятой Советом Народных Комиссаров РСФСР еще в 1917 г., были провозглашены основные принципы советской национальной политики. Советское правительство декларировало равноправие языков, и самое главное — право на обучение в школе на родном языке [Халитова, 2010: 156].

Следует отметить, что в национальных автономиях советского государства вопрос об организации системы образования стоял еще более остро, чем в других регионах, поскольку было необходимо организовать именно национальные школы. В связи с тем, что обучение в национальных школах было организовано на родном языке, продолжительность начального обучения увеличивалась на один год. Таким образом, главное место в школе первой ступени в послереволюционный период отводилось изучению родного языка и арифметики. Несмотря на поддержание со стороны государства идеи всеобщего образования, национальные школы начинают испытывать серьезные трудности. В национальных районах была слабо развита школьная система, а также отмечалась нехватка национальных кадров и недостаточное количество учебников и учебных пособий на родном языке [Ершова, 2006]. Национальные учреждения образования стремились обеспечить себя необходимыми учебными материалами, беря на себя обязательства по их покупке. Так, в 1924 г. между полномочным представительством

Ойратской автономной области и Центральным издательством народов СССР был заключен договор о том, что издательство обязуется издать на ойратском языке «Букварь», «Первую книгу для чтения» и «Задачник» [ГАСПД РА. ФР. 33. Оп. 1. Д. 44. Л. 65].

Однако следует отметить, что местные органы власти далеко не всегда целенаправленно расходовали средства, выделяемые на ликвидацию безграмотности. Так, в протоколе заседания большого президиума Казахского Центрального исполнительного комитета от 1924 г. сообщалось, что население Казахской республики является одним из самых отсталых в культурном и образовательном плане, а неграмотное население составляет 84,6%. Как следует из указанного документа, число неграмотного населения в возрасте от 14 до 30 лет очень велико. При этом 1/3 этого населения составляют русские и 2/3 казахи. При этом, несмотря на всю сложность ситуации в регионе, например, Акмолинский губернский отдел народного образования потратил выделенные средства на содержание театра и выплату жалования артистам вместо создания в своем регионе пунктов ликвидации неграмотности [ГАСПД РА. ФР. 33. Оп. 2. Д. 7. Л. 6].

Важно подчеркнуть, что вопрос открытия национальных школ требовал участия не только местных властей, но и самого населения. Так, на заседании Кош-Агачского аймакисполкома от 28 января 1926 г. было принято решение об открытии казахской школы. Для этого, как отмечалось, необходимо провести разъяснительную работу среди населения, а также создать ревизионную комиссию, которая оценила бы расходы по содержанию и постройке школы. Школа должна была иметь сельскохозяйственный уклон, и с этой целью ей необходимо было выделить землю. Кроме того, требовалось создать смету на открытие в школе мастерских, а также построить интернат. Аймакисполком обратился в областной отдел народного образования с просьбой предоставить второго учителя в казахскую школу. На заседании аймакисполкома было также отмечено, что не все национальные кадры, назначенные содействовать организации системы школьного образования, соответствуют занимаемой должности. Например, руководитель Кокоринской школы-интерната Шарипов не знает теленгитский язык, а также не имеет ни должной квалификации, ни заинтересованности в организации образовательного процесса [ГАСПД РА. ФР. 19. Оп. 1. Д. 22. Л. 34–35об.].

В то же время в ряде случаев фиксировалась успешная работа по организации национального школьного образования. Так, согласно протоколу заседания казахского школьного совета Кош-Агачского аймака, работа школы была признана удовлетворительной. Кроме того, была также отмечена потребность обучения детей, в связи с чем школьный совет решил обратиться в областной отдел народного образования с просьбой увеличить число мест в интернате до 40 человек. Совет отметил потребность в открытии еще трех школ в разных районах аймака. Кроме того, совет решил обратиться с просьбой к областному отделу народного образования о разрешении самостоятельно приобретать учебную литературу на казахском языке. На заседании школьного совета отмечалась необходимость учитывать национальные особенности при разработке учебного плана для такого вида школ. Разработанный школьным советом план было решено рассмотреть на съезде учителей и утвердить его в областном отделе народного образования [ГАСПД РА. ФР. 19. Оп. 1. Д. 27. Л. 20–21]. Кош-Агачским исполкомом было отмечено, что следует уделить особое внимание организации школьного обучения, а именно срокам обучения в национальных школах [ГАСПД РА. ФР. 19. Оп. 1. Д. 56. Л. 4–4об].

Нужно обратить внимание на то, что в 20-е гг. XX в. наблюдается нехватка на Алтае учебных заведений второй ступени, направленных на подготовку учащихся для обучения в техникумах и институтах. Обучение же за пределами родного села для многих жителей было невозможным, так как это требовало дополнительных материальных затрат. Данный факт подтверждает направленное в 1927 г. в Ойратский отдел народного образования председателем аймакисполкома сведения о том, что в истекшем году воспитанники интернатов успешно окончили местные школы. Однако продолжать обучение такие учащиеся далее не могут, так как являлись беспризорниками либо выходцами из бедных семей. Однако для развития общества необходимо было дальнейшее обучение алтайского и казахского населения. В этой связи аймакисполком ходатайствовал о бронировании 8 мест в Чемальском и Улалинском интернатах для наиболее развитых воспитанников, а также просил возбудить ходатайство перед Наркомпросом Казахской АССР о приеме шести воспитанников-казахов для обучения в Оренбургской казахской школе повышенного типа.

Поскольку в аймаке средств для отправки указанных воспитанников-казахов не было, то посылался соответствующий запрос с просьбой также выделить сумму для их отправки в Казахстан [ГАСПД РА. ФР. 19. Оп. 1. Д. 27. Л. 18]. Народным комиссариатом просвещения Казахской АССР сообщалось о готовности принять на обучение пять мальчиков. Однако все расходы по их отправке должна была взять на себя командирующая сторона [ГАСПД РА. ФР. 19. Оп. 1. Д. 56. Л. 7]. В результате председателем аймачного исполнительного комитета было сообщено в областной отдел по политико-просветительной работе о командировании троих учеников-казахов в совпартшколу Омска. В отношении же ранее заявленной просьбы о резервировании мест в Чемальском и Улалинском интернатах было отказано в связи с их нехваткой [ГАСПД РА. ФР. 19. Оп. 1. Д. 27. Л. 43].

Нужно подчеркнуть, что одним из важнейших пунктов в работе учителя в послереволюционные годы становится установление контактов с населением. Учителя должны были проводить внеклассную работу по подготовке агитспектаклей, а также заниматься общественно-политической работой среди местного населения [Бердова, 2008: 234]. Успешность такой работы была отмечена в отчете Казахско-Киргиской школы-интерната Кош-Агачского аймака Ойратской автономной области за 1926–1927 гг. Благодаря регулярным собраниям родителей, проводимым учителем Казахско-Киргиской школы, была решена проблема, связанная с внушением со стороны мулл и беев идей о том, что дети, поступившие в школу, будут увезены из села и отданы в солдаты [ГАСПД РА. ФР. 19. Оп. 1. Д. 27. Л. 27–27об.].

Несмотря на проводимую среди местного населения работу вопрос женского образования в национальной среде в середине 20-х гг. XX в. оставался по-прежнему одним из самых сложных. По данным Центрального статистического управления (ЦСУ) в 1925–1926 учебном году девочки составляли в РСФСР только 35,6% всех учащихся школы первой ступени. В городах этот процент достигал 49%, а в сельской местности падал до 33,6% [Ершова, 2006]. Данные цифры подтверждаются данными по Ойратской автономной области. Так, согласно статистике по Кош-Агачскому аймаку насчитывалось 9 школ первой ступени, в которых обучалось 228 мальчиков и всего 63 девочки. В этом же аймаке была одна школа второй ступени, где обучалось 13 мальчиков и одна девочка. В аймаке имелась также одна изба-читальня, которую посещали 13 мужчин и 7 женщин [ГАСПД РА. ФР. 19. Оп. 1. Д. 93. Л. 34].

Несмотря на ряд мер, проводимых в 20-е гг. XX в. по организации школьного образования на Алтае, образовательные учреждения по-прежнему испытывали ряд проблем. Такие сложности вновь были выявлены в рамках учительских конференций, проходивших в 1928–1929 гг. На основании проведенных учительских конференций были сделаны выводы, что обучение в алтайских школах носит поверхностный характер. При этом недостаточно ведется просветительская и общественная работа среди как учеников, так и их родителей. Кроме того, отсутствовала необходимая литература на ойратском языке, а также учебные планы. Отмечалось также, что особое внимание следует уделить антирелигиозной пропаганде, которая велась несистематично. Например, в архивных документах указывается, что когда вставал вопрос о религии, учитель просто говорил о том, что тема религии будет рассмотрена в 4-й группе. При этом от учителей требовали, чтобы они разъясняли учащимся ограниченность религиозного мировоззрения, а религию трактовали как пережиток прошлого. В результате, как видно из документов, учащиеся не могли сформировать четкие представления о том, нужно или нет верить в бога [ГАСПД РА. ФР. 55. Оп. 1. Д. 70. Л. 22–33].

Следует отметить, что в рамках учительской конференции, проходившей в 1929 г., в докладе «Об основных задачах учебного года» было отмечено, что при решении воспитательной задачи должен стоять вопрос коммунистического воспитания, который включает в себя интернациональные и антирелигиозные взгляды. Данная проблема встала в связи с тем, что наблюдалось враждебное отношение между учащимися — русскими и алтайцами, приводящее к дракам и отсутствию взаимопомощи. Относительно антирелигиозной работы было отмечено, что некоторые учителя сами склонны к исполнению религиозных обрядов. Неслучайно в квартирах учителей часто сохранялись иконы. Кроме того, родственники учителей нередко были замечены в соблюдении обрядов. В ряде случаев отмечалось, что в регионе отмечено пассивное отношение к непосещению учащимися школы в дни церковных праздников [ГАСПД РА. ФР. 55. Оп. 1. Д. 139. Л. 2].

Следует обратить внимание на то, что вопрос посещения учащимися школ поднимался неоднократно. Так, на съезде крестьянского общества Усть-Коксинского райисполкома в 1926 г. предписывалось обязательное посещение школы. В случае уклонения от посещения учащимися учебного заведения учителю следовало сообщить о таких фактах в исполком [ГАСПД РА. ФР. 117. Оп. 1. Д. 45. Л. 91].

Необходимо учитывать тот факт, что деревенские учителя не обладали достаточным уровнем общеобразовательной подготовки и в большинстве случаев не были готовы к роли «проводников коммунистических идей». Уроки политграмоты у них вообще не получались. И дело здесь было не только в отсутствии каких-либо методических пособий. Разобраться в установках коммунистического воспитания или же политехнического обучения можно было только после соответствующего обучения или самообразования. Но свободного времени у деревенского учителя практически не оставалось, так как он был загружен работой по ликвидации безграмотности. Важно подчеркнуть, что введение новой системы образования привело к падению не только успеваемости, но и дисциплины, так как любые формы наказания категорически запрещались [Ермолов, 2009: 151]. В рамках подготовки учителей в 1926 г. Народным комиссариатом просвещения отмечалась необходимость уделить особое внимание учителям из национальной среды. Для это предполагалось направить их на курсы в Барнаул с целью знакомства с основными за-

дачами советского строительства в стране в целом и на Алтае в частности [ГАСПД РА. ФР. 19. Оп. 1. Д. 56. Л. 5–5об.].

Задачей учительской конференции 1929 г. было выработать меры, способствующие улучшению школьного образования. Так, в рамках конференции были разработаны планы обучения для различных групп школы. Было уделено также внимание формированию различных тем, связанных со здоровьем, уборкой урожая, и обсуждению роли религии в данных вопросах. Отдельно рассматривался вопрос о необходимости чтения литературы, а также выявления и разъяснения в ней образов нечистой силы [ГАСПД РА. ФР. 55. Оп. 1. Д. 139]. При этом антирелигиозную работу рекомендовали в рамках школы увязывать с деятельностью ячейки общества безбожников. Школа должна была принимать самое активное участие в анитрелигиозных кампаниях. Кроме того, следовало выявить религиозность самих детей. Для этого школа должна была организовывать экскурсии в «странные» (священные) места, чтобы показать отсутствие надделения их сверхъестественными силами. Кроме того, предписывалось читать атеистическую литературу, в том числе газету «Безбожник». Для более успешной атеистической работы школам рекомендовалось организовать кружок «Безбожник», а также готовить стенгазету и создать в образовательном учреждении «уголок безбожника» [ГАСПД РА. ФР. 55. Оп. 1. Д. 139. Л. 96–97].

Еще одна проблема, которая была рассмотрена на конференции, это интернациональное воспитание. Для знакомства с интернациональной работой советского государства в школах предлагалось ввести чтение газет [ГАСПД РА. ФР. 55. Оп. 1. Д. 139. Л. 98–98 об.]. Для организации интернационального воспитания конференцией было предложено организовать переписку со школами, где обучались лица других национальностей [ГАСПД РА. ФР. 55. Оп. 1. Д. 139. Л. 142]. При решении данного вопроса была принята резолюция, согласно которой учитель должен устранить различные клички, связанные с национальными особенностями, проводить беседы, как со школьниками, так и со взрослым населением. Следует также организовывать художественные вечера и проводить беседы о вреде национальной розни. В должностную инструкцию учителя предлагалось ввести обязанность об обеспечении школы литературой по вопросам интернационального воспитания [ГАСПД РА. ФР. 55. Оп. 1. Д. 139. Л. 199].

Наряду с учительской конференцией в 1929 г. планировалось проведение второго Всероссийского съезда общества «Долой неграмотность» с целью оценить работу этой организации. В рамках подготовки к данному съезду всем краевым, областным, губернским и окружным советам данного общества было предписано собрать информацию о своей деятельности. Особое внимание следовало уделить национальным меньшинствам в оценке ситуации с количеством неграмотного населения в их среде [ГАСПД РА. ФР. 55. Оп. 1. Д. 71. Л. 67–68].

Таким образом, в рамках формирования новой системы советского школьного образования перед правительством в 20-е гг. XX в. встало множество проблем, часть из которых так и не была решена. Одной из важнейших проблем, стоящих перед государством, становится создание сети национальных школ и вовлечение «национального компонента» в образовательный процесс. Однако на национальных окраинах государства остро стояла проблема с нехваткой как самих национальных школ, так и учителей, владеющих языком и способных внедрить новые программы подготовки учащихся. Нехватка учителей и чрезмерная их занятость в вопросах ликвидации неграмотности среди населения страны приводила к еще одной проблеме — возможности

проведения антирелигиозной работы среди учащихся. При этом антирелигиозная работа в образовательном секторе становилась одним из основных факторов воспитания подрастающих поколений.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Бердова О. В. Из истории школьного образования и костромского учительства периода формирования советской школы (1918–1930-е гг.) // Вестник Костромского гос. ун-та им. Н. А. Некрасова. 2008. Т. 14. С. 228–234.

Быкова Е. Ю. Реформирование системы школьного образования в СССР в 1917–1930 гг.: организационные и идеологические аспекты // Вестник Томского гос. ун-та. 2011. № 1. С. 179–189

Государственный архив социально-правовой документации Республики Алтай (ГАСПД РА). ФР. 19.

ГАСПД РА. ФР. 33.

ГАСПД РА. ФР. 55.

ГАСПД РА. ФР. 117.

ГАСПД РА. ФР. 310.

Дашковский П. К., Зиберт Н. П. Влияние государственно-конфессиональной политики на положение религиозных общин Алтая в первые годы советской власти // Известия Алтайского гос. ун-та. 2016. № 4 (92). С. 50–56.

Дашковский П. К., Зиберт Н. П. Изъятие церковных ценностей на территории Алтайской губернии в начале 20-х гг. XX в // Известия Алтайского гос. ун-та. 2017. № 2 (94). С. 88–93.

Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви // Электронный фонд правовой и нормативно-технической документации. [Электронный ресурс]. — URL: <http://docs.cntd.ru/document/9054838> (дата обращения: 19.10.2017).

Ермолов В. А. Реформа школьного образования в рамках культурной политики советской власти в 20-х гг. XX века (на примере Новгородской губернии) // Общество. Среда. Развитие. 2009. № 2. С. 143–157.

Ершова О. В. Начальное образование в РСФСР в 1920-е годы: исторический опыт // Вестник Чувашского гос. ун-та. 2006. № 5. С. 15–21

Кагазежев Б. С. История развития народного образования в Адыгейской автономной области в 20–30-е годы XX века // Вестник Адыгейского гос. ун-та. 2016. № 4. С. 30–34

Кенжебаева С. Е. Идеино-политическая борьба в области культуры и образования в Казахстане в 20–30-е годы XX века // Вестник Астраханского государственного технического ун-та. 2011. № 2. С. 137–143.

Масленкин А. И. Роль общеобразовательной школы в подготовке рабочих в 1920–1930-е годы (по материалам Верхневолжья) // Наука и школа. 2009. № 3. С. 68–70

Номогоева В. В. Государственная политика в сфере материально-финансового обеспечения школьного образования в Бурятии (1920-е гг.) // Власть. 2009. № 6. С. 90–93.

О единой трудовой школе Российской Социалистической Федеративной Советской Республики: Декрет Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета Советов // Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 гг. Управление делами Совнаркома СССР. М., 1942 [Электронный ресурс]. — URL: <http://istmat.info/node/31601> (дата обращения: 19.10.2017).

О мерах к улучшению снабжения школ и других просветительных учреждений: Декрет СНК РСФСР от 15.09.1921 [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc; base=ESU; n=9317#0> (дата обращения: 19.10.2017)

О школах национальных меньшинств: Постановление Народного комиссариата просвещения // Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 гг. Управление делами Совнаркома СССР. М., 1942 [Электронный ресурс]. URL: <http://istmat.info/node/31674> (дата обращения: 19.10.2017).

Ракунов В. А. Государственная политика в сфере школьного образования в 1920–30-х годах // Знание. Понимание. Умение: информационный гуманитарный портал. 2011. № 1 [Электронный ресурс]. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2011/1/Rakunov_Formal_Education/ (дата обращения: 19.10.2017).

Халитова А. М. Языковая политика в СССР в 1920–1930 гг.: региональный опыт // Вестник Башкирского гос. ун-та. 2010. Т. 15. № 1. С. 155–157.

Электронный фонд правовой и нормативно-технической документации [Электронный ресурс]. URL: <http://docs.cntd.ru/document/9054838>.

Яшина М. А. Антирелигиозные образование и воспитание в СССР в 1920-е годы: уроки истории и современность // Вестник Челябинского государственного педагогического ун-та. 2011. № 3. С. 201–208.

REFERENCES

Berdova O. V. Iz istorii shkol'nogo obrazovaniya i kostromskogo uchitel'stva perioda formirovaniya sovetskoi shkoly (1918–1930-e gg.) [From the history of the school and Kostroma teaching the period of the formation of the Soviet school (1918–1930-ies)]. *Vestnik KGU im. N. A. Nekrasova*. [Vestnik of KSU. N. A. Nekrasov]. 2008. Thom 14. Pp. 228–234 (in Russian).

Bykova E. Yu. Reformirovanie sistemy shkol'nogo obrazovaniya v SSSR v 1917–1930 gg.: organizatsionnye i ideologicheskie aspekty [Reforming the system of school education in the USSR in 1917–1930: organizational and ideological aspects]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. [Bulletin of the Tomsk state University]. 2011, no. 1. Pp. 179–189 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv sotsial'no-pravovoi dokumentatsii Respubliki Altai (GASPD RA) [State archive of socio-legal documentation of the Republic of Alta]. Fund 19 (in Russian).

GASPD RA. Fund 33 (in Russian).

GASPD RA. Fund 55 (in Russian).

GASPD RA. Fund 117 (in Russian).

GASPD RA. Fund 310 (in Russian).

Dashkovskii P. K., Zibert N. P. Vliianie gosudarstvenno-konfessional'noi politiki na polozhenie religioznykh obshchin Altaia v pervye gody sovetskoi vlasti [The influence of state-confessional policy on the status of religious communities of the Altai Republic in the first years of Soviet power]. *Izvestiia Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta* [News of Altai state university]. 2016. № 4 (92). Pp. 50–56 (in Russian).

Dashkovskii P. K., Zibert N. P. Iz'iatie tserkovnykh tsennostei na territorii altaiskoi gubernii v nachale 20-kh gg. XX v [The confiscation of Church property in the territory of the Altai province in the early 20-ies of xx century]. *Izvestiia Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta* [News of Altai state university]. 2017. № 2 (94). Pp. 88–93 (in Russian).

Dekret Vserossiiskogo Tsentral'nogo Ispolnitel'nogo Komiteta Sovetov. O Edinoi Trudovoi Shkole Rossiiskoi Sotsialisticheskoi Federativnoi Sovetskoi Respubliki [The Decree Of The All-Russian Central Executive Committee Of Soviets. On The Single Labor School Of The Russian Socialist Federative Soviet Republic]. *Sobranie zakonov i rasporyazhenii pravitel'stva za 1917–1918 gg. Upravlenie delami Sovnarkoma SSSR*. M., 1942 [The collection of legalizations and orders of the government in 1917–1918, the Management of the Affairs of the people's Commissars of the USSR, Moscow, 1942]. Available at: <http://istmat.info/node/31601> (accessed October 19, 2017) (in Russian).

Dekret ob otdelenii tserkvi ot gosudarstva i shkoly ot tserkvi [The decree about branch of Church from state and school from Church]. *Elektronnyi fond pravovoi i normativno-tekhnicheskoi dokumentatsii* [Electronic Fund of legal and normative-technical documentation]. Available at: <http://docs.cntd.ru/document/9054838> (accessed October 19, 2017) (in Russian).

Dekret SNK RSFSR ot 15.09.1921 "O merakh k uluchsheniyu snabzheniya shkol i drugikh prosvetitel'nykh uchrezhdenii" [The decree of the SNK RSFSR from 15.09.1921 "On measures to improve the supply of schools and other educational institutions"]. Konsul'tant Plyus. [Consultant plus]. Available at: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=ESU;n=9317#0> (accessed October 19, 2017) (in Russian).

Ermolov V. A. Reforma shkol'nogo obrazovaniya v ramkakh kul'turnoi politiki sovetskoi vlasti v 20-kh gg. XX veka (Na primere Novgorodskoi gubernii) [Reform of school education in the framework of the cultural policy of the Soviet government in the 20-ies of the XXth century (On the example of Novgorod province)]. *Obshchestvo. Sreda. Razvitie*. [Society. Environment. Development]. 2009. No. 2. Pp. 143–157 (in Russian).

Ershova O. V. Nachal'noe obrazovanie v RSFSR v 1920-e gody: istoricheskii opyt [Primary education in the USSR in 1920-e years: the historical experience]. *Vestnik Chuvashskogo universiteta*. [Bulletin of the Chuvash University]. 2006. No. 5. Pp. 15–21 (in Russian).

Kagazezhev B. S. Istoriya razvitiya narodnogo obrazovaniya v Adygeiskoi Avtonomnoi oblasti v 20–30-e gody XX veka [The history of the development of public education in the Adygei Autonomous region in the 20–30-ies of XX century]. *Vestnik Adygeiskogo gosudarstvennogo universiteta*. [Bulletin of Adygehe state University]. 2016, no. 4. Pp. 30–34 (in Russian).

Kenzhebaeva S. E. Ideino-politicheskaya bor'ba v oblasti kul'tury i obrazovaniya v Kazakhstane v 20–30-ye gody XX veka [Ideological-political struggle in the field of culture and education in Kazakhstan in the 20–30-ies of the XX century]. *Vestnik Astrakhanskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta*. [Vestnik of Astrakhan state technical University]. 2011, no. 2. Pp. 137–143 (in Russian).

Maslenkin A. I. Rol' obshcheobrazovatel'noi shkoly v podgotovki rabochikh v 1920–1930-e gody (po materialam Verkhnevolzh'ya) [The role of secondary schools in training workers in the 1920–1930th years (on materials of the upper Volga region)]. *Nauka i shkola*. [Science and school]. 2009, no. 3. Pp. 68–70 (in Russian).

Nomogoeva V. V. Gosudarstvennaya politika v sfere material'no-finansovogo obespecheniya shkol'nogo obrazovaniya v Buryatii (1920-e gg.) [State policy in the field of material-financial support of school education in Buryatia Republic (1920s)]. *Vlast'*. [Government]. 2009, no. 6. Pp. 90–93 (in Russian).

Postanovlenie Narodnogo Komissariata Prosveshcheniya. O shkolakh natsional'nykh men'shinstv [The Resolution Of National Commissariat Of Enlightenment. On the schools of national minorities]. *Sobranie zakonov i rasporyazhenii pravitel'stva za 1917–1918 gg.*

Upravlenie delami Sovnarkoma SSSR. M., 1942 [The collection of legalizations and orders of the government in 1917–1918, the Management of the Affairs of the people's Commissars of the USSR, Moscow, 1942]. Available at: <http://istmat.info/node/31674> (accessed October 19, 2017) (in Russian).

Rakunov V. A. Gosudarstvennaya politika v sfere shkol'nogo obrazovaniya v 1920–30-kh godakh [State policy in the sphere of school education in 1920–30-ies]. *Informatsionnyi gumanitarnyi portal "Znanie. Ponimanie. Umenie"*. [Information humanitarian portal "Knowledge. Understanding. The ability to"]. 2011, no. 1. Available at: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2011/1/Rakunov_Formal_Education/ (accessed October 19, 2017) (in Russian).

Khalitova A. M. Yazykovaya politika v SSSR v 1920–1930 gg: regional'nyi opyt [Language policy in the USSR in 1920–1930: a regional experience]. *Vestnik Bashkirskogo universiteta*. [Bulletin of Bashkir state University]. 2010, Thom 15, no. 1. Pp. 155–157 (in Russian).

Yashina M. A. Antireligioznye obrazovanie i vospitanie v SSSR v 1920-gody: uroki istorii i sovremennost' [Anti-religious education and upbringing in the USSR in 1920-years: the lessons of history and modernity]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk state pedagogical University]. 2011. No. 3. Pp. 201–208 (in Russian).

Т. И. Баталко

Витебский филиал учреждения образования Федерации профсоюзов Беларуси
Международный университет «МИТСО», Витебск (Белоруссия)

ОСОБЕННОСТИ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ БЕЛОРУСИЗАЦИИ (ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Автор рассматривает психологический аспект широкой проблемы политики белорусизации. Современная белорусская историческая наука отказалась от позиции прямолинейного утверждения, что белорусизация, как и украинизация, были спланированными заранее акциями, чтобы выявить лучшие силы этих народов, а затем обрушить на них массовые репрессии. Все было сложнее. Внутри страны были как свои горячие сторонники и энтузиасты белорусского возрождения, так и те, кто оказывал как активное, так и пассивное сопротивление его проведению. Не способствовала успеху политики белорусизации и национальная дифференциация между городом и деревней, внося специфику и в языковую ситуацию — русскоязычный город и белорусскоязычная деревня. Значительная часть белорусских служащих денационализировалась и от белорусского языка отказалась, предав его забвению как язык «мужицкий». Объявление белорусского языка государственным и требования его знания и пользования им не могло не вызвать сопротивления русифицированной части чиновничества. К сожалению, дух кампанейщины витал в атмосфере тех лет и был легко обоняем даже темным и неграмотным крестьянином, у которого вследствие многовековой колони-

торской политики сформировалось пассивное неприятие всего, что так или иначе связано с «беларускасцю».

Ключевые слова: белорусская национальная идея, культурный процесс, национально-культурное строительство, политика белорусизации, противники и приверженцы национального возрождения.

T. I. Batalko

The Vitebsk Branch of the International University "MITSO", Vitebsk (Belarus)

PECULIARITIES OF THE NATIONAL–CULTURAL POLICY OF BELARUSIZATION (PSYCHOLOGICAL ASPECT)

The author considers the psychological aspect of the broad problem of Belarusian politics. Modern Belarusian historical science rejected the position of a straightforward assertion that belorussization, like ukrainization, was planned in advance to reveal the best forces of these peoples and then bring down massive repression on them. Everything was more complicated. Inside the country there were both ardent supporters and enthusiasts of the Belarusian revival, as well as those who provided both active and passive resistance to its conduct.

National differentiation between town and country didn't contribute to the success of the policy of Belarusization and contributed to the specificity in the language situation — a city that speaks Russian and a village that speaks Belarusian. A significant part of Belarusian officials denationalized and avoided using Belarusian language, betraying his oblivion as the language <peasant>. The announcement of the Belarusian language as the state language and demands for his knowledge and use of it caused resistance of Russified part of the bureaucracy. Unfortunately, the spirit of campaigning soared in the atmosphere of those years and even a peasant could smell it, who due to centuries of colonial policy had passive rejection of all that is somehow related to the Belarusian language.

Keywords: The Belarusian national idea, the cultural process, the national cultural construction, the policy of belorussization, the opponents and adherents of the national revival.

DOI: 10.14258/nreur(2018)1-09

Стремление получить поддержку многонационального населения страны, завоевать доверие народа подтолкнули партию большевиков в 20-е гг. XX в. начать национально-культурное строительство, которое в Беларуси получило название «белорусизация».

Под белорусизацией принято понимать комплекс мер, направленных на развитие национальной культуры, создание литературного белорусского языка, проведение языковой политики, строительство национальной белорусской школы (с одновременной организацией школ для национальных меньшинств, населяющих республику), формирование белорусских войсковых частей, перевод периодической печати, издательского

дела на белорусский язык, выдвижение и воспитание кадров из числа коренного населения (не только белорусского, но и представителей других национальностей, которые хорошо бы знали быт и местные условия). Одновременно решались задачи широкого распространения в массах знаний по истории, культуре, географии, литературе Беларуси. Таков далеко не полный перечень задач, которые призвана была осуществить политика белорусизации, объявленная в республике «всерьез и надолго».

В белорусской научной исторической среде нет единства по вопросам целей, причин, механизмов, итогов, просчетов и, наконец, места политике национально-культурного возрождения (белорусизации) в белорусской истории [Борисенок, 2006: 111–117; Василевская, 1989: 25–26; Ершова, 2012: 527–535; Кароль, 1993: 118–164; Лозицкий, 1989: 16–20; Ненароков, 1990: 2–14; Платонов, 1998: 300–320]. Нам представляется, что через белорусизацию государственного аппарата (коренизацию) советское правительство рассчитывало сделать крестьянство своим союзником. Ведь белорусское крестьянство противостояло малочисленному русскоязычному городу, а это ослабляло позиции города (и власти!) в деревне. Именно в этих целях политико-просветительную работу среди белорусских крестьян предполагалось вести на родном языке, о чем настаивали подписанты знаменитого «заявления 32-х». Следующей задачей, стоящей перед творцами белорусизации, было воспитание лояльной белорусской интеллигенции. Как показала дальнейшая история, они в этом преуспели. Важной целью в реализации политики национально-культурного строительства становится стремление большевиков возглавить белорусское национальное движение, которое набирает популярность среди местных интеллигентов. И, наконец, необходимо отметить умелое использование достижений национальной политики во внешнеполитической деятельности и пропаганде, которое принесло успех: разоружение белорусской эмиграции, прекратившей антисоветскую борьбу и признавшую БССР «единственным центром белорусского национального движения». Таким образом, одной из причин взятия курса на белорусизацию была совокупность политических выгод и идеологических приоритетов.

Несомненно, что политика белорусизации была необходима. Это была прежде всего самая значительная попытка духовного самоподъема забитой нации, обретение ею своего первородного лица, освобождение от несообразных подделок под него. Это был национальный порыв, право на который белорусы добились своей революционной борьбой, упорным стремлением «людьми зваться». В период БНР благодаря деятелям газеты «Наша Ніва» было сформировано свое белорусское сознательное ядро, свои культурные достижения, своя государственная воля — у страны были все возможности для действительно своего, белорусского, а не иного пути, который бы означал прежде всего национальную культуру, суверенную политику и экономику. Это была, наконец, решительная заявка на самостоятельное духовное самодвижение, собственную историческую инициативу сквозь непроходимую толщу иноземщины. Тут было, однако, много наивного идеализма и явно недостаточно трезвой критической оценки национальной ситуации, имевшей место в республике к началу 20-х гг. Слишком большие последствия в народном сознании имели уходившие в глубокую историю русско-белорусские православные традиции, полуторавековое совместное существование двух славянских народов в едином государстве, усиленное распространение царскими властями русской духовности на новоприобретенных землях. Белорусские жители на официальном уровне слышали повсеместно русскую речь — от школьного ли учителя, православного попа-батюшки или местного чиновника, а в северных и восточных районах

Беларуси она вообще довлела над ними и в бытовом плане, так что вполне естественно было многим («тутэйшым») гражданам считать себя русскими.

Особое положение занимали города, русско-еврейские по своему преимущественному составу из-за проходившей здесь черты оседлости евреев. Форпосты западнорусизма, очаги денационализации, местные города оказывали сильное сопротивление белорусской волне, в частности, в школьном обучении. Но и значительная масса крестьянства не воспринимала никакой белорусской государственности, но видела свою дальнейшую судьбу только в пределах Российской державы. Это нашло отражение в выступлениях депутатов расширенного съезда сельсоветов Витебской губернии 25 июля 1923 г.: «Мы белорусского языка не знаем и ни к какой Беларуси присоединяться не желаем». Другой подчеркивал: «Мы все русские, чувствуем себя свободными гражданами Российской республики» [ГАВО. Ф. 10050. Д. 624. Л. 85].

Да, население Витебщины в наибольшей степени ощущало на себе воздействие «русскости» в силу своего специфического географического положения. Северо-восточные земли Беларуси значительно раньше вошли в состав России, так что местные жители, даже и признавая себя белорусами при опросе, прежде всего чувствовали на себе след богатой русской культуры. Тем более, что белорусская духовность не успела еще в элитарном плане достаточно мощно о себе заявить. У сельчан существовали мысли, что своя крестьянская речь — это для домашнего употребления, для здешних мелких нужд или забав, а учиться нужно на «ученом», «правильном» языке, на котором говорят в городе и от которого будет больше пользы в жизни — свой же и так с грехом пополам знаем. Болезненно проходило преодоление этой психологии, и она сказалась на сроках белорусизации.

Протоколы собраний того времени свидетельствуют о горячем накале споров, бескомпромиссном разномыслии — в республике никак не могло быть единодушия по поводу обретения ею своего истинного лица. Тут уже неизбежной была тогда, актуальной остается и в наше время проблема — что значит «истинное лицо», в чем его подлинные критерии. Видимо, прежде всего в родном белорусском языке, от которого когда-то отошла социальная и духовная элита общества, перейдя сначала в польские, а затем русские культурные координаты. Руководители белорусизации — большевики В. Игнатовский, З. Жилунович, А. Балицкий, А. Червяков много делали на пути возрождения и, в частности, в своем рабочем окружении были энергичными примерами употребления родной речи и перевода на нее всего делопроизводства. Именно с этих людей начиналось непосредственное воплощение идей белорусизации в жизнь, с их горячей инициативы и непоколебимой веры в свое дело. Именно они наиболее полно отражали в своей деятельности государственность белорусского голоса и стремились реально закрепить ее во всей республике.

Однако рядом с подлинными подвижниками белорусизации среди партийных и государственных руководителей, организаторов культурного процесса были и люди, чужие по своей внутренней сущности белорусскому духу и поставленные, таким образом, в противоречивое положение. С одной стороны, над ними довлела партийно-государственная дисциплина, а с другой — очень не лежала душа к порученному делу. И в любом случае они находили возможности для скрытого саботажа — подмену живого дела бумажной процентоманией, проявляли сверхэнергичный, едва ли не провокационный энтузиазм, прямое неисполнение со ссылкой на объективные трудности. Выступая с официальными речами и отчетами в кабинетах, они говорили те слова, ко-

торых от них требовали, в кулуарах же, благо единомышленников было много, часто ворчали и недовольно пожимали плечами. Понятно, что когда политика белорусизации была свернута, эти люди явились активными и старательными исполнителями государственной воли.

Отрицательная ситуация усиливалась существованием такого досадного явления, как «самосуйщина» — по имени главного героя сатирического произведения Андрея Мрия, белорусского писателя 1920-х гг., «Записки Самсона Самосуя» — неуча и прохвоста, который, тем не менее, занимал определенную государственную должность и организовывал культурно-просветительский процесс. Раз за разом этот «просветитель» и «вестник новой культуры» попадает в абсурдные, нелепые положения, то организуя в городе массовое уничтожение собак, то проводя показательное тушение пожара у надоевших ему соседей, то создавая движение любителей культурно загорать. Конечно, Самосуй — это гипербола, но автор, работник сферы образования, имел для создания этого образа определенные основания, наблюдения, к которым нельзя было относиться без досады. Ему встречались и лекторы-цитатчики, которые не могли толком ответить ни на один вопрос слушателей, и «белорусизаторы», не владевшие досконально даже русским языком, и разные инспекторы и уполномоченные, которые говорили только языком лозунгов и приказов. Это были грустные результаты так называемого ленинского набора пополнения партийных рядов за счет интеллектуально неразвитых, но социально активных граждан, местных шариковых, для которых не только белорусский язык, но и вообще культура были делом десятым. Легко можно представить, какой вред они наносили делу белорусского национального культурного строительства.

Как бы противоестественно это ни звучало, но противниками возрождения белорусской духовности были и труженики интеллектуальной сферы, белорусскоязычные по своему происхождению и форме деятельности. Далеко не все из них обладали той же духовной толерантностью, что и В. И. Пичета, первый ректор Белорусского государственного университета [Баранова, 2009: 178–186]. Не белорус, приехавший из Москвы, В. И. Пичета на заре белорусизации доказывал исторические права и основы белорусского языка в своей статье «Белорусский язык как фактор национально-культурный» [Пичета, 1923: 35]. Ему противостояла значительная часть интеллектуальной элиты белорусского общества, которая стояла на позициях технократического подхода к развитию послереволюционного общества. Эти люди не склонны были идеализировать роль белорусского языка и других примет белорусскости в развитии общества. Наоборот, они настаивали на том, что необходимы укрепление единой связующей формы информационного пространства, концентрация усилий на углубление интернационального мышления. Такой склад мыслей хорошо сочетался с идейными интернационалистскими мотивами, а также с практической будничностью духовной жизни большинства местного населения («Какая разница на каком языке говорить?») [Сухоцкая, 2010: 124–128].

За свои считанные годы белорусизация не смогла переломить отношения к белорусскому языку у значительной массы местной интеллигенции. К сожалению, и часть школьных учителей, призванных возрождать белорусский язык, относились к этой задаче с нигилизмом [Баліцкі, 1925: 117–208]. Так, в письме П. Голошевского, учителя Угольшинской школы, стоит вопрос: «Зачем возрождать забытый и утраченный белорусский язык? Ведь социализм должен стремиться к объединению... не идем ли мы в этом отношении назад, вместо того, чтобы идти вперед?» [ГАВО. Ф. 10062. Д. 620. Л. 43].

В 1928 г. сводка ОГПУ о политическом состоянии Оршанского округа характеризовала отношение научно-педагогических кадров к белорусскому языку как пассивное сопротивление. Преподаватель рабфака Белгосакадемии сельского хозяйства Д. П. Титенков в открытую заявлял: «С белорусским языком не только социализма, но даже Осин-строю не построишь» [ГАВО Ф. 10062. Д. 620. Л. 448]. Впрочем, с ним боролись не менее непримиримо — «за упорное нежелание изучать белорусский язык и фактическое вредительство политике белорусизации» уволили с занимаемой должности [ГАВО. Ф. 10062. Д. 626. Л. 448]. Проявление национального нигилизма у значительной части населения не могло не волновать руководителей Наркомпроса. Выступая по этому поводу, нарком просвещения и белорусский историк В. Игнатовский рассуждал: «Почему мы считаемся так с мнением крестьянина по вопросу о трудовой школе? Надо помнить, что работа в школе — это специальность, поэтому надо спрашивать мнение специалиста» [НАРБ. Ф. 4. Оп. 2. Д. 17. Л. 197].

Примерно то же сказал и Я. Лесик, редактор «Вольной Беларуси», филолог, деятель БНР, еще в сентябре 1917 г. по поводу бесконечных ссылок противников белорусского возрождения на настроения народных масс: «Враги «беларушчыны» говорят, что не стоит строить белорусские школы, так как народ их не хочет. Народ... Как же народ наш потребует свои белорусские школы, если он никогда их не видел и ничего в этом деле не понимает? Разве можно спрашивать у народа о том, нужны ли нам, к примеру, те лаборатории, где работают всю жизнь ученые? Темный народ всегда скажет, что не нужны. И странная привычка ссылаться на народ там, где эта ссылка ни к чему. Во многих других вопросах мы обращаемся к специалистам и знатокам, а вот в вопросах государственного строительства мы довольствуемся мнением таких специалистов, как темный, некультурный народ... Народу нужно сначала рассказать, объяснить, его нужно сначала просветить, обучить, а потом звать к себе на совет» [НАРБ. Ф. 4. Оп. 2. Д. 17. Л. 200].

Но у белорусского языка были свои великие подвижники, горячие энтузиасты глубоко патриотического дела. К их числу, кроме вышеназванных, следует отнести основные силы белорусского учительства, тружеников различных культурно-просветительских учреждений, студенческую молодежь, особенно будущих педагогов, служащих органов массовой информации, писателей и литераторов, ученых — филологов, историков, этнографов. Люди, глубоко проникнутые белорусской идеей, как праздник принявшие возрождение национальных духовных корней, они ощущали всю судьбоносность своего времени, спешили, как будто знали, что оно скоро пройдет и больше уже может не повториться. В тогдашних протоколах их выступления назывались «националистическими». Впрочем, исправно и с легкостью вешались и другие ярлыки типа «шовинисты». Дух революции, войны, гром фронта еще господствовали вокруг, что называется — сплошное «дыхание грозы». Тут неизбежно одна ошибка приходила за другой и семь раз резали, прежде чем один — отмерить.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Баліцкі А. П. Беларусізацыя культурна-просветных устаноў // Полымя. 1925. № 4–5. С. 117–203.

Баранова Е. В. Пичета В. И. и власть в 1920-е гг. // Российские и славянские исследования: научн. сб. / редкол. А. П. Сальков, О. А. Яновский (отв. ред.) [и др.]. Минск, 2009. Вып. 4. С. 178–186.

Борисенко Ю. А. Белорусизация 1920-х годов: предыстория // Вопросы истории. 2006. № 6. С. 111–117.

Василевская М. С. Листая журналы 20-х (о культурном строительстве в республике) // Политический собеседник. 1989. № 11. С. 25–26.

Государственный архив Витебской области (ГАВО). Ф. 10050.

ГАВО. Ф. 10062.

Ершова Э. Б. Алгоритм развития культуры Беларуси в 20-е гг. XX в. // Институт белорусской культуры и становление науки в Беларуси: к 90-летию создания института белорусской культуры : материалы Международной научной конференции. Минск, 8–9 декабря 2011 г. Минск, 2012. С. 527–535.

Кароль А. И. Беларусізацыя — палітыка нацыянальнага адраджэння // Крыжовы шлях. Мінск, 1993. С. 118–164.

Лозицкий В. С. Політика українізації в 20–30-х рр.: Історія, проблеми, уроки // Укр. історичні журнал. 1989. № 3. С. 16–20.

Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). Ф. 4.

Ненароков А. П. Из опыта национально-языковой политики первых лет Советской власти // История СССР. 1990. № 2. С. 2–14.

Пічэта В. І. Беларуская мова як фактар нацыянальна-культурны. Мінск, 1923. 35 с.

Платонов Р. П. Лёсы: Гісторыка-дакументальныя нарысы аб людзях малавядомых падзеях духоўнага жыцця у Беларусі 20–30-х гг. Мінск, 1998. 326 с.

Сухоцкая С. Ю. Образование на Витебщине в 1920-х гг.: национальный аспект // Адукацыя на Віцебшчыне: гісторыя і сучаснасць: матэрыялы рэспубліканскай навук. — практыч. канф., Віцебск, 30–31 сакавіка 2010 г. / рэдкал.: У. Акуневіч [і інш.]. Віцебск: ВДУ імя П. М. Машэрава, 2010. С. 124–128.

REFERENCES

Balitski A. P. Belarusizatsyia kul'turna-prasvetnykh ustanou [Belarusizatsyia cultural institutions prasetnykh]. *Polymia*. 1925. № 4–5. Pp. 117–203.

Baranova E. V. Picheta V. I. i vlast' v 1920-e gg. [Picheta V. I. and power in the 1920s]. *Rossiiskie i slavianskie issledovaniia*: nauchn. sb. / redkol. A. P. Sal'kov, O. A. Ianovskii (otv.red.) [i dr.]. Minsk, 2009. Vyp. 4. Pp. 178–186.

Borisenok Iu. A. Belorusizatsiia 1920-kh godov: predystoriia [Belorusizatsiia 1920's: prehistory]. *Voprosy istorii*. 2006. № 6. Pp. 111–117.

Vasilevskaia M. S. Listaia zhurnaly 20-kh: (o kul'turnom stroitel'stve v respublike) [Scrolling through the magazines of the 20th: (on cultural construction in the republic)]. *Politicheskii sobesednik*. 1989. № 11. Pp. 25–26.

Gosudarstvennyi arkhiv Vitebskoi oblasti (GAVO). F. 10050.

GAVO. F. 10062.

Ershova E. B. Algoritm razvitiia kul'tury Belarusi v 20-e gg. KhKh v. [Algorithm of the development of Belarusian culture in the 20-ies. XX century]. *Institut belorusskoi kul'tury i stanovlenie nauki v Belarusi*: k 90-letiiu sozdaniia instituta belorusskoi kul'tury: materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, Minsk, 8–9 dekabria 2011 g. / redkol.: A. A. Kovalenia [i dr.]. Minsk, 2012. Pp. 527–535.

Karol' A. I. Belarusizatsyia — palityka natsyianal'naga adradzhennia [Belarusizatsyia — policy of national revival]. *Kryzhovy shliakh*. Minsk, 1993. Pp. 118–164.

Lozits'kii V. S. Politika ukrainizatsii v 20–30-kh rr.: Istoriia, problemy, uroki [The Politics of Ukraine in the 20's and 30's: Istoriya, problems, lessons]. *Ukr. istorichny zhurnal*. 1989. № 3. Pp. 16–20.

Natsional'nyi arkhiv Respubliki Belarus' (NARB). F. 4.

Nenarokov A. P. Iz opyta natsional'no-iazykovoï politiki pervykh let Sovetskoi vlasti [From the experience of the national language policy of the first years of Soviet power]. *Istoriia SSSR*. 1990. № 2. Pp. 2–14.

Platonov R. P. Lesy: Gistoryka-dakumental'nyia narysy ab liudziakh malaviadomykh padzeiakh dukhounaga zhytstsia u Belarusi 20–30-kh gg [Historical and documentary essays on people of little-known events of the spiritual life of the 20–30-ies in Belarus]. Minsk, 1998. 326 p.

Picheta V. I. Belaruskaiia mova iak faktar natsyianal'na-kul'turny [Belarusian masters of fact are natsyianalna-cultural]. Minsk, 1923. 35 p.

Sukhotskaia S. Iu. Obrazovanie na Vitebshchine v 1920-kh gg.: natsional'nyi aspekt [Education in the Vitebsk region in the 1920s: the national aspect]. *Adukatsyia na Vitsebshchynе: gistoryia i suchasnasts'*: materyialy respublikanskai navuk.-praktych.kanf., Vitebsk, 30–31 sakavika 2010 g./redkal.: U. Akunevich [i insh.]. Vitebsk, 2010. Pp. 124–128.

И. Э. Кузинер

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург (Россия)

ОСОБЕННОСТИ МОДЕЛЕЙ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ БЕГУНСКОГО (СТРАННИЧЕСКОГО) ТОЛКА И СОВЕТСКИХ ОРГАНОВ ВЛАСТИ в 20-е гг. XX в.

Отечественная историческая наука, пережившая опыт влияния сначала советской мировоззренческой системы, а затем, в 1990-е и 2000-е гг., и антисоветских клише, с одинаковой тенденцией к упрощенному толкованию исторических событий и стремлением описать многогранные процессы, происходившие в нашей стране в прошлом веке, устаревшим языком бинарных оппозиций, в последние годы обозначает для себя путь к объективному взгляду на события последних ста лет. Путем нахождения парадоксов в столь привычных черно-белых антагонистических схемах мы можем продемонстрировать, насколько сложными порой предстают взаимоотношения, казалось бы, непримиримых противников. Одним из подобных парадоксальных примеров могут служить взаимоотношения религиозных организаций и советского государства в первые после революционные годы. В настоящей статье проанализированы некоторые перипетии взаимодействия представителей такого мощного русского религиозно-мировоззренческого движения, как староверие и, конкретно, его крайнего направления — бегунства-странничества с официальными советскими органами.

Ключевые слова: старообрядчество, СССР, антирелигиозная политика, бегуны, странники, государственно-конфессиональные взаимоотношения.

I. E. Kuziner*The Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg (Russia)*

THE SPECIFICS OF THE INTERACTION MODELS OF THE OLD BELIEVERS OF THE RUNAWAYS (WANDERINGS) CONFESSION AND SOVIET AUTHORITIES IN THE 20s OF XX CENTURY

The Russian historical humanity, which first experienced the influence of the Soviet worldview system, and then, in the 1990s and 2000s, also suffered anti-Soviet clichés, with their similar tendency to a simplified interpretation of historical events and the desire to describe the multidirectional processes that took place in our country in the past Century, by the obsolete language of binary oppositions, in recent years finds a way for itself to take an objective view of the events of the last century. By finding paradoxes in such understandable black and white antagonistic schemes, we can demonstrate how complex sometimes the seemingly irreconcilable opponents seem to be. One of the paradoxical examples is the relationship between religious organizations and the Soviet state in the first post-revolutionary years. In this article, we will analyze in more detail some features of the interaction of participants of the Russian religious movement, as the Old Believers and, specifically, its extreme industry, runaways (wanderings) with Soviet officials.

Keywords: Old Believers, the USSR, anti-religious policies, runners, strangers, state-confessional relations.

DOI: 10.14258/nreur(2018)1-10

При общем крайне неблагоприятном для взаимоотношений антирелигиозном фоне 20-е гг. XX в. дали нам множество доселе фантастических вариантов взаимодействия части старообрядцев (особенно радикальных согласий) с формирующейся бюрократической системой советского государства. В разных концах страны мы фиксируем локальные попытки поиска общих интересов и возможных сценариев сотрудничества. Молодая советская власть, еще не успевшая распространить свою идеологическую монополию на все сферы жизни общества, вступает в общение с представителями различных религиозных направлений, ранее подвергавшихся гонениям со стороны дореволюционной государственной системы и господствующей церкви. Центральным эпизодом этого движения можно назвать публикацию в 1921 г. воззвания Наркомзема [Эткинд, 1998: 652], в котором большевики предлагают землю для сельскохозяйственного использования «сектантам и старообрядцам». Конечно, протягивая руку для сотрудничества, большевики в первую очередь обращались к сектантству, к которому, руководствуясь дореволюционным заблуждением, относили и старообрядцев радикальных толков [Пыжиков, 2015: 47–48].

Причинами кратковременного сближения раскольников и большевиков могли послужить разнообразные факторы, одним из важнейших в череде которых можно назвать влияние исследований Бонч-Бруевича с его стремлением разглядеть связь ме-

жду идеалами коммунистической догматики и общежитийными особенностями функционирования старообрядческих и сектантских хозяйств [Эткинд, 1998: 648], равно как и крайний нонконформизм в отношении имперского государства. И если большевик-религиовед в большей степени наделял подобными чертами сектантские общины, то его предшественники, расколоведы XIX в. Афанасий Шапов и Николай Аристов прослеживали социальную подоплеку непосредственно в старообрядческом религиозном движении [Паскаль, 2011: 39]. В частности, исследования Шапова, сконцентрированные на антисамодержавных тенденциях в старообрядческом движении, оказали серьезное влияние на его последователей — революционеров, в дальнейшем искавших контактов с раскольниками, особенно крайних деноминаций [Сажин, 2015: 116].

Другим фактором можно назвать поиск советской власти идеологических союзников в борьбе с ранее господствующей Русской православной церковью, и встречные поиски старообрядческих сообществ возможностей легализоваться в новых условиях, когда никонианская церковь более не является единственным актором конфессионально-государственного процесса со стороны религиозных организаций. Так или иначе, в 1920-е гг. мы можем зафиксировать несколько независимых друг от друга попыток движения навстречу объектов исследования данной статьи. Сближение это не было глобальным, а короткий «медовый месяц» закончился с «Великим переломом» к началу 1930-х гг. Тем не менее ряд примеров такого парадоксального взаимодействия носителей, казалось бы, несовместимых мировоззренческих взглядов позволяет нам если и не пошатнуть дихотомические рамки противодействия «безбожных властей» и «религиозников-мракобесов», то хотя бы обозначить точки соприкосновения объектов исследования.

История старообрядчества периода первых десятилетий XX в. с момента прихода к власти большевиков изучена достаточно подробно. Проблематикой конфессионально-государственных отношений старообрядцев и советской власти в вынесенный в заголовок исторический момент занимались в разное время Н. Н. Покровский, Н. Д. Зольникова, Е. Е. Дутчак. Однако не только их исследования носили, как правило, локально-географический (Урал и Западная Сибирь) или локально конфессиональный характер (представители часовенного согласия — у Н. Н. Покровского и Н. Д. Зольниковой и бегуны-странники — у Е. Е. Дутчак). Общее систематизирующее исследование данного вопроса в рамках указанного периода еще ждет своего автора.

В отношении старообрядцев нужно сделать традиционную оговорку. Принимая во внимание все многообразие мировоззренческой палитры старообрядчества, понимая, насколько далеки в догматическом и религиозно-бытовом плане друг от друга различные толки и согласия староверов, мы можем лишь с натяжкой говорить о существовании каких-либо общих взглядов на идеальные модели конфессионально-государственных взаимоотношений у достаточно интегрированных в дореволюционное общество купцов и промышленников-поповцев и гораздо более социально обособленных беспоповцев, в религиозном мировоззрении которых некоторые исследователи усматривают антисобственнические черты, близкие идеологии большевиков [Пыжиков, 2016: 73, 82–83].

Однако именно на примере представителей старообрядчества, с разной степенью интенсивности, но практически весь период с середины XVII в. до Февральской революции, подвергавшихся гонениям со стороны царской власти, безусловно, связывающих определенные надежды на изменение своего положения с трансформацией политиче-

ской ситуации в 1917 г., мы можем судить о том, насколько многогранна и сложна проблема функционирования религиозных обществ в условиях атеистического государства.

Бегунское, или странническое согласие, о представителях которого пойдет речь ниже, является одним из крайних в широком спектре разнообразных старообрядческих толков. Отколовшись от филипповцев во второй половине XVIII в., странники сформировали свое собственное богословие, центральным аспектом которого являлось «учение о побеге» как единственном способе спасения из мира воцарившегося Антихриста [Зеньковский, 2009: 336]. Пережив несколько расколов на почве отношения различных общин к принятию/непринятию денег и документов, бегуны избрали для себя путь изоляции, минимизировав до предела контакты с внешним миром. Наряду с «крещеными» странниками, постоянно меняющими место пребывания, существуют и оседлые («оглашенные»), в обязанности которых входит прием в своих жилищах бегствующих. Как правило, перед смертью вторые принимали крещение и переходили в разряд первых, начиная тем самым свой «побег». На момент описываемых событий верующие данного согласия ввиду особенностей своей жизнедеятельности распространились по всей территории бывшей Российской империи и за ее пределами, оставаясь при этом гораздо менее заметными в социально-политическом плане, чем представители крупных старообрядческих общин: поповцев белокрыницкой иерархии или беспоповцев: поморцев и федосеевцев. Тем не менее в настоящее время доступен ряд исторических материалов, на основании которых можно судить о том, как странники воспринимали советскую власть и какие модели контакта с ней считали приемлемыми.

Частым лейтмотивом восприятия революционных событий и последующего утверждения большевистского государства становится эсхатологический нарратив.

Наставник бегунской общины Бакчарской тайги старец Левушка прямо определяет отречение Николая II как точку отсчета 45 дней так называемой проповеди Илии и Еноха, за которой последует Конец Света [Дутчак, 2007: 264]. В странническом сочинении «Лекция о последнем отступлении в России и казнях Божиих» революционные события и становление советской власти приобретают свойства библейской предопределенности и закономерности. «Бог посетит на высоте царей, и они будут свергнуты и посажены в ров, и через несколько времени будут судиться, как судится всякий преступник» [Дутчак, 2007: 265].

Восприятие новой государственной системы как «безбожной, но избавительной власти», например, фиксируется в «Очерке истории церкви» страннического инок Никиты, который, помимо прочего, отмечает усиливающуюся тенденцию к легализации среди своих единоверцев [Дутчак, 2007: 268]. Кроме того, в Пермской области в данный период отмечается, что странники разворачивают крайне не характерную для этого согласия миссионерскую деятельность и даже добиваются некоторых результатов [Безгодов, 2017: 286]. Ослаблением градуса антигосударственной радикальности можно объяснить случай избрания на Южном Урале представителя того же толка, Родиона Нифонтова, председателем сельсовета. Там же местные бюрократические инстанции не препятствуют религиозной жизни старообрядческих общин. В свою очередь это сказывается на отношении верующих к советской власти, которое, как констатировали в 1922 г. представители Советов, подчиненных Челябинскому губисполкому, оставалось «нейтральным или сочувственным» [Сляднев, 2003: 251–253].

Восприятие советской власти как избавителя, определенное доверие к ней, необходимость существовать в новых политических условиях подталкивали старообряд-

цев к поиску форм сотрудничества. Красочным выглядит пример Даниловской бегунской сельскохозяйственной артели «Аксиома» [Петров]. Причем староверы достаточно быстро усваивают советские бюрократические нормы и делопроизводственный язык, что хорошо заметно на примере одного из интереснейших документов исследуемого периода — «Очерка истории странствующих православных христиан», составленного даниловским странником П. С. Морозовым для ВЦИК и лично М. И. Калинина. В «Очерке» достаточно полно описана насыщенная драматическими событиями история страннического согласия, полная гонений и внутренних расколов. И если мотивация составителя «Очерка» — стремление донести до советского руководства собственные взгляды и убеждения (в основном их непротиворечие официальной идеологии), то приложенные к нему обращения и жалобы — попытка проинформировать власти о произволе низшего партийного аппарата, представители которого, будучи слабо осведомлены в особенностях учения странников, видят в них контрреволюционные элементы со всеми вытекающими для бегунов последствиями [Петров, 2010]. Действительно, некоторые догматические взгляды бегунов могли показаться советским карательным органам как минимум подозрительными, в частности, речь идет об одной из поздних особенностей учения — неприятия паспортов и иных документов.

П. С. Морозов констатирует, что послереволюционные годы стали для его единоверцев временем религиозной свободы и возможности жить открыто, не опасаясь преследований. В то же время он приводит множество фактов преследования странников местными партийными органами, обращая внимание адресатов на то, что общество странников исключительно религиозное, и его участники никакими политическими (революционными или контрреволюционными) взглядами не обладают и обладать не могут. Просьбы Морозова носят достаточно бытовой характер и касаются в основном вопросов возврата личного и богослужебного имущества, отобранного продовольственным комитетом и иными государственными представительствами [Петров].

«Очерк» насыщен невероятно сложными для предполагаемого адресата, хотя и достаточно лаконично составленными, списками особенностей вероучения, описанием специфики толкования природы Антихриста и аргументами в полемических спорах с представителями других толков. Но интересно не только то, что составляет текст «Очерка» и прилагаемых заявлений, но и то, как они составлены. Попытки найти общий язык коммуникации проявляются практически в каждой строчке. Автор использует непривычные для обладателя столь радикальных религиозно-мировоззренческих взглядов на новую советскую орфографию и гражданское летоисчисление, что является редчайшим случаем даже для внешней старообрядческой корреспонденции и говорит о высоком уровне готовности к компромиссу с новой властью.

Так или иначе, отсутствие сведений о возможном ответе Калинина или иных советских чиновников говорит о том, что усилия П. С. Морозова и его даниловских единомышленников не увенчались успехом. Артель функционировала до 1930 г. [Мальцев, 2000а:]. И именно в этот период (конец 20-х — начало 30-х гг.) фиксировавшиеся и до этого трения между советской властью и старообрядческими общинами перешли в острую фазу, когда советская репрессивная машина, заработав на полную мощность, уже не оставляла возможности для существования таким любопытным формам конфессионально-государственного взаимодействия. И если до 1929 г. официальные органы периодически еще позволяли себе вести антирелигиозную деятельность ненасиль-

ственными, пропагандистскими методами, то в дальнейшем ставка была сделана исключительно на карательные операции [Симоненков, 2012: 121].

«Обострение классовой борьбы в деревне», не оставляющее пространства для существования независимых религиозных организаций, невозможность вести привычный образ жизни вновь толкают странников к переходу в «аварийный режим» [Дутчак, 2007: 272], для которого характерен уход от коммуникации с «миром» [Дутчак, 2007: 253]. Усиление гонений ставит под угрозу взаимоотношения странников, «принявший крещение», и их единоверцев, более-менее интегрированных в общественно-государственную систему. Опасения за собственную безопасность заставляют первых уходить от контакта со вторыми, а вторых, соответственно, воздерживаться от того, чтобы принимать странников в своих домах или оказывать им поддержку [Дутчак, 2007: 277].

Также одной из характерных черт данного периода является вызванный актуализацией эсхатологических схем восприятия происходящих событий «ренессанс гарей». С проповедью самосожжения выступил в середине 30-х гг. вятский страннический наставник Христофор Иванович Зырянов [Мальцев, 2000б]. Воззрения этого религиозного деятеля дошли до нас лишь в полемических сочинениях его идеологических оппонентов. По мнению Зырянова, истинному верующему не следует дожидаться ареста или смерти от рук Антихриста в лице власти, единственным возможным выходом для странника является самоумерщвление. В числе цитат из наставлений Христофора Ивановича полемистом приводится один из основных его посылов: «Я всем разрешаю ... умирайте, а в руки мучителям не давайтесь» [Мальцев, 2000б]. Тем не менее сам Зырянов был арестован в 1935 г. по обвинению в контрреволюционной деятельности и антисоветской пропаганде и после короткого следствия расстрелян в 1936 г. [Комелина, 2013: 150–151].

Было ли это результатом успеха проповеди Зырянова, или гари представлялись его единоверцам единственным возможным методом борьбы против репрессивной машины, но в указанный период действительно отмечаются вспышки самоубийств старообрядцев. В уголовном деле Зырянова фигурирует цифра — 60 смертей, спровоцированных деятельностью наставника, среди которых несколько детей, в частности, некая Мария Пестрикова, пропажа которой инициировала расследование в отношении страннической общины [Комелина, 2013: 150–151].

Одним из самых известных эпизодов широкой репрессивной кампании можно назвать разгром страннического центра на р. Иксе в Томской области в апреле 1933 г. Причиной разгрома послужила антиколхозная пропаганда, которую вели жители поселения [Шигапов, 2016: 45]. До своего разорения в 1947 г. просуществовал Белобородовский скит в 100 км от Томска, который был обнаружен властями в ходе работы по подготовке строительства Сибирского химического комбината [Дутчак, 2007: 259].

Таким образом, в начале 1930-х гг. время бегунских артелей и начетчиков-председателей сельсоветов ушло, а на смену ему пришла эпоха жесткого идеологического единовластия, не признававшего самоценность альтернативных мирозренческих схем, а определенные надежды на революционные события, на новую власть обернулись для старообрядцев разочарованием и новыми, доселе невиданными по жестокости гонениями.

Безусловно, характеризуя взаимоотношения старообрядцев-странников и советской государственной системы в период 1920-х гг., никак нельзя называть их бесконфликтными или идиллическими. Однако, изучая различные примеры сотрудничества между

ними, мы можем сказать, что стороны этого взаимоотношения не воспринимали друг друга исключительно через парадигму антагонизма. В частности, множество фактов говорит о том, что старообрядцы искали и находили возможности для сотрудничества с новой властью, принимая ее авторитет и надеясь на нее в решении своих насущных проблем. Советская власть, в свою очередь, озабоченная в 1920-е гг. борьбой с гораздо более опасными идеологическими противниками в среде религиозных организаций — Русской православной церковью, также была готова к компромиссам для достижений своих локальных целей. К сожалению, подобные опыты не получили развития и практически повсеместно сошли на нет к началу 30-х гг.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Безгодов А. А. Староверы-странники в Верещагинском районе Пермской области в 1920-х — 1930-х годах // Церковь. Богословие. История: материалы V Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 2–4 февраля 2017 г.). Екатеринбург, 2017. С. 283–288

Дутчак Е. Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XXI в.). Томск, 2007. 414 с.

Зеньковский С. А. Русское старообрядчество : в 2 т. / сост. Г. М. Прохоров; общ. ред. В. В. Нехотина. М., 2009. 688 с.

Комелина Н. Г. Христофор Зырянов и его последователи в Вятском крае: из истории конфессиональных стереотипов // Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре. СПб., 2013. С. 147–177 (Россия — Запад — Восток: Литературные и культурные связи).

Мальцев А. И. Старообрядческий наставник XX в. инок Арсений (А. В. Рябинин): материалы к биографии. 2000 [Электронный ресурс]. URL: <http://starajavera.narod.ru/Malcev8.html> (дата обращения: 29.08.2017).

Мальцев А. И. Страннический наставник XX века Христофор Иванов и его учение. 2000 [Электронный ресурс]. URL: <http://starajavera.narod.ru/Malcev14.html> (дата обращения: 21.08.2017).

Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало Раскола / пер. с фр. С. С. Толстого; науч. ред. перевода Е. М. Юхименко. М., 2011. 680 с.

Петров С. Г. Староверы-странники и Советская власть: очерк истории странствующих православных христиан для председателя ВЦИК М. И. Калинина [Электронный ресурс]. URL: <http://starajavera.narod.ru/IstoriaStranniki2.html> (дата обращения: 21.08.2017).

Пыжиков А. М. Истоки и траектория русского социализма // Свободная мысль. 2016. № 5 (1659). С. 71–86.

Пыжиков А. М. Корни сталинского большевизма. М., 2015. 384 с.

Сажин Б. Б. Отношение к старообрядчеству и религиозному сектантству в революционном народничестве в 70-е гг. XIX в. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи : материалы VI Международной научно-практической конференции. Улан-Удэ, 2015. С. 114–120.

Симоненков К. В. Старообрядчество Курского края в условиях советской антирелигиозной кампании 1920-х — 1930-х гг. // Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А. С. Пушкина. СПб., 2012. С. 119–126.

Сляднев М. Старообрядчество на Южном Урале (политика местных государственных органов по отношению к старообрядческим религиозным объединениям. 1917–

2002 гг.). // Евразийский журнал региональных и политических исследований. 2003. Т. 10. № 2 (3). С. 248–254.

Шигапов С. Р. Советская власть и староверы: развитие взаимоотношений в 1920–1930-е гг. (на материалах Томского уезда) // Вестник Томского гос. ун-та. 2016. № 3 (41). С. 44–49.

Эткинд А. М. Секты, литература и революция. М., 1998. 688 с.

REFERENCES

Bezgodov A. A. Starovery-Stranniki v vereshchaginskom raione Permskoi oblasti v 1920-kh — 1930-kh godakh. [Old Believers (wanderings) of Vereshchagino's district of Perm region in 1920–1930s]. *Tserkov'. Bogoslovie. Istorii*: materialy V Mezhdunarodnoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii (Ekaterinburg, 2–4 feb. 2017 g.). Ekaterinburg, 2017. Pp. 283–288.

Dutchak E. E. Iz “Vavilona” v “Belovode”: adaptatsionnye vozmozhnosti taezhnykh obshchin staroverov-strannikov (vtoraia polovina XIX — nachalo XXI v.) [From “Babylon” to “Belovodie”: adaptive opportunities of the taiga communities of Old Believers (wanderings) (second half of XIX — beginning of XXI century)]. Tomsk, 2007. 414 p.

Zen'kovskii S. A. Russkoe staroobriadchestvo. (in 2 vol.) [Russian Old Believers]. *Compiled by G. M. Prokhorov, edited by V. V. Nekhotina*. M., 2009. 688 p.

Komelina N. G. Khristofor Zyrianov i ego posledovateli v Viatskom krae: iz istorii konfessional'nykh stereotipov. [Christophor Zyryanov and his followers in the Vyatsk region: from the history of confessional stereotypes]. *Mezhetnicheskie i mezhekfessional'nye svyazi v russkoi literature i fol'klоре*. St.P, 2013. Pp. 147–177 (Rossiia — Zapad — Vostok: Literaturnye i kul'turnye svyazi).

Mal'tsev A. I. Staroobriadcheskii nastavnik XX v. inok Arsenii (A. V. Riabinin). Materialy k biografii. [Old Believer dogmatist of the XX century. The monk Arseny (A. V. Ryabinin). Materials for biography]. 2000. Available at: <http://starajavera.narod.ru/Malcev8.html> (accessed: 29.08.2017).

Mal'tsev A. I. Strannicheskii nastavnik XX veka Khristofor Ivanov i ego uchenie [Wanderings dogmatist of XX century Khristofor Ivanov and his teachings]. 2000. Available at: <http://starajavera.narod.ru/Malcev14.html> (accessed: August 21, 2017).

Pascal P. Protopop Avvakum i nachalo Raskola [Protopop Avvakum and the beginning of Great Schism (Raskol)] / Translated by S. S. Tolstogo; edited by E. M. Iukhimenko. Moscow, 2010. 680 p.

Petrov S. G. Starovery-stranniki i Sovetskaia vlast': ocherk istorii stranstvuiushchikh pravoslavnykh khristian dlia predsedatelia VTsIK M. I. Kalinina. [Old Believers and Soviet Authority: An Outline of the History of Wandering Orthodox Christians for the Chairman of the All-Russian Central Executive Committee M. I. Kalinin]. Available at: <http://starajavera.narod.ru/IstoriaStranniki2.html> (accessed: August 21, 2017).

Pyzhikov A. M. Istoki i traektorii russkogo sotsializma. [The origins and trajectory of Russian socialism]. *Svobodnaia mys'*. 2016. № 5 (1659). Pp. 71–86.

Pyzhikov A. M. Kornii stalinskogo bol'shevizma [The origins of Stalin's Bolshevism]. M., 2015. 384 p.

Sazhin B. B. Otnoshenie k staroobriadchestvu i religioznomu sektantstvu v revoliutsionnom narodnichestve v 70-e gg. XIX v. [The attitude of revolutionary narodniks to Old Believers and religious sectants in 1870s]. *Staroobriadchestvo: istoriia i sovremennost', mestnye traditsii, russkie*

i zarubezhnye sviazi. Materialy VI Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. Publ.: Buriatskii gosudarstvennyi universitet. Ulan-Ude, 2015. Pp. 114–120.

Simonenkov K. V. Staroobriadchestvo Kurskogo kraia v usloviakh sovetskoi antireligioznoi kampanii 1920-kh — 1930-kh gg. [Old Belief of Kursk region in conditions of Soviet anti-religious campaign in 1920-s — 1930-s]. *Vestnik Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta im. A. S. Pushkina*. Sankt-Peterburg, 2012. Pp. 119–126.

Sliadnev M. Staroobriadchestvo na Iuzhnom Urale (politika mestnykh gosudarstvennykh organov po otnosheniiu k staroobriadcheskim religioznym ob'edineniiam. 1917–2002 gg.) [Old Belief in the Southern Urals (the policy of local state officials in relation to the Old Believer religious communities, 1917–2002)]. *Evrasiiskii zhurnal regional'nykh i politicheskikh issledovaniy*. 2003. Vol. 10. № 2 (3). Pp. 248–254.

Shigapov S. R. Sovetskaia vlast' i starovery: razvitie vzaimootnoshenii v 1920–1930-e gg. (Na materialakh Tomskogo uezda) [Soviet Authority and the Old Believers: the progress of mutual relations in the 1920s — 1930s. (Based on documents of Tomsk district)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2016. № 3 (41). Pp. 44–49.

Etkind A. KhLYST (Sekty, literatura i revoliutsiia) [KHLYST (sects, literature and revolution)]. Moscow, 1998. 688 p.

С. Р. Чеджемов

Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова,
Владикавказ (Россия)

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В СЕРЕДИНЕ XIX В. (НА ПРИМЕРЕ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ НАРОДОВ КАВКАЗА, ИСПОВЕДОВАВШИХ ИСЛАМ, В ТУРЦИЮ)

Анализируется актуальный вопрос в современном общественно-политическом восприятии истории России XIX в. — переселение некоторой части народов Кавказа в Турцию. Автор пытается ответить на вопрос: явилось ли мухаджирство осознанным религиозным стремлением самих переселяющихся или за этим просматривались определенные силы, далекие от истинных чувств мусульман? На основании анализа устного народного творчества как исторического источника автор делает вывод о том, что уже в первые годы пребывания в Турции ногайцы и осетины стали подавать прошения о разрешении им вернуться в Россию. Это их требование не находило поддержки, поскольку не входило в планы турецкого правительства. В отличие от него российское правительство Александра II, хотя в целом и не приветствовало религиозную эмиграцию, но разрешало как ногайцам, так и осетинам возвращаться на Родину. Основная идея статьи, отражающая исследовательскую концепцию автора, заключается в том, что дореволюционная Российская империя не была «тюрьмой народов».

Ключевые слова: Российская империя, Турция, ислам, Мусса Кундухов, мухаджирство, ногойцы, осетины, религиозная политика, тюрьма народов, эмиграция.

S. R. Chedzhemov

North-Ossetian State University. K.I. Khetagurov. Vladikavkaz (Russia)

RELIGIOUS POLICY OF THE RUSSIAN EMPIRE IN THE MID 19TH CENTURY (FOR EXAMPLE, THE MIGRATION OF PEOPLES OF THE CAUCASUS, FOLLOWERS OF ISLAM IN TURKEY)

The article deals with an important issue in contemporary socio-political perception of the history of Russia of the XIX century—the relocation of some part of the peoples of the Caucasus in Turkey. The author tries to answer the question: whether the muhajirun realized religious desire resettling themselves, or for that certain forces were distant from the true feelings of Muslims? Based on the analysis of oral folklore as a historical source, the author concludes that in the early years of stay in Turkey nogais and Ossetians began to petition for permission to return to Russia. This requirement is not found because it does not support found in the plans of the Turkish Government. In contrast, the Russian Government Alexander II, though in General and not welcomed religious emigration, but allow both nogajcam and Ossetians to return to their homeland. The main idea of the article reflects the author's concept of research, is that pre-revolutionary Russian Empire was not a “prison of the peoples”

Keywords: The Russian Empire. Turkey, Islam, Moussa Kunduhov, the muhajirun, nogais, Ossetians, religious policy, the prison of the peoples, emigration.

DOI: 10.14258/nreur(2018)1-11

В современном общественно-политическом восприятии переселение некоторой части народов Кавказа в Турцию в середине XIX в. и их возвращение до сих пор является малоизученной страницей, хотя в последние годы появились и новые публикации по этой теме [Дашковский, Шершнева, 2015; Dashkovskiy, Shershneva, 2017]. Согласно устоявшемуся мнению, изложенному в массе энциклопедий и словарей, это явление именуется мухаджирством. Под этим термином понимается целенаправленное переселение мусульман в мусульманскую страну из немусульманских стран, где мусульмане являются меньшинством. Этот термин восходит своими корнями ко временам жизни пророка Мухаммеда, когда живших в Медине людей именовали «ансарами», что переводится с арабского как «помощники», а переселившихся вместе с пророком из Мекки людей называли «мухаджиры», т. е. «переселенцы». В контексте этого мы понимаем мухаджирство как эмиграцию по религиозным мотивам. Чем было вы-

звано это явление, как оно было связано со внутренней и внешней политикой страны и какие особенности имело? Попытаемся ответить на этот вопрос.

В середине XIX в. на Северном Кавказе стали утверждаться основы гражданской жизни в соответствии с проведенными Александром II реформами в системе государства и права. В условиях единого централизованного российского государства — Российской империи — административно-территориальное деление не имело того значения, которое оно имеет сегодня в условиях федеративного устройства. В стране были объявлены и проведены государственные реформы, оказавшие влияние и на её южные окраины. Здесь, как и в центре, стал осуществляться переход от военно-полицейских к гражданским формам правления. 30 декабря 1869 г. было объявлено о проведении реформирования системы власти и управления в Терской области. В соответствии с ней все население было разделено на гражданское, казачье и горское сословия. В связи с этим было пересмотрено и изменено внутреннее административное деление Терской области.

Военные отделы упразднились, а в состав области напрямую стали входить семь округов. В их состав вошли существовавшие ранее округа и участки. Таким образом, в Терскую область входили следующие округа: Владикавказский, Георгиевский, Грозненский, Аргунский, Веденский, Хасавюртовский и Кизлярский. По мнению некоторых ученых, названия округов были специально деэтнизированы, так как их коренное население предполагалось выселить [Ибрагимов, 2002: 84].

С этим утверждением сложно согласиться, так как мы не считаем переселение горцев Северного Кавказа в Турцию в XIX в. ни массовым, ни инициированным царским правительством, о чем неоднократно писали [Чеджемов, 2009: 77; 2014а: 1828; 2014б: 9–14]. На территории вышеуказанных округов, помимо русских и представителей кавказских народов, проживали казаки. Хотя де-факто они составляли часть Терского казачьего войска, юридически оно никак не было представлено в рамках административно-территориального деления России. Причиной этого была военно-приграничная сущность казачьих войск. Данное положение дел было изменено в соответствии с созданием 21 марта 1888 г. на юге России казачьих отделов как административно-территориальных частей Терской области. С вышеуказанного времени в состав Терской области стали входить три казачьих отдела — Пятигорский, Кизлярский и Сунженский. Впоследствии на базе 7 территориальных округов путем укрупнения было создано четыре: Владикавказский, Нальчикский, Грозненский и Хасавюртовский.

Мы считаем, что политико-правовом плане в рамках области административных границ между округами и отделами не было. Многие населенные пункты являлись частью и первых, и вторых, что же касается приставства, то оно вообще кочевало вместе с курируемыми им народами, иногда даже за пределы Северного Кавказа по всему югу Российской империи. Данное геополитическое положение сохранилось практически в неизменном виде вплоть до революционных событий 1917 г., причем размежевание по национальному, религиозному и социальному признакам стало юридически и фактически реальным после отречения императора Николая II от престола [Чеджемов, 2012: 180].

Кавказ в середине XIX в. продолжался оставаться ареной если уже не войн армий, то войны дипломатической и идеологической. В западноевропейской политике, а уже затем и историографии отчетливо видна тенденция, высказанная Э. Спенсером и впервые переведенная на русский язык профессором В. В. Дегоевым: «использовать народы

Кавказа и из их числа „вооружить двести тысяч храбрейших в мире воинов, способных дойти с огнем и мечом до самых ворот Москвы“» [Дегоев, 2003: 22].

Явилось ли мухаджирство осознанным религиозным стремлением самих переселяющихся, или за этим просматривались определенные силы, далекие от истинных чувств мусульман? Этот вопрос был давно поставлен как в отечественной, так и в зарубежной историографии. Нам представляется, что одним спонтанным желанием народов Северного Кавказа выселиться из состава христианского государства это явление не объяснить. Как правило, к переселению население провоцируется неблагоприятными социально-экономическими факторами. Имели ли они место, причем не на бытовом, единичном уровне, и являлись ли они частью государственной политики?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходим тщательный политико-правовой анализ социальной истории народов Северного Кавказа в XIX в. Имеющиеся материалы свидетельствуют, что переселение возглавляли видные представители национальных элит того времени. В общую канву рассуждений о переселении не укладывается и то обстоятельство, что, скажем, у осетинского народа это переселение возглавил не кто иной, как генерал, бывший начальник Терской области Мусса Кундухов.

Так, видный осетинский ученый и поэт Ш. Ф. Джигкаев отмечал, что «переселение части горцев в Турцию было спровоцировано правительством Турции, а выразителем трагедии обманутых людей, их дум и страданий на чужбине стал поэт Темирболат Мамсуров... Поэт создает потрясающие картины народных бедствий на пути смерти и «добровольного» изгнания, с болью в сердце говорит о падении нравов среди переселенцев на чужбине» [Джигкаев, 1984: 11].

В стихотворении «Два друга» Мамсуров писал:

И отплыли в шуме, гаме,
Здесь — ни сесть ни встать, так людно.
Умирали под ногами,
Уходили за борт судна...
Матери детей теряли,
Плачем звали, вскрикнув разом,
И вот здесь же, на развале,
Кто-то занят был намазом.
Кончен путь, мы — на причале,
Вот мы — в лодках плоскодонных...
И в песке нас раскидали,
Беспризорных, изнуренных.
Нем язык... Нет счета ранам,
Не исчислить все печали!
Братьев в саване песчаном
Тысячами погребали.
Жар дневной, ночная стужа.
Утром, босы и убоги,
Вновь бредем, и нам все хуже.
Видно нет конца дороге.
Иссякала жизни сила,
Истекало сердце кровью,
Пищей нам трава служила,

А уж хлеб... Что суесловье!
Детский вой по переулкам,
Мы детей дарили туркам,
Нет уж дела до младенцев!
Оземь здесь одних бросали,
А другие угасали
На руках переселенцев.
[Мамсуров, 1984: 67–68].

С этими горькими словами перекликаются слова народной песни ногайцев, часть которых также переселилась в Турцию. Об этом хорошо пишет молодой историк А. Т. Джумагулова: «Поражение России в Крымской войне 1853–1856 гг. оказало большое влияние на ход происходивших событий. Турецкими агентами стали распространяться слухи о намерении правительства перевести всё население Кавказа и Крыма в северные губернии империи и насильно обратить всех мусульман в православную веру... [Джумагулова, 2016].

К этому времени кавказские ногайцы уже были охвачены движением мухаджирства и тысячами переселялись в Турцию. В начале 1860 г. в ногайских селениях Бердянского и Мелитопольского уездов зазимовали на своем пути 16 тысяч кавказских ногайцев. Их пример увлек и крымских кочевников, «и тотчас началась эмиграция, какой еще никогда не было... сборы в далекий путь носили тревожно-торопливый характер, точно эмигранты боялись, что русские одумаются и возьмут назад свое решение» [Кипкеева, 2008: 220].

Начав хлопоты о переселении, ногайцы вместе с тем принялись за ликвидацию своих хозяйств. Русское население было в недоумении от этого ухода, похожего на бегство, и спрашивало переселяющихся, почему же они уходят, в ответ получая: «Не знаем, надо выходить, коли один пошел, то все должны идти». Объясняя массовую эмиграционную волну, следует учитывать родоплеменные связи, игравшие огромную роль в жизни ногайцев, во многом определявшие их менталитет. Из этого диалога можно заключить, что в ногайском обществе считалось недопустимым, когда представители одного колена не подчинились мнению большинства [Кидирниязов, 2010: 111].

Эмиграционное движение из пределов чуждой им по вере и культуре России в «единоверную» Турцию стало тяжелым испытанием для ногайцев и трагическим событием в их исторической судьбе. Фольклор ногайцев в масштабах эпической идеализации сохранил эти события прошлого в народной памяти. В произведении «Переселение в Стамбул» отмечается:

«К добру или к худу», — сказали ногайцы
И ушли снова в Стамбул.
Но что они там нашли?
Шестидесятилетние старики,
Грудные дети —
На проклятой турецкой земле
Ходили пешком, изнемогая от жажды,
И сами в конце концов
Стали прахом.
Народ ушел искать счастья,
Но где же там ему быть,

Если оно утонуло в море с нашими детьми? [Джумагулова, 2016: 167].

В народном творчестве ногайцев даются меткие характеристики представителей феодальной верхушки, которые из корыстных соображений способствовали исходу ногайцев с их исторической родины.

Наши предводители бии и мурзы —
Чтобы их похоронили без молитвы! —
Это они обманом завлекли народ на чужбину.

Даже не верится, что смогли вы так с народом своим поступить!

В «Песне мухаджиров» сами переселенцы-ногайцы описали тяжести жизни, перенесенные переселенцами в Османской империи:

В каждом городе тысячами ногайцы
Стали погибать от нищеты и голода.
Турки хоронили наших, не обмывая,
Те, кто остался жив, стали продавать своих детей.
Мир для нас перевернулся,
Женщин и девушек наших угнали, привязав к верблюдам.
Пусть наши проклятия обрушатся на головы турков,
Продавших свою честь за деньги.
Как мы могли так обмануться, доверившись им.

А в песне «Продажные мурзы» констатируется:

Турецкая земля — один сплошной камень.
Нет здесь ни пастбищ, ни просто травы.
Негде землю пахать, некуда семя бросать.
И многие турки будут вас унижать,
Станете рабами,
Потерявшими счастье [Джумагулова, 201: 178–181].

Уже в первые годы пребывания в Турции ногайцы и осетины стали подавать прошения о разрешении им вернуться в Россию. Это их требование не находило поддержки, поскольку не входило в планы турецкого правительства. В отличие от него российское правительство Александра II, хотя в целом и не приветствовало религиозную эмиграцию, но разрешало как ногайцам, так и осетинам возвращаться в родные места [Клычкова, Клычников, 2006: 67].

Резюмируя вышеизложенное, считаем себя вправе сделать вывод о том, что многие общественно-политические проблемы современного миропорядка уходят своими корнями в историческое прошлое, и их решение во многом обусловливается необходимостью учета сложившихся историко-правовых традиций. Основная идея нашей статьи, отражающей исследовательскую концепцию, заключается в том, что дореволюционная Российская империя не была «тюрьмой народов», о чем мы неоднократно писали [Чеджемов, 2013: 36; Чеджемов, 2014б: 14].

Нерусские народы, войдя в состав России, приобщались к качественно более высокому уровню экономического и культурного развития, что благоприятно воздействовало на их общественно-политическое устройство. Вхождение в состав российского государства фактически спасло народы Кавказа от физического истребления, позволило им сохранить свои национальные обычаи и культуру. Вместе с тем не нужно и идеализировать политику тех лет, в некоторых вопросах внутренней политики юридического равенства не было. Были определенные ограничения в правах по национальной и кон-

фессиональной принадлежности. Но в целом мы солидаризируемся со словами выдающегося исследователя Кавказа М. М. Ковалевского, писавшего: «К чести нашей политики надо сказать, что в сношениях с народностями, населяющими империю, мы никогда не обнаруживали той готовности ломать установленный у них веками строй, какой отличалась, например, английская политика в Индии... Русскую администрацию менее всего можно винить в непонимании или отрицании чужих религиозных, нравственных и правовых устоев» [Ковалевский, 1886: 266].

Мухаджирство в целом было обусловлено религиозными мотивами и боязнью новых «русских» порядков, но по мере упрочения российской власти на Кавказе народы, исповедовавшие ислам, на себе ощутили благотворное влияние вхождения в состав Российской империи. Переселившиеся в Турцию их соплеменники в основном обманулись в своих ожиданиях и стали возвращаться на Родину. Некоторая их часть и сегодня проживает в Турции и не пользуется теми политическими правами, что их соплеменники в России. В то же время взаимодействие кавказских диаспор Турции заинтересовано в налаживании культурных связей с родиной своих предков [Сокаева, Канукова, Марзоев, Дзапарова, Дзлиева, 2016: 206].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Дашковский П. К., Шершнева Е. А. Исламский фактор в миграционных процессах в Российской империи во второй половине XIX — начале XX в. // *Религиоведение*. 2015. Т. 1. С. 48–52.

Дегоев В. В. Большая игра на Кавказе: история и современность. М., 2003. 512 с.

Джумагулова А. Т. Ногайцы Северного Кавказа, Крыма и Северного Причерноморья в социально-политических и экономических коллизиях XVIII — 60-х гг. XIX вв.: дис. ... канд. ист. наук. Владикавказ, 2016. 210 с.

Джигкаев Ш. Ф. Свет правды и добра // *Антология осетинской поэзии*. Орджоникидзе, 1984. С. 3–16.

Ибрагимов З. Х. Чеченская история, политика, экономика, культура второй половины XIX в. М., 2002.

Кидирниязов Д. С. Экономические и культурные связи ногайцев Северо-Восточного Кавказа с соседними народами в XVIII–XIX вв. Махачкала, 2010. 152 с.

Кипкеева З. Б. Северный Кавказ в Российской империи: народы, миграции, территории. Ставрополь, 2008. 432 с.

Клычникова М. В., Клычников Ю. Ю. Вхождение Северного Кавказа в культурное поле России (1777–1864 гг.): монография. Пятигорск, 2006. 158 с.

Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. М., 1886. С. 266–289.

Мамсуров Т. О. Два друга // *Антология осетинской поэзии*. Орджоникидзе, 1984. С. 67–68.

Сокаева Д. В., Канукова З. В., Марзоев И.-Б. Т., Дзапарова Е. Б., Дзлиева Д. М. Комплексная экспедиция по изучению осетинской диаспоры в Турции // *Вестник Российского гуманитарного научного фонда*. 2016. № 1 (82). С. 200–206.

Чеджемов С. Р. Развитие государственно-правовых отношений и правовой культуры на юге России (XVIII — начало XIX вв.) // *Государство и право*. 2009. № 7. С. 77–81.

Чеджемов С. Р. Развитие государственно-правовых отношений и правовой культуры на юге России : монография. Владикавказ, 2012. 336 с.

Чеджемов С. Р. Политика российского государства и православной церкви в области образования на юге России до 1917 г. (на примере осетинского народа) // *Религиоведение*. 2013. № 1. С. 36–44.

Чеджемов С. Р. Кавказ для России: фронтир или союзник? // *Актуальные проблемы российского права*. 2014а. № 9. (46). С. 1828–1831.

Чеджемов С. Р. Осетинские посольства и переговоры о вхождении Осетии в состав России в системе международного и внутригосударственного права // *История государства и права*. № 18. 2014б. С. 9–14.

Dashkovskiy P. K., Shershneva E. A. The role of muslims in migration processes in the Russian empire in the second half of XIX — early XX century // *Былые годы. Российский исторический журнал*. 2017. № 44 (2). С. 551–559.

REFERENCES

Dashkovskii P. K., Shershneva E. A. Islamskii faktor v migratsionnykh protsessakh v rossiiskoi imperii vo vtoroi polovine XIX — nachale XX v [The Islamic factor in the migration processes in the Russian Empire in second half XIX — beginning of XX centuries]. *Religiovedenie* [Religious studies]. 2015. T. 1. Pp. 48–52.

Degoev V. V. Bol'shaia igra na Kavkaze: istoriia i sovremennost' [Great game in the Caucasus: history and modernity]. M., 2003. 512 p.

Dzhumagulova A. T. Nogaitsy Severnogo Kavkaza, Kryma i Severnogo Prichernomor'ia v sotsial'no-politicheskikh i ekonomicheskikh kolliziiakh XVIII — 60-kh gg. XIX vv. [The Nogais of the North Caucasus, Crimea and the Northern Black Sea Region in the socio-political and economic collisions of the 18th-60th. XIX centuries]. Diss. kand. ist. nauk. Vladikavkaz, 2016. 210 p.

Dzhigkaev Sh. F. Svet pravdy i dobra [Light of Truth and Good]. *Antologiya osetinskoi poezii*. Ordzhonikidze, 1984. Pp. 3–16.

Ibragimov Z. X. Chechenskaia istoriia, politika, ekonomika, kul'tura vtoroi poloviny XIX v. [Chechen history, politics, economy, culture of the second half of the XIX century]. M., 2002. Pp. 84–125.

Kidirniiazov D. S. Ekonomicheskie i kul'turnye svyazi nogaitsev Severo-Vostochnogo Kavkaza s sosednimi narodami v XVIII–XIX vv. [Economic and cultural ties of the Nogais of the North-Eastern Caucasus with neighboring peoples in the XVIII–XIX centuries]. Makhachkala, 2010. 152 p.

Kipkeeva Z. B. Severnyi Kavkaz v Rossiiskoi imperii: narody, migratsii, territorii [The North Caucasus in the Russian Empire: peoples, migrations, territories]. Stavropol', 2008. 432 p.

Klychnikova M. V., Klychnikov Iu. Iu. Vkhozhdenie Severnogo Kavkaza v kul'turnoe pole Rossii (1777–1864 gg.) [Entry of the North Caucasus into the cultural field of Russia (1777–1864 gg.)]. Monografiia. Piatigorsk, 2006. — 158 s.

Kovalevskii M. M. Sovremennyi obychai i drevnii zakon [Modern custom and ancient law]. M., 1886. Pp. 266–289.

Mamsurov T. O. Dva druga [Two friends]. *Antologiya osetinskoi poezii*. Ordzhonikidze, 1984. Pp. 67–68.

Sokaeva D. V., Kanukova Z. V., Marzoev I.-B. T., Dzaparova E. B., Dзлиева D. M. Kompleksnaia ekspeditsiia po izucheniiu osetinskoi diaspori v Turtsii. Vestnik Rossiiskogo gumanitarnogo nauchnogo fonda [Comprehensive expedition to study the Ossetian diaspora in Turkey. Bulletin of the Russian Humanitarian Scientific Foundation]. 2016. № 1 (82). Pp. 200–206.

Chedzhemov S. R. Razvitie gosudarstvenno-pravovykh otnoshenii i pravovoi kul'tury na iuge Rossii (KhYIII — nachalo KhIKh vv.). *Gosudarstvo i pravo*. 2009. № 7. Pp. 77–81.

Chedzhemov S. R. Razvitie gosudarstvenno-pravovykh otnoshenii i pravovoi kul'tury na iuge Rossii [Development of state-legal relations and legal culture in the south of Russia (XYIII-beginning of the nineteenth century)] : monografiia. Vladikavkaz, 2012. 336 p.

Chedzhemov S. R. Politika rossiiskogo gosudarstva i pravoslavnoi tserkvi v oblasti obrazovaniia na iuge Rossii do 1917 g. (na primere osetinskogo naroda) [The Politics of the Russian State and the Orthodox Church in the Field of Education in the South of Russia until 1917 (on the Example of the Ossetian People)]. *Religiovedenie*. 2013. № 1. Pp. 36–44.

Chedzhemov S. R. Kavkaz dlia Rossii: frontir ili soiuznik? [Caucasus for Russia: frontier or ally?]. *Aktual'nye problemy rossiiskogo prava*. 2014. № 9. (46). Pp. 1828–1831.

Chedzhemov S. R. Osetinskie posol'stva i peregovory o vkhozhdenii Osetii v sostav Rossii v sisteme mezhdunarodnogo i vnutrigosudarstvennogo prava [Ossetian embassies and negotiations on the integration of Ossetia into Russia in the system of international and domestic law]. *Istoriia gosudarstva i prava*. 2014. № 18. Pp. 9–14.

Dashkovskiy P. K., Shershneva E. A. The role of muslims in migration processes in the Russian empire in the second half of XIX — early XX century. *Bylye gody. Rossiiskii istoricheskii zhurnal*. 2017. № 44 (2). Pp. 551–559.

Раздел VI

РЕЗУЛЬТАТЫ МОНИТОРИНГА МЕЖЭТНИЧЕСКИХ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕГИОНАХ РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

Нямаа Цогзолмаа

*Педагогический институт при Монгольском государственном университете
образования, Улан-Батор (Монголия)*

РАСПРОСТРАНЕНИЕ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕЧЕНИЙ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА СИСТЕМУ ОБРАЗОВАНИЯ МОНГОЛИИ

В настоящей статье говорится о влиянии нетрадиционных религий и их различных направлений на систему образования в Монголии в последние годы, после перехода страны к рыночно-экономическим отношениям. Стали вуозникать монастыри и церкви чужих, не традиционных для Монголии религий. Под влиянием процесса глобализации взрослые люди, в том числе школьники, стали ходить в эти церкви, там они получают новые убеждения, по-иному смотрят на мир и события, происходящие на нашей земле. Такие негативные влияния в области образования страны приводят к непоправимым последствиям.

Ключевые слова: отрицательное влияние, чужое вероисповедание, развитие, социализация, глобализация, влияние нетрадиционных религий, принятие чужого вероисповедания, посещение христианской церкви, проповедники протестантизма.

Nyamaa Tsogzolmaa

Pedagogical Institute at MSUE, Ulan Bator (Mongolia)

THE SPREAD OF NEW RELIGIOUS MOVEMENTS AND THEIR IMPACT ON THE EDUCATION SYSTEM OF MONGOLIA

In this article we talk about the influence of nontraditional religions and their different areas of the education system in Mongolia in recent years, after the country's transition to market-economic relations. Were established monasteries and churches of others non-traditional religions under the influence of globalization adults, including students began to go to meetings of the churches, where they get new beliefs, a different look at the world and what is happening in our land. Such negative impact in the field of education lead to irreparable consequences.

Keywords: negative impact, someone else's religion, development, socialization, globalization, the influence of nontraditional religions, adoption of foreign religion, to go to a Christian Church, the preachers of Protestantism.

DOI: 10.14258/nreur(2018)1-12

После 1990-х гг., когда страна перешла к рыночной экономике, система образования Монголии, на наш взгляд, не смогла найти подходящую стратегию развития образовательной сферы, хотя ежегодно декларирует что-то новое. Одним из факторов торможения образовательной системы страны мы считаем свободное проникновение в Монголию нетрадиционных религий и их различных направлений, осуществление там своей деятельности, в результате чего многие школьники стали посещать церкви нетрадиционных религий и принимать чужое вероисповедание.

В настоящей статье нами рассмотрено влияние нетрадиционных религий на систему образования Монголии.

В последнее время многие исследователи и педагоги обеспокоены тем, что в результате слишком открытой политики в отношении других стран мира, особенно Запада и США, процветают чужие, нетрадиционные религии, что является одним из факторов, мешающих развитию образовательной системы в целом. Об этом наглядно свидетельствуют и этноконфессиональные исследования, которые на протяжении нескольких лет проводят ученые Алтайского государственного университета (Россия), Ховдского государственного университета (Монголия) и Монгольского национального университета (Монголия), что отражено в серии работ [Дашковский, 2012; Дашковский, Кушнерик, 2009; Дашковский, Кушнерик, Цэдэв, 2009; Дашковский, Цэдэв, Шершнева, 2010; Дашковский, Кушнерик, Цэдэв, Ганболд, 2009; Дашковский, Шершнева, 2011; Дашковский, Шершнева, Цэдэв, 2013; 2017; Дашковский, Цэдэв, 2017; Цэдэв, 2017; Бурэн-Улзий, Цэдэв, Баяртунгалаг, 2013].

Начиная с 1990-х гг. в Монголии вместо социализма установились рыночные отношения, страна проводила открытую политику, сюда свободно проникали чужие религии. Наряду с демократическими настроениями, постсоциалистические страны были

вовлечены в процесс так называемой глобализации. Одни рассматривали глобализацию как развитие и прогресс, как закономерный процесс, охватывающий весь мир, другие считали, что необходимо принимать антиглобализационные меры.

В вузах и общеобразовательных школах в последние десятилетия осуществлялись самые различные события под флагом образовательных реформ: поступление в школу с шести лет, Кембриджская программа, национальная программа «Правильное монгольское дитя», программа «Ядро» и др.

Хотя и сегодня в условиях глобализации распространяется плюрализм, при разработке образовательной политики следует учитывать характерные черты монгола, особенности его менталитета, четырехвременное территориальное расположение (по временам года), питание и продукты, культуру и цивилизацию. В частности, вместо разработки «своей» стратегии или политики развития правительство, министерства и их канцелярские управления предпочитают копировать образовательную политику высокоразвитых стран. Это приводит не только к недочётам в развитии страны, но и проблемам в обеспечении обучающихся качественным образованием, развитии и социализации, что видно из пройденного пути.

Согласно данным нашего исследования, одним из серьезных факторов торможения образовательной системы нашей страны является проникновение чужих, не традиционных для Монголии религий, принятие их школьниками и студентами.

Сразу после 1990 г. в Монголию свободно проникали такие чуждые религии, как христианство, его различные течения и направления (протестантизм, католицизм и др.). Немалое количество школьников свободно посещают протестантские церкви и их службы, особенно по субботам и воскресеньям. У тех ребят, которые ходят в церкви нетрадиционных религий, формируется другое мировоззрение, не свойственное монголам. Привожу один пример. В одном аймаке лет 7–8 назад пропала девушка-школьница, оставив письмо следующего содержания: «Меня не ищите, я уеду в тот мир райский, там я буду жить богато и в достатке». Ее нашли мертвой через несколько дней. Подобное и случилось в столице года два назад. Тоже девушка, ученица старших классов, решила умереть: поднялась на восьмизэтажный дом и спрыгнула оттуда. Она писала примерно то же самое: «Мне надоело жить, уеду в тот мир, меня спасет Христос, мой Учитель».

Некоторые государства проводят весьма строгую политику в отношении чужих религий, обратив на этнорелигиозные проблемы серьезное внимание. Например, на Пленуме ЦК КПК глава Китайской Народной Республики Си Цзиньпин сообщил о разделении религии и образования, об уважительном отношении к национальному образу жизни и обычаям народа. А у нас в Монголии отсутствует четкая политика в отношении чужих, нетрадиционных религий, малолетних ребят-школьников, а также молодежь знакомят не с научными идеями или концепциями, а чужими религиозными доктринами.

В Улан-Батаре стали функционировать образовательные учреждения, где явно проповедуют чужие религии: например, Международный университет «Улан-Батор», созданный с помощью финансирования Южной Кореи, общеобразовательная школа «Номын ёс» (Порядок учения или книги). Девиз Международного университета «Улан-Батор» — «Вера — Надежда — Любовь». А миссия была охарактеризована следующим образом: «Мы осуществляем Веру — Надежду — Любовь. Каждый успех человека базируется на доверии. Мы работаем, чтобы давать гуманистическое и этическое обра-

зование студентам, которые стремятся преодолеть любые трудности и преграды, стали любить и беречь других. Цель наша — готовить позитивного гражданина, пользующегося доверием».



Рис. 1. Один из учебных корпусов международного университета «Улан-Батор»



Рис. 2. Один из учебных корпусов международного университета «Улан-Батор»



Рис. 3. Призыв Международного университета «Улан-Батор»: «Вера — Надежда — Любовь»

Таким образом, школьники и студенческая молодежь становятся главной целевой группой для расширения круга воздействия чужих религиозных учреждений. Самое вредное — это использование образовательных учреждений в качестве места для проповеди своей религии.

Университет — это центр обучения и научных исследований, а не место для подготовки граждан со стремлениями преодолеть трудности, любить и беречь других, не место для проведения митингов и проповеди чужих религий. Какую же деятельность проводит этот университет? Известно, что университет прививает студентам этические воззрения, осуществляет социализацию, формирует личность. Однако не это является первоочередной целью высшего учебного заведения. Разрешена ли на международном уровне такая миссия университета, тем более международного? Какие именно цели и задачи он преследует?

Подозреваем, что этот университет нацелен на проповедь религиозных учений. На страницах СМИ писали об этом и критиковали его за это. Этот вуз, финансируемый Южной Кореей, организовал однажды открытие нового учебного года в христианской церкви «Гэгээрэл» (Просвещение), что вызвало возмущение абитуриентов. Об этом писали в прессе, затем забыли. Университет «Улан-Батор» продолжает осуществлять свою деятельность по сей день.

Каждый гражданин имеет право быть суеверным, однако нельзя осуществлять религиозную деятельность в образовательных учреждениях. А после окончания вуза, после социализации человеку можно свободно выбирать религию. Таким образом, некоторые образовательные учреждения в какой-то мере связаны с чужой религиозной деятельностью и находятся под ее влиянием, такого рода явление является интеллектуальным насилием, как писали в сайте [Боловсролын салбарыг..., 2016].

Чуждые религиозные взгляды, несомненно, оказывают и будут оказывать отрицательные воздействия на развитие и социализацию детей, особенно на их мировоззрение и менталитет.

В последнее время много пишут о негативных последствиях чужих агрессивных религий. Как считает Б. Саран, «нынешняя молодежь ходит в христианскую церковь, когда болеет, по своим личным интересам, она верит в Аллаха, по уговорам родителей, особенно дедушек и бабушек, посещает буддийский монастырь, почитает шаманизм...» [Саран, 2016]. В этом есть доля правды. Когда студент недостаточно подготовился к экзаменам, он ходит к шаману и просит о том, чтобы шаман положительно решил его проблему.

Таким образом, увеличивается количество молодых людей, верующих в Христа, они не отмечают Цагаан сар — один из любимых национальных праздников Монголии. Когда играют свадьбу, они ходят в христианскую церковь, поклоняются кресту и получают там благословение, когда прощаются с покойными, они прибегают не к монгольским, а чужим, нетрадиционным ритуалам. Из-за этого в семье возникают непонимание друг друга, даже споры и разногласия среди родных и близких [Боловсролын салбарыг..., 2016]. Такие нездоровые явления, возникшие из-за чужих религиозных вероисповеданий, ослабляют «монгольский иммунитет».

Мы пришли к следующим выводам. Во-первых, из-за свободного проникновения в Монголию чужих нетрадиционных религий и их различных течений и направлений этноконфессиональная ситуация в стране стала довольно пёстрой: сосуществуют монастыри, церкви и храмы самых различных религиозных конфессий. В неко-

торых местах превалируют монастыри и церкви нетрадиционных религий. Во-вторых, из-за «из-за слишком глубокого верования в чужие религии в последние 4 года 108 школьников покончили жизнь самоубийством» [Хүрэл, 2016]. Такие сообщения и действительные факты просто наводят страх на читателей, простых людей. В-третьих, среди религий, негативно воздействующих на детей и молодежь, по нашему мнению, это извращенные христианские направления и секты, такие как мормоны (церковь просветителей позднего периода Иисуса Христа), религия Муна (Церковь Солидарности), Свидетели Иеговы [Цэдэндамба, 2013: 138]. Таким образом, чужие, нетрадиционные религии и их извращенные направления и секты оказывают весьма негативные влияния на еще не окрепшие души и умы наших детей — сегодняшних школьников, и вообще на образовательную сферу страны. Образовательным учреждениям всех ступеней страны предстоит весьма актуальная задача — защита юных умов и сердец школьников от вторжений негативных нетрадиционных религий и их извращенных направлений и сект.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Боловсролын салбарыг шашнаас салгая [Электронный ресурс]. — URL: www.unep.mn (дата обращения: 12.05.2016)

Бурэн-Улзий И. Цэдэв Х. Баяртунгалаг Г. Некоторые исследования по религиозным вопросам, проведенным в Ховдском аймаке // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. VI. Барнаул, 2013. С. 192–203.

Дашковский П. К. Современные этноконфессиональные процессы в Монгольском Алтае // Религиоведение. 2012. № 1. С. 134–143.

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. I. С. 29–32.

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. 241–245.

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., Кушнерик Р. А., Цэдэв Н. Х., Ганболд О. М Баруун Хойд Монгол дахь угсаатны шашны уйл явц (2008 оны хээрийн судалгааны материал тулгуурлав // Эрдэв шинжилгээний бичиг. № 2 (14) (Нийгэм хумуунлэгийн ухаан). Улаанбататар, 2009. С. 30–34.

Дашковский П. К., Шершнева Е. А. Продолжение этноконфессиональных исследований в Ховдском аймаке Монголии // Религия в истории народов России и Центральной Азии. Барнаул, 2011. С. 230–235.

Дашковский П. К., Шершнева Е. А., Цэдэв Х. Монгол улсын Баян-Өлгий аймаг дахь угсаатны шашны нӨхцӨл байдлын зарим онцлог // Эрдэм шинжилгээний бичиг. 2013. № 1 (6). С. 24–29.

Дашковский П. К., Шершнева Е. А., Цэдэв Н. Этноконфессиональные исследования в Монголии в 2016 г. // Народы и религии Евразии. 2017. Вып. 1–2 (10–11). С. 115–128.

Дашковский П. К., Цэдэв Н. Этноконфессиональные процессы в Монгольском аймаке // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т. 3: Конец XX — начало XXI в. : коллективная монография / отв. ред. П. К. Дашковский. Барнаул, 2017. С. 122–135.

Саран Б. Шашны энэ олон урсгалд толгой нь эргэсэн Монгол залуус [Электронный ресурс]. — URL: www.news.mn (дата обращения: 16.05.2016).

Хүрэл Э. Шашны гаж урсгалаас болж сурагч хүү ангидаа өөрийгөө боомилсон байж болзошгүй гэнэ // Өдрийн сонин. 2016. № 295.

Цэдэв Х. Наваанзоч. Некоторые проблемы изучения этноконфессиональной ситуации в Монголии // Народы и религии Евразии. 2017. Вып. 3–4 (12–13). С. 128–134.

Цэдэндamba С. Шашин шүтлэгт гарч буй өөрчлөлт // Монголын нийгмийн өөрчлөлт. ФСЭХ. Улан-Батор, 2013. С. 129–140.

REFERENCES

Bolovsrolyn salbaryg shashnaas salgaia [Discourage Education from the Ministry of Education]. Available at: www.unen.mn (data obrashcheniia: 12.05.2016).

Buren-Ulzii I. Tsedev Kh. Baiartungalag G. Nekotorye issledovaniia po religiozным voprosam, provedennogo v Khovdskom aimake. Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri I Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive. Vyp. VI. Barnaul, 2013. Pp. 192–203.

Davgazhamts G. KhKhI zuuny ekhen yeiin Mongol ulsyn geopolitikiin orchin. UB., 2014. 174 p.

Dashkovskii P. K. Sovremennye etnokonfessional'nye protsessy v Mongol'skom Altae [Modern ethno-confessional processes in the Mongolian Altai]. Religiovedenie [Religious studies]. 2012. № 1. Pp. 134–143.

Dashkovskii P. K., Kushnerik R. A. Nekotorye osobennosti formirovanie religioznogo landshafta na territorii Mongol'skogo Altaia [Some features of formation of the religious landscape in the territory of the Mongolian Altai]. Prirodnye usloviia, istoriia i kul'tura Zapadnoi Mongolii [Natural conditions, history and culture of Western Mongolia]. Khovd; Tomsk, 2009. T. I. Pp. 29–32.

Dashkovskii P. K., Kushnerik R. A., Tsedev N. Etnokonfessional'nye protsessy v Severo-Zapadnoi Mongolii (po materialam polevykh issledovaniu 2008 g.) [Ethnoconfessional processes in the North-West Russia (on materials of field research, 2008)]. Politologicheskie i etnokonfessional'nye issledovaniia v regionakh [Political science and religious studies in the regions]. Barnaul, 2009. T. II. Pp. 241–245.

Dashkovskii P. K., Tsedev N., Shershneva E. A. Nekotorye osobennosti etnokonfessional'noi situatsii v Baian-Ul'giiskom aimake Mongolii [Some peculiarities of ethno-confessional situation in Bayan ul'gi aimag, Mongolia]. Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive [World population of southern Siberia and Central Asia in the historical retrospective]. Barnaul, 2010. Vyp. IV. Pp. 180–186.

Dashkovskii P. K., Shershneva E. A. Prodolzhenie etnokonfessional'nykh issledovaniu v Khovdskoim aimake Mongolii [Continued ethno-religious research in Chudskom aimag of Mongolia]. Religiia v istorii narodov Rossii i Tsentral'noi Azii. [Religion in the history of the peoples of Russia and Central Asia] Barnaul, 2011. Pp. 230–235.

Dashkovskii P. K., Shershneva E. A., Tsedev N. Mongol ulsyn Baian-Өlgii aimag dakh' ugsaatny shashny нӨкхтсӨл байдлын зарим онтслог [Mongolian Olsen Bayan-Lgii aimag Dahpsaty chasny nhcl baglin of sarim ontslag]. Erdem shinzhilgeenii bichig [Erdem Shinigami of bicig]. 2013. № 1 (6). Pp. 24–29.

Dashkovskii P. K., Shershneva E. A., Tsedev N. Etnokonfessional'nye issledovaniia v Mongolii v 2016 g. [Ethno-religious research in Mongolia in 2016]. *Narody i religii Evrazii* [Nations and religions of Eurasia]. 2017. № 1–2 (10–11). Pp. 115–128.

Dashkovskii P. K., Shershneva E. A., Tsedev N. Etnokonfessional'nye issledovaniia v Mongolii v 2016 g. [Ethno-religious research in Mongolia in 2016]. *Narody i religii Evrazii* [Nations and religions of Eurasia]. 2017. Vyp. 1–2 (10–11). Pp. 115–128.

Dashkovskii P. K., Tsedev N. Etnokonfessional'nye protsessy v Mongol'skom Altae [Ethnoconfessional processes in the Mongolian Altai]. Religioznyi landshaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii.: kol. monografiia pod red. P. K. Dashkovskogo [The religious landscape of Western Siberia and adjacent regions of Central Asia: count the monograph under the editorship of P. K. Dashkovsky]. Barnaul, 2017. T. III, Pp. 122–135.

Saran B. Shashny ene olon ursgald tolgoi n' ergesen Mongol zaluus [The Mongolian youth who have turned heads in this multiracial society]. Available at: www.news.mn (data obrashcheniia: 16.05.2016).

Khyrel E. Shashny gazh ursgalaas bolzh suragch khyγ angidaa өөригөө boomilson baizh bolzoshgyi gene [Because of the distrust of religious beliefs, a student might be suspicious of his class in his class]. *Өдрийн сонин*. № 295.

Tsedev Kh. Navaanzoch. Nekotorye problemy izucheniia etnokontfessional'noi situatsii v Mongolii [Some problems of studying ethno-religious situation in Mongolia]. *Narody i religii Evrazii* [Nations and religions of Eurasia]. 2017. Vyp. 3–4 (12–13). Pp. 128–134.

Tsedendamba S. Shashin shytlegt garch bui өөрчлөлт [Changes in Religion]. *Mongolyn niigmiin өөрчлөлт*. FSEKh. Ulan-Bator, 2013. Pp. 129–140.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абдуллаева Сабина Шихсеидовна, аспирант кафедры философии и религиоведения, преподаватель колледжа инновационных технологий и предпринимательства Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, Владимир (Россия).

Адрес для контактов: amirseiidova.sabina@yandex.ru.

Атдаев Сердар Джумаевич, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии Академии наук Туркменистана, Ашхабад (Туркменистан).

Адрес для контактов: serdar63atdayev@gmail.com, serdar-atdayev@rambler.ru.

Баталко Тамара Ивановна, кандидат исторических наук, доцент кафедры правоведения и социально-гуманитарных дисциплин Витебского филиала учреждения образования Федерации профсоюзов Беларуси «Международный университет «МИТ-СО», Витебск (Россия).

Адрес для контактов: tamarabatalko55@gmail.com.

Билялова Гульзат Дулатовна, магистр археологии, докторант PhD по специальности 6D020800 «Археология и этнология», научный сотрудник НИИ археологии им. К. А. Акишева, Астана (Казахстан).

Адрес для контактов: gulzat_84@inbox.ru.

Билялова Гульмира Алимгазиевна, ведущий научный сотрудник Музея Алматы, Алматы (Республика Казахстан).

Адрес для контактов: mira.bilyal@yandex.kz.

Бонора Жан Лука, доктор археологии и антропологии, профессор Международной ассоциации средиземноморских и восточных исследований, Рим (Италия).

Адрес для контактов: eclglbonora@gmail.com.

Бытко Сергей Станиславович, аспирант Нижневартковского государственного университета, Нижневартовск (Россия).

Адрес для контактов: labarum92@rambler.ru.

Дашковский Петр Константинович, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия).

Адрес для контактов: dashkovskiy@fpn.asu.ru.

Кузинер Игорь Эдуардович, магистрант Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург (Россия).

Адрес для контактов: igorkuziner@gmail.com.

Тимошук Алексей Станиславович, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Владимирского юридического института ФСИН России, Владимир (Россия).

Адрес для контактов: a@timos.elcom.ru.

Хабдулина Марал Калымжановна, кандидат исторических наук, доцент кафедры археологии и этнологии Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева, директор НИИ археологии им. К. А. Акишева, Астана (Казахстан).

Адрес для контактов: mk_khabdulina@mail.ru.

Хвастунова Юлия Викторовна, кандидат философских наук, доцент кафедры права, философии и социологии Горно-Алтайского государственного университета, Горно-Алтайск (Россия).

Адрес для контактов: hvastunovoy@mail.ru.

Цогзолмаа Нямаа, кандидат педагогических наук, старший преподаватель Педагогического училища при Монгольском государственном университете образования, Улан-Батор (Монголия).

Адрес для контактов: navaanzoch@yandex.ru.

Чеджемов Сергей Русланович, кандидат исторических наук, доктор педагогических наук, профессор кафедры теории и истории государства и права Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова, Владикавказ (Россия).

Адрес для контактов: srchedgemov@mail.ru.

Шершнёва Елена Александровна, кандидат исторических наук, доцент кафедры политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия).

Адрес для контактов: d2703@yandex.ru.

ДЛЯ АВТОРОВ

Учредителем журнала является кафедра политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета. Издается с 2007 г. как сборник научных статей, а с 2016 г. — как научный журнал «Мировоззрение населения южной Сибири и центральной Азии в исторической ретроспективе». С 2017 г. журнал называется «Народы и религии Евразии».

Журнал включен в РИНЦ как периодическое издание.

Периодичность издания: 4 выпуска в год.

Все работы, поступившие в редколлегию, проходят обязательное рецензирование.

Статьи принимаются по следующим основным темам:

- *Этнокультурные процессы в древности и средневековье в Евразии.*
- *Социальные процессы и развитие государственности в древних и средневековых обществах.*
- *Религиозный фактор в истории древних и средневековых народов Евразии.*
- *Этнические процессы и традиционная культура народов Евразии.*
- *Прозелитарные религии и традиционные верования народов России и Центральной Азии.*
- *Государственно-конфессиональная и национальная политика: история и современность.*
- *Результаты мониторинга межэтнических и межконфессиональных отношений в регионах России и за рубежом.*
- *Рецензии на книги.*
- *Информация о конференциях.*
- *Персоналии.*

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ

Статьи принимаются на русском и английском языках.

Для публикации статьи в журнале необходимо прислать ее в электронном варианте, а также указать сведения об авторе (фамилия, имя, отчество, место работы, должность, ученая степень, ученое звание, почтовый адрес, телефон, e-mail). Статья может включать текст и иллюстрации до 12 страниц (14 кегль, одинарный интервал, в формате Word: поля: верхнее — 2 см, нижнее — 2 см, левое — 2 см, правое — 2 см). Рисунки (фотографии) предоставлять отдельными файлами. К статье обязательно прикладывается полный список использованных работ.

Статья должна содержать ключевые слова (до 15 слов) и аннотацию на русском и английском языках (не менее 1000 знаков без пробелов).

ОБРАЗЕЦ ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКОГО СПИСКА

Фамилия, имя, отчество автора на русском языке

Название статьи на русском языке

Аннотация (на русском языке не менее 1000 знаков)

Ключевые слова (на русском языке до 15 слов)

Фамилия, имя, отчество автора на английском языке

Название статьи на английском языке

Аннотация (на английском языке не менее 1000 знаков)

Ключевые слова (на английском языке до 15 слов)

ПРИМЕР ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ

В. А. Бурнаков

Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск (Россия)

**ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА В ТРАДИЦИОННЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ
ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ⁵**

Целью статьи является изучение восприятия природы в традиционном мировоззрении тюркских и монгольских народов Южной Сибири. Хронологические рамки работы охватывают конец XIX — середину XX в. Выбор таких временных границ вызван, прежде всего, состоянием базы источников по теме исследования. Основными источниками выступают исторические и этнографические материалы. Работа основывается на комплексном, системно-историческом подходе к изучению прошлого. Методика исследования опирается на историко-этнографические методы — научного описания, конкретно-исторического и реликта.

Коренные жители Южной Сибири в процессе длительного взаимодействия с окружающей средой и в результате адаптации к ней сформировали наиболее приспособленную к данным природным условиям культуру. Значительное место в ней отводится традициям, связанным с экологическими воззрениями и нормами. Основу экологического сознания народов этого региона составляла идея неразрывной связи человека со средой обитания — родиной, т. е. с тем местом, где он родился, жил и умирал. По сути, оно являлось тем пространством, в котором осуществлялась вся жизнедеятельность человека. В мышлении верующих природа воспринималась в качестве живого и чувствующего существа, что нашло отражение и в соответствующем практическом отношении к ней. В традиционном мировосприятии человек не выделен из природы. Отсутствует жесткая граница между ним и окружающим миром, который в мифологическом сознании, как уже отмечалось, имел частичное или полное отождествление человеку.

Ключевые слова: тюркские и монгольские народы, Южная Сибирь, хакасы, культура, традиция, человек, природа, экологические воззрения.

⁵ Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» (проект № 07-01-00842а)

V. A. Burnakov

*Institute of archaeology and ethnography Siberian branch Russian academy of sciences,
Novosibirsk (Russia)*

MAN AND NATURE IN TRADITIONAL VIEWS OF TYURCO-MONGOLIAN PEOPLES OF SOUTH SIBERIA

The aim of the work is to study the perception of nature in the traditional worldview of the Turkic and Mongolian peoples of Southern Siberia.

The chronological scope of work covers the end of the XIX — mid XX centuries. Selection temporal boundaries caused primarily by the status of the database sources on the research topic. The main sources are archival and ethnographic materials. The work based on comprehensive, system-historical approach to the study of the past. The research methodology based on historical and ethnographic methods — scientific description, the specific historical and relic.

The indigenous inhabitants of Southern Siberia, in the process of prolonged interaction with the environment and result of adaptation to it, formed the culture most adapted to the given natural conditions. A significant place in it given to traditions associated with environmental views and norms. The basis of the ecological consciousness of the peoples of this region was the idea of an inseparable connection between man and his environment, the homeland, that is, with the place where he was born, lived and died. In fact, it was the space in which the entire life activity of man. In the thinking of believers, nature perceived as a living and sentient being, which reflected in the corresponding practical relation to it. In the traditional worldview, man is not isolated from nature. There is no rigid boundary between it and the surrounding world, which, as already noted, in the mythological consciousness, had a partial or complete identification with man.

Key words: Turkic and Mongolian peoples, Southern Siberia, Khakas, culture, tradition, man, nature, ecological views.

Текст статьи на русском языке: Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст

Библиографический список

Библиографические ссылки приводятся в тексте в квадратных скобках: фамилия (фамилии), год публикации, страница (страницы). Например: [Иванов, 1962: 62] или [Иванов, Петров, 1997: 39–45]. Указываются все авторы независимо от их количества. При совпадении фамилий авторов и года издания в ссылке и списке литературы год издания дополняется буквенным обозначением. Например: [Иванов, 1997а: 49; Иванов, 1997б: 14]. После библиографического списка размещается References.

Образец оформления литературы:

1. Монография:

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М. : Наука, 1983. 432 с.

2. Статья в сборнике:

Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. М. : Наука, 1977. С. 96–119.

3. Статья в журнале

Дашковский П. К., Дворянчикова Н. С. Положение христианских общин в Алтайском крае в середине 1960-х — середине 1970-х гг. // Религиоведение. 2016. № 1. С. 75–83.

4. Автореферат или диссертация:

Соловьев А. И. Погребальные памятники населения Обь-Иртышья в Средневековье (обряд, миф, социум) : дис. ... д-ра ист. наук. Новосибирск, 2006. 250 с.

5. Архивные материалы:

Государственный архив Алтайского края. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 76.

6. Интернет-ресурс:

История буддизма в Монголии // Ньяме Шераб Гьялцен [Электронный ресурс]. URL: [http:// bonshenchenling.org/lineage/nyame-sherab-gyalcen.html/](http://bonshenchenling.org/lineage/nyame-sherab-gyalcen.html/) (дата обращения 19.10.2016).

7. Издания на иностранном языке:

Dibble H. L., Pelcin A. The effect of hammer mass and velocity on flake mass // Journal of Archaeological Science. 1995. Vol. 22. P. 429–439. (на англ. яз.).

References

Список “References” (латинизированный список) содержит все публикации списка «Научная литература», но в латинизированной форме и расположенные по англ. алфавиту. Все сведения о публикациях на кириллице из списка литературы должны быть транслитерированы на латинице и переведены на английский язык. Транслитерация осуществляется: а — a, б — b, в — v, г — g, д — d, е — e, ё — yo, ж — zh, з — z, и — i, й — i, к — k, л — l, м — m, н — n, о — o, п — p, р — r, с — s, т — t, у — u, ф — f, х — kh, ц — ts, ч — ch, ш — sh, щ — shch, ь — ’, ы — y, ь — ’, э — e, ю — yu, я — ya. Данный список необходим для того, чтобы Ваши публикации правильно индексировались в зарубежных научных базах данных (Scopus и Web of Science).

Кроме того, обратите внимание, что вместе с транслитерацией дается перевод работы на английский язык.

Инструкции для формирования References (латинизированный список)

1) Воспользуйтесь автоматическим транслитератором на сайте «Convert Cyrillic»: www.convertcyrillic.com/Convert.aspx. В левом столбике (CONVERT FROM) выберите тот вариант, напротив которого Вы видите правильно отображенную фразу «Русский язык» — скорее всего, это будет: **Unicode [Русский язык]**. В правом столбике (CONVERT TO) выберите второй вариант: **ALA-LC (Library of Congress) Romanization without Diacritics [Russkii iazyk]**. Скопируйте весь список «Научной литературы» из Вашей статьи в окно левого столбика. Нажмите кнопку **Convert** посередине. В правом окне Вы получите транслитерированный текст. Скопируйте его из окна в файл с Вашей статьей.

2) *Примеры оформления литературы и архивных материалов:*

1. Монография:

Okladnikov A. P. *Liki Drevnego Amura* [Faces of the Ancient Amur]. Novosibirsk: Zapadno-Sibirskoye knizhnoye Publ., 1968, 240 p. (in Russian).

2. Статья в журнале:

Chirkov N. V. Etnos, natsiia, diaspora [Etnos, nation, diaspor]. *Religiovedenie* [Study of Religions]. 2013, no. 4, pp. 41–47 (in Russian).

3. Переводное издание:

Brooking A., Jones P., Cox F. *Expert Systems. Principles and Case Studies*. Chapman and Hall, 1984, 231 p. (Russ. ed.: Brooking A., Jones P., Cox F. *Ekspertnye sistemy. Printsipy raboty i primery*. Moscow: Radio i svyaz' Publ., 1987, 224 p.).

4. Интернет-ресурс:

Tsentr izucheniya tibetskoy traditsii Yundrung bon [Centre for Studying the Tibetan Tradition of Yundrung Bon]. Available at: <http://bonshenchenling.org/lineage/nyame-sherabgyalcen.html/> (accessed August 4, 2013). (in Russian).

5. Диссертация или автореферат:

Ermolina Yu. V. *Magiya kak kul'turno-religiozny fenomen. Diss. kand. filos. nauk* [Magic as Cultural and Religious Phenomenon. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Oryol: OSU Publ., 2009, 155 p. (in Russian).

6. Материалы конференций:

Nesterova T. P. *Religiya i politika v 20 veke. Materialy vtorogo Kollokviuma rossiyskikh I ital'yanskikh istorikov* [Religion and Politics in the 20th century. Proc. of the Second Symposium of Russian and Italian Historians]. Moscow, 2005. P. 17–29 (in Russian).

7. Архивные материалы:

Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraja [State archive of the Altai Krai]. Fund 1. Inventory 1. File 664, fol. 33 (in Russian).

8. Иностраный источник (не на английском языке):

Horyna B. Introduction to the Study of Religion [Úvod do religionistiky]. Praha: Oikomene, 1994. 131 p. (in Czech).

Li Fengmao. *Wonderland and Travel: The Imagination of the Immortal World*. Beijing: Zhonghua shuju, 2010, 468 p. (in Chinese).

Оформление иллюстраций

Иллюстрации (рисунки, фотографии, графики, диаграммы) в текст Word не внедряются и прилагаются в виде отдельных файлов в формате JPG или TIFF. Они должны быть отсканированными при разрешении не менее 300 dpi. Размер изображений не должен превышать 190x270 мм. Предметы в поле рисунка должны быть расположены компактно, без неоправданно больших по размеру незаполненных мест. Каждый отдельный предмет (изображение) на каждом рисунке должен иметь порядковый номер. Этот номер, как и нивелировочные отметки, надписи, линии сечений, рамки, границы раскопов и т. п. должны быть выполнены не вручную, а машинописным образом. Все цифры и надписи на рисунках выполняются шрифтом Arial, не жирным, в размере, соответствующем масштабу рисунка. Номера для предметов следует располагать по их порядку слева-направо и сверху-вниз. Каждая первая ссылка в тексте статьи на рисунок и на предмет обязательно должны начинаться с номера 1, последующие — 2, 3 и далее. Вторая и последующие ссылки на рисунок или предмет выполняются свободно. Сле-

дует стремиться к тому, чтобы большая часть пояснений с площади самой иллюстрации была убрана в подрисуночные подписи.

Авторы статей также сообщают следующие данные, которые публикуются в конце каждого номера журнала: фамилия, имя, отчество (полностью), ученая степень и звание, место работы и должность, почтовый адрес (с индексом) контактный телефон, адрес электронной почты.

Статьи следует высылать по адресу:

656049, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66, Алтайский государственный университет, **кафедра политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений, Дашковскому Петру Константиновичу.**

Электронная почта: dashkovskiy@fpn.asu.ru (с пометкой журнал «Народы и религии Евразии»).

Контактный телефон: (3852) 366342

Сайт журнала: <http://journal.asu.ru/index.php/wv>

Для заметок

Научное издание

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ

Этнология
Религиоведение
Археология

2018 № 1 (14)

Редактор Л. И. Базина
Подготовка оригинал-макета О. В. Майер
Дизайн обложки: П. К. Дашковский, Ю. В. Плетнева

Издательская лицензия ЛР 020261 от 14.01.1997.

Подписано в печать 13.02.2018.

Формат 60х84/8. Бумага офсетная.

Усл.-печ. л. 15,4. Тираж 300 экз. Заказ ???.

Издательство Алтайского государственного университета
Типография Алтайского государственного университета
656049, Барнаул, ул. Димитрова, 66