

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
ФГБОУ ВО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Кафедра политической истории, национальных
и государственно-конфессиональных отношений

Лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЛАНДШАФТ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ РЕГИОНОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Том 3

Конец XX в. – начало XXI в.

Коллективная монография



Барнаул

Издательство Алтайского
государственного университета

2017

УДК 2
ББК 86.2
Р368

Рецензенты:

доктор исторических наук, профессор, заведующий Центром азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН *Н.Л. Жуковская*;
доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории Амурского государственного университета *А.П. Забияко*

Ответственный редактор:

доктор исторических наук, заведующий кафедрой политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета
П.К. Дашковский

Р368 Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. – Т. 3: Конец XX – начало XXI в. [Текст] : коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2017. – 190 с.: ил.
ISBN 978-5-7904-2178-5 (Т. III)
ISBN 978-5-7904-1587-6 (серия)

Третий том коллективной монографии посвящен рассмотрению положения религиозных общин в Западной Сибири, Восточном Казахстане и Западной Монголии в конце XX – начале XXI в. Особое внимание уделено деятельности православных, мусульманских, протестантских общин в контексте государственно-конфессиональной политики. В поле зрения ученых оказались также современные этноконфессиональные процессы, влияющие на формирование идентичности населения в Бурятии, Туве, Алтае, Монголии и Казахстане.

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

УДК 2
ББК 86.2

Монография подготовлена в рамках выполнения госзадания Минобрнауки РФ по теме «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)

ISBN 978-5-7904-2178-5 (Т. III)
ISBN 978-5-7904-1587-6 (серия)

© Оформление. Издательство
Алтайского госуниверситета, 2017

Ministry of education and science of the Russian Federation
Altai State University
Department of political history, national
and church-state relations
Laboratory of the ethnocultural and religion science research

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

Volume III

The end of the XX century – beginning of the XXI century

Barnaul – 2017

Reviewers:

Professor, Head of the Centre for Asian and Pacific Studies,
Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences *N.L. Zhukovskaya*;
Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Religious Studies and History
of Amur State University *A.P. Zabiako*

Managing editor:

Doctor of Historical Sciences, Head of the Department of Political History, National
and Church-state Relations of Altay State University *P.K. Dashkovskiy*

Religious Landscape of the Western Siberia and Contiguous Territories of the Central Asia. –
Volume III: The end of the XX century – beginning of the XXI century: collective monograph / Editor
P.K. Dashkovskiy. – Barnaul : ASU Publishing, 2017. – 190 p.

The third volume of the monograph is devoted to the position of religious communities in Western Siberia, Eastern Kazakhstan and Western Mongolia at the end of XX – beginning of XXI century. Special attention is given to the activities of the Orthodox, Muslim, Protestant communities in the context state-confessional policy. Scientists also considered modern ethno-confessional processes that influence the formation of identity of the population of Buryatia, Tuva, Altai, Mongolia and Kazakhstan.

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

Monograph prepared in the framework of the state assignment of the Ministry of education of the Russian Federation on the subject «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» (project No. 33.2177.2017/4.6)

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение (<i>П.К. Дашковский</i>)	9
Раздел IV. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СИБИРИ И НА СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЯХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ	
Глава I. Русская православная церковь на юге Западной Сибири в 1990 г. – начале XXI в.: состояние и перспективы развития (<i>В.А. Овчинников</i>)	10
1.1. Историография проблемы	10
1.2. Развитие организационно-территориальной структуры и изменение системы управления Русской православной церкви	11
1.3. Количественный рост архиерейского корпуса	16
1.4. Отношение населения юга Западной Сибири к православию и Русской православной церкви	19
1.5. Православные монастыри на юге Западной Сибири	21
1.6. Динамика изменений характеристик и перспективы развития Русской православной церкви в регионе	23
Глава II. Общины Евангельских христиан-баптистов в Кемеровской области в конце XX – начале XXI в. (<i>Е.А. Серова</i>).....	25
Глава III. Ислам в Сибири: тенденции современных этноконфессиональных процессов (<i>А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева</i>).....	43
Глава IV. Новые религиозные движения и культы Сибири (конец XX – начало XXI в.) (Г.В. Любимова)	61
4.1. Специфика религиозных течений Нового века	61
4.2. Образ Сибири в новых религиозных движениях и культах	63
4.3. Принципы экологической этики в новых религиозных учениях Сибири	72
Глава V. Автохтонные религиозные верования народов Саяно-Алтая (<i>О.М. Хомушку</i>)....	76
5.1. Особенности традиционного мифологического мышления народов Саяно-Алтая.....	76
5.2. Степень устойчивости добуддийских архетипов в процессе их взаимодействия с буддийскими представлениями	84
Глава VI. Модернизация религиозных представлений и практик в современной этнической Бурятии (<i>М.М. Содномпилова</i>).....	96
6.1. «Священная земля»	96
6.2. Домашний алтарь в современном бурятском жилище: традиция и обновление	101
6.3. Наполнение алтаря	102
6.4. Идеалы бытия: счастье, здоровье, богатство	105
6.5. Традиционная медицина.....	106
6.6. Городские шаманы	108
Глава VII. Современная этнорелигиозная ситуация в Республике Алтай (<i>Ю.А. Хвастунова</i>)	111
Глава VIII. Этноконфессиональные процессы в Монгольском Алтае (<i>П.К. Дашковский, Н. Цэдэв</i>)	122
Глава IX. Этнические и религиозные аспекты идентичности населения в Алтайском крае (<i>П.К. Дашковский, Е.В. Романова</i>)	135

Глава X. Современные этноконфессиональные процессы в Восточном Казахстане <i>(Дашковский П.К., А.С. Жанбасинова, Е.А. Шершнева)</i>	147
10.1. Общая характеристика этнорелигиозной ситуации в Восточном Казахстане	147
10.2. Отношение населения Восточного Казахстана к этнорелигиозным процессам	155
Заключение <i>(П.К. Дашковский)</i>	164
Библиографический список	166
Список сокращений	187
Summary	188

CONTENTS

Introduction (<i>P.K. Dashkovskiy</i>)	9
Section IV. MODERN ETHNO-CONFESSIONAL PROCESSES IN SIBERIA AND CONTIGUOUS TERRITORIES OF CENTRAL ASIA	
Chapter I. The Russian Orthodox church in the south of Western Siberia in 1990 – beginning of XXI century: position and prospects of development (<i>V.A. Ovchinnikov</i>)	10
1.1. Historiography of the problem	10
1.2. Development of organizational and territorial structure, changes of the Russian Orthodox Church Management System.....	11
1.3. The quantitative growth of the episcopal body	16
1.4. Attitude of population of the south of Western Siberia to the Orthodoxy and the Russian Orthodox church.....	19
1.5. Orthodox monasteries in the south of Western Siberia	21
1.6. Dynamics of changes of the features and prospects of development of the Russian Orthodox church in the region	23
Chapter II. Community of Evangelical Christians-Baptists in the Kemerovo region at the end of the XX – beginning of the XXI centuries (<i>E.A. Serov</i>)	25
Chapter III. Islam in Siberia: tendency of modern ethno-confessional processes (<i>A.G. Seleznev, I.A. Selezneva</i>)	43
Chapter IV. New religious movements and cults of Siberia (the end of the XX – beginning of the XXI centuries) (<i>G.V. Lyubimova</i>).....	61
4.1. Features of religious movements of the New Century	61
4.2. The image of Siberia in new religious movements and cults	63
4.3. Principles of environmental ethics in the new religious teachings of Siberia	72
Chapter V. The native religious beliefs of the peoples of the Sayan-Altai (<i>O.M. Khomushku</i>)	76
5.1. Features of traditional mythological thinking of the peoples of the Sayan-Altai.....	76
5.2. The degree of stability of pre-Buddhist archetypes during their interaction with the Buddhist ideas.....	84
Chapter VI. Modernization of religious beliefs and practices in modern ethnic Buryatia (<i>M.M. Sodnompilova</i>).....	96
6.1. «Holy Land».....	96
6.2. Home altar in modern Buryat dwelling: tradition and renovation.....	101
6.3. Filling the altar	102
6.4. The ideals of existence: happiness, health, wealth	105
6.5. Traditional medicine	106
6.6. Urban shaman.....	108
Chapter VII. Modern ethno-religious situation in the Altai Republic (<i>Y.A. Khvastunova</i>)	111
Chapter VIII. Ethno-confessional processes in the Mongolian Altai (<i>P.K. Dashkovskiy, N. Zhadav</i>)	122

Chapter IX. Ethnic and religious aspects of the identity of the population in the Altai Krai <i>(P.K. Dashkovskiy, E.V.Romanova)</i>	130
Chapter X. Modern ethno-confessional processes in Eastern Kazakhstan <i>(P.K. Dashkovskiy,</i> <i>A.S. Zhanbasinova, E.A. Shershneva)</i>	142
10.1. General characteristics of the ethnic and religious situation in the Eastern Kazakhstan.....	142
10.2. The attitude of population of the Eastern Kazakhstan to the ethno-religious processes	149
Conclusion <i>(P.K. Dashkovskiy)</i>	164
List of Sources and Literature	166
Abbreviations	187
Summary	188

ВВЕДЕНИЕ

Третий том коллективной монографии «Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии» является логическим продолжением предыдущих двух томов, опубликованных в 2014–2015 гг. (Религиозный ландшафт..., 2014; 2015). Два изданные тома монографии охватывали такие разделы, как «ПРОЗЕЛИТАРНЫЕ РЕЛИГИИ И ШАМАНСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ У НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ПОЗДНЕЙ ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ» и «РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СИБИРИ В XVII – НАЧАЛЕ XX в. В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ», «РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ, ЮЖНОЙ СИБИРИ И ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА В КОНЦЕ 1910-х – КОНЦЕ 1980-х гг.». Третий том книги включает обширный раздел «СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ И НА СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЯХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ».

Подготовка третьего тома монографии и его публикация велись при частичной финансовой поддержке международного гранта Российского гуманитарного научного фонда и Министерства образования, науки и культуры Монголии по теме «Историко-этнографическое изучение развития религиозного ландшафта в трансграничном пространстве Южной Сибири и Монголии» (проект №16-21-03001).

Исследование, представленное в трех томах монографии, построено в проблемно-хронологической плоскости, последовательно раскрывая исторические этапы развития религиозного пространства Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Под термином *религиозный ландшафт* понимается **исторически изменяющаяся система взаимоотношений между обществом и религиозными общинами в определенном географическом пространстве в контексте этнических, социально-экономических, культурных и политических процессов**. При этом, указывая на политические процессы, необходимо учитывать не только смену политического устройства государства, крупные военные конфликты, включая присоединение (в результате завоевания или добровольного вхождения) страны или обширной ее части, образование нового государства, но также и целенаправленную государственно-конфессиональную политику (Дашковский П.К., 2014, с. 10).

В третьем томе представлено десять глав, подготовленных отдельными исследователями: глава I – В.А. Овчинниковым; глава II – Е.А. Серовым; глава III – А.Г. Селезневым, И.А. Селезневой; глава IV – Г.В. Любимовой; V – О.М. Хомушку; глава VI – М.М. Содномпиловой; глава VII – Ю.А. Хвастуновой; глава VIII – П.К. Дашковским, Н. Цэдэвом; глава IX – П.К. Дашковским, Е.В. Романовой; глава X – Дашковским П.К., А.С. Жанбасиновой, Е.А. Шершневой.

Таким образом, третий том коллективной монографии посвящен преимущественно освещению результатов исследования этноконфессиональных процессов в трансграничном пространстве Западной Сибири и Центральной Азии в конце XX – начале XXI в. Представленные материалы базируются как на результатах изучения различных исторических источников, так и на материалах этноконфессиональных исследований, проведенных коллективом авторов на Алтае, в Казахстане и Монголии. Конечно, не все аспекты деятельности религиозных общин в обширном регионе оказались рассмотрены в равнозначной мере. При этом следует подчеркнуть, что перед авторами третьего тома, как и двух предыдущих, стояла задача продемонстрировать основные тенденции религиозного развития в контексте этнических процессов и государственно-конфессиональной политики исходя из того круга источников, который имеется у исследователей на современном этапе.

Авторы книги надеются, что данное издание будет полезно широкому кругу специалистов религиоведов, историков, этнографов, культурологов и всем интересующимся этноконфессиональной историей Сибири и Центральной Азии.

Раздел IV

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЯХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Глава I

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА ЮГЕ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В 1990 г. – НАЧАЛЕ XXI в.: СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

1.1. Историография проблемы

Постсоветский период истории Русской православной церкви, особенно его региональная составляющая, изучен современными исследователями достаточно фрагментарно по следующим причинам: отсутствие достаточного «временного буфера» и устоявшихся методологических подходов, ограниченность источниковой базы и сложность доступа в архивы Русской православной церкви.

Вместе с тем постсоветский период характеризуется возрождением истории Церкви как самостоятельного научного направления отечественной историографии, расширением проблематики и выработкой новых методологических подходов. Русская православная церковь возродила церковное богословское направление, целенаправленно готовя специалистов и издавая труды по церковной истории. Появились исследования, посвященные советскому и постсоветскому периодам истории Русской православной церкви, вызывающие наиболее острые научные дискуссии. Проблемы истории Русской православной церкви вышли за рамки исторической науки, их разработкой активно занимаются философы, юристы, экономисты, географы, архитекторы, социологи.

В начале XXI в. светскими и церковными историками были сделаны попытки выявить основные тенденции развития Русской православной церкви в конце XX – начале XXI в. (Федотов А.А., 2009; Цыпин В., 2007; Шкаровский М.В., 2010), появились специальные работы, посвященные проблемам Русской православной церкви постсоветского периода (Казьмина О.Е., 2009; Королева Л.А., Королев А.А., Мельниченко О.В., 2013). Исследователи неоднократно отмечали, что Русская православная церковь активно участвует в поддержке власти и ее влияние в российском обществе возрастает.

В начале XXI в. в исследовании современного состояния Русской православной церкви стал применяться междисциплинарный подход (Сафронов С., 2001). Наиболее заметными и критикуемыми представителями нового течения являются ученые Института изучения религии в странах СНГ и Балтии, который был образован в 2001 г. в Москве (Митрохин Н., Тимофеева С., 1997; Тимофеев Л.М., Митрохин Н.А., Эдельштейн М.Ю., 2000; Митрохин Н.А., 2006). Наиболее масштабная работа – «Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы» – принадлежит перу директора института Н.А. Митрохина. Независимо от оценки содержания и методологической основы исследования, это одна из немногих работ, автор которой взял на себя смелость исследовать современный этап развития Русской православной церкви и обозначил основные проблемы и направления его изучения. В указанных трудах наряду с выявлением общих тенденций развития и проблем Русской православной церкви содержатся отдельные факты региональной церковной истории. Так, в монографии Н.А. Митрохина приводится пример влияния на жизнь Русской православной церкви юга Западной Сибири члена Духовного совета Троице-Сергиевой лавры, архимандрита Наума (Байбородина), уроженца Новосибирской области.

Появление трудов исследователей, разрабатывающих проблемы истории Русской православной церкви в Сибири в 1980-х гг. – начале XX в., приходится на начало XXI в. (Редько М.В., 2010;

Сибирь на перекрестье мировых религий, 2002; Смолина И.В., 2010; Тюрина Л.В., 2000; Русская православная церковь..., 2007; Овчинников В.А., 2011; Религия и церковь в Сибири, 1990–2009). Изданы работы, посвященные 80-летию Новосибирской епархии и 150-летию Красноярской епархии (Новосибирская епархия..., 2006; Малашин Г.В., 2011). Увидел свет ряд научных работ по проблемам истории новейшего периода Кемеровской епархии (Под святительским омофором, 2008; Новомученики и исповедники..., 2011; Кемеровская и Новокузнецкая епархия..., 2003; Сквозь времена и годы, 2013; Гусаков А.В., 2009; Подтяжкин А.В., 2002; Васькин А.Н., 2013).

Необходимо подчеркнуть, что в трудах светских ученых постсоветского периода внешней стороне жизни Церкви (экономическая деятельность, сотрудничество с государственными органами, участие в реализации внешней политики) придается преувеличенное значение по сравнению с внутренней ситуацией в Русской православной церкви, которая фрагментарно изучается, что приводит к искаженному представлению об истории и современном состоянии Русской православной церкви.

Практически отсутствуют материалы о новейшей истории Русской православной церкви в обобщающих трудах по истории Сибири. Следует отметить, что за последние десятилетия не было издано работ в качестве достойного продолжения академического коллективного труда «История Сибири с древнейших времен до наших дней» (1968–1969), вышедшего под редакцией академика А.П. Окладникова. В некоторой степени пробел восполняет «Историческая энциклопедия Сибири» (2010), которая содержит статьи, посвященные истории епархий и церковным деятелям. Между тем появились сочинения, в которых авторы умаляют значение деятельности Русской православной церкви в Сибири, тем самым искажая целостную картину ее истории.

1.2. Развитие организационно-территориальной структуры и изменение системы управления Русской православной церкви

Следует выделить несколько рубежных дат в конце советского и начале постсоветского периодов, послуживших отправной точкой коренных перемен в состоянии Русской православной церкви: 1988 г. – 1000-летие крещения Руси, подготовка и празднование которого принесли радикальные перемены в состоянии Церкви; 1990 г. – изменение политики государства в отношении Русской православной церкви привело к принятию Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях» и Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий», начало патриаршества Алексия II (Ридигера) и запуск процесса разукрупнения сибирских епархий; 1991 г. – распад СССР, быстрое развитие Русской православной церкви, в том числе на юге Западной Сибири.

Вплоть до конца 1980-х гг. епархиальные центры в Сибири послевоенного периода размещались в трех городах: Омске (Омско-Тюменская епархия), Иркутске (Иркутско-Читинская епархия) и Новосибирске (Новосибирско-Барнаульская епархия). После кардинальных изменений в государственной политике в отношении Русской православной церкви на территории Сибири произошли самые большие изменения в ее административно-территориальной структуре в постсоветский период. Из трех существовавших в 1988 г. епархий (Омской, Новосибирской и Иркутской) было выделено 14 новых, а в Хабаровском крае возобновлена епархия, переданная «во временное управление» Иркутскому архиерею. К декабрю 2007 г. на территории Сибири и Дальнего Востока действовало 19 епархий: Абаканская и Кызыльская, Анадырская и Чукотская, Барнаульская и Алтайская, Биробиджанская и Кульдурская, Благовещенская и Тындинская, Владивостокская и Приморская, Иркутская и Ангарская, Кемеровская и Новокузнецкая, Красноярская и Енисейская, Магаданская и Синегорская, Новосибирская и Бердская, Омская и Тарская, Петропавловская и Камчатская, Тобольская и Тюменская, Томская и Асиновская, Хабаровская и Приамурская, Читинская и Забайкальская, Южно-Сахалинская и Курильская, Якутская и Ленская.

Создание новых епархий было связано с интересами развития Русской православной церкви, в том числе с финансово-экономическими причинами, необходимостью приспособиться к государ-

ственному административному делению, противодействием религиозным организациям протестантского направления. Толчком к выделению ряда новых епархий служили обращения руководителей национальных республик, позиция областных властей (например, при образовании Абаканской и Кызыльской, Кемеровской и Новокузнецкой епархий) (Сафронов С., 2001).

Необходимо отметить, что особой чертой развития Русской православной церкви на юге Западной Сибири является то, что ее бурное развитие в постсоветский период было подготовлено планомерной работой архиереев и клириков в 1970–1980-е гг. Благодаря заслугам архиепископа Новосибирского и Барнаульского Гедеона, в епархии не было случаев закрытия церквей в 1970-е гг., а со второй половины 1980-х гг. ежегодно открывалось по несколько новых общин. Только в Кемеровском благочинии епархии число приходов за 1979–1989 гг. увеличилось почти в два раза (1989 г. – 21), общее число священно-церковнослужителей за 1971–1989 гг. возросло в 2,4 раза (1989 г. – 62 чел.) (Отчет Новосибирской епархии за 1972 г., с. 9; 1979 г., с. 10–11; 1989 г., с. 15–17).

По инициативе местных органов власти настоятелей церквей стали привлекать к хозяйственной жизни и избирать в руководящие органы приходов. Гедеон сообщал Патриарху Пимену о том, что во время встреч с уполномоченными Совета по делам религии он чувствовал взаимопонимание и благосклонное отношение; взаимоотношения священнослужителей с членами церковных советов, уполномоченными и местными органами власти практически везде были хорошими (Отчет Новосибирской епархии за 1984 г., с. 8). В связи с празднованием 1000-летия Крещения Руси в Новосибирской и Барнаульской епархии были зарегистрированы приходы в 5 городах, а также 11 групп православных верующих, начато строительство типовых церквей. Только в 1989 г. в епархии был открыт 21 приход, при епархиальном управлении – духовное училище, при Вознесенском кафедральном соборе – курсы псаломщиков (Отчет Новосибирской епархии за 1988 г., с. 1–2; 1989 г., с. 1–3, 26). Гедеон неоднократно объезжал регионы юга Западной Сибири, проводя встречи с государственным и партийным руководством, в 1989 г. он посетил с миротворческой миссией Кузбасс во время забастовок шахтеров (Отчет Новосибирской епархии за 1989 г., с. 5).

В связи с быстрым увеличением числа приходов в Новосибирской епархии обострилась кадровая проблема: в 1988 г. 48% клириков не имели духовного образования. Привлечение к служению молодежи без специального образования имело негативные последствия. В 1988 г. 66% служителей культа епархии были моложе 40 лет. Проблему удалось частично решить с помощью «переманивания» священнослужителей с Украины, так как в Новосибирской епархии зарплата духовенства была выше, чем в среднем по стране. Во второй половине 1980-х гг. более 30% от общего числа священнослужителей епархии составляли выходцы с Западной Украины (Васькин А.Н., 2013, с. 75–77). Проблемы в отношениях священников-сибиряков (в основном служащих в сельских или бедных городских приходах) и священниками-украинцами существуют до настоящего времени.

К концу 1980-х гг. в состав Новосибирской и Барнаульской епархии входили Новосибирская и Кемеровская области, Красноярский и Алтайский края, Тувинская АССР, Горно-Алтайская и Хакасские автономные области. На территории епархии в более чем 3 млн кв. км проживало около 15 млн человек. В июне 1990 г. определением Поместного собора Русской православной церкви из состава Новосибирской епархии были выделены в отдельную Красноярско-Енисейскую епархию приходы Красноярского и Кемеровского благочиний. После этого Новосибирская епархия стала территориально состоять из Новосибирской и Томской областей, Алтайского края с Горно-Алтайской автономной областью и Тувинской АССР с общей площадью более 1 млн кв. км с населением около 10 млн чел. В начале 1990 г. в нее входило 75 приходов, после разделения – 44 (включая 12 вновь образованных) (ГАНУ. Ф.Р-1418, оп. 1, д. 296. л. 3; Годовой отчет Новосибирского епархиального управления за 1990 г., с. 3). 11 июня 1993 г. решением Синода была образована Кемеровская и Новокузнецкая епархия путем выделения из состава Красноярской (Кемеровская и Новокузнецкая епархия..., 2003, с. 90–91).

В феврале–марте 1994 г. из состава Новосибирской епархии были выделены в отдельную Барнаульскую епархию приходы Алтайского края и Республики Алтай. В 1994 г. территориально

Новосибирская епархия состояла из Новосибирской и Томской областей, Республики Тыва, общей площадью 665 тыс. кв.км. и населением около 4 млн чел. с общим количеством приходов 85 (из них 10 открыты в течение 1994 г.) (ГАНУ. Ф.Р-1418, оп. 1, д. 320. л. 1). 18 июня 1995 г. была создана самостоятельная Абаканская и Кызыльская епархия.

На базе Томского благочиния Новосибирской епархии 7 октября 1995 г. была возобновлена Томская и Асиновская епархия. Новосибирская епархия стала совпадать территориально и административно с Новосибирской областью и состояла из 86 приходов, 2 мужских и 2 женских монастырей (ГАНУ. Ф.Р-1418, оп. 1, д. 360. л. 8). Епископ Новосибирский Сергей отмечал в отчете 1995 г.: «Трехдневная поездка в Томск, где я совершил две литургии с хиротониями, встретился с городской администрацией, местной прессой, провел беседу с семинаристами и посетил несколько городских восстанавливаемых приходов, убедила меня в правильности и своевременности решения Вашего Святейшества о выделении Томской области в самостоятельную епархию. Управление этим регионом успешно осуществляется благочинным протоиереем Леонидом Хараимом, имеющим хороший авторитет; но область, имеющая древние духовные традиции, несомненно, нуждается в непосредственном архипастырском попечении. Удаленность от Новосибирска и иные административные структуры, отличные от наших, усложняют окормление мною этого региона. Отчет о жизни Томской епархии подается отдельно» (Отчет Новосибирской епархии за 1995 г., с. 16).

Из-за проблем и нехватки высших иерархов в Русской православной церкви существовала практика передачи епархий во временное управление архиереям – управляющим соседними епархиями. Например, епископ Новосибирский Сергей (Соколов) долгий период окормлял Томскую епархию после ее образования в 1995 г., а в октябре 1998 г. по благословению Патриарха принял ее во временное управление. Сергей указывал в отчете наиболее болезненные проблемы епархии: проблема кадров (отъезд священников), финансовое положение (долги по налогам и за теплоснабжение), отсутствие бухгалтерского учета и арест епархиального счета в банке, отсутствие штатного расписания, потеря «доброго контакта» с администрациями города и области – это «...несомненно делало управление моего предшественника болезненным». 18 января 1999 г. новосибирский епископ передал дела назначенному на Томскую кафедру епископу Ростиславу (Девятову) (ГАНУ. Ф.Р-1418, оп. 1, д. 360, л. 6).

После того как 20 октября 2000 г. скончался епископ Новосибирский Сергей, епархией временно управлял по указу Патриарха епископ Томский Ростислав до назначения 28 декабря 2000 г. архиепископа Тихона на Новосибирскую кафедру (Годовой отчет Новосибирской епархии за 2000 г., с. 3).

Вновь образованные и возрожденные на территории юга Западной Сибири епархии Русской православной церкви к началу XX в. Томская и Асиновская, Барнаульская и Алтайская, Кемеровская и Новокузнецкая, Новосибирская и Бердская, Омская и Тарская, несмотря на трудности внешнего и внутреннего характера, начали активно вести социально-просветительскую деятельность.

В 2012–2013 гг. были проведены существенные изменения организационно-управленческой структуры Русской православной церкви, официальной причиной которых послужило невыполнение решений Архиерейского собора 2011 г. об открытии новых приходов «...в каждом населенном пункте стран, входящих в каноническую территорию Русской православной церкви, при наличии православных жителей» (Определения о внутренней жизни..., 2011, п. 19) и «...активизации работы по введению на приходах Русской православной церкви штатных оплачиваемых должностей педагога, социального работника и ответственного за работу с молодежью» (Определения о внутренней жизни..., 2011, п. 18). Патриарх признал, что эти задачи не удалось решить, так как «при огромных пространствах и значительном числе приходов во многих из существовавших на начало 2011 г. епархий архиереям попросту не хватило бы времени и сил, чтобы лично заняться всем объемом поставленных Собором задач» (Доклад Патриарха Московского и всея Руси..., 2013).

Отметим, что традиционно границы епархий Русской православной церкви в XIX – начале XX в. совпадали, как правило, с границами административно-территориальных единиц Российской империи (губерний, областей), а в постсоветский период – с границами субъектов РФ.

Статистические данные о Русской православной церкви (1991–2013 гг.)

	10.1991	11.1994	1997	1998	2000	2003	2009	На начало 2011	На начало 2013
Епархии	93	114	124	127	130	132	159	165	247
Архиереи	92	136	148	151	153	154	201	215	290
из них епархиальных (правлящих)	*	113	122	*	128	130	*	*	225
Приходы	12.000	15.983	18.000	более 19.000	19.470	16.350	*	30.675	33.489
Духовенство	10.000	14.243	17.084	19.775	15.837	19.010	*	33.174	34.195
из них священников	*	12.841	15.347	17.500	*	15.605	*	29.324	30.430
диаконов	*	1.402	1.737	2.275	*	3.405	*	3.850	3.765

Составлено по: Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2 февраля 2013 г. [Электронный ресурс]. URL: Официальный сайт Московского патриархата. <http://www.patriarchia.ru>; Общие статистические данные о Русской православной церкви на основе докладов Патриарха на епархиальных собраниях г. Москвы и Архиерейских соборах (1991–2003 гг.) // Митрохин Н.А. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. 2-е изд., испр., доп. М., 2006. С. 70–71.

Примечания: * – данные уточняются; расхождения в данных по приходам и духовенству за 2000, 2003 гг. связаны с тем, что часть из них дана без учета Украины.

С октября 2011 г. Синод начал последовательно проводить реформу организационно-территориального устройства Церкви, приводя ее к трехступенчатой пирамиде: патриархат–митрополия–епархия. Начался процесс создания в пределах субъектов РФ нескольких новых епархий путем дробления существующих, основываясь на опыте подобных преобразований в Украинской православной церкви и в Белорусском экзархате. За 2011–2012 гг. было образовано 82 новых епархии, из них 64 – на территории одних и тех же субъектов РФ. В январе 2013 г. действовало 247 епархий Русской православной церкви (Доклад Патриарха Московского и всея Руси..., 2013).

Уже в октябре 2011 г. Синод внес важную корректировку в процесс разукрупнения епархий: епархии в пределах одного субъекта РФ стали объединяться в митрополии, которых за 2011–2012 гг. было создано 33. При возрождении такой формы церковного административного устройства, как митрополия, Русская православная церковь ссылаясь на традиции, в том числе на определение Всероссийского церковного собора 1917–1918 гг. В то же время в Русской православной церкви сохранились епархиальные викариатства. Епархиальный архиерей при этом делегировал часть своих полномочий по управлению труднодоступной или «сложной» территории викарному епископу (Положение о епархиальных викариатствах..., 2011).

Не сразу были определены обязанности и сфера ответственности митрополитов. Одной из основных обязанностей стало обеспечение взаимодействия со светской властью и патриархом, так как границы новых епархий не совпадали с границами субъектов РФ, что могло привести к несогласованным действиям епископов. В докладе на Архиерейском соборе 2013 г. Патриарх разъяснял: «Митрополит – старший собрат. Он призван добрым советом помогать более молодым архиереям управлять епархиями, заботиться о пастве. Кроме того, региональным властям было бы сложно взаимодействовать с каждой епархией по отдельности. Поэтому митрополитам поручено координировать диалог руководства епархий с властями субъектов федерации. Что же касается внутренней жизни каждой епархии, то за нее полностью несет ответственность епархиальный архиерей, который отчитывается в своей деятельности непосредственно перед Священным Синодом и Патриархом. В эту внутреннюю жизнь не вмешиваются ни митрополит, ни архиерейский совет митрополии, который является не управляющим, а совещательным органом» (Доклад Патриарха Московского и всея Руси..., 2013). Вместе с тем именно на митрополитов Высший церковный со-

вет в октябре 2012 г. возложил ответственность за направления работы, которые напрямую относятся к внутриепархиальной деятельности: назначение духовенства в подразделения Министерства обороны и учреждения ГУФСИН; взаимодействие со СМИ. Кроме того, по существующей практике главы митрополий назначаются правящими архиереями наиболее значимых епархий митрополии с резиденциями в региональных центрах и временно управляющими епархиями на кафедрах, для которых еще не подобран подходящий кандидат.

Реформа подверглась критике, и даже официальная причина – улучшение управляемости епархий и налаживание тесного контакта между главами епархий – священниками и паствой подвергается сомнению, так как «разрыв» между представителями высшего духовенства, простыми священниками и верующими часто зависит не от территории епархии и загруженности архиерея, а от стиля управления.

Противники реформы увидели в дроблении епархий желание ограничить власть правящих архиереев и их материальную базу для укрепления власти патриарха. Протоиерей Андрей Кураев заявил: «Не знаю, с какой целью дробятся епархии. Если с целью усиления контроля епископа над жизнью приходов, то это тупиковый путь. По нашей отечественной традиции усиление вертикали власти с годами ведет к атрофии всего того, над чем эта власть простирается» (Коробов П., 2011).

По мнению аналитиков, реформа должна решить и стратегическую задачу увеличения числа российских архиереев Русской православной церкви с правом решающего голоса на Поместных соборах Русской православной церкви и православном Вселенском соборе. Так, на Поместном соборе Русской православной церкви 2009 г., где был избран новый Патриарх, чувствовалось усиление позиций архиереев Украинской православной церкви и Белорусского экзархата Московского патриархата, где процесс разукрупнения епархий начался раньше, чем в России.

Со времени II Никейского собора 787 г., признанного православными и католиками, католическая церковь созывала еще целых 14 соборов, последний из них проходил в 1962–1965 гг. Попытки созыва православного Вселенского собора в течение XX в. не увенчались успехом, но в 2014 г. на встрече глав и представителей всех поместных православных церквей была достигнута договоренность о проведении VIII Вселенского собора православных церквей в 2016 г. в Стамбуле (сайт VIII Вселенского собора). На соборе, где будут решаться вопросы, имеющие стратегическое значение для Русской православной церкви, право голоса будут иметь только правящие архиереи, имеющие свои епархии. Таким образом, организационно-территориальная реформа Русской православной церкви должна привести к увеличению ее присутствия и доли голосов на предстоящем соборе (Разделение епархий..., 2012).

В 2011–2013 гг. на основе существовавших на территории юга Западной Сибири пяти епархий Русской православной церкви решениями Синода были образованы Кузбасская митрополия (26 июля 2012 г.), включающая Кемеровскую, Мариинскую и Новокузнецкую епархии; Новосибирская митрополия (28 декабря 2011 г.), включающая Искитимскую, Карасукскую, Каинскую и Новосибирскую епархии; Омская митрополия (6 июня 2012 г.), включающая Омскую, Исилькульскую, Калачинскую и Тарскую епархии; Томская митрополия (12 марта 2013 г.), включающая Томскую и Колпашевскую епархии; из состава Барнаульской и Алтайской епархии выделены в самостоятельную Горноалтайскую епархию приходы Республики Алтай (2 октября 2013 г.) (Официальный сайт Московского патриархата; сайт Кузбасской митрополии; сайт Новосибирской митрополии; сайт Омской митрополии; сайт Томской епархии; сайт Барнаульской епархии; сайт Горноалтайской епархии). В Барнаульской епархии было выделено Рубцовское викариатство (16 июля 2013 г.). Таким образом, в 2013 г. на юге Западной Сибири действовали 15 епархий, из них 13 в составе вновь образованных четырех митрополий.

В 2013 г. в границах епархий Русской православной церкви юга Западной Сибири существовало более 1060 приходов, около 30 монастырей и скитов, было около 900 священнослужителей, что составляло около 3% от количества приходов, монашеских обителей и священнослужителей епархий Русской православной церкви (Официальный сайт Московского патриархата; сайт Кузбас-

ской митрополии; сайт Новосибирской митрополии; сайт Омской митрополии; сайт Томской епархии; сайт Барнаульской епархии; сайт Горноалтайской епархии; сайт Мариинской епархии; сайт Колпашевской епархии; сайт Калачинской епархии; сайт Каинской епархии)¹. На правящих архиереях 15 епархий (около 7% от общего количества правящих архиереев Русской православной церкви) возложена сложная задача развития церковных структур на территории их епархий, открытия приходов во всех населенных пунктах, увеличения числа священнослужителей.

1.3. Количественный рост архиерейского корпуса

Увеличение епархий потребовало срочного рукоположения в епископы за 2011–2012 гг. 75 архиереев. Если на начало 2011 г. в Русской православной церкви было всего 215 епископов, то в январе 2013 г. – 290 епархиальных и викарных епископов, из них – 225 правящих, т.е. за два года епископский корпус увеличился на 35% (Доклад Патриарха Московского и всея Руси..., 2013). На юге Западной Сибири количество кафедр правящих архиереев увеличилось в три раза: с 5 до 15. Существенной проблемой стал не всегда высокий образовательный уровень и отсутствие управленческого опыта претендентов на епископские кафедры. Путем многоуровневого отбора и проведения курсов повышения квалификации для новопоставленных архиереев в общецерковной аспирантуре и докторантуре их удалось частично решить. На начало 2013 г. в Русской православной церкви, по официальным данным, 13 вновь образованных кафедр были не заняты, но сравнение количества существующих епархий и правящих архиереев позволяет сделать вывод о 22 пустующих кафедрах, которыми, как правило, временно управляют главы митрополий. В епархиях Русской православной церкви юга Западной Сибири на 1 сентября 2014 г. вакантной осталась одна вновь созданная епархиальная кафедра – Исилькульской епархией управляет митрополит Омский и Таврический Владимир (Иким)².

В результате реформы произошло значительное омоложение епископского корпуса. Так, из 14 правящих архиереев 9 имели возраст 39–50 лет. Примечательно, что только три архиерея являются коренными сибиряками: митрополит Кузбасский Аристарх (Смирнов) – родился в Кемерово, где закончил среднюю общеобразовательную школу и Кузбасский политехнический институт; епископ Новокузнецкий Владимир (Агибалов) – родился в Томске, в Кемерово закончил среднюю общеобразовательную школу и Кемеровский государственный университет; епископ Тарский – уроженец Омской области. Остальные уроженцы Москвы и Московской области – 4, центральных регионов России – 5, Львовской области – 1, Молдавской ССР – 1.

Особо остановлюсь на характеристиках митрополитов (возраст: 50, 54, 65, 73), все они прошли путь монашеского служения в Троице-Сергиевой лавре и являются выпускниками Московской духовной академии (из них трое – кандидаты богословия), все начали церковное служение в советский период, двое (митрополиты Новосибирский и Омский) занимали епископские кафедры до 1991 г. Митрополит Новосибирский Тихон (Емельянов) в 1987 г. был назначен наместником Свято-Данилова монастыря, за восстановление которого награжден Патриаршим крестом, а 25 января 1990 г. решением Синода избран епископом Новосибирским и Барнаульским. В 1995–2000 гг. являлся председателем Издательского совета Русской православной церкви и главным редактором Издательства Московского патриархата с титулом епископа Бронницкого, викария Московской епархии.

Митрополит Омский Владимир (Иким) в 1985 г. хиротонисан в епископа Подольского викария Московской епархии и оставлен настоятелем подворья Русской православной церкви в Карло-

¹ Сводные данные подсчитаны нами приблизительно, так как на сайтах епархии указаны характеристики за разные годы (от октября 2012 до мая 2014 г.), в ряде случаев в рамках одного документа показатели даны некорректно или несущественно отличаются.

² В июле 2014 г. епископом Новокузнецким и Таштагольским был избран архимандрит Владимир (Агибалов). До этого епархиальная кафедра оставалась не занятой, епархией временно управлял митрополит Кузбасский Аристарх (Смирнов).

вых Варах, в 1988 г. назначен заместителем председателя Отдела внешних церковных связей. 20 июля 1990 г. он был избран епископом Ташкентским и Среднеазиатским, возведен в сан митрополита в 2002 г., назначен на Омскую кафедру в 2011 г.

К числу старейших служителей Русской православной церкви с богатым послужным списком также относится епископ Барнаульский Сергей (Иванников), кандидат богословия, который в 1986 г. был направлен в Эстонскую епархию, в 1987–1992 гг. служил в Пюхтицком монастыре, в 1992–2000 гг. – настоятель соборов в Нарве, Таллинне. 27 июля 2000 г. избран членом Синода Эстонской православной церкви Московского патриархата. В 2002 г. получил гражданство Эстонской Республики. В 2003 г. был назначен сотрудником Отдела внешних церковных связей, в 2004 г. – членом Русской духовной миссии в Иерусалиме. В 2006–2012 гг. в Праге (Чехия) нес послушание настоятеля храма. Решением Синода от 16 марта 2012 г. избран епископом Каменским и Алапаевским, 29 мая 2013 г. назначен епископом Барнаульским и Алтайским.

Надо отметить высокий образовательный уровень правящих архиереев: из 14 человек 11 – выпускники духовных академий (8 – Московской, 3 – Киевской), 7 человек имеют высшее светское образование (в числе учреждений высшего образования: Московский институт электронной техники, Московский авиационный институт, Московский государственный университет, Алтайский политехнический институт, Кузбасский политехнический институт, Омское высшее общевойсковое дважды Краснознаменное командное училище), в том числе пять кандидатов богословия, один кандидат биологических наук.

Архиереи являются яркими фигурами, сторонниками различных взглядов на дальнейшее развитие Русской православной церкви, что тесно связано с ее историей второй половины XX– начала XXI в. После эпохи в церковной истории (1959–1978), которую противники экуменизма называли «никодимовщиной» по имени митрополита Никодима (Ротова) (в 1959 г. назначенного заместителем председателя Отдела внешних церковных связей, а в 1960–1972 гг. возглавлявшем отдел). Совет по делам религий и КГБ проводили политику по изоляции фундаменталистов в монастырях и отдаленных приходах, никто из последователей течения не смог стать епископом вплоть до 1990–1991 гг. С середины 1990-х гг. епископские кафедры стали занимать «духовные дети» старцев-фундаменталистов, начавших «борьбу» с экуменизмом. Последующие изменения кадровой политики заключались в том, что если в 1991–1997 гг. епископами избирались во многих случаях монашествующие фундаменталистских обителей и консервативное провинциальное духовенство, то с конца 1990-х – 2000 г. новые назначения на архиерейские кафедры стали получать лица с экуменическими взглядами, среди которых было много учеников постоянных членов Синода и их единомышленников с экуменическим прошлым. Группа фундаменталистов внутри епископата, по мнению Н. Митрохина (2006, с. 185, 189–192), практически перестала существовать к 2000 г., в том числе благодаря последовательной политике Синода. А вместе с избранием Патриархом Кирилла (Гундяева) «экуменический курс» руководства Русской православной церкви окончательно утвердился.

Митрополит Новосибирский Тихон – представитель внутрицерковной фундаменталистской группы (в нее также входили епископ Барнаульский Антоний (Масендич), епископ Томский Аркадий (Афонин)), которая в середине 1990-х гг. поддержала требования к членам Синода покаяться в «грехе экуменизма», выйти из Всемирного совета церквей, признать святыми Николая II и его семью. При его поддержке как руководителя Издательского совета Московского патриархата выходило общественно-политическое обозрение «Радонеж» – одно из влиятельных изданий фундаменталистов. К 2000 г. группа распалась, многие архиереи стали центральными фигурами различных скандалов. Тихон (Емельянов), который занимал пост председателя Издательского совета Русской православной церкви и главного редактора Издательства Московского патриархата, после недоказанных обвинений в коррупции был возведен в сан архиепископа, награжден медалью ордена «За заслуги перед Отечеством» II степени за большой вклад в укрепление гражданского мира и возрождение духовно-нравственных традиций и отправлен на Новосибирскую кафедру, которую

занимал ранее в 1990–1995 гг. (Митрохин Н.А., 2006, с. 185–186, 190, 228, 380; сайт Новосибирской митрополии). СМИ активно обсуждали позицию митрополита, который в 2012 г. выступал против выставки «эротических» гравюр Пикассо в краеведческом музее Новосибирска, в 2014 г. – за изгнание польской рок-группы Behemoth («Чудище»), поддерживая действия православных активистов по противодействию данным мероприятиям. Несмотря на занимаемую позицию, митрополит, судя по возрастанию числа приходов, монастырей, усилению кадрового состава, взаимодействию с региональными и городскими властями «столицы Сибири», присутствию Церкви в жизни населения, эффективно управляет митрополией. Его деятельность положительно оценивается Патриархом и Синодом: в 2008 г. он был награжден орденом преподобного Серафима Саровского 2-й степени, в 2013 г. за усердное служение и в связи с 65-летием – орденом святителя Иннокентия, митрополита Московского 2-й степени.

В противовес Тихону митрополит Омский Владимир (Иким) – известный и один из наиболее влиятельных иерархов Русской православной церкви, стоящий на экуменических позициях, автор историко-философских трудов по проблемам развития и взаимодействия мировых религий и цивилизаций, постоянный участник Родосского форума, посвященного диалогу цивилизаций. Митрополит, сегодня находящийся в полуопальном положении, являлся значимой фигурой в международных делах Русской православной церкви. Об этом свидетельствуют послужной список и перечень наград: орден дружбы ЧССР (1988), орден Дружбы народов (к 1000-летию Крещения Руси), орден «Дустлик» (Узбекистан, 2000), орден «Данакер» (Киргизия, 2011), медаль «Данк» (Киргизия, 2000), памятный знак «Узбекистон Республикаси мустақиллиги 20 йил» (Узбекистан, 2011) – за активную и плодотворную деятельность по развитию двустороннего и многостороннего торгово-экономического, инвестиционного, культурного и научно-образовательного сотрудничества с Узбекистаном и в связи с 20-й годовщиной независимости Республики Узбекистан, международная премия Фонда св. апостола Андрея Первозванного с возложением ордена св. апостола Андрея Первозванного. Владимир – последователь митрополита Никодима (Ротова), работал с 1969 г. референтом Отдела внешних церковных связей, в 1972 г. назначен членом Отдела внешних церковных связей, в 1988 г. – зам. председателя. Входил в круг близких к Патриарху Пимену служителей Русской православной церкви, при Алексее II подвергся опале. Митрополит всегда устанавливал хорошие отношения с руководством государств, в которых служил, последовательно поддерживает государственную политику в религиозной сфере. Он отстаивает уважительное отношение к исламу, считая, что обе религии исповедуют веру в Бога, но идут к цели разными путями, оценивает себя как не «гиперэкумениста» (Иким В.З., 2001; сайт Омской митрополии). Разделяем оценку Н.А. Митрохина (2006, с. 547), которая была дана в начале XXI в. митрополиту Ташкентскому и Среднеазиатскому Владимиру: «По своим личным качествам митрополит Владимир – высокоэффективный церковный менеджер, возможно, один из самых богатых архиереев Русской православной церкви, с амбициями, простирающимися далеко за пределы Центральной Азии». В настоящее время, по нашему мнению, наряду с другими факторами возраст является основным ограничителем восхождения митрополита по иерархической лестнице Русской православной церкви (год рождения – 1940 г.).

На фоне внутрицерковной дискуссии 1995–2002 гг. в Русской православной церкви сформировалась группа в основном молодых по возрасту епископов и священнослужителей, выступивших оппонентами консерваторам и фундаменталистам, считающих необходимым активное привлечение в Русскую православную церковь образованной и «продвинутой» молодежи путем использования понятного ей языка, форм миссионерской и катехизаторской работы (в том числе интернет-форумов, рок-фестивалей, туристических и скаутских объединений). Это стало почвой для появления епископов и митрополитов, которые заняли центристскую позицию. Будучи выходцами из братии Троице-Сергиевой лавры, сторонниками консервативного толкования монашества, они поддерживают экуменическую позицию Патриарха и руководствуются прагматизмом в управлении своими митрополиями, привлекая молодых священников и епископов, используя нововведения

в работе с верующими, т.е. поддерживают баланс между традициями и модернизационными процессами в Русской православной церкви. По нашему мнению, центристские позиции занимают митрополит Томский Ростислав и митрополит Кемеровский Аристарх, несмотря на значительную разницу в их взглядах на вопросы внутрицерковной жизни, стилях управления и личных характеристиках.

Митрополит Ростислав, назначенный в 1993 г. на Магаданскую кафедру, стал одним из самых молодых епископов Русской православной церкви. Он отличается личной скромностью, нестяжательством, образованностью, его проповеди характеризуются глубиной и ясностью. За время правления Томской епархией (с 2013 г. митрополией) он смог решить внутренние проблемы, наладить эффективное взаимодействие с региональной властью и, что для Томска немаловажно, с научно-преподавательским сообществом и образовательными организациями различного уровня. По мнению, представленному в Интернет-сети, он, благодаря личным качествам и центристской позиции, может стать фигурой, примирившей различные группировки и течения Русской православной церкви (Церковный листок из глубинки, 2003).

Митрополит Аристарх имеет значительный опыт преподавательской и управленческой работы: более 12 лет преподавал в Московской духовной академии, одновременно занимал должности помощника инспектора Московских духовных школ, старшего помощника проректора по воспитательной работе Московской духовной академии и семинарии с 1 января 1991 г. до июня 2001 г., когда был переведен в Троице-Сергиеву лавру, где нес послушание руководителя архитектурного отдела Патриаршего архитектурно-реставрационного центра, затем – заместителя эконома обители. На Кемеровскую кафедру он был избран в 2006 г. с должности келаря объединенного хозяйства Троице-Сергиевой лавры и Московских духовных школ, на которую был назначен 8 октября 2002 г. указом Патриарха Алексия II. Его консервативная позиция в отношении монашества проявилась при обсуждении проекта «Положения о монастырях и монашествующих». Вместе с тем митрополит сумел наладить устойчивое взаимодействие с региональной властью, творческим и научно-педагогическим сообществами, обеспечив устойчивую комплексную поддержку Русской православной церкви. В митрополию были привлечены священнослужители, закончившие Московскую и Санкт-Петербургскую духовные академии. Из-за сотрудничества с представителями иных конфессий (в первую очередь, с католиками и мусульманами) он подвергается обвинениям со стороны фундаменталистов в «экуменической ереси» (Митрополит Аристарх..., 2013).

Большинство правящих архиереев – выпускники Московских духовных школ (МДС И МДА) (4 митрополита и горноалтайский епископ – выходцы из братства Троице-Сергиевой лавры), часть из них – «духовные дети» известных старцев – сторонников консервативного подхода к монашеству, стоявших на антиэкуменической позиции. Сторонниками экуменизма были сотрудники Отдела внешних церковных связей, выпускники Санкт-Петербургской академии и семинарии. Представителей Санкт-Петербургских духовных школ нет среди правящих архиереев епархий Русской православной церкви юга Западной Сибири.

Несмотря на значительные различия, правящие архиереи в основном являются сторонниками или лояльны по отношению к Патриарху и его политике. В свою очередь для центра основную роль, наряду с лояльностью, при назначении архиереев и определении отношения к ним играют их опыт административно-хозяйственной работы, эффективность управления вверенными епархиями и митрополиями, налаживание отношений с региональной властью, обеспечение административной и финансовой поддержки со стороны последней.

1.4. Отношение населения юга Западной Сибири к православию и Русской православной церкви

Для специалистов остается сложной проблема определения количества православных верующих, так как Русская православная церковь не ведет учет своих адептов и отношения российского общества к Церкви.

В постсоветское время интерес к религии заметно вырос, снизилась доля «абсолютно нерелигиозных» людей. В современном обществе от религии ждут помощи в обеспечении стабильности, передачу от поколения к поколению этических и нравственных норм.

Очевидно, что быстрое развитие епархий, строительство храмов, образование монастырей могло произойти только при значительной финансовой поддержке государства, искупающего свою вину за репрессии и гонения и стремящегося найти в православии духовно-нравственную основу нового демократического общества.

Несмотря на то, что многочисленные социологические опросы россиян показывают высокий уровень религиозности общества, особенностью отношения современного человека к вопросам веры является понимание религии и веры шире рамок конфессиональной ограниченности. Современный человек стремится к универсальной Церкви и единому Богу, оспаривая нормы и правила веры, предлагаемые различными конфессиями (Франкл В., 1990, с. 334–336). В целом население России к православию относится положительно: 46% – в 1990 г., 76% – в 1994 г., 88% – в 1996 г. Больше половины населения еще в 1994 г. считали, что православие в наибольшей степени может способствовать возрождению России, причем в Москве такого населения было 55%, а в Петербурге – 81% (Отношение населения..., 2001).

Для выявления отношения жителей городов юга Западной Сибири к деятельности Русской православной церкви в 2010 г. нами был проведен анкетный опрос жителей Кемерово, Томска, Ленинска-Кузнецкого. В ходе исследования были опрошены две целевые группы: студенты Кемеровского государственного университета, Томского Сибирского государственного медицинского университета и жители Ленинска-Кузнецкого. По результатам исследования не было выделено значительных различий в позициях представителей двух целевых групп, поэтому нами даны обобщенные итоги опроса. Жители Ленинска-Кузнецкого в целом более положительно относятся к деятельности Русской православной церкви и ее институтов, чем студенты, которые настроены более критично.

Отметим, что абсолютное большинство респондентов (91%) по национальному признаку отнесли себя к русским. Следовательно, большинство опрошенных относились к национальностям, которые традиционно исповедуют христианство. Это, с одной стороны, безусловно, повлияло на итоговые высокие положительные оценки Русской православной церкви, с другой – достаточно объективно отражает национально-конфессиональную структуру населения городов региона.

При разделении респондентов по конфессиональному признаку и отношению к религии наиболее многочисленной группой (85%) стали определившие себя как православные. Атеисты и неверующие составили 8% от числа опрошенных. На вопрос «Как Вы относитесь к деятельности Русской православной церкви?» респонденты ответили следующим образом: «положительно» и «скорее положительно» – 76,5%; «отрицательно» и «скорее отрицательно» – 8,5%; 15% затруднились ответить на вопрос.

Влияние православия на духовно-нравственное возрождение российского общества респонденты оценили следующим образом:

- «оказывает положительное» – 17%;
- «оказывает положительное, но не сильное» – 58%;
- «не оказывает положительного или скорее отрицательное» – 10%;
- «сильное отрицательное» – 0%;
- затруднились ответить – 15%.

При уточняющей беседе со студентами Кемеровского госуниверситета выяснилось, что они действительно имели в виду конкретное влияние на свою повседневную жизнь и окружающих их людей. «Духовно-нравственная жизнь общества» – понятие для них несколько абстрактно-возвышенное и оторванное от реальной жизни. Это выражается и в том, что многим хотелось поступать в соответствии с христианскими духовно-нравственными принципами, но реалии современной жизни заставляют их часто действовать иначе в бытовых ситуациях.

При ответе на вопрос о присутствии Русской православной церкви в учреждениях образования, культуры, социальных учреждениях позиции опрошиваемых по ряду учреждений полярно ра-

зошлись. Если ранжировать ответы, то абсолютно большая часть респондентов (от 53 до 73%) высказались положительно за присутствие Русской православной церкви в медицинских заведениях, учреждениях исполнения наказания, воинских частях, учреждениях культуры, социальных учреждениях. При этом затруднение с ответом вызвали социальные учреждения и учреждения культуры. По вопросу присутствия Русской православной церкви в учебных заведениях мнения респондентов разделились: за – 43%, против – 43,9%.

На вопрос «Как Вы считаете, какая часть российского общества доверяет Русской православной церкви?» около 70% респондентов высоко оценили доверие россиян к Русской православной церкви.

Результаты опроса с большой долей уверенности позволяют говорить о положительном отношении большинства жителей указанных городов юга Западной Сибири к православию и Русской православной церкви, высокой оценке результатов ее деятельности и влияния на жизнь общества.

Многие факты свидетельствуют о поддержке местным населением монашеских общин¹, особенно в сельских «угасающих» населенных пунктах. Например, председатель поселкового совета П.Г. Римский в 1991 г. при открытии в Могочино Свято-Никольского женского монастыря в интервью корреспонденту газеты «Томские православные ведомости» сказал: «Мы искренне приветствуем создание на Могочинской земле святой обители. Храм еще не выстроен до конца, но сюда уже стекаются люди со всей округи, из соседних районов. Ведь так уж вышло, это первая и пока единственная церковь, появившаяся у нас за последние десятилетия. Мы поддерживаем отношения с настоятелем прихода и будем поддерживать их и в дальнейшем. Считаю, что делаем мы одно благое дело» (Никифоров С., 1991, с. 2).

При этом нельзя не отметить в России отдельные примеры резко отрицательного отношения к представителям духовенства и православным святыням. Одним из самых известных случаев стало убийство трех монахов Оптиной пустыни на Пасху 1993 г., когда на месте преступления были найдены меч и финка с меткой сатаны «666» (Томские епархиальные ведомости, 2003, с. 4–5). В сентябре 2007 г. на Кузнецком кладбище Новокузнецка неизвестными были осквернены могилы схимонахини Паисии и ссыльного схиигумена Глинской пустыни Николая, которые в советский период стали организаторами храма и иноческой общины. Место их погребения стало местом паломничества верующих новокузнецчан. На памятниках испортили фотографии, сделали оскорбительные надписи, сожгли кресты. Представители общественности, СМИ резко осудили данное преступление. Губернатор А.Г. Тулеев поручил милиции сделать все необходимое, чтобы найти преступников. «Винные в этом безнравственном преступлении должны быть сурово наказаны, дело необходимо довести до суда», – отметил он. Администрация Новокузнецка получила поручение восстановить могилы (Фомина Т., 2007; Койнова Л., 2005, с. 7; На Кузнецком кладбище..., 2007). Этот пример показывает солидарную позицию общества, органов государственной и муниципальной власти к данному преступлению и позволяет говорить об их положительном отношении к православным святыням, которые являются и признаются частью нашего исторического наследия.

1.5. Православные монастыри на юге Западной Сибири

По нашему мнению, одним из показателей укрепления организационно-территориальной структуры Русской православной церкви является рост количества монастырей. Если в России в целом с 1988 по 1991 г. число монастырей увеличилось более чем в 5 раз (с 18 до 101), а с 1991 г. по декабрь 2008 г. еще примерно в 5 раз (с 101 до 478) (Выступление патриарха Алексия II..., 1991; Русская православная церковь..., 2000, с. 420; Доклад местоблюстителя..., 2009, с. 4), то на юге

¹ Примером объединения усилий общественности и Русской православной церкви, которым удалось переубедить Правительство РФ, может служить защита Макарьево-Желтоводского монастыря от затопления в результате доводки до первоначального проекта Чебоксарской ГЭС (Православные монастыри..., 2009, с. 9).

Западной Сибири в 1991–2007 гг. – с 1 до 21, т.е. более чем в 20 раз, что по темпам превосходило общероссийские показатели. Первые монастыри в постсоветский период на юге Западной Сибири появились в 1990-е гг. в результате кардинальных изменений, произошедших в стране, повлекших за собой корректировку государственной политики в отношении Русской православной церкви: в 1991 г. был открыт Свято-Никольский женский монастырь в с. Могочино, в 1992 г. возобновлен Томский Алексиевский мужской монастырь и создан Серафимо-Покровский женский монастырь в Ленинске-Кузнецком, в 1993 г. – Свято-Преображенский мужской монастырь.

В 2013 г. в регионе действовало 33 монастыря, скита и монастырских подворья, т.е. их число возросло почти в четыре раза по сравнению с 1917 г. Из возникших в регионе обителей только две: Томский Алексиевский монастырь и Иоанно-Богословский скит (расположен на месте Чемальской женской общины) – имеют дореволюционную историю. Поэтому одной из основных проблем, тормозящих развитие современных сибирских монастырей, является утрата традиций монашеской жизни и отсутствие исторических корней. В постсоветский период обители столкнулись со многими проблемами – злоупотреблением алкоголем, воровством, неподчинением настоятелям и архиереям. Данные проступки в постсоветское время практически не фиксировались документально и не выходили на страницы СМИ. В числе основных проблем насельников монастырей в 1990-е – начале XXI в. Русской православной церкви обозначены: недостаток кадров для развития монашества; текучка насельников; существование «праздно шатающихся» монашествующих. Большинство специалистов указали основной причиной данных неустroений – наполнение монастырей людьми, не понимающими смысла монашеской жизни, не имеющими религиозного воспитания и образования. Проблемы монашеской жизни к настоящему времени частично утратили свою остроту, частично были разрешены, чему способствовала стабилизация состава насельников и настоятелей/настоятельниц, усиление контроля со стороны епархиальных архиереев и введение принципа соборности в жизнь монашеских общин.

Монастыри Русской православной церкви находятся на начальном этапе создания системы социальной помощи и духовного просвещения населения. В основном они использовали открытые формы работы, многие обители из-за малочисленности насельников, экономической несостоятельности проводили разовые благотворительные или миссионерские акции. При наиболее крупных монастырях возникли образовательные и социальные учреждения. Качественно новым направлением в деятельности монастырей стало образование при них православных поселений: в Свято-Никольском женском монастыре Томской епархии и Иоанно-Кронштадтском женском монастыре Барнаульской епархии. Безусловно, создание православных поселений является новой, достаточно эффективной социально-карикативной формой работы обителей – оживлялась жизнь в сельских территориях, православные поселения стали позитивным примером организации жизни общины на православных принципах, создание селения требовало развития сети социальных и образовательных подразделений.

По оценке С. Сафронова, процесс восстановления монастырей в азиатской части России активно шел лишь в наиболее заселенных районах юга Западной Сибири. Концентрация монастырей в епархиях Русской православной церкви, по справедливой оценке Н. Митрохина, зависела в определенной степени от многолюдности и уровня экономического развития регионов и в значительной – от позиции архиереев. Появление большего числа монастырей в России наблюдалось в епархиях, которые возглавляли архиереи – «любители монашеского делания». Кроме того, для вновь учрежденных епархий наличие монастырей было делом престижа.

Уместно привести замечание Н.А. Митрохина (2006, с. 116) о том, что «...большая часть из открытых за последние 15 лет сотен монастырей (сейчас открывается примерно по 30–40 монастырей в год) не похожи на Троице-Сергиеву лавру или московский Свято-Даниловский монастырь. В основном в полуразрушенных зданиях обитают общины, которые насчитывают 2–5 насельников в монашеском или послушническом чинах и 5–7 трудников из прибывшихся бродяг, бывших уголовников и наркоманов». Подобной ситуации монастырям юга Западной Сибири удалось в целом

избежать благодаря архиереям советского и постсоветского времени – любителям монашеского дела, многие из которых являлись насельниками Троице-Сергиевой лавры, митрополит Тихон (Емельянов) в 1987–1990 гг. был заместителем Свято-Данилова монастыря. Именно они обеспечили духовную связь с Троице-Сергиевой лаврой и поступление в регион монашествующих и насельников из монастырей европейской части страны.

Исследователи отмечают как особенность развития Русской православной церкви в постсоветский период создание «старцами-духовниками» сетей «духовных детей» и их продвижение по карьерной лестнице. Яркий пример влияния на жизнь Русской православной церкви юга Западной Сибири старчества – деятельность члена Духовного совета Троице-Сергиевой лавры, архимандрита Наума (Н.А. Байбородина), уроженца д. Мало-Ирменка Новосибирской области, который осуществлял духовное наставничество многими монастырями и общинами и сыграл важную роль в создании монашеских общин на территории Новосибирской митрополии. Назначенные на вновь образованные три епископские кафедры Новосибирской епархии епископ Искитимский Лука (Волчков), епископ Карасукский Филипп (Новиков), епископ Каинский Феодосий (Чашин) – уроженцы Москвы и Московской области, прибыли в Сибирь для монашеского служения в создаваемых обителях Новосибирской епархии под влиянием духовников Троице-Сергиевой лавры, в частности архимандрита Наума (Н.А. Байбородина). Духовники серьезно повлияли и на решения и путь служения митрополита Томского Ростислава (Девятова) и епископа Колпашевского Силуана (Вьюрова). Митрополита Ростислава считают своим «духовным отцом» многие верующие и служители Церкви. Митрополит Новосибирский Тихон является поклонником памяти известного старца-фундаменталиста архимандрита Тихона (Агрикова).

1.6. Динамика изменений характеристик и перспективы развития Русской православной церкви в регионе

Анализ характеристик Русской православной церкви в регионе в начале XX и в начале XXI вв. позволяет сделать вывод о глубоких «православных корнях» сибиряков. В начале XX в. при Николае II на 182 млн населения Российской империи приходилось 115 млн православных (63% от общего числа населения), Русская православная церковь насчитывала около 65 000 церквей и 20 000 часовен, более 100 000 священно- и церковнослужителей (Карташев А., 2006, с. 448; Цыпин В., 2007, с. 794). В начале XXI в. Русская православная церковь не ведет учета количества своих членов или посещаемости богослужений. На 1 января 2014 г. из более 143 млн населения России примерно 80% были русскими и около 75% причисляли себя к православной вере (примерно 106 млн чел.), по другим данным – примерно 60% (почти 85 млн чел.). Безусловно, что, причисляя себя к православию, большая часть респондентов руководствовалась историко-этническими традициями. Православие было долгие века верой предков и лежало в основе государственной национальной идеологии. Верующих, соблюдающих обрядовую практику Русской православной церкви, по разным подсчетам, – от 1,5 до 8% (Митрохин Н.А., 2006, с. 37–40). По данным, приведенным на Архиерейском соборе 2 февраля 2013 г. патриархом Кириллом, в Русской православной церкви было 247 епархий, 290 правящих и викарных епископов, 33 489 прихода, 34 195 священнослужителей, более 800 монастырей (Доклад Патриарха Московского и всея Руси..., 2013).

Сравним характеристики Русской православной церкви юга Западной Сибири в начале XX и начале XXI вв. – региона, наиболее динамично развивающегося в Сибири. Численность населения Томской губернии накануне 1917 г. составляла 4503,9 тыс. чел. (44,3% всех проживающих в Сибири). Число православных Томской епархии в 1916 г. составляло 3499 939 чел. (около 80% населения губернии), в ней действовало более 1600 храмов и молитвенных домов, 11 монастырей и женских общин (ГАТО, ф. 170, оп. 4, д. 598, л. 11–33; Роль государства..., 2009, с. 99, 132; Адамко А.М., 2004, с. 23, 27; Исаков С.А., Дмитриенко Н.М., 2002, с. 5).

В 2013 г. на территории юга Западной Сибири (без населения Омской области) проживало более 9 млн чел., т.е. более чем в два раза больше, чем в начале XX в. Точные данные о числе пра-

вославных отсутствуют, но результаты социологических исследований показывают, что к православию причисляют себя около 70–80% населения региона (примерно 7 млн чел.). Это соотносится с данными о национальном составе населения (в среднем в Новосибирской, Кемеровской, Томской областях и Алтайском крае русские составляли более 90% населения, в Республике Алтай – более 55%) (Итоги Всероссийской переписи населения, 2010; Оценка численности постоянного населения на 1 января 2014 г.).

В 2013 г. на юге Западной Сибири (Томская, Новосибирская, Кемеровская митрополии, Барнаульская, Горноалтайская епархии) действовало более 850 приходов, около 30 монастырей и скитов, служило около 750 священнослужителей¹.

Приведенные нами данные свидетельствуют о том, что Русская православная церковь в Западной Сибири в постсоветский период быстро восстановила свои количественные характеристики, что косвенно подтверждает наш тезис о глубоких историко-этнических корнях православия среди русского населения региона.

К 2014 г. Русская православная церковь на юге Западной Сибири создала устойчивые точки роста: дробную организационно-территориальную структуру, систему духовного образования, сеть монастырей, механизм взаимодействия с властями субъектов РФ. Учитывая, что абсолютное большинство населения исследуемой территории при последней переписи населения идентифицировали себя как русские, а опросы показывают, что они или причисляют себя к православию, или считают его верой предков; предположив, что государственная политика в отношении Русской православной церкви, внешнеполитическая ситуация и курс Церкви на межконфессиональное сотрудничество в ближайшее время не изменятся, то можно прогнозировать устойчивое развитие структур Русской православной церкви как в целом в РФ, так и на юге Западной Сибири. Прежде всего будет наблюдаться усиление качественных характеристик при замедлении количественного роста, усиление влияния на различные сферы жизнедеятельности общества, формирование значительного слоя «сочувствующих».

Новая организационно-территориальная структура Русской православной церкви (митрополия – епархия – приход) должна «устояться», для ее эффективного функционирования требуется подготовка новых кадров священнослужителей и управленцев (в том числе из числа сибиряков), выработка новых механизмов взаимодействия с муниципальной властью (многие муниципальные образования неожиданно оказались центрами новых епархий). Дальнейшее укрепление взаимодействия государства и Русской православной церкви на федеральном и региональном уровнях обеспечит административно-финансовую поддержку Церкви в ответ на лояльность и поддержку государственной политики. Русская православная церковь продолжит конкретизировать свои требования к государству: юридическое закрепление прав на землю и недвижимость; поддержка в «анти-сектантской» борьбе; расширение присутствия в системах образования, здравоохранения, социальной сфере, армии и силовых структурах и др.

Для развития Русской православной церкви на юге Западной Сибири необходимо, по нашему мнению, решить задачи и преодолеть внутрицерковные препятствия путем объединения большей части архиереев и священников на центристской платформе, продолжения налаживания взаимодействия между епископатом и приходским духовенством, между городским и сельскими священниками, преодоление разногласий, возникающих на национальной и экономической основе.

В случае дальнейшего развития форм и методов работы, в том числе путем заимствования результативных методик работы с адептами иных религиозных организаций, значительно увеличится круг «сочувствующих», что позволит более продуктивно конкурировать с иными религиозными организациями и получить положительный результат в противодействии «новым сектам» без активизации прямых «агрессивных» форм работы.

¹ Для корректного сравнения с характеристиками дореволюционной Томской епархии данные за 2013 г. даны без учета епархий Омской митрополии.

Таким образом, национальный состав населения юга Западной Сибири, поддержка со стороны государства на федеральном и региональном уровне, создание Русской православной церкви – незыблемая основа для развития региональных структур Церкви, которое состоится при преодолении проблем по трем основным направлениям: усиление внутрицерковного единства; совершенствование механизма взаимодействия с государством; выработка нового подхода к работе с населением.

Глава II

ОБЩИНЫ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ В КЕМЕРОВСКОЙ ОБЛАСТИ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI в.

Начавшиеся в России в 1985 г. процессы демократизации не сразу распространились на государственно-церковные отношения. Первые годы перестройки религиозная политика имела инерционный характер. Лишь с 1988 г. начинается смена парадигмы конфессиональной политики советского государства. Связано это было с провозглашенной политикой нового мышления и признания общечеловеческих ценностей. Зримым отражением смены политики стало широкое празднование 1000-летия принятия христианства на Руси. Были отменены и многие одиозные нормативные документы, регулирующие деятельность религиозных организаций, в том числе и постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях». В рамках собственной концепции и под давлением Запада М.С. Горбачев и его окружение шли на все большие уступки в вопросе о свободе вероисповедания.

Принесло свои позитивные результаты для роста влияния религиозных организаций и противостояние союзной и республиканских властей. Так, 25 октября 1990 г. был принят закон РСФСР №267-1 «О свободе вероисповеданий», который, как отмечал Ю. Розембаум в выступлении на парламентских слушаниях «Свобода совести и права человека в Российской Федерации», проведенных Комитетом Государственной думы по делам общественных объединений и религиозных организаций 14 февраля 1995 г., «...отразил стремление общества к коренной реформе взаимоотношений государства и церкви и обеспечил подлинную свободу совести для граждан и беспрепятственное создание и деятельность объединений верующих».

Согласно статье 20 этого закона в течение одного месяца регистрировались религиозные объединения, принадлежащие к региональным или центральным религиозным объединениям, и в течение 3 месяцев – не принадлежащие к региональным или центральным религиозным объединениям. Основным документом, предъявляемым при подаче заявления на регистрацию, являлся устав религиозного объединения. В уставе должны быть указаны: название, место нахождения и район деятельности организации; цели, задачи и основные формы деятельности; порядок образования, структура и управление; источники средств и имущественные отношения; порядок внесения изменений и дополнений в устав. Таким образом, принятие закона значительно упростило процедуру регистрации, что, с одной стороны, имело положительный эффект для действующих религиозных организаций, с другой – позволило вести открытую деятельность организациям, ранее не представленным на территории России, что впоследствии приведет к мощнейшей экспансии миссионеров различных конфессий как с Запада, так и с Востока.

Принятый Федеральный закон 1990 г. «О свободе вероисповеданий» также позволил религиозным объединениям открывать издательства, осуществлять благотворительные миссии, создавать новые общины, строить новые молитвенные дома.

Было разрешено религиозным организациям заниматься благотворительной деятельностью как самостоятельно, так и через создание общественных организаций (фондов); создавать культурные и просветительские организации, выступать учредителями средств массовой информации. Это обеспечило возможность общинам Евангельских христиан-баптистов проводить евангелизационные мероприятия, арендовать клубы, кинотеатры, дома культуры для публичных выступлений.

Казалось, с появлением нового законодательства в период перестройки формальный повод для раскола среди отечественных христиан-баптистов был исчерпан. И действительно Российский союз Евангельских христиан-баптистов призвал все общины к единению. Часть общин пошла на это.

По инициативе руководства Российского союза Евангельских христиан-баптистов и Ассоциации братских церквей Евангельских христиан-баптистов 8 июня 2006 г. в Москве, в помещении «Христианского центра», состоялось собрание представителей церквей Евангельских христиан-баптистов РФ. Цель собрания – наметить пути сближения всех церквей и объединений, исповедующих учение евангельских христиан-баптистов. Для этого было принято решение о создании Общественного совета Евангельских христиан-баптистов. При этом важно отметить, что речь не идет о создании некоей новой экуменической организации, объединяющей христиан всех конфессий. Речь идет о духовном единении на основе Священного писания. Для этого необходимы:

- совместная молитва;
- совместные евангелизационные служения;
- совместные действия в деле заступничества и поддержки друг друга;
- объединенные усилия в деле социального служения.

В Положении говорится, что цель Общественного совета состоит во всяческом содействии укреплению и объединению евангельских церквей, общественных, благотворительных организаций, учебных заведений, миссий и других христианских организаций, исповедующих вероучение евангельских христиан-баптистов. В Положении также выражена мысль о необходимости налаживания постоянного конструктивного диалога между церквями, создания атмосферы братского единства и солидарности (сайт Российского союза Евангельских христиан-баптистов: <http://www.baptist.org.ru/churches/ukr>).

Но в целом реальность оказалась далека от идеалистических пожеланий руководства Российского союза Евангельских христиан-баптистов. Бывшие «инициативники» отказались идти на компромисс. Отказ от регистрации и сотрудничества с государством за тридцать лет стал одной из основ религиозных взглядов уже нескольких поколений раскольников-баптистов. Сложилась определенная стереотипы и догмы, которые формировали ментальность этих общин. Рассматривая подобную практику как одну из главных составляющих религиозного служения, раскольники не желали иметь дело с официальными наследниками Всесоюзного совета Евангельских христиан-баптистов, смирившихся перед светскими властями. Несмотря на все призывы, духовные наследники «инициативников» отказались входить и в постсоветские официальные организации зарегистрированных общин. В результате после распада СССР на смену Совету Церквей Евангельских христиан-баптистов пришел Международный совет Церквей Евангельских христиан-баптистов, состоящий из общин баптистов постсоветского пространства и постсоветской диаспоры за рубежом. Совет проводит встречи и миссионерские конференции представителей незарегистрированных общин Евангельских христиан-баптистов, материалы которых выставляются в сети Интернет. Судя по данным, представленным в глобальной сети (Миссионерские конференции Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов // Христианская вера. [Электронный ресурс]. <http://vera.sosbb.ru/t94-topic>), с 1999 по 2012 г. было проведено 12 миссионерских конференций:

- Миссионерская конференция Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов для мусульманских благовестников;
- Миссионерские конференции Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов (Славгород, 1999, 2001 гг.);
- Миссионерская конференция Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов (Прокопьевск, 5–6 ноября 2000 г.);
- Миссионерская конференция Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов (Курганинск, 2002 г.);
- Миссионерская конференция Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов (Любучаны, 2002 г.);

- Годовая отчетная миссионерская конференция Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов (Дедовск, 10–11 января 2003 г.);
- Миссионерские конференции Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов (Караганда, Славгород, 2003 г.);
- Годовая отчетная миссионерская конференция Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов (Тула, 2006 г.);
- Миссионерская конференция Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов (Челябинск, 26 февраля 2006 г.);
- Годовая отчетная миссионерская конференция Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов (Тула, 2007 г.);
- Годовая отчетная миссионерская конференция Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов (Тула, 2010 г.).

Миссии Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов проводят семинары с выездом в разные города России.

Например, с 10 по 12 сентября 2011 г. координатор германской «Контактмиссии» по странам СНГ Вилли Лёвен провел ряд обучающих семинаров в кемеровской церкви Евангельских христиан-баптистов «Благодать». Сотрудничество с миссией началось еще за несколько лет до возникновения церкви. По своему промыслу Бог усмотрел, что исполняющий обязанности пресвитера церкви «Благодать» некогда участвовал в создании русскоговорящей общины Берлина, помогая в этом труде сотруднику «Контактмиссии» Ивану Фризену. Теперь, спустя уже 15 лет, сотрудничество возобновилось на сибирской земле (сайт Российского союза Евангельских христиан-баптистов: <http://www.baptist.org.ru/churches/ukr>).

Как видим, участники Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов стараются вести активную миссионерскую деятельность, координируют свои усилия на этом направлении. Проводятся также ежегодные молодежные конференции, сестринские (1999, 2000, 2010 гг.) и братские (ежегодно) конференции. Международный совет Церквей Евангельских христиан-баптистов организовал конференции, посвященные 30-, а затем 40-летию движения «инициативников». Аудиоархивы этих конференций сегодня представлены в сети Интернет (Христианские конференции // Медиатека Тянова. <http://baptistmedia.ru/zagruzki/viewcategory/27>).

Отказ от регистрации в условиях демократизации привел к тому, что незарегистрированные общины вообще оказались вне контроля государственных институтов Российской Федерации. Это вело к активизации неконтролируемой миссионерской деятельности баптистов, с одной стороны, с другой – к формированию в государственных структурах образа баптистов как одной из сектантских групп.

Столь же противоречивые последствия для отечественного баптизма имело открытие Советского Союза, а позже Российской Федерации для внешнего мира.

Возможность воспользоваться политикой Федеративной Республики Германии и облегчением иммиграционного законодательства СССР привела к массовой миграции немецких протестантских общин. «Люди, пострадавшие от советского режима, при возможности выбирали не только благосостояние, но также политическое устройство и культурный контекст, в рамках которых они чувствовали бы себя своими, а не чужими» (Черенков М., 2011, с. 407). Таким образом, происходит резкое изменение этнического состава общин Евангельских христиан-баптистов. «Многие русско-немецкие группы Евангельских христиан-баптистов (в городах Осинники, Таштагол и проч.) стали практически русскими, изменив ряд основных структурных характеристик» (Шиллер В.В., 2004, с. 150).

Этническая трансформация сопровождалась трансформацией социальной и ментальной. Общины Евангельских христиан-баптистов стали пополняться людьми, которые выросли вне баптистской среды, религию принимали на волне религиозного возрождения конца 80-х – начала 90-х гг. XX в. и разочарования в светских ценностях СССР. С одной стороны, это делало общины более

динамичными и открытыми, с другой – неофиты не обладали той глубиной и устойчивостью веры, которую имели советские баптисты.

Вторым важным следствием падения «железного занавеса» стала активизация взаимодействия с западными баптистами. Выразилось это в усилении миссионерской деятельности американских и европейских пасторов. Во-вторых, появилась возможность получения финансирования со стороны единоверцев. В-третьих, российские баптисты стали активно участвовать в различных мероприятиях, проводимых зарубежными баптистскими организациями. Причем это касалось как зарегистрированных, так и не зарегистрированных общин. Но при этом постепенно стали возникать и некоторые противоречия, связанные с указанными процессами.

Михаил Неволин, пришедший в баптизм в 1991 г., по этому поводу писал: «Поскольку по вполне понятным причинам в те годы ощущался явный дефицит в таких кадрах, этот дефицит привел к своеобразному “периоду переводчиков” в истории протестантского движения стран СНГ. Разумеется, нет ничего плохого в том, что руководитель христианской организации, церкви, миссии или же лидер служения хорошо знает иностранный язык. Наоборот, это очень хорошо и в сегодняшних условиях довольно необходимо. Но тогда, в начале 1990-х гг., этот навык из необходимого часто превращался в достаточный».

По этой и многим другим причинам (финансовая нечистоплотность отдельных лиц, традиционное для России пренебрежение к отчетности, общая неразбериха и т.д.) «...немалые средства, получаемые в качестве пожертвований от верующих из-за границы, далеко не всегда, скажем так, использовались эффективно» (Неволин М., 2011, с. 13).

Позже, когда энтузиазм, вызванный ожиданием помощи единоверцев из-за рубежа, несколько схлынул, появились и другие психологические последствия западной экспансии. Долгое время развиваясь в условиях полной закрытости, многие российские баптисты не восприняли тех новшеств, которые несли западные миссионеры. К тому же почти полное исчезновение немецких протестантских общин вело к своеобразному росту осознания баптизма в России как явления русского. В связи с этим встал вопрос о специфике русского баптизма. Развитие баптизма в условиях непрерывного давления вначале Русской православной церкви, а затем коммунистических властей стало рассматриваться как более духовное, основанное на подвиге выживания и служения во враждебной среде. И в этом смысле западные баптисты казались более мирскими, а их вера слишком поверхностной. Догматичность, свойственная старшему поколению баптистских общин, постепенно приводила к определенному конфликту поколений. Малообразованное, не знающее иностранных языков, но при этом глубоко верующее «советское» поколение баптистов оказалось перед лицом своеобразной вестернизации русского баптизма, которую с восторгом принимало молодое поколение. Не всегда этот конфликт удавалось разрешить безболезненно.

С целью примирения между старшим, средним и молодым поколением верующих на очередном заседании Общественного совета Евангельских христиан-баптистов 16 февраля 2007 г. было принято обращение от трех поколений служителей Евангельских христиан-баптистов. Так, в обращении молодых служителей читаем: «Мы желаем видеть наше поколение, посвященным Христу и Евангелию. Мы с готовностью принимаем вызов современной молодежной культуры. И верим, что только Евангелие Божие способно принести мир и свободу этому поколению. Мы, новое поколение христианских служителей, посвящаем себя единству веры в союзе мира. Мы с радостью поддерживаем инициативу наших старших братьев на пути примирения и единства. Поэтому мы принимаем на себя ответственность совершать труд совместно, всячески поддерживая друг друга. И призываем христианскую молодежь активно включиться в этот процесс. Мы верим, что Духовное Пробуждение в нашей стране, и даже во всем мире, связано с жизнью и служением христианской молодежи России» (сайт Российского союза Евангельских христиан-баптистов: <http://www.baptist.org.ru/churches/ukr>).

Среднее и старшее поколение опирается в своем обращении на опыт недавнего прошлого и обращается ко всем верующим Евангельских христиан-баптистов к примирению: «...признаем:

и (1) исповедуем друг друга братьями, (2) исповедуем ответственность за разделения в братстве Евангельских христиан-баптистов, (3) мы не хотим, чтобы трагедия разделения, выпавшая на долю наших отцов стала судьбой и наших детей, внуков и правнуков. Сделаем же все от нас зависящее, чтобы залечить раны разделения и оставить его в прошлом... Мы считаем необходимым простить друг друга за все огорчения, причиненные в прошлом. Не допускать взаимного непонимания и проявлять неприязнь, предпринимать конкретные шаги к возобновлению братского общения. Мы призываем среднее поколение христиан взять на себя ответственность стать связующим звеном между поколениями пожилых и молодых верующих. Будем проявлять уважение и почтение к старшим и заботиться о духовном росте молодежи. «Да будут все едино!» (сайт Российского союза Евангельских христиан-баптистов: <http://www.baptist.org.ru/churches/ukr>).

Важным фактором в деятельности общин Евангельских христиан-баптистов стал рост конкуренции со стороны других религиозных организаций. Конечно же, в первую очередь, речь идет о Русской православной церкви. Празднование Тысячелетия христианства на Руси резко усилило позиции Русской православной церкви и поставило вопрос о ее роли в российской истории. Претензии Русской православной церкви на статус «государствообразующей» церкви только усилились с распадом СССР. Новая элита Российской Федерации во главе с Б.Н. Ельциным, постоянно ощущая неустойчивость и слабую легитимность своего положения, к середине 1990-х гг. старается опереться на поддержку православия. В связи с этим происходит постепенная трансформация религиозного пространства Русской православной церкви России. Роль Русской православной церкви к 1995–1996 гг. постепенно увеличивается, остальные христианские религиозные организации начинают рассматриваться как чуждые российской истории и культуре.

Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. №125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» изменил ситуацию в пользу Русской православной церкви. В конце 1990-х – начале 2000-х гг., особенно с приходом к власти администрации президента В.В. Путина, опора на православие становится одним из важнейших факторов легитимизации новой власти. В то же время мы наблюдаем, что общины Евангельских христиан-баптистов не подвергаются такому жесткому прессингу, как скажем «Свидетели Иеговы». Более того, в феврале 2004 г. распоряжением Президента РФ создан Совет по взаимодействию с религиозными организациями при Президенте РФ (далее – Совет). В марте 2007 г. в Совет включен секретарь по внешним связям Российского Союза Евангельских христиан-баптистов А.Т. Семченко. Но в том же году Уполномоченный по правам человека в Российской Федерации Владимир Лукин констатировал: «И все же, как показывает отчетный год, факты необоснованного ограничения прав верующих и религиозных объединений, проявления бюрократизма и необъективности при рассмотрении их обращений в органы власти и в органы местного самоуправления по-прежнему имеют место.

В 2007 г. к Уполномоченному обращались представители 20 российских церквей и религиозных организаций. Как и прежде, наибольшее количество жалоб поступало от протестантских церквей и других условно причисляемых к «нетрадиционным» конфессиям. Практически неизменными остаются и волнующие верующих вопросы: возвращение церковной собственности, выделение земельных участков и выдача разрешений на строительство культовых зданий, произвол со стороны представителей силовых ведомств, некорректность или нетерпимость отдельных средств массовой информации.

Новым же поводом для обращений верующих к Уполномоченному стало введение в некоторых субъектах Российской Федерации обязательного преподавания учебного предмета «Основы православной культуры» в государственных (муниципальных) школах.

Сохраняли остроту проблемы межнациональной и межрелигиозной нетерпимости, насилия и вандализма на религиозной почве. Сообщения о фактах подобных противоправных действий появлялись в федеральных и региональных средствах массовой информации, содержались в обращениях граждан к Уполномоченному.

Поступавшие из правоохранительных органов ответы оставляют в целом двойственное впечатление. С одной стороны, факты противоправных действий, совершенных на религиозной почве,

вроде бы не остаются без внимания, по ним проводится расследование, возбуждаются уголовные дела. С другой стороны, случаи, когда расследование по таким делам доводится до логического конца, а виновные лица устанавливаются и несут наказание, по-прежнему единичны» (Российский союз Евангельских христиан-баптистов: <http://baptist.org.ru/articles/history/548>).

В 2011 г. Совет Российского союза Евангельских христиан-баптистов обратился с письмом за подписью председателя Российского союза Евангельских христиан-баптистов А.В. Смирнова к министру юстиции РФ А.В. Коновалову. Позволим себе привести его текст, чтобы было понятно, какие проблемы волнуют лояльных по отношению к государству российских баптистов.

«Совет Союза Централизованной религиозной организации «Российский союз Евангельских христиан-баптистов» выражает серьезную озабоченность в связи с подготовленным Министерством юстиции РФ Проектом Федерального закона Российской Федерации «О внесении изменений в Федеральный закон “О свободе совести и о религиозных объединениях”», поскольку данный Проект носит изменения в действующий закон, которые противоречат нормам национального и международного законодательства в сфере свободы совести. В частности:

– Проект предусматривает отмену права религиозных групп действовать без государственной регистрации, что является нарушением основополагающих принципов Конституции РФ (ст. 14, 28 и 30) и целого ряда норм международного права (ст. 19 Всеобщей декларации прав человека, ст. 18 Международного пакта о гражданских и политических правах, ст. 9 и 11 Европейской Конвенции о защите прав человека и основных свобод). Следует отметить, что подобное ограничение не предусматривалось даже в репрессивные советские времена. Так, Инструкция ВЦИК СНК от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» разрешала деятельность религиозных общин без регистрации;

– Проект фактически направлен на ограничение свободы совести и неоправданно жесткую регламентацию деятельности религиозных объединений;

– Проект выводит из правового поля существующие ныне религиозные группы и загоняет их в подполье.

Проектом предлагается вывести из разряда религиозных организаций учреждения профессионального религиозного образования, что автоматически лишает их предоставленных религиозным организациям многочисленных льгот.

Проектом предусматривается необоснованное усиление роли регистрирующих ведомств. В частности, предлагается решения в отношении деятельности того или иного религиозного объединения принимать на основании не правительственного акта, а на основании ведомственных актов Минюста и налоговой службы, ведущей реестр юридических лиц.

В Проекте в нарушение действующего законодательства предлагается дифференцировать религиозные организации в зависимости от их вхождения или не вхождения в централизованную религиозную организацию с дальнейшим грубейшим нарушением их прав. Так, согласно данному Проекту, местная религиозная организация, не представившая для государственной регистрации документ, подтверждающий ее вхождение в централизованную религиозную организацию в течение 10 лет после ее государственной регистрации, будет не вправе пользоваться следующими правами:

– создавать образовательные учреждения;

– иметь возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы;

– проводить религиозные обряды в лечебно-профилактических и больничных учреждениях, детских домах, домах-интернатах для престарелых и инвалидов, в учреждениях, исполняющих уголовные наказания в виде лишения свободы;

– создавать образовательные и другие учреждения, а также учреждать средства массовой информации;

– создавать учреждения профессионального религиозного образования (духовные образовательные учреждения) для подготовки служителей и религиозного персонала;

– приглашать иностранных граждан в целях занятия профессиональной, в том числе проповеднической, религиозной деятельностью в данных организациях в соответствии с федеральным законодательством;

– выступать учредителями централизованной религиозной организации.

В предлагаемых изменениях и дополнениях к п. 2 ст. 25 ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» абсолютно необоснованно и незаконно расширяются полномочия Минюста, который по существу присваивает себе полномочия органов прокуратуры. Так, в Проекте предлагается возложить на орган, принимающий решение о государственной регистрации религиозной организации, не только функции по осуществлению контроля за соответствием ее деятельности уставным целям, как это указано действующим законом, но и функции по осуществлению контроля за соответствием деятельности религиозной организации законодательству Российской Федерации.

Данный Проект предлагает ввести обязательное проведение государственной религиоведческой экспертизы любой местной религиозной организации, не имеющей подтверждения о вхождении в централизованную религиозную организацию того же вероисповедания. Таким образом, местные религиозные организации, не пожелавшие войти в централизованные религиозные организации, будут проходить через фильтр религиоведческой экспертизы. Между тем Совет по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Минюсте РФ возглавляет борец с «сектами» Александр Дворкин, в его состав входят и другие сектоборцы, известные своей крайней нетерпимостью к представителям неправославного вероисповедания. Это является проявлением опасной тенденции, поскольку правовой статус эксперта законодательством не определен. В то же время заключение государственной религиоведческой экспертизы может быть использовано в качестве основания для отказа в регистрации.

Вызывает удивление и то, каким образом был подготовлен и опубликован данный законопроект. Религиозные организации фактически были лишены возможности принять участие в его обсуждении и высказывании замечаний и предложений по тексту Проекта, поскольку на это было предоставлено пять дней, два из которых приходились на выходные дни» (Российский союз Евангельских христиан-баптистов // <http://baptist.org.ru/articles/documents/557>).

С легкой руки православных иерархов в российских средствах массовой информации начинает пропагандироваться расширительно трактуемый термин «тоталитарные секты». Постсоветский менталитет большинства населения России, не отягощенный глубокими знаниями о протестантизме, резко негативно воспринимающий и понятие «тоталитарный», и понятие «секта», очень легко воспринимает стереотипы о подобном характере всех «неправославных» религиозных организаций. Это очень часто приводит к приравниванию лжерелигиозных организаций типа «Белого братства» к общинам Евангельских христиан-баптистов, имеющим в России длительную историю. Русской православной церкви выгодны подобные параллели, так как позволяют использовать против протестантских конфессий административный и общественный ресурс (Шиллер В.В., 2004, с. 7). В то же время, вслед за В.В. Шиллером (2004, с. 150), мы можем констатировать, что «из протестантов наиболее терпимое отношение у православной церкви наблюдается только к евангельским христианам-баптистам, существующим на территории России более 100 лет». Общины Евангельских христиан-баптистов вызывают у православных ортодоксов гораздо меньшее раздражение по сравнению, например, со «Свидетелями Иеговы» и пятидесятниками.

Конечно, кроме Русской православной церкви, евангельские христиане-баптисты сталкиваются в России и с конкуренцией других протестантских конфессий. Это, прежде всего, такие активно ведущие миссионерскую деятельность религиозные группы, как Союз христиан веры евангельской (с 2004 г. – Церковь ХВЕ), Свидетели Иеговы и др. Большие финансовые возможности, отработанные методики религиозной пропаганды позволили этим организациям серьезно потеснить евангельских христиан-баптистов. Так, были отмечены неоднократные случаи перехода из баптистских общин в общины Христиан веры евангельской. «Верующие групп Евангельских христиан-баптистов пополняют ряды пятидесятников (в настоящее время харизматов, как домини-

рующему направлению среди конфессиональных групп, исповедующих дары Святого Духа). Отмечается и обратный переход» (Шиллер В.В., 2004, с. 163). В то же время Российский Союз евангельских христиан-баптистов и общины Евангельских христиан-баптистов на местах ведут активный межконфессиональный диалог с христианами веры евангельской, часто проводят совместные культурные акции по пропаганде христианских догматов и ценностей.

Прозелитизм, свойственный этим религиозным организациям, вызывает серьезные опасения у Русской православной церкви и государственной власти. Определенные опасения вызывает и тот факт, что указанные организации имеют финансовую поддержку зарубежных единоверцев, что рассматривается как угроза безопасности РФ.

Церковь Евангельских христиан-баптистов ведет активную общественную работу – служение, организованное по нескольким направлениям: детское, молодежное социальное, миссионерское.

Согласно п. 3 ст. 5 Федерального закона от 26 сентября 1997 г. №125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» религиозные организации вправе создавать образовательные учреждения.

Новый закон позволил общинам организовать работу с детьми. Детское служение рассчитано для детей от 2 до 15 лет. Реализация служения осуществляется через организацию воскресных школ. При каждом молитвенном доме были открыты воскресные школы и молодежные хоры. Стали проходить духовно-просветительские и благотворительные вечера в детских специальных учреждениях. Баптисты получили возможность работать с аудиторией, наиболее восприимчивой к религиозной пропаганде, легко воспринимающей конфессиональные ценности.

Активную работу с детьми проводят и незарегистрированные общины. В частности, Международный Совет церквей издает специальный детский журнал «Светильник».

Соответственно, как продолжение работы с детской аудиторией стало развиваться молодежное движение Евангельских христиан-баптистов. На перманентной основе стали проводиться молодежные конференции, семинары, летние школы.

Очень быстро были восприняты практики и методики западного баптизма. Стали открываться религиозные учебные заведения. Но на первых порах основу преподавательских кадров составляли зарубежные преподаватели. Только к началу XXI в. сформируется свой состав преподавателей (но, увы, не всегда квалифицированный) (Неволин М., 2011, с. 12).

В сентябре 2000 г. в Новосибирске открылась библейская богословская семинария. Эдуард Адольфович Генрих, заместитель председателя Российского союза Евангельских христиан-баптистов, был избран и утвержден Советом Союза Евангельских христиан-баптистов первым ректором семинарии. Из 32 поступавших было отобрано 17 студентов. Это были братья из Калининграда, Иркутска, Уфы, Нижнего Новгорода, Барнаула, Новосибирска, Новокузнецка, Ленинска-Кузнецкого, Польшаево, а также из Казахстана. Почти 90% выпускников активно вовлечены в служение в церквях Евангельских христиан-баптистов, а некоторые несут ответственное служение в Российском союзе Евангельских христиан-баптистов. Так, например, на XXXIII съезде Российского союза Евангельских христиан-баптистов выпускник НББС первого набора Бахмутский Евгений Юрьевич был избран первым заместителем председателя Российского союза Евангельских христиан-баптистов. Софеев Алексей Васильевич несет служение старшего пресвитера по Новосибирской области, а Шерин Михаил Владимирович – старшего пресвитера по Красноярскому краю. Пять выпускников семинарии несут служение заместителями старших пресвитеров, 19 – пресвитерское служение, 10 – диаконское служение и 13 – служение проповедника. 4 выпускника являются преподавателями нашей семинарии, они также регулярно приглашаются для преподавания в различные духовные учебные заведения и церкви нашего братства Российского союза Евангельских христиан-баптистов и в ряд учебных заведений стран СНГ (<http://www.nbbs.ru/history-seminars.html>).

Религиозное образование и воспитание стали фундаментом для привлечения не только традиционной аудитории из баптистских семей, но и социально неблагополучных подростков и молодых людей, воспитанных в других условиях.

Цель социального служения – проповедь Евангелия людям, попавшим в трудную жизненную ситуацию. Существует несколько направлений социального служения. Прежде всего, это организация реабилитационных и адаптационных центров для нарко- и алкоголезависимых.

Второе направление социального служения – это служение в больницах, помощь детским домам и домам престарелых. Например, создан и работает проект «Милосердие» – помощь и уход за престарелыми членами Церкви Евангельских христиан-баптистов.

В Федеральном законе от 26 сентября 1997 г. №125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» п. 1 ст. 18 определено следующее: «Религиозные организации вправе осуществлять благотворительную деятельность как непосредственно, так и путем учреждения благотворительных организаций».

Именно благотворительные организации играют большую роль в проводимой общинами Евангельских христиан-баптистов работе по лечению и профилактике таких общественных болезней, как наркомания, алкоголизм, игровая зависимость. Такая деятельность стала одной из важнейших сторон активности евангельских христиан-баптистов.

Цель миссионерского служения – проповедование Евангелия. В рамках служения организовано две миссии: «Гедеон» и «Новая жизнь», деятельность которых осуществляется согласно п. 2 ст. 18 Федерального закона от 26 сентября 1997 г. №125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях».

Отдельное направление – «Евангелие – заключенным России». Работа в пенитенциарных учреждениях Федеральной службы исполнения наказаний (ФСИН) также совмещает в себе два направления деятельности Евангельских христиан-баптистов – социальное (адаптация заключенных к жизни на свободе) и миссионерское (вовлечение социально неустойчивых групп в общины).

Не могло не повлиять на баптистские общины и изменение информационного пространства Российской Федерации. Еще «инициативники» оценили значение и влияние печатного слова. Издаваемые ими «Вестник истины», «Братский листок» и другие издания стали мощнейшим оружием в борьбе против Всесоюзного совета Евангельских христиан-баптистов. Установление гласности, а потом и цензуры как таковой позволило баптистам вести активную работу со СМИ, организовывать собственные средства массовой информации.

Русским союзом Евангельских христиан-баптистов были созданы специальные миссии, обеспечивающие информационную работу с широкой аудиторией. Миссия «Гедеон» занимается распространением бесплатных Новых Заветов в больницах, учебных заведениях, местах лишения свободы. Миссия «Новая жизнь» организует бесплатные видео- и кинопоказы христианского художественного фильма «Иисус» в больницах, школах, местах лишения свободы, детских домах, воинских частях.

Особое значение, конечно, имело появление сети Интернет. Это позволило создать более тесные связи с единоверцами за рубежом и внутри страны. Кроме того, на русском языке была создана целая сеть сайтов, посвященных тематике российского и международного баптизма. Это были как сайты Российского союза Евангельских христиан-баптистов, так и сторонников конкурирующего с ним Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов, который является наследником Совета Церквей Евангельских христиан-баптистов. Интернет-версии печатных изданий появились и на сайтах Российского союза Евангельских христиан-баптистов, и на сайтах участников Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов. Расширение информационного поля поставило вопрос о привлечении и подготовке грамотной молодежи, способной вести дискуссии на просторах сети Интернет.

Все мероприятия, которые организовывались общинами в рамках евангелизации, привели к увеличению числа верующих. Кроме этого, на численный рост общин Евангельских христиан-баптистов влияние оказали и социально-экономические процессы, происходившие в стране. Как отмечает Н. Корнилов (1997, с. 288–289), «протестантские общины привлекают людей своей общностью, т.е. возможностью обрести христианство, христианский образ жизни и общение с родст-

венными душами». В 1990-е гг. в условиях становления рыночной экономики протестантская идеология стала привлекать молодую интеллигенцию, рассматривавшую баптизм как возможность восприятия западных религиозных ценностей и протестантской этики капитализма.

Таким образом, подводя итог, необходимо отметить, что общины Евангельских христиан-баптистов после 1988 г. оказались в принципиально новых условиях. Можно выделить несколько этапов взаимодействия государства и баптистских общин после 1988 г.

1. 1988–1991 гг. – ослабление идеологического контроля со стороны партийных и советских структур, либерализация религиозного законодательства СССР и РСФСР. На этот период приходится начало активной миграции немецких общин в Германию и постепенная русификация баптизма.

2. 1991–1997 гг. – взаимодействие новых российских властей с религиозными конфессиями происходит на основании Закона 1990 г. Наряду с почти полным исчезновением немецких общин Евангельских христиан-баптистов, русские общины пополняются неофитами, сформировавшись как личности вне религиозных общин. Постепенно нарастает влияние на государственную политику Русской православной церкви, что приводит к поиску баптистами новых путей взаимоотношений с православным духовенством и государственными структурами. В целом необходимо отметить, что это период наименьшего влияния государства на религиозную жизнь общин Евангельских христиан-баптистов. Зато можем констатировать рост влияния зарубежного баптизма на российский. Активная миссионерская деятельность зарубежных пасторов, открытие новых потоков финансирования с Запада – эти тенденции проявились как в деятельности Российского союза Евангельских христиан-баптистов, так и Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов.

3. 1997–2012 гг. – принятие нового законодательства в сфере религиозной жизни в 1997 г. резко усилило позиции Русской православной церкви и заставило баптистские общины перейти к политике пассивного сопротивления православному прозелитизму. Усилившийся с приходом к власти Администрации президента В.В. Путина контроль за деятельностью некоммерческих организаций, особенно финансируемых западными структурами и фондами, не мог не затронуть и общины Евангельских христиан-баптистов. Государство ограничивает возможности проникновения западных миссионеров на российскую территорию. В целях сохранения нормальных условий для существования Российский союз Евангельских христиан-баптистов пытается наладить диалог как с Русской православной церковью, так и с госструктурами. Усиливается пропаганда особого пути «русского баптизма» в противовес западному.

4. Резко изменяется информационная политика общин Евангельских христиан-баптистов. Выходят периодические издания как Российского союза Евангельских христиан-баптистов, так и Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов. С 2000 г. московская, омская, красноярская баптистские общины Российского союза Евангельских христиан-баптистов разворачивают активную информационную экспансию в сети Интернет. Появляются в сети и неофициальные сайты, представляющие деятельность Международного совета Церквей евангельских христиан-баптистов.

Трансформации, происходившие во всей стране, не могли не затронуть общины Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области. В то же время можно констатировать определенную специфику религиозной жизни Евангельских христиан-баптистов в Кузбассе.

Упрощение процедуры регистрации и прекращение идеологического давления со стороны государства не привели к массовому пересмотру политики незарегистрированных общин Евангельских христиан-баптистов Кузбасса по отношению к государству. За период действия данного закона (с 1990 по 1997 г.) было зарегистрировано лишь шесть новых общин Евангельских христиан-баптистов (табл. 1) (Управление Министерства юстиции Российской Федерации по Кемеровской области. Список религиозных организаций Евангельских христиан-баптистов по Кемеровской области // Личный архив автора): две – в 1992 г. и четыре – в 1995 г.

Общины Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области,
зарегистрированные в 1992–1995 гг.

Название и город	Дата регистрации
Местная религиозная организация Церковь евангельских христиан-баптистов, п. Промышленная	25. 03. 1992 г.
Местная религиозная организация Церковь евангельских христиан-баптистов, Ленинск-Кузнецкий	26. 03. 1992 г.
Местная религиозная организация Церковь евангельских христиан-баптистов, Кемерово	31. 01. 1995 г.
Местная религиозная организация Церковь евангельских христиан-баптистов, Березовский	21. 04. 1995 г.
Местная религиозная организация Церковь евангельских христиан-баптистов, Белово	14. 07. 1995 г.
Местная религиозная организация Вторая Церковь ЕХБ, Новокузнецк	01. 09. 1995 г.

По количеству зарегистрированных организаций в Кемеровской области к 2006 г. Евангельские христиане-баптисты занимали третье место среди 20 зарегистрированных религиозных организаций Кемеровской области (1 – Русская православная церковь, 2 – пятидесятники, 3 – «Свидетели Иеговы»).

Всего, согласно официальным данным Управления Министерства юстиции Российской Федерации по Кемеровской области на 18 мая 2009 г. зарегистрировано 15 религиозных организаций Евангельских христиан-баптистов (табл. 2).

Общая численность верующих зарегистрированных общин Евангельских христиан-баптистов по Кемеровской области составляет от 1500 до 2000 человек.

По состоянию на 1 ноября 2010 г. по количеству организаций Церковь Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области занимает уже 5 место из 19 зарегистрированных религиозных организаций в Кемеровской области (1 – Русская православная церковь, 2 – христиане веры евангельской, 3 – мусульмане, 4 – пятидесятники).

Количество зарегистрированных организаций Евангельских христиан-баптистов на территории Кемеровской области не изменилось и по настоящее время. Так, на 2012 г. на территории Кемеровской области зарегистрировано 15 организаций Евангельских христиан-баптистов. При этом в Кемерово зарегистрирована одна организация вместо ранее существовавших трех. Не значится в списках и организация р.п. Верх-Чебулы. Зарегистрированы организации в поселках Малиновка и Тайжина Новокузнецкого района, а также в р.п. Яшкино Яшкинского района (<http://www.baptist.org.ru/churches/ukr>). Все зарегистрированные организации Кемеровской области относятся к централизованной организации «Объединение Церквей Евангельских христиан-баптистов Кемеровской, Новосибирской и Томской областей». В каждой организации существует церковный совет, который возглавляет пастор. Общее руководство церквями Евангельских христиан-баптистов по Кемеровской области осуществляет епископ П.Н. Бак (<http://www.depcult.ru/religion.html>).

Жизнь современной Церкви Евангельских христиан-баптистов организована следующим образом. Каждое воскресенье проводятся богослужения, которые включают проповеди, пение в сопровождении музыкальных инструментов, личные молитвы, чтение духовных стихотворений. При каждом молитвенном доме созданы хоры. Хоры состоят из членов Церкви, принявших крещение, большинство участников хоров не являются профессионалами. Профессиональное музыкальное образование имеют только регенты – руководители хоров.

Зарегистрированные религиозные организации Евангельских христиан-баптистов (ЕХБ)
на территории Кемеровской области по состоянию на 18 мая 2009 г.

№	Полное название организации	Адрес	Руководитель ФИО, должность
1.	Централизованная религиозная организация «Объединение Церквей ЕХБ Кемеровской области»	Кемерово, ул. Заводская, 127	Бак Павел Николаевич, старший пресвитер (епископ)
2.	Местная религиозная организация «Церковь ЕХБ», Кемерово	Кемерово, ул. Заводская, 127	Бак Виталий Павлович, пресвитер
3.	Местная религиозная организация «Церковь ЕХБ», р.п. Верх-Чебула	р.п. Верх-Чебула, ул. Советская, 107В	Бак Виталий Павлович, пастор
4.	Мариинская Церковь ЕХБ	Мариинск, ул. Северная, 61	Бак Виталий Павлович, пресвитер
5.	Местная религиозная организация Церковь ЕХБ «Благодать», Кемерово	Кемерово, ул. Александра, 12А/19	Чистотин Михаил Алексеевич, пресвитер
6.	Церковь ЕХБ, Новокузнецк Кемеровской области	Новокузнецк, ул. Чернышевского, 13	Ковзель Анатолий Иванович, пресвитер
7.	Местная религиозная организация Вторая Церковь ЕХБ, Новокузнецк	Новокузнецк, ул. Тайгинская, 1	Прокопчук Виктор Анатольевич, пресвитер
8.	Местная религиозная организация Церковь ЕХБ «Новая жизнь», Междуреченск	Междуреченск, пр-т Строителей, 38/32	Прокопчук Виктор Анатольевич, пресвитер
9.	Местная религиозная организация Церковь ЕХБ, Ленинск-Кузнецкий	Ленинск-Кузнецкий, ул. 10 лет Октября, 84	Головин Николай Васильевич, пресвитер
10.	Местная религиозная организация Крапивинская Церковь ЕХБ	р.п. Крапивинский, ул. Советская, 8	Хворостинин Владимир Павлович, пресвитер
11.	Местная религиозная организация Церковь ЕХБ, Белово	Белово, ул. Гончарова, 54	Ястребов Александр Николаевич, пресвитер
12.	Местная религиозная организация Церковь ЕХБ, Полысаево	Полысаево, ул. Аксакова, 71	Шмыков Юрий Геннадьевич, пресвитер
13.	Местная религиозная организация Церковь ЕХБ, Осинники	Осинники, ул. Тельмана, 19	Асанов Михаил Сергеевич, пресвитер
14.	Местная религиозная организация Церковь ЕХБ, Березовский	Березовский, ул. Пионерская, 50	Прядко Григорий Иванович, пресвитер
15.	Местная религиозная организация Церковь ЕХБ, п. Промышленная	п. Промышленная, ул. Мазикина, 53	Муновек Андрей Павлович, пресвитер

Для расширения своих рядов организациями Евангельских христиан-баптистов периодически проводятся тематические конференции, семинары, конгрессы.

Один из наиболее крупных в Сибирском федеральном округе конгрессов Церквей Евангельских христиан-баптистов прошел 22–25 июля 2010 г. в Крапивинском районе Кемеровской области. Цель конгресса – «Назидание, ободрение, дружеское общение, отдых» (Программа конгресса..., 2010, с. 12). «В этом благословенном мероприятии, кроме кемеровских верующих, участие приняли христиане из Томской, Новосибирской областей, Красноярского и Алтайского краев и Республики Хакасия. Всего было зарегистрировано 440 человек, не считая детей. Все собравшиеся много молились и получали назидание через проповеди и песнопения. Каждый день открывали и закрывали конгресс одна из церквей области... Доклады и проповеди готовили старшие пресвитеры П. Бак, А. Стальмаков, А. Прощалькин, В. Колесник, заместители председателя Российского союза

Евангельских христиан-баптистов Е. Бахмутский и Э. Генрих, а также экс-председатель Российского союза Евангельских христиан-баптистов Ю.К. Сипко» (<http://baptist.org.ru/news/broadcast/2630/>).

Контроль за деятельностью религиозных организаций на территории Кемеровской области осуществляется Главным управлением Федеральной регистрационной службы по Кемеровской области в тесном сотрудничестве с правоохранительными органами: ГУВД, УФСБ, прокуратурой, с которыми заключены соответствующие соглашения. Взаимодействие осуществляется в следующих формах:

- направление запросов по интересующим вопросам, а также ответы на поступающие запросы;
- проведение совещаний (прокуратура), рабочих встреч по вопросам создания и деятельности религиозных организаций (УФСБ, ГУВД);
- направление в правоохранительные органы статистических данных и аналитических справок о результатах деятельности организаций;
- направление информации о выявленных нарушениях в деятельности религиозных объединений (ГУВД, прокуратура) (<http://www.depcult.ru/religion.html>).

Помимо зарегистрированных религиозных организаций Евангельских христиан-баптистов на территории Кемеровской области действуют незарегистрированные общины Евангельских христиан-баптистов (табл. 3). По данным сайта «Капли дождя», который является неофициальным ресурсом представителей Международного союза церквей Евангельских христиан-баптистов, на территории Кемеровской области действует 23 незарегистрированных общины Евангельских христиан-баптистов. Численность этих общин, к сожалению, определению не поддается, так как они являются довольно замкнутыми и закрытыми структурами.

Таким образом, мы видим, что на территории Кемеровской области продолжает сохраняться раскол баптистских общин на тех, кто готов идти на компромисс с государством, и тех, кто продолжает трактовать свободу совести и вероисповедания как полный отказ от допуска государственных институтов в религиозную жизнь. Следует заметить, что руководителями восьми из указанных общин являются этнические немцы.

«Как показали неоднократные рабочие встречи, проводимые сотрудниками ГУВД по Кемеровской области и УВД по г. Новокузнецку с лидерами и членами Международных религиозных организаций, входящих в состав Евангельских христиан-баптистов, потенциальной опасности в плане криминогенной и социально-политической обстановки данные организации не представляют. Богослужения проводятся в традиционной для протестантов форме: проповеди, совместные песнопения, чтения стихов» (Информация ОИиОС ГУВД по Кемеровской области).

Коснулась общины Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области и социально-этническая трансформация. Отток немцев в Германию привел к тому, что среди зарегистрированных общин влияние немецкой диаспоры фактически исчезло. Об этнической ситуации в незарегистрированных общинах судить сегодня сложно, но анализ фамилий руководителей общин позволяет отметить сохраняющуюся немецкую общину в таких городах и населенных пунктах, как Анжеро-Судженск, Белово, Гурьевск, Новокузнецк, Прокопьевск, Осинники, Яшкино. В.В. Шиллер (2004, с. 150) отмечал, что «потомки баптистов-”инициативников” в Таштаголе поддерживают активные связи с Германией. Костяк этой группы до начала 1990-х гг. составляли немцы, которые в большинстве своем выехали в Германию и сейчас поддерживают единоверцев финансами и литературой».

Незарегистрированные общины входят в Международный совет Церквей Евангельских христиан-баптистов. Особенно активна на международном уровне прокопьевская община Евангельских христиан-баптистов, которая в ноябре 2000 г. даже принимала у себя Международную миссионерскую конференцию Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов (<http://baptistmedia.ru/zagruzki/viewcategory/27>).

В то же время мы можем констатировать, что общины Кемеровской области, входящие в Российский союз Евангельских христиан-баптистов, имеют большие возможности для миссио-

нерской деятельности. Социальная доктрина Российского союза Евангельских христиан-баптистов 2003 г. гласила: «В условиях (провозглашения) утверждения свободы совести (построения открытого), созидания демократического гражданского общества в России протестантские церкви, осознавая свою ответственность перед Богом и людьми, стремятся вносить посильный вклад в решение ее духовных и социально значимых проблем (российского общества)» (Концепция социального служения..., 2003, с. 2).

Таблица 3

Незарегистрированные религиозные организации
Евангельских христиан-баптистов на территории Кемеровской области

№	Адрес	Руководитель ФИО
1.	652479, АНЖЕРО-СУДЖЕНСК, ул. Мурманская, 39 Тел. (384-53) 9-25-77	Шмидт Я. Б.
2.	652600, БЕЛОВО, ул. Толстого, 54 Тел. (384-52) 2-45-85	Гец В. Е.
3.	652680, ГУРЬЕВСК, ул. Некрасова, 31,	Крель В. Я.
4.	650022, КЕМЕРОВО, ул. 2-я Камышинская, 87 Тел. (384-2) 21-40-64	Ящуковский В. И.
5.	652701, КИСЕЛЕВСК, ул. Оранжевая, 21 Тел. (384-64) 7-58-17	Бабич А. Н.
6.	652718, КИСЕЛЕВСК, ул. Циолковского, 66 Тел. (384-64) 7-48-13, 7-56-39	Моднов А. А.
7.	652729, КИСЕЛЕВСК, п. Карагайлинский, ул. Башенная, 20 Тел. (384-64) 7-67-27	Ковшов П. В.
8.	652231, п. КОМСОМОЛЬСК, Тисульский р-н, ул. Суворова, 27	Горощенко Н. И.
9.	652641, пгт КРАСНОБРОДСКИЙ, Беловский р-н, ул. Карбышева, 100	Мещеряков А. Н.
10.	652509, ЛЕНИНСК-КУЗНЕЦКИЙ, 7-й микрорайон, д. 1, кв. 42	Минин Ю.
11.	652150, МАРИИНСК, пер. Октябрьский, 91 Тел. (384-43) 5-75-49	Ильин В.
12.	652870, МЕЖДУРЕЧЕНСК, ул. Березовая, 37 Тел. (384-75) 2-19-82	Конов В. В.
13.	652845, МЫСКИ, ул. Томусинская, 43 Тел. (384-74) 3-29-18	Попов Ю. В.
14.	654025, НОВОКУЗНЕЦК, ул. Жданова, 96 Тел. (384-3) 38-71-83	Янц Я. Я.
15.	654210, НОВОКУЗНЕЦК, с. Ильинка, ул. Спиридонова, 17	Охрименко В. Ю.
16.	652810, ОСИННИКИ, ул. Ленина, 233 Тел. (384-71) 4-40-78	Нейфельд Г. П.
17.	653007, ПРОКОПЬЕВСК, ул. Крестьянская, 34 Тел. (384-6) 67-12-95, факс 67-33-44	Эргардт П. Е.
18.	653016, ПРОКОПЬЕВСК, 2-й жил. поселок шахты «Тырганская», 1а Тел. (384-6) 61-18-09	Унижонный П. И.
19.	652970, ТАШТАГОЛ, Советская, 110 Тел. (384-73) 7-12-83	Сальников Ф. З.
20.	652210, п. ТИСУЛЬ, ул. Рабочая, 58 Тел. (384-47) 3-41-58	Шамне Н. А.
21.	652320, ТОПКИ, ул. Тельмана, 5 Тел. (384-54) 4-70-76	Кузнецов А. П.
22.	652000, ЮРГА, пер. Центральный, 3 Тел. (384-51) 5-58-20	Короп Н. В.
23.	652030, п. ЯШКИНО, ул. Базарная, 24	Клаузер А.

Учитывая несомненную гуманитарную направленность социального служения, мы должны все-таки понимать тесную взаимосвязь его с миссионерской деятельностью.

Вот лишь некоторые данные, которые дают нам возможность оценить социальную и миссионерскую деятельность зарегистрированных общин Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области.

По данным руководителя Российского союза Евангельских христиан-баптистов в Кузбассе только за период с 2001 по 2008 г. в реабилитационных центрах побывало более 2000 человек, еще более 1000 были направлены в центры социальной помощи за пределами Кемеровской области (Алтайский край, Красноярский край, Томская область, Новосибирская область). 40% людей, прошедших реабилитацию, ведут здоровый образ жизни и стали полноценными членами общества. Многие из них создали или вернулись в свои семьи (интервью Бака В.П., 2009).

На сегодняшний день в Кемеровской области существует семь центров социальной помощи, организованных Объединением Церквей Евангельских христиан-баптистов: 6 мужских и один женский. На реабилитацию принимаются все желающие: нарко- и алкоголезависимые, освобожденные из тюрем, не имеющие жилья, попавшие в игровую зависимость, ВИЧ/СПИД больные, согласные с условиями и правилами пребывания в центре, имеющие при себе документы и медицинскую справку о наличии/отсутствии инфекционных заболеваний.

Курс реабилитации длится два месяца и является абсолютно бесплатным. Центры рассчитаны на 8–12 человек, включая руководителя. Материальная поддержка центров осуществляется за счет пожертвований как прошедших реабилитацию, так и за счет добровольных пожертвований людей, не равнодушных к социальным проблемам общества.

Информация о работе центров распространяется через афиши, личные встречи и непосредственно в местах распространения и продажи наркосодержащих веществ. К числу наиболее известных относится Кемеровская региональная благотворительная общественная организация помощи социально неблагополучным гражданам «Преображение», имеющая свои филиалы в 15 городах области. Аналогичной деятельностью занимается некоммерческая организация Благотворительный фонд «Реформация» (Информация ОИиОС ГУВД по Кемеровской области).

В Кемеровской области, в рамках социального служения существуют адаптационные центры. Пребывание в таких центрах помогает людям, прошедшим реабилитацию, адаптироваться к нормальной жизни. Дается время на восстановление документов и поиск работы. Например, часть прошедших реабилитацию работают охранниками в одном из торговых центров Кемерово. Как правило, адаптацию проводит церковь, направившая человека в центр.

Представители Российского союза Евангельских христиан-баптистов в рамках проекта «Многоцветие России» в 2009 г. посещали церкви Евангельских христиан-баптистов России, в том числе в Кемеровской области, и отметили: «... в Новокузнецке, несмотря на финансовые трудности, церковь продолжает строиться. Развивается социальное служение среди наркозависимых. Одна сестра предоставила свою квартиру для адаптационного центра, сама проживает в деревянном домике. Для человека, который был в заключении, или для бывшего наркомана очень важно привыкнуть к жизни в обществе. Ему нужно помочь найти работу и жилье. В настоящее время адаптацию проходят 7 человек» (<http://www.baptist.org.ru>).

Помимо этого, в рамках социального служения организована профилактическая работа среди молодежи и детей. Люди, прошедшие реабилитацию, читают лекции о вреде наркотиков, алкоголя, курения, аморального и безнравственного образа жизни. По профилактике ВИЧ/СПИДа ведется работа с ВИЧ-инфицированными.

15 октября 2011 г. в центральной церкви Евангельских христиан-баптистов г. Кемерово прошла планерка социального служения в Кемеровской области. «На планерку приехали служители реабилитационных центров, координаторы социального служения поместных церквей области. Тема планерки – «Ответ церкви на проблему эпидемии ВИЧ в Кемеровской области». Рассмотрены такие вопросы: что такое ВИЧ/СПИД – медицинские факторы, актуальность ВИЧ для церкви, при-

нятие церковью людей, живущих с ВИЧ, консультирование в церкви по вопросам, связанным с ВИЧ» (Ермаков К., Родина И., 2011, с. 7).

Социальное служение в больницах населенных пунктов, где есть общины Евангельских христиан-баптистов, проходит один день в неделю. Члены общины помогают персоналу ухаживать за тяжелобольными, беседуют с ними и их родственниками. На сегодняшний день служение в больницах, детских домах и домах престарелых не ведется, так как отсутствуют инициативные группы (интервью Бака В.П., 2009).

В Кемеровской области создано «Общество евангелизации детей», которое занимается методическим сопровождением обучения детей и проводит трехуровневые семинары – «Эффективное обучение детей», для преподавателей воскресных школ (Благовестие детям, 2009, с. 7). Работа с социально неблагополучными детьми является неотъемлемой частью религиозной жизни общин Евангельских христиан-баптистов. Так, только в Кемерово и его окрестностях баптисты ведут активную деятельность в таких учреждениях, как детский дом-школа №1 (Кемерово), школа-интернат №27 и 30 (Кемерово), центр временной изоляции несовершеннолетних правонарушителей (Кемерово), дом ребенка №1 (Кемерово), детских дом пос. Березово.

Основная задача молодежного служения, направленного на подростков от 15 до 20 лет, – это организация летнего христианского лагеря «Небесный город». С 1998 г. «Небесный город» является членом Ассоциации Христианских международных лагерей России. В лагере отдыхают дети как из семей баптистов, так и из неверующих семей. В рамках детского лагеря, помимо изучения Библии, организованы кружки и спортивные секции (интервью Бака В.П., 2009).

Любое значимое для ребенка мероприятие не остается без внимания Евангельских христиан-баптистов. Так, например, 30 августа 2009 г., перед началом нового учебного года, в кемеровской церкви Евангельских христиан-баптистов состоялось благословение детей, которые пойдут в школу. В Доме молитвы четверо первоклассников были особо отмечены памятными подарками – книгами «Моя первая Библия» и наборами для ученика. Пресвитер кемеровской церкви Евангельских христиан-баптистов Виталий Бак вместе со всеми братьями и сестрами совершил молитву над учениками и их наставниками (<http://www.bible.com.ua/news/r/51903>).

25 марта 2010 г. в Кемеровской области состоялась первая подростковая молитвенная конференция – «Сила молящегося подростка». Ее провела в ленинск-кузнецкой церкви Евангельских христиан-баптистов методист общества евангелизации детей Татьяна Шмыкова. На конференцию прибыли детские группы (по 5–10 человек) из разных поместных церквей Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области. «В общении с подростками красной линией через всю программу конференции проходили Божьи обетования. Что бы ни делал участник конференции, выполняя то или иное увлекательное поручение сестры, они вновь и вновь обращались к Библии...» (Родина И., 2010, с. 11).

Также в «Христианской газете Сибири» для детей создана рубрика «Детский ковчег», в которой корреспонденты размещают информацию о детских мероприятиях, проводимых Церковью Евангельских христиан-баптистов, о религиозном воспитании в семье и истории из «Евангелия» в изложении, понятном для детей. Например, во втором выпуске газеты за 2009 г. размещена статья «Беседы с Богом у костра». В статье рассказывалось, как в неформальной обстановке – на природе, у костра – пресвитер местной организации Евангельских христиан-баптистов г. Польшаево (Ленинск-Кузнецкий район Кемеровской области) вел для собравшихся верующих семей с детьми «неторопливый разговор о молитве» (Шмыкова Т., 2009, с. 12).

Для самых маленьких Межрегиональным христианским благотворительным общественным фондом «Пшеничное зерно» была создана программа «Алло, Друг!». Набрав номер телефон, ребенок мог прослушать увлекательную историю, основанную на Библии. Каждую неделю звучала новая история (Мухина Н., 2010, с. 3). Программа действует до сих пор, в том числе в Кемерово.

С 21 по 23 марта 2008 г. в окрестностях Красноярска в профилактории «Лесной» прошла конференция для лидеров студенческого служения со всей Сибири. Их было немного, всего 21 участник. Зато приехали те, кто уже переживает за служение. В частности, были лидеры дейст-

вующих служений среди студентов вузов в Омске, Томске, Новосибирске, Дивногорске и, конечно же, в Красноярске. Кроме того, были лидеры из Кемерово (<http://www.baptist.org.ru>).

С 7 по 9 августа 2009 г. в лагере «Город особенных» в п. Малиновка (Новокузнецкий район Кемеровской области) проходил молодежный сезон верующих Евангельских христиан-баптистов на тему «Движение» (Каргапольцева О., 2009, с. 3).

В миссионерской деятельности современная церковь Евангельских христиан-баптистов не в последнюю очередь ориентирована на участие в ней женщин. «Сегодня в евангельских церквях 60–70% – это женщины. Это большой потенциал в проповеди Евангелия» (интервью Бака В.П., 2009).

29 октября 2011 г. в Кемерово прошла II Сибирская конференция «Благовествующая женщина». Конференцию организовала христианская миссия «Новая жизнь». На конференцию приехали более 100 женщин-христианок из разных церквей Кемеровской области, которые горят желанием выполнять Великое Поручение нашего Господа Иисуса Христа: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Матф. 28:19). На конференции также присутствовали гости из Санкт-Петербурга, Ижевска, с целью посмотреть, как проходит конференция, и в будущем провести такую же конференцию у себя в регионах (<http://www.baptist.org.ru>).

Информационное сопровождение деятельности Церквей Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области осуществляется через организацию издательской деятельности, которая осуществляется в рамках законодательства Российской Федерации. Статьей 17 Федерального закона от 26 сентября 1997 г. №125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» определено право религиозных организаций производить и распространять религиозную литературу.

1 декабря 1998 г. создано христианское информационное агентство для производства христианских радио- и телепрограмм, газетных и интернет-версий, новостей из жизни церквей и миссий, информационного и рекламного обеспечения любой христианской деятельности. В этом же году созданная агентством радиостанция «Радиоцерковь» начала свою работу на первом канале Кемеровского городского радио. О работе радиостанции вспоминает ее главный редактор Вадим Акентьев: «Мы целый год размещали там наши евангельские программы (около 80 минут ежедневно). Они были разные – для взрослых и детей, для молодежи и пожилых людей. Мы стремились к тому, чтобы в программах звучала, прежде всего, радостная весть о Господе Нашем и Спасителе Иисусе Христе. Христианское вещание хотели закрыть из-за того, что журналисты были верующими протестантских конфессий» (http://azbyka.ru/religii/konfessii/akentev_iz_baptizma_05g-all.shtml). В настоящее время агентство выпускает на радиостанции «Эхо Москвы в Кузбассе» три программы: «Бог в помощь!», «Свеча» и «Мир вашему дому». Кроме этого, агентство готовит радиопрограммы для христианских студий Москвы, Красноярска, Уссурийска, Хабаровска, Владивостока, Новосибирска, Ижевска и Международной ассоциации христианского вещания «Радиоцерковь» (<http://emmanuel.org.ua/II/contacts/RCK.html>).

С 2003 г. выходит «Христианская газета Кузбасса» (с 2009 г. – «Христианская газета Сибири») тиражом несколько тысяч экземпляров, являющаяся единственным изданием подобного рода в Сибирском регионе. На страницах газеты, помимо статей по религиозным вопросам, размещаются статьи, посвященные истории общин Евангельских христиан-баптистов в России, жизни общин области, а также «Свидетельства» – рассказы о том, как члены Церкви приняли веру.

Историю создания газеты и принципы деятельности газеты поведала в интервью корреспонденту красноярского сайта «Церковь Евангельских христиан-баптистов «Благодать»» ее главный редактор Ирина Родина: «Христианская газета Кузбасса начала трудиться по Божьему поручению в 2003 г., ее учредителем было объединение церквей Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области. Братья Виктор Антонович Прокопчук и Сергей Булах выпускали газету один раз в квартал, форматом 1/4 полосы А3, тиражом 500–700 экз. В 2006 г. Сергей, который вел сбор материалов и верстку, выехал за пределы Кемеровской области, и Господь благословил последователей для издания. По решению пресвитерского совета ответственной за информационное служение назначили меня. Я член церкви Евангельских христиан-баптистов в маленьком поселке, в 100 км от

областного центра Кемерово. Профессиональный журналист, член Союза журналистов СССР с 1984 г. До 2006 г. работала главным редактором районной газеты «Тайдонские родники». С 2006 г. Христианская газета Кемеровской области стала выходить два раза в квартал, тиражом 999 экз., формат полосы – А3, количество полос – от четырех до восьми. Первая и последняя полосы – на краске, т.е. текстовые материалы в черном цвете, а заголовки, рубрики, рамки и т.д. выполнены красным, синим или зеленым цветом. Территория распространения – только Кемеровская область. В конце 2008 г. на совете епископов Западной Сибири был рассмотрен вопрос о создании единой Христианской газеты для церквей Евангельских христиан-баптистов Кемеровской, Томской, Омской, Новосибирской областей, Алтайского и Красноярского краев, Республик Тыва и Хакасия. В апреле 2009 г. вышел первый, сигнальный номер тиражом 2000 экз., в котором представлены материалы, собранные или присланные сорботниками из обозначенных выше территорий. Первый материал из Красноярского края прислала Ксения, он напечатан под заголовком «Пусть знает мир, что жив небесный свет!». Второй номер региональной газеты Сибири вышел в свет 15 июня 2009 г., как пилотный, нулевой номер, ввиду того, что документы на регистрацию газеты в статусе региональной находятся в Москве, в Федеральной службе по регистрации СМИ. Несмотря на это, разрешено было выпускать газету, так как она предназначена для широкого круга читателей, как верующих, так и не познавших еще Божью любовь. Но ведь именно для этого и предназначено Божье издание – для распространения Благой вести о любви Отца Небесного к нам». У редактора газеты практически нет штата, но есть добрые сотрудники, работающие во славу Божью. налажены «мосты». Корреспондентами стали прихожане общин Евангельских христиан-баптистов, студенты Библиейского колледжа (Омск). В пресс-службе газеты работали Ксения Дурандина и Ольга Пигорева. Кемеровскую область представляли Игорь Шульга, Андрей Бак, Владимир Цапков, Елена Сидорова, Алтайский край – Сергей Голубев. Газету отправляли из Кемерово через систему грузоперевозок по адресам центральных церквей Евангельских христиан-баптистов в каждый город, пожелавшим принять участие в подготовке выпуска. Тираж – по желанию, от 50 до 1000 экз. К примеру, в Красноярск отправлено в апреле и июне по 500 экз. газеты. Нужно больше – заказывайте через своего старшего пресвитера или пресс-службу» (<http://www1.ehb.ru/news/?id=241>).

Таким образом, мы можем констатировать, что именно баптисты Кемеровской области выступили инициаторами создания регионального печатного издания и получили поддержку Евангельских христиан-баптистов на территории почти всей Сибири. В то же время явно видно, что эта газета в основном предназначена для внутренней аудитории общин Евангельских христиан-баптистов, распространяется только между ними. Анализ содержания газет позволяет сделать вывод о том, что она вряд ли может быть использована для привлечения новых членов.

Один раз в месяц выпускается «Молитвенный листок», который посвящен деятельности Церкви. Недостатком данного способа распространения информации является то, что газета и листок доступны только членам Церкви.

Притом, что кузбасские баптисты проявили большую активность при создании нового регионального печатного издания и первыми запустили радиостанцию для верующих, они удивительно пассивны в сети Интернет. Собственные интернет-ресурсы общин Евангельских христиан-баптистов в Кемеровской области на сегодняшний день не созданы, кроме сайта общины Кемерово. Существует группа в социальной сети «ВКонтакте» – «Церковь Евангельских христиан-баптистов г. Кемерово», насчитывающая 92 участника. Основная задача группы – объединение молодежи Кемеровской общины Евангельских христиан-баптистов. Это тем более удивительно, учитывая активную интернет-деятельность Российского союза Евангельских христиан-баптистов в целом, баптистов Омской, Новосибирской областей и Красноярского края. Вероятно, на позицию руководителей общин Евангельских христиан-баптистов Кузбасса действуют определенная догматичность мышления и боязнь вызвать недовольство областной власти и Русской православной церкви.

Таким образом, общественная деятельность зарегистрированных Церковью Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области организована по тем же направлениям, что и по всей стране

(социальное, миссионерское, детское, молодежное) и осуществляется в рамках законодательства Российской Федерации.

Подводя итоги последних 20 лет деятельности общин Евангельских христиан-баптистов в Кемеровской области, можно отметить:

- Перестройка и распад Советского Союза привели к мощным внутренним трансформациям внутри общин Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области. Миграция в Германию немцев-баптистов и приход в общины западнически настроенной молодежи и среднего поколения создали принципиально новую внутреннюю ситуацию. Состоящие теперь в основном из русских, общины активно работают по рекрутингу детей и молодежи.

- Несмотря на изменение политики государства по отношению к религии, сохранилось разделение баптистов на зарегистрированные (15) и незарегистрированные (23) общины. Из незарегистрированных общин советского времени лишь шесть приняли решение зарегистрироваться. Раскол Евангельских христиан-баптистов не только не был преодолен, но даже углубился, поскольку, кроме общин Российского союза Евангельских христиан-баптистов и Международного совета Церквей Евангельских христиан-баптистов, появилась еще прокопьевская община Евангельских христиан-баптистов.

- На сегодняшний день общины (зарегистрированные и незарегистрированные) ведут активную деятельность по установлению внутрисоссийских и внешних связей. Приглашение зарубежных гостей, проповедников, участие в конференциях стало нормой для молодого поколения и руководителей общин Евангельских христиан-баптистов в Кузбассе.

- Специфика информационной политики и зарегистрированных, и незарегистрированных общин Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области состоит в малом использовании потенциала сети Интернет. До сих пор в области нет сайта, способного дать подробную информацию о деятельности общин Евангельских христиан-баптистов в Кузбассе, в то время как в Омске, Красноярске и других регионах Сибири такие ресурсы очень развиты. Даже социальные сети очень мало используются кемеровскими баптистами для информационной и рекрутинговой работы. Единственный специальный информационный ресурс – газета «Христианин Кузбасса», которая имеет только бумажную версию и предназначена в основном для внутренней аудитории.

- Работа среди молодежи в Кузбассе баптистами ведется в основном по двум направлениям: первое – дети из семей верующих; второе – маргинальные слои (наркоманы, алкоголезависимые и т.д.).

Глава III

ИСЛАМ В СИБИРИ: ТЕНДЕНЦИИ СОВРЕМЕННЫХ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ¹

В книге, выпущенной в 2000 г., британский историк российского происхождения Равиль Бухараев главу, посвященную исламу в Сибири, назвал «Терра Incognita» (Bukharaev R., 2000, p. 251–266). Несмотря на то, что статьи, главы монографий, материалы научных конференций, посвященные данной тематике, публиковались и ранее (см., например: Белич И.В., 1997; Валеев Ф.Т., 1992; Влияние ислама..., 1998; Ислам, общество..., 1994; DeWeese D., 1994; Inan..., 1968, p. 331–338; Frank A.J., 1994; и др.), метафора британского историка отражала тогдашний уровень знаний о Сибири в мировом исламоведении.

Прошло 13 лет и немецкий исследователь Себастьян Цвиклински (2013, с. 238) сделал аналогичное заявление: «Сибирские татары долгое время оставались вне внимания исламоведов, в то

¹ В работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта «Ислам в Сибири: археология, история, современность», в рамках Программы «Научный фонд им. Д.И. Менделеева Томского государственного университета».

время как этнографы и лингвисты десятилетиями исследовали их быт и жизнь. Исследование ислама в Западной Сибири было редким исключением. Если исламу вообще уделялось внимание, то оно было направлено преимущественно на народную форму ислама и его отражение в фольклоре татар». Если бы это заявление было сделано в 2000 г., оно бы соответствовало действительности. Однако с тех пор произошли такие масштабные изменения, что оценка немецкого автора отражает лишь его слабую осведомленность в действительном положении дел.

На самом деле рубеж веков знаменовался бурным ростом исследовательского интереса к феномену ислама в Сибири. В 2000 г. выходит специальный номер журнала *Cahiers du monde russe*, все статьи которого практически посвящены исламу в Сибири (Dudognion S.A., 2000, p. 207–444; Селезнев А.Г., 2001). Затем работы, так или иначе затрагивающие тематику сибирского ислама, идут непрерывным потоком. Тематически эти работы включают в себя публикацию документов, историографические и источниковедческие очерки, исторические и антропологические исследования (Белич И.В., 2005; Валеев Ф.Т., Томилов Н.А., 2006; Ислам в истории..., 2004; Ислам на краю света..., 2007; Исхаков Д.М., 2006а–б; Исхаков Д.М., Измайлов И.Л., 2007; Корусенко С.Н., 2003; Рахимов Р.Х., 2006; Селезнев А.Г., Селезнева И.А., 2004; Файзрахманов Г.Л., 2002; и др.). Подводя промежуточный итог в 2009 г., Стефан Дюдуањон (Dudognion S.A., 2009, p. 80–86) констатировал полноценное включение сибирских материалов в мировой исламоведческий процесс. Автор отметил формирование двух подходов к изучению ислама в Сибири – исторического и антропологического, и наличие двух школ – в Омске (Россия) и в Блумингтоне (Индиана, США) – в изучении этого феномена.

Несколько позже была опубликована совместно с И.В. Беличем наша книга, посвященная культу святых в сибирском исламе (Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В., 2009). На следующий год выходит монография З.А. Тычинских, освещающая историю этносословной группы служилых татар и их роль в формировании этнической общности сибирских татар. Специальный раздел книги посвящен конфессиональной специфике служилого татарского сословия (Тычинских З.А., 2010, с. 214–219). В 2011 г. Д.М. Исхаков выпустил монографию, подводящую итог многолетнего исследования роли сословно-религиозной группы сейидов в Улусе Джучи и тюрко-татарских государствах XV–XVI вв. Значительное место уделено анализу сибирского материала, а сибирские мусульманские источники составляют заметную долю использованного автором фонда исторических данных (Исхаков Д.М., 2011, с. 25–41, 159–180). В 2012 г. свет увидело исследование А.А. Ярзуткиной, посвященное традиционным промысловым и производственным культурам сибирских татар. Основной методологический подход автора – рассмотрение закономерностей функционирования этих культов сквозь призму религиозного (исламского) синкретизма (Ярзуткина А.А., 2012, с. 7–9). Таким образом, работа представляет собой серьезный вклад в изучение региональной формы ислама, получившей развитие в среде сибирских татар. Эта тема стала предметом рассмотрения еще одной книги, вышедшей в 2013 г. Работа посвящена анализу мифологических персонажей, символов, понятий, объектов традиционной духовной культуры и ставит себе целью систематизацию обширного фонда источников по мировоззрению сибирских татар в XX–XXI вв. (Корусенко С.Н., Ожередов Ю.И., Ярзуткина А.А., 2013). Текст дает наглядное представление, насколько глубоко традиционное мировоззрение сибирских татар пронизано исламской символикой и образами. С другой стороны, данные материалы отражают также высокую степень трансформации исламских образов, их филигранную адаптацию к местным, региональным традициям.

В числе важнейших исламоведческих работ необходимо специально выделить исследования роли бухарского компонента в истории и культуре сибирских татар. Ведь именно с бухарским влиянием связан мощный импульс развития ислама в сибирском регионе. Этот вопрос имеет длительную историографическую традицию, начало которой восходит к зарождению российской науки как таковой в XVIII столетии. Но коль скоро нас интересует ее самый последний этап, то упомянем в нашем обзоре две новейшие работы. Первая из них – книга выдающегося американского исламоведа Эллена Франка, посвященная роли Бухары в развитии ислама в России. Автор обсуждает такие аспекты проблемы, как суфизм, исламское образование и престижность исламской

культуры Бухары для мусульманских общин России. Чрезвычайно важно, что довольно существенный раздел работы посвящен влиянию Бухары на культурное и экономическое развитие сибирского региона (Frank A.J., 2012, p. 45–50).

Во второй книге С.Н. Корусенко представлена история формирования и развития сибирских бухарцев как этносословной группы на протяжении всего периода ее существования. Работа основана на базе преимущественно письменных источников. Издание сопровождается подробным обзором различных аспектов сибирско-бухарских связей, включая их религиозную составляющую (Корусенко С.Н., 2011а, с. 7–13).

Обзор литературы о сибирском исламе будет неполон без указания на работы, посвященные истории Сибирского юрта и средневековых сибирских татарских государств. Значительный вклад в решение этих проблем внесли указанные выше труды казанских историков. Однако и текущее десятилетие уже было отмечено крупными монографическими исследованиями в этой области (Костюков В.П., 2010; Маслюженко Д.Н., 2008; Матвеев А.В., Татауров С.Ф., 2012; Трепавлов В.В., 2012).

Мы привели только монографические работы и крупные сборники, посвященные проблемам сибирского ислама, причем изданные после 2000 г. При этом отдаем себе отчет, что перечень неполон, наверняка существуют книги, прошедшие мимо нашего внимания. Кроме того, мы не учитывали статьи и сообщения, число которых в совокупности таково, что их историографический обзор может (и должен!) стать предметом специального крупного и серьезного критического разбора. Отметим, что только за последние несколько лет число публикаций, затрагивающих исламскую тематику в Сибири, исчисляется десятками. Материалы по исламу в Сибири вошли в фундаментальные обобщающие труды: «История татар» в 7 томах (Исхаков Д.М., 2014; Белич И.В., 2014), «История и культура татар Западной Сибири» (Исхаков Д.М., 2015; Рахимов Р.Х., 2015; Селезнев А.Г., Селезнева И.А., 2015а) и др.

Занимаясь изучением различных аспектов исламской культуры в Сибири на основе этнографических материалов, мы пришли к важному, на наш взгляд, методологическому выводу, согласно которому представления об этнической культуре групп сибирских татар (в наибольшей степени это касается тоболо-иртышской группы) были тесно связаны с исламским фактором и в значительной степени этнокультурная идентичность совпадала с исламско-религиозной идентичностью. Однако в период научного изучения (XVIII и, особенно, XIX–XX вв.) формирование мусульманской религиозной культуры протекало в условиях отсутствия развитой теологической традиции, широкого религиозного дискурса, неформленности школ и течений. Фактически процесс сложения этноконфессиональной общности проходил на базе синкретичного по характеру, регионального, «народного» варианта ислама со сравнительно незначительной и тоже в общем-то фольклорной по происхождению письменной традицией (последний по времени отзыв полемике о феномене народной религии см.: (Напольских В.В., 2014, с. 200, прим. 22)). Указанные процессы имели место в относительно близком прошлом, более того, эти процессы протекают и сейчас, являясь существенным фактором современного этнического развития сибирских татар.

В силу перечисленных обстоятельств можно предполагать, что процесс формирования, строительства элитами представлений о религиозной этнической культуре и, соответственно, сложение этноконфессиональной общности на основе этих представлений могут быть зафиксированы и изучены этнографическими методами. Здесь на практике в «этнографическом поле» можно наблюдать процессы сохранения и изменения этноконфессиональной идентичности, происходящие на современном этапе, взаимодействие религиозного и секулярного в конкретной этнической среде; влияние социальных элит (аристократических групп) (Ахметова Ш.К., 2013; Бустанов А.К., Корусенко С.Н., 2011; 2014; Селезнев А.Г., Селезнева И.А., 2013; Татауров С.Ф., 2010) на формирование представлений о новой этноконфессиональной культуре и связанные с этим вопросы сохранения и изменения религиозных и культурных ценностей на фоне процессов глобализации и унификации.

Наиболее наглядно региональный вариант ислама в Сибири проявляется в форме культа святых – феномена, универсального для всего исламского мира, но при этом всюду жестко отторгаемого представителями пуритских реформистских течений. К числу важнейших обстоятельств развития рассматриваемого культа следует отнести роль суфийских братств и вообще суфизма в этом процессе. Именно с суфийским влиянием связывается формирование религиозной элиты сибирской исламской общины, сведения о которой фиксируются этнографически и в начале XXI в. Как и повсюду в исламском мире, в Сибири содержание данного культа составил комплекс ритуальных действий, связанных с почитанием священных могил и захороненных в них святых подвижников.

Начиная с 2000-х гг. группа исследователей выполняла специальный проект по изучению культа святых в исламе в Сибири. В итоге была издана монография (Селезнев А.Г. и др., 2009) и серия статей (Белич И.В., 2014; 2015а; Белич И.В., Бустанов А.К., 2010; Селезнев А.Г., 2013; Селезнев А.Г., Селезнева И.А., 2012а–б; 2013; Seleznev A., Selezneva I., 2011). Другие исследователи также обращались к проблематике культа святых в Сибири. Объектом их изучения стали святилища астана и сопровождающие их культ письменные памятники (Бахтиев Р.Ф., 2013; Рахимов Р.Х., 2006; 2015; Сайфулина Ф.С., Хасанова М.С., 2008; Karabulatova I.S. et al., 2014; 2015; Karabulatova I.S., Sayfulina F.S., 2015; Sayfulina F.S. et al., 2013; и др.).

В Сибири культ святых в исламе включает в себя: 1) традиционные представления о древних миссионерах (йахшилар, аулийалар, амбийалар, хайбиреннер), распространивших исламскую веру среди сибирских язычников, погибших в борьбе с ними и похороненных на местах нынешнего расселения сибирских татар; 2) почитание мест этих легендарных захоронений (в Сибири они носят название *астана*) и паломничество к ним; 3) представления об исламских персонажах (Хаким-Ата, Занги-Ата, Хазыр-Ильяс, Хасан, Хусейн, Айша, Фатима и др.), получивших в традиционной религии народную, фольклорную форму и функции; а также культ внеисламских по происхождению религиозно-фольклорных образов, например, духов-хозяев местности, промысловых покровителей и т.д.

Связь Сибири с остальным исламским миром демонстрируют святилища *астана*, являющиеся ключевым элементом культа святых в исламе в Сибири. Эти памятники распространены в основном в южных районах Тюменской и северных районах Омской области, а именно в Тобольском, Уватском, Вагайском, Ялуторовском районах Тюменской области, Усть-Ишимском, Тевризском районах Омской области. По информации, имеющейся на сегодняшний день, самый южный по расположению памятник астана фиксируется в деревне Лугово-Аевск (тат. *Тубэн-ой*) Тевризского района Омской области (Селезнев А.Г., 2012а). В целом святилища находились на местах расселения тоболо-иртышской группы сибирских татар.

Внешне астана, как правило, представляет собой мавзолей в форме большого четырех-, шести- или восьмиугольного сруба в пять–девять венцов. Эти мавзолеи могут быть установлены на деревенском кладбище либо вблизи него, а могут занимать отдельное место, чаще всего на возвышенном живописном речном утесе или на необычайно красивом озере. Впрочем, многоугольный сруб – не единственный вариант внешнего оформления таких святилищ. Некоторые из них могли «приурочиваться» к каким-либо выделяющимся на местности природным объектам (например, большие деревья, камни, возвышенности и т.д.) или археологическим памятникам разных эпох. Однако какой бы ни была форма, содержание всегда одинаковое.

В сознании верующих астана – места захоронений мусульманских святых (*йахшилар, аулийалар, амбийалар и хайбиреннер*). Практически повсеместно сибирские татары сохранили легенды о древних миссионерах из Средней Азии (чаще всего Бухары), прибывших некогда в Прииртышье для распространения исламской веры. В преданиях повествуется об ожесточенной священной войне с местными язычниками, в ходе которой большая часть подвижников ислама были истреблены. Павших святых с почетом похоронили в тех местах, где они вели проповедническую деятельность. Эти захоронения и называются *астана*. Считается, что в каждом из них погребен один или несколько миссионеров.

Углубленные полевые исследования астана, расположенных на территории расселения тоболо-иртышских татар, показали, что, по сути, это не только и даже не столько видимый, овеществ-

ленный памятник, сколько сложный, поликомпонентный социально-религиозный институт, состоящий из ряда компонентов: мавзолея, ритуалов паломничества *таван*, смотрителей за гробницей (*астана-караулче/карулче, астана-курайте*), рукописных памятников *сэцэра (шэджэрэ)*, содержащих более или менее полные сведения о местах захоронений и тех святых подвижниках, которые там похоронены (Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В., 2009, с. 101–152).

С точки зрения определения места Сибири в мировом исламском пространстве крайне важно следующее. Слово «астана» персидского происхождения. Родственные термины *астана, остон, астане* довольно широко распространены в исламских общинах Казахстана, Средней Азии, Приуралья, причем везде они связаны с культом святых в исламе. Наиболее полные аналогии имеют место на Памире, среди местных исмаилитских ираноязычных групп, где святилища вокруг гробниц святых подвижников назывались «*остон*». Аналогичная терминология со схожей семантикой функционирует в ритуальной практике ряда суфийских орденов: маулавийа, бекташийа (Селезнев А.Г., Селезнева И.А., 2009). Кроме примеров, приведенных в специальной статье (Селезнев А.Г., Селезнева И.А., 2009, с. 353–354), в этом последнем значении данный термин получил распространение как непосредственно в Стамбуле и анатолийских городах (Lifchez R., 1992, p. 76; Şimşekler N., 2007, p. 150–151), так и среди специфических исламских групп, например гетеродоксных мусульман (бекташи и кызылбаши/алевиты) в Болгарии (Миков Л., 2007, с. 39).

Назвать точное число святых мест астана в Западной Сибири не представляется возможным. Это связано с двумя обстоятельствами. Во-первых, работа по кодификации и картографированию данного вида памятников не проведена в полном объеме. Если в Тюменской области, в том числе при поддержке местных органов власти, ученым удалось существенно продвинуться в этом направлении, то в Омской области дело находится лишь на начальной стадии реализации. Во-вторых, нужно иметь в виду, что культ святых – явление живое и динамичное. Развитие процессов этнической и религиозной идентификации сопровождается «открытием» и явлением в мир новых святынь и, таким образом, их число увеличивается.

Составленные на настоящий момент разными авторами списки культовых комплексов астана (а эти списки охватывают, в основном, памятники, расположенные на территории Тюменской области) насчитывают от полутора до двух с половиной десятков объектов (см., например: Алишина Х.Ч., 1999, с. 114–188; Рахимов Р.Х., 2006, с. 32–58). Имеющиеся в краеведческой и околонучной литературе упоминания о 80 или даже 350 астана ничем не подтверждаются (ср.: Белич И.В., 2014, с. 484). В нашей работе приведена информация, касающаяся следующих культовых комплексов: группа памятников у Искера, Цингалинская астана, комплекс астана вокруг д. Большая Тебендя и рядом с д. Саургачи Усть-Ишимского района Омской области, Ташатканский камень, Тюрметякская астана, Баишевская астана, астана юрт Кобякских, д. Аллагулово и д. Еланка (тат. *Кёмешли*) Вагайского района Тюменской области, Большеуватский комплекс культовых мест, «Эбаргульская сопка» и др. (Селезнев А.Г. и др., 2009, с. 102–126). Дальнейшее накопление и осмысление материала привело к публикации специальной статьи, посвященной Тюрметякской астане (Селезнев А.Г., 2013).

Одним из важнейших компонентов религиозной культуры сибирских мусульман является институт смотрителей (*астана-караулче, астана-курайте*) за священными могилами. И в преданиях, и в живой этнографической традиции всемерно подчеркивается связь смотрителей с кругом лиц, осуществлявших некогда миссию распространения ислама в Сибири и получивших в результате статус святых подвижников. Эта связь может иметь как сугубо генеалогический характер, так и выступать в форме цепи духовной преемственности (*силсила*). Представления о принадлежности ряда местных родов к элитарным исламским группам ходжей и саййидов продолжают функционировать в среде сибирских татар до сих пор, несмотря на все перипетии атеистического XX в. Специальные историко-этнографические и археографические исследования элитарных родов Имяминовых и Шиховых показали, что эти традиции сохранялись на протяжении веков (Бустанов А.К., Корусенко С.Н., 2010; 2014; Bustanov A., 2013).

Круг обязанностей смотрителей широк – это и сбор средств на установку и поддержание памятника, и организация ежегодного паломничества *таван*, и проведение поминальных молитв. Поминания святых борцов за веру, павших в старой религиозной войне, являются важной составной частью молитв и благопожеланий *тэляк*. Тексты молитв и благопожеланий произносятся в ходе различных семейно-религиозных обрядов, например, поминовений предков – *хотым* или перед отправлением в дорогу – *юл хаир*.

Нам удалось зафиксировать подобные тексты, один из которых, записанный в деревне Второвагай Вагайского района Тюменской области в 2003 г., приводится ниже:

<i>Зыяратта яткан яхиныларнын рухлары</i>	Чтобы души на кладбищах лежащих святых
<i>Шат булсын,</i>	были довольны
<i>Ятим-исерлэрнен, фэкир</i>	Сироты, нищие,
<i>Покараларныг читтэнкалгэн мосафирларнын,</i>	Странники убогие,
<i>Аларга багышлап мин,</i>	Им посвящаю я
<i>Туалар кылам</i>	Молитву свою.
<i>Яткан урыннары оцмах булсын</i>	Пусть их место будет в раю,
<i>Каберсеэре нур пулсын,</i>	Пусть в могиле будет светло,
<i>Иман байлыкларып бирсен,</i>	Пусть обогатит их даром духовным,
<i>Аллам иман нурларып синсен,</i>	Бог, луч веры направляющий,
<i>Бириге сэдэкаларыну</i>	Чтобы от <i>садаки</i> ¹ польза была,
<i>Кабул ителсен,</i>	Благие пожелания исполнились,
<i>Телэклэргэн кабул ителсен,</i>	Налево-направо живущие соседи тоже
<i>Унында-сулында пуртелэрелэре риза булсын,</i>	довольны были,
<i>Сэдакаларынын еде</i>	Чтобы <i>садака</i>
<i>Тогымына савабы булсын.</i>	В семи поколениях во благо была.

(Зап. от Марвар Абдуловны Саликовой (Курмановой), 1909 г.р., д. Второвагай Вагайского района Тюменской обл. (Соб. Д.М. Айтбаева, М.М. Воеводин. 2003 г.) (МСИЭЭ // МАЭ ОмГУ. Ф. 1. 2003 г. Пол. оп. 1. Д. 166-1, л. I–19).

Получение дара смотрителя является следствием определенных обстоятельств (например, явление захороненного святого во сне) и сопровождается специальными обрядовыми действиями. Право смотрителя легитимизируется представлениями о духовном (а иногда и реальном) родстве с похороненным в данной местности святым.

Одна особенность привлекла наше внимание. Едва ли не большая часть наших собеседников – смотрителей за священными могилами – были женщины. В нашей книге (Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В., 2009) присутствуют образы этих замечательных женщин: С.С. Хучашева и А.С. Шихова – смотрители за астаной с. Баишево Вагайского района Тюменской области; В.А. Шуркина – смотрительница за астаной на оз. Кульчан того же района; Ф.А. Ахметчанова – смотрительница за астаной у д. Саургачи Усть-Ишимского района Омской области. Между тем традиционно функции смотрителей передавались по мужской линии и соответственно эти обязанности могли исполнять только мужчины. По мнению некоторых респондентов, нарушение традиционного порядка обретения дара смотрителя произошло вследствие прямых репрессий против мужчин, исполнявших религиозные функции (смотрителей, мулл и т.п.). Немаловажное значение

¹ Термин *садака*, обозначающий жертву во время разнообразных обрядовых действий, связанных с уходом за скотом, выходом в путь, погребальным обрядом и т.д., является арабским по происхождению и первоначально означал обязательный исламский оброк со скота, выплачивавшийся в натуральной форме; необходимость принесения такой жертвы-оброка была твердо установлена еще первым праведным халифом Абу-Бакром, безапелляционно заявившем, что без садаки нет ислама (Родионов М.А., 2001, с. 47; Sadaka, 1995, p. 708–716).

имело, вероятно, и понижение статуса религиозного лидера, явившееся следствием воинствующей антирелигиозной пропаганды.

Интересна в плане обсуждаемой проблемы судьба Фархичамал Агатовны Ахметчановой (Юмашевой), 1927 года рождения, смотрительницей за священной могилой – астаной, расположенной близ д. Саургачи Усть-Ишимского района Омской области. В 2006 г., в ходе экспедиции, нам удалось с ней встретиться и взять большое интервью, содержание которого подробно изложено в книге (Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В., 2009, 111, 143–144). Каждый четверг Ф.А. Ахметчанова совершала молитву-*котым*, в память похороненных на астане подвижников-*йахшилар*. Кроме того, в ее обязанности входил сбор садаки и организация специальной трапезы – *астана-ош* или *йахшиларнын-ош*, которая также происходила по четвергам после возвращения с астаны. Информатор сообщила, что в ее роду из поколения в поколение передавалась *сэцэра* (родословная) в виде книжки, и ее обладатель получал статус смотрителя.

В процессе нашей беседы Фархичамал Агатовна показала нам запись генеалогической линии своих предков из рода Юмашевых по мужской линии. Напротив каждого из имен, входящих в схему, стояла дата рождения. Документ содержал запись 14-ти поколений, причем датой рождения основателя рода Саурана, от имени которого происходило и название деревни Саургачи, значился 1644 год.

По семейному преданию, этот род принадлежит к духовному сословию шейхов – *шихляр* и, возможно, саййидов. Основатель рода – Саурчан – был шейхом (*ших*), прибывшим для распространения веры. Его сопровождали еще двое шейхов, но их имена неизвестны. Саурчан основал деревню, которая стала называться по его имени – Саургачи. В связи с этим, кстати, кажется неслучайным сходство этого топонима с именем города Сауран, располагавшегося неподалеку от Сыр-Дарьи, в 35 км северо-восточнее г. Туркестан. Именно на Сауран шла одна из важнейших торговых дорог из Сибири.

Из этого рода выходили смотрители за священными могилами астана – *астана-курайте*. Во всяком случае, информатор твердо утверждает, что ее отец – Агад Картукович выполнял обязанности смотрителя и обладал *сэцэра*. По правилам, наследование статуса смотрителя должно происходить по мужской линии. Именно так и было в роду Юмашевых. Но в XX в. эта традиция оказалась нарушенной и статус смотрителя перешел к женщине. Так, Агад Юмашев передал (был вынужден передать?) *сэцэра* вместе с полномочиями смотрителя бабушке Сульхиче Аминовой (Юмашевой). Дальнейшая история передачи полномочий не до конца ясна. Смотрителем стала либо тетя информатора Инаш Картуковна, либо ее сестра Ситиха Агатовна. Во всяком случае, в 1995 г. получила свой статус смотрителя сама Фархичамал Агатовна. Эти обстоятельства влекли за собой нарушение других запретов. В частности, Ф.А. Ахметчанова вынуждена была посещать астану во время поминок-*котым*, хотя, по обычаю, посещение астаны женщинами табуировано. Тенденции выделения элитарных религиозных групп являются отражением воздействия мусульманской культуры среднеазиатского региона, а также несомненным следствием суфийского влияния (Исхаков Д.М., 2011; 2014, с. 467–480; Маслюженко Д.Н., 2015; Bustanov A., 2013).

Следует подчеркнуть, что тайно священные могилы почитались верующими в течение всего советского периода. Приведенная в настоящей работе полная драматизма история о получении дара смотрительницы Шуркиной (Иксановой) Варакой Абдулхаировной случилась в середине 1940-х гг., т.е. в самый пик сталинского тоталитаризма. «Агиографические» предания о похороненных на астана святых подвижниках широко распространялись на протяжении всего советского периода. Атеистическая брошюра 1960-х гг. повествует о том, что «...в юртах Бегиевских (Вагайского района Тюменской области. – Авт.) сбором подаяний для “святой” могилы занималась Рабига Абдуллина. Она ездила по селам Вагайского и соседних районов, важно ходила из дома в дом и “именем аллаха” требовала для святого места подношений. А вернувшись, собирала «мулл», угощала их, организовывала коллективные молебны». В ходе товарищеского суда деятельность Рабиги подверглась «разоблачению» и «осуждению». Она рассказала, «...как наживалась

на подношениях для “святой” могилы, потом дала слово больше не заниматься такими делами. И с тех пор она перестала ездить по селам, отказалась от роли “уполномоченного” Аллаха». «Одним активным религиозником стало меньше», – с удовлетворением констатировал автор брошюры (Фахрутдинов К.Х., 1967, с. 14).

В «перестройку» и в постсоветский период роль института священных мест астана увеличилась. «Открытие» мест захоронений святых предков, возведение на этих местах деревянных мавзолеев стали важным элементом самоидентификации для жителей почти всех поселений тоболо-иртышских татар. Высокий уровень значимости обрели коллективные паломничества, молитвы и жертвоприношения, связанные с астаной. Одновременно наблюдается возвышение статуса представителей религиозной элиты, связывающих свое происхождение с похороненными святыми подвижниками. По-видимому, в близком будущем следует ожидать усложнение процесса легитимизации связей религиозной элиты со святыми предками.

Выше отмечалось, что весьма важным моментом культовой практики почитания священных могил был мотив общения во сне со святыми подвижниками. Такое общение было существенной частью процедуры передачи полномочий смотрителей в случае отсутствия прямых наследников по прямой линии. Обычно, когда прежний смотритель уже не был в состоянии исполнять свои обязанности, к нему во сне являлся похороненный на местной астане шейх и указывал, кому из односельчан следует передать *сэцэра* и, соответственно, все полномочия и обязанности *астана-караулче*. При этом передающий полномочия смотритель обращался к своему преемнику со следующими словами:

*Ризалык белэн сина колдырам,
Син карайсын яхшыларнын
астаныларнын.*

От всего сердца тебе оставляю,
Теперь ты будешь смотрителем йахшилар-астана.

(Зап. от Вараки Абдулхаировны Шуркиной (Иксановой), 1930 г.р., д. Одинары (тат. Картавыл) Вагайского района Тюменской области. (Соб. И.А. Селезнева, А.Г. Селезнев, 2005 г.) (МСИЭЭ // МАЭ ОмГУ. Ф. 1. 2005 г. Пол. оп. 7, л. 27).

Вообще сновидения играют важную роль в общении святых подвижников с людьми. Фархичамал Агатовна Ахметчанова сообщила, что подвижники во сне приходят в образе людей, но могут также присниться в образе лошадей белой масти или гусей. Во многих местах нам говорили, что появление во сне этих животных считается хорошим знаком, а место, где они являются, может быть захоронением подвижников. Более того, по сообщению информаторов, святые подвижники *аулийа* могут выступать в роли покровителей и духов-хозяев (*иясе*) домашних и диких животных. Нам так и заявляли: «*Санги-Баба* (дух-хранитель домашних животных. – *Авт.*) – *хозяин коров, а аулийа – хозяин белых лошадей, лосей, лебедей и гусей*» (Зап. от Салимы Хайрулловны Шариповой, 1933 г.р., д. Веселинская (тат. Пиик) Вагайского района Тюменской области. (Соб. И.А. Селезнева, А.Г. Селезнев, 2005 г.) (МСИЭЭ // МАЭ ОмГУ. Ф. 1. 2005 г. Пол. оп. 7, л. 22–23). Аналогичное высказывание записано от Биби-Сайтуны Мухаммед-Фаттаховны Хайдаровой (Шакировой), 1916 г.р., д. Елань-Яр, Вагайского района Тюменской области. (Соб. А.Г. Селезнев, 2004 г.) (МСИЭЭ // МАЭ ОмГУ. Ф. 1. 2004 г. Пол. оп. 9, л. 4). Так, образы мусульманских подвижников легко «встраивались» в промысловые и производственные культы, в частности, в культ домашних охранителей.

В ряде случаев общения во сне особое значение имеют инициационные сновидения. Согласно зафиксированной нами информации, перед Великой Отечественной войной на астане у д. Затон Усть-Ишимского района Омской области был мавзолей в виде деревянного шестиугольного сруба. К астане часто совершались паломничества. Разрушить сруб приказал бригадир местного отделения колхоза. Бревна сруба вместе с 5–6 березками, выросшими на месте астаны, были использованы на дрова. После этого бригадир погиб на войне, его дети тоже или рано умерли, или болели; жители считали, что это воздаяние за уничтожение святыни. После войны сруб уже не ставили, так

как на его месте образовалась силосная яма. Через некоторое время старику Ойзату Насырову во сне явился тот, кто лежал на астане. Это был пожилой белобородый человек, не назвавший своего имени и обращавшийся к Ойзату со словами «сын», «сынок», хотя его собеседник был уже весьма преклонного возраста. Святой подвижник сообщил, что его погребение располагается уже не на старом месте, поскольку там был разрушен деревянный памятник. С этого старого места он «ушел» и обрел упокоение недалеко от русского кладбища в местности, где растет березка. Была зима, но дед Ойзат пошел туда и с изумлением среди снежных сугробов увидел березку, покрытую зеленой листвой. На мгновение он отвернулся, а когда обернулся вновь, увидел, что дерево исчезло. Так святой дал знак, что он упокоился именно на этом месте (Зап. от Сайрамы Ахатовны Кулмуковой (Чебоксеевой), 1931 г.р., д. Большая Тебендя Усть-Ишимского района Омской обл. (Соб. И.А. Селезнева, А.Г. Селезнев, 2006 г.) (МСИЭЭ // МАЭ ОмГУ. Ф. 1. 2006. Ф. 1. Пол. оп. 2, л. 7–9. Аудиозапись, файлы Voice04–Voice11).

Еще об одном случае общения со святым во сне нам рассказали в д. Карагай Вагайского района Тюменской области:

После того, как сгорел старый сруб на астане в деревне Аллагулово [на противоположном от Карагая берегу Иртыша], решили поставить новый. Собрались с деревенскими мужиками, заготовили лес и поставили сруб в 7 рядов, так с мужиками решили. Да и старики сказали, что на кладбище 7 рядов и здесь так же делайте. А ночью мне приснился авлия и сказал, что должен быть сруб в 9 рядов. Но я не придавал этому значения, утром нужно было уезжать на север, машину попутную ловить. Так я целый день простоял в ожидании машины и не смог уехать, совсем транспорта никакого не было. Тогда я пошел к родственнику, рассказал ему свой сон, дал материала и попросил доделать 2 ряда, тем более, лес еще оставался. И на следующий день сразу же уехал. Только подошел к дороге, и машина сразу идет. Если бы сразу сон свой рассказал, то еще в первый день бы уехал. Это мне специально приснилось, видимо, недоволен был, что низкий сруб поставили (Зап. от Равеса Файзрахмановича Махмутова, 1942 г.р., д. Большой Карагай Вагайского района Тюменской области. (Соб. И.А. Селезнева, А.Г. Селезнев, 2005 г.) (МСИЭЭ // МАЭ ОмГУ. Ф. 1. 2005 г. Пол. оп. 7, л. 17–18).

З.А. Тычинских сообщает о духовном опыте, связанном с приобретением статуса *астана карауче* (смотрителя астаны). Пожилая жительница с. Тукуз рассказала ей следующую историю:

<...>Сначала в деревне не хотели верить, что я смотрю астану. Мне во сне сказали, что мы своей женицине дали астану. Четыре года испытывали яхшылар (святые) меня прежде, чем дали смотреть астану. Аллах дает это не каждому человеку. Меня во сне водили к Уват-астане, к другой астане. Бибисара-апа Тухтар-кызы из рода мушаихов (потомков рода шейхов). Она мне все разъясняет. Биби-айша-астана была ей поручена, потом мне поручили. Я уже два года смотрю за этими астана (Тычинских З.А., 2013, с. 24).

Благодаря сновидениям не только обнаруживаются новые захоронения, но и восстанавливаются старые. Так, Варваринская астана была вновь огорожена в конце 1990-х гг. по инициативе одной из жительниц деревни, которая во сне получила на то указание (Рахимов Р.Х., 2006, с. 25–26).

Необычна история, которую нам довелось услышать в д. Одинары (татарское название *Картавыл*, дословно «старое поселение») на озере Большой Уват. Неподалеку от Большого Увата есть небольшое озеро Кульчан, где находится известная в округе Кульчан-астана. На озере ловили рыбу, вокруг были покосы. Однажды в 1940-х гг. во время покоса в избушке на озере Кульчан ночевала Варака Иксанова¹. Она тогда была еще очень молода, ей было около 15 лет. И вот ей приснился странный сон. К ней явились двое мужчин – один старый, другой молодой, которые принесли младенца – совсем маленького мальчика. Мужчины были высокие и красивые. По их словам, они были *яхшылар* с астаны озера Кульчан. Пожилой не представился, а молодой сказал, что его зовут

¹ Всю эту историю летом 2005 г. мы узнали от самой Шуркиной (Иксановой) Вараки Абдулхайровны, 1930 года рождения, д. Одинары Вагайского района Тюменской области (МСИЭЭ // МАЭ ОмГУ. Ф. 1. 2005 г. Пол. оп. 7, л. 28–29).

Абдул-Пагы. Мужчины попросили Вараку забрать у них младенца на воспитание и поставить на месте их погребения-астаны загородку.

Варака поначалу о своем сне решила никому не говорить, но вскоре на нее напала какая-то странная болезнь. Вроде ничего не болело, но ни встать, ни ходить, ни есть она не могла. Ее навещали и старались ободрить подруги, приносили даже патефон, однако ничего не помогало. Так она проболела 41 день. Тогда к ней позвали Хамса-муллу. Это был очень уважаемый мулла, а кроме того, он был еще лекарь-*имчи*. Он выслушал Вараку и посоветовал ей загородить место, где находится Кульчан-астана, а также стать смотрительницей за этой астаной. Только так можно было избавиться от болезни. Когда Варака приняла решение, болезнь потихоньку начала отступать. Как только девушка встала на ноги, она пригласила брата и зятя и втроем они пошли ставить загородку. Придя на астану, они поставили столб в том месте, где должна была быть установлена изгородь, и легли спать, чтобы узнать во сне, правильно ли они выбрали место для ограды. Во время этого сна к Вараке вновь пришел пожилой мужчина («белые волосы») и сказал, что столб установлен неправильно, так как он стоит прямо на голове захороненного. На следующий день они вместе с братом и зятем передвинули столб и установили загородку в правильном месте. После окончания работы совершили молитву, а затем поминальная молитва и трапеза были устроены и в деревне. Варака стала исполнять обязанности смотрителя: собирать деньги на ремонт и уборку, устраивать поминовения павших шейхов и т.д.

Рассказ содержит в себе два момента, после которых начался процесс смены состояния человека: сновидение и болезнь. Пройдя эти две точки своего бытия, Варака получила нелегкое бремя обязанностей и новый, совершенно особый, статус.

Как известно, сновидения – одна из наиболее перспективных исследовательских антропологических тем (Соколовский С.В., 2006; Shulman D., Stroumsa G., 1999; Tedlock B., 1987). Методологическая значимость изучения сновидений определяется тем, что вербализация превращает их в текст, реализующийся в форме своеобразного фольклорного жанра (Резван М.Е., 2011, с. 125; Соколовский С.В., 2006, с. 8). Сравнительные исследования выявили особый комплекс сновидений, содержанием которых является общение с духами-хранителями, дарующими искателям особые знания и сверхъестественные способности. Важное место в традиционной культуре занимают сновидения, содержащие мотив открытия или создания религиозной святыни (Панченко А.А., 2002, с. 13–17; Рабинович Е.И., 2013, с. 52–55, 60–64, 104–118). Актуальность изучения роли (сно)видений в исламской культуре была подтверждена в специальных новейших исламоведческих исследованиях (Резван М.Е., 2011, с. 117–148; Felek Ö., Knysh A., 2012).

Согласно общей исламской традиции, сон – важнейшая область контакта с божеством (Резван М.Е., 2011, с. 120). Излюбленным, часто повторяющимся мотивом в хорезмских легендах о святых служат повествования о «чудесных сновидениях»: тому или иному человеку во время сна является почивший святой, сообщает о месте своего захоронения (обычно забытого) и дает указание воздвигнуть здесь усыпальницу, чтобы люди являлись к ней со своими нуждами и просьбами. В целом в Средней Азии существовали представления, что одной из причин болезней могло быть недовольство святого, наказавшего человека за неуважительное отношение к его могиле. В этом случае больным предписывалось ночевать у святынь ради исцеления от болезней: во сне святой излечит человека или скажет, что нужно сделать для выздоровления (Абашин С.Н., 2007, с. 221; Басилов В.Н., 1992, с. 287; Рахимов Р.Р., 2006, с. 326; Снесарев Г.П., 1969, с. 45–46; 1983, с. 48).

Весьма подробно и основательно роль сновидений в культе святых рассмотрена в работе Брюса Г. Привратски, посвященной религиозности казахов. Приведенная информация тем более ценна, что получена она в ходе длительного этнографического обследования в Южном Казахстане, в районе г. Туркестан. Ожидание сновидения является важнейшей функцией паломничества к святой гробнице (*зийарат*), причем именно во сне на могиле верующий получает откровение и дар от святого (*аулийе*). Женщина, желающая зачать ребенка, должна переночевать на могиле Арстан-

Баба в надежде обрести подтверждение своего намерения. Призвание лекаря, целителя тоже может быть даровано во сне на священном захоронении. Во сне верующий получает указание построить новое или украсить, отремонтировать существующее святое место, пожертвовать средства на его содержание и т.д. (Privratsky V.G., 2001, p. 118–123, 159–160, 189).

За пределами Центрально-Азиатского региона мотив «чудесного сна», когда тому или иному человеку во сне является почивший святой и просит воздвигнуть усыпальницу на месте своего забытого захоронения или перенести могилу в другое место, зафиксирован в фольклоре астраханских татар (Сызранов А.В., 2006а, с. 131; 2006б, с. 19). Вообще мотив неожиданного посещения во сне с просьбой о возведении, ремонте или переносе священного захоронения является одним из наиболее универсальных элементов культа святых в исламском мире. Например, в Египте зафиксированы представления, согласно которым почивший шейх может явиться к какому-либо человеку во сне или даже наяву и попросить построить могилу в том или ином месте, а при необходимости и провести его на это место. Аналогичные явления отмечены по всей исламской Африке (Denny F.M., 1988, p. 88–89). В то же время в Южном Сомали, например, человеку, потерявшему какое-либо домашнее животное, советовали посетить могилу шейха Увайса в местечке Биоли, причем по дороге он должен был причитать, молиться и просить Бога о помощи. Так паломник приходил на могилу и засыпал. В полночь являлся один из учеников шейха, будил пастуха и в разговоре передавал слова шейха, который советовал не беспокоиться и продолжать спокойно спать. Когда же человек вновь просыпался, он с удивлением обнаруживал, что пропавшие животные сами пришли к святой усыпальнице (Lewis I.M., 1998, p. 40–41).

Несомненна связь мотива чудесного сна с суфизмом. Литература о суфизме, и, в частности, агиография, полна описаний роли сновидений в жизни людей и общества. Явление во сне Пророка или ал-Хадира считалось важнейшим доводом, позволяющим избранному обосновывать свое право на мистический путь (Тримингэм Дж.С., 2002, с. 224–225). В некоторых ответвлениях братства *кадирийя* неопит, желающий вступить в кадирийское сообщество, должен был увидеть во сне основателя братства Абд ал-Кадира, который, мыслился как чудотворец, помощник страждущим и один из величайших «друзей Божьих» (Кныш А.Д., 2004, с. 213).

Одним из самых ярких и впечатляющих достижений сибирского исламоведения, безусловно, является открытие книжной культуры мусульман Сибири. Собственно говоря, это открытие также имеет длительную историю, восходящую к XVIII в. В XIX – начале XX в. сибирско-татарскими рукописями занимались выдающиеся тюркологи мирового масштаба В.В. Радлов и Н.Ф. Катанов. Во второй половине XX в. сбор археографических материалов возобновился. В начале XXI в. в рамках проекта по изучению культа святых в сибирском исламе И.В. Белич, А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева предприняли полевое этнографическое изучение сакральной функции книги и ее роли в формировании этнокультурной идентичности сибирских татар. Новейший этап исследований связан с именем Альфрида Бустанова. После ряда важных открытий и публикаций многочисленных статей А.К. Бустанов (2013) выпускает большую монографию, на настоящий момент знаменующую итоговое состояние проблемы.

На самом деле, библиотеки арабографических рукописных и печатных книг и свитков, хранящиеся в деревенских домах среди глухой сибирской тайги, оказывают сильное впечатление. Эти собрания бережно собирались, сохранялись, передавались из поколения в поколение. Они и сейчас являются важным элементом культурной и религиозной самоидентификации мусульман Западной Сибири. Коллекции включают рукописные и старопечатные копии Корана, рукописные богословские сборники-хрестоматии, наставления по суфийским ритуалам и практикам (Бустанов А.К., 2013).

Изначально носителями мусульманской книжности в Западной Сибири были бухарцы – разноэтничные (преимущественно узбеки, таджики) выходцы из Средней Азии. Как отмечалось, они составляли в Сибири в XVII–XVIII вв. особое сословие, обладавшее большими правами и привилегиями (Корусенко С.Н., 2011а, с. 17–48; Burton A., 1997, p. 397–399, 502–542;

Frank A.J., 2012, p. 45–50; Noack Ch., 2000). Бухарцы «...были более образованны, чем русские пришельцы. В XVII столетии они были единственными людьми в Сибири, в руках которых была книга. В XVIII столетии иностранцы, попавшие в Сибирь, нашли у них редкие рукописи» (Потанин Г.Н., 1884, с. 41).

Особый интерес вызывают оригинальные сибирско-татарские сочинения, составленные в местной среде и излагающие собственную версию исламизации Сибири. Наиболее полная информация содержится в двух группах письменных памятников, каждая из которых известна к настоящему времени в нескольких вариантах. Первая группа текстов условно названа *Шаджара рисаласи* – «Трактат о генеалогии». Впервые текст был зафиксирован и опубликован В.В. Радловым, а к настоящему времени известно пять списков и две версии памятника (Радлов В.В., 1872, с. 212–215, 217–220; Катанов Н.Ф., 1897, с. 51–61; Бустанов А.К., 2009а; Bustanov A.K., 2011).

Введение в научный оборот второй группы памятников началось с публикации Н.Ф. Катановым в начале XX столетия сибирско-татарской рукописи, хранившейся в Тобольском губернском музее (рукопись и ныне находится там же – в Тобольском государственном историко-архитектурном музее-заповеднике). К настоящему моменту известно свыше десятка списков данного текста в двух, созданных, вероятно, в разное время, редакциях – краткой и пространной. Один из списков, так называемая *Карагайская рукопись* (пространная редакция), был открыт в ходе экспедиции под руководством А.Г. Селезнева в ауле Карагай Вагайского района Тюменской области в 2004 г. Несмотря на имеющиеся различия, структура всех списков относительно едина. Текст состоит из двух частей: в первой излагается местная, легендарная в своей основе, версия религиозной войны и исламизации Приртышья; вторая представляет собой каталог священных мавзолеев-*астана* (آستانه / آستانه) павших борцов за веру с указанием имен и мест их могил (Белич И.В., 2005; 2014; Белич И.В., Бустанов А.К., 2010, с. 45–50; Бустанов А.К., 2011, с. 50–60; 2013, с. 92–94, 181–182; Бустанов А.К., Белич И.В., 2010; Катанов Н.Ф., 1904; Рахимов Р.Х., 2005; Селезнев А.Г., Селезнева И.А., 2006; Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В., 2009, с. 42–47, 193–206, прил. 3; Bustanov A., 2013, p. 74–75). Как показали современные полевые исследования, сведения, изложенные в текстах, во многом совпадают с распространенной среди татар Сибири фольклорно-этнографической традицией.

Интересно, что ранние описания арабографических сибирско-татарских книг были выполнены по инициативе Русской православной церкви. Значительное количество материалов об этих книгах, датированных первой половиной XVIII столетия, сохранилось в архиве Тобольской духовной консистории. Появление этих материалов связано с попытками обращения в христианство сибирских татар-мусульман. Разумеется, эти материалы характеризует активная, хоть и весьма наивная, антиисламская риторика. Но в то же время следует признать довольно высокий уровень описания внешнего вида «книжек», а также любопытные подробности их ритуального применения: ношение «на грудях», помещение «в могилку», использование «...от мертвых тел савана или покрывала обрезанные лоскутки с... заговорными на своем языке письмами...» и т.д. (ГУТО ГАТ, ф. 156, оп. 1, д. 2001, л. 6, 111 об., 113 об., 109 об, 117 об.; ф. 156, оп. 1, д. 772, л. 31). Нам неоднократно приходилось держать в руках манускрипты, которые соответствуют архивным записям, в той, например, части, где говорится о маргиналиях, выполненных красными чернилами. Подтверждаются современными материалами и ритуальные особенности функционирования манускриптов, связанная с ними обрядность, включенность их в религиозную культовую практику.

В советский период отношение государства к мусульманским книгам религиозного содержания также носило враждебный характер. Власти конфисковывали и уничтожали рукописные книги в рамках борьбы против религиозной пропаганды. Верующие противодействовали этим акциям всеми возможными способами. Книги прятали, хоронили вместе с умершими владельцами в могиле, просто закапывали в лесу.

Сейчас уже почти никто из местных жителей не может прочесть эти книги, однако они активно используются в качестве ритуальных вотивных артефактов. Более того, именно невозможность прочесть и понять смысл текстов определяет их высокий уровень святости. Книги соединяют мусульман с традициями предков. Эти артефакты рассматриваются как важный индикатор ассоциации с исламским сообществом, в некотором роде – как символ возрождения ислама. Пример использования сакральных текстов в культовой практике привел портал IslamRF. 29 сентября 2008 г. владелец Карагайской рукописи имам мечети Рахматулла Хасанович Батинов продемонстрировал ее гостям во время ифтара (Тюменский казыят..., 2008).

Не является чем-то особенным и обычай захоронения вместе с покойным священных религиозных текстов (Белич И.В., Богомолов В.Б., 1991, с. 173). Информаторы неоднократно сообщали нам, что в могилу необходимо класть листы с арабографическими текстами, причем именно в область груди погребенного. Жительница д. Ашеваны Усть-Ишимского района Омской области Хатира Вагитовна Алеева не только продемонстрировала нам свое погребальное одеяние (рубашу «очмок куйлек» и платок «яулак»), но и показала, каким образом помещаются в могилу листы с арабографическими текстами. Она указала, что эти листы будут положены именно на грудь, чтобы покоящиеся под землей аулийалар смогли бумагу увидеть и написанное прочесть. Кроме того, информатор рассказала, что для духовного очищения необходимо съесть отрывающиеся кусочки бумаги с текстами (Зап. от Хатиры Вагитовны Алеевой, 1924 г.р., д. Ашеваны Усть-Ишимского района Омской области). (Соб. А.Г. Селезнев, 2007 г.) (МСИЭЭ // МАЭ ОмГУ. Ф. 1. 2007 г. Д. 190-1. К. 55)). Аналогичные обрядовые действия были распространены весьма широко и носили, видимо, универсальный характер. Например, по традициям погребального ритуала польско-литовских татар, после того как тело покойного заворачивали в саван, рядом клали *далавары* – бумажные листы с текстами молитв (Гришин Я.Я., 1995, с. 70).

Представляет значительный интерес случай прямого соответствия конкретного святилища сибирских татар с созданным в той же религиозной общине сакральным письменным памятником. Речь идет об известной *Тюрметякской астани*, расположенной неподалеку от д. Тюрметяки (*тат.* Оллы-Бурень) Усть-Ишимского района Омской области. При рассмотрении данного сакрального комплекса мы применили методологические принципы, заложенные в относительно новом направлении антропологического и культурологического знания – иеротопии.

Термин построен по принципу сочетания греческих слов *иерос* (священный) и *топос* (место, пространство, понятие). Иеротопия – это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры такого творчества. В настоящее время ведутся активные поиски по определению методик и границ исследовательского поля в рамках указанного научного подхода. По словам автора концепта, российского историка культуры А. Лидова (2009, с. 12), «...иеротопия как тип деятельности глубоко укоренена в природе человека, который... вначале стихийно, потом осмысленно формирует конкретную среду своего общения с высшим миром». Для определения понятия «сакрального пространства» чаще всего обращаются к наследию выдающегося антрополога и культуролога Мирча Элиаде (1999, с. 337), широко использовавшего понятие «иерофании». «Любая... иерофания преобразует место, ...и оно, до того простое, пустое, ничего не значившее – профанное, становится священным». Надо полагать, что именно творческий процесс превращения профанного, мирского в сакральное, в иерофанию и есть предмет иеротопии. Данный подход открывает новые грани астаны как модуса национально-религиозной идентичности, а также как важнейшего компонента мусульманской сакральной топографии (Трепавлов В.В., 2011, с. 111–113).

Мы, кажется, первыми применили концепт иеротопия к сибирскому материалу (Селезнев А.Г., 2011а–б; 2012б). С нашей легкой руки этот концепт начал свое шествие по работам ученых Сибири (Семенова В.И., 2013; Яшин В.Б., 2012; ср.: Шутова Н.И., 2013).

Анализируя полученный полевой материал¹, мы пришли к выводу, что тюрмякский культовый комплекс удивительно насыщен явлениями и свойствами, иллюстрирующими феномен иеротопии. Наиболее рельефно в данном случае проявляются такие элементы, как *оформление сакрального пространства, сотворение локального мира, связь времен и поколений, легитимация включенности в сферу священного*. Рассмотрим каждый из этих элементов отдельно.

Оформление сакрального пространства. Начать следует с феномена сакрализации места, включения объекта в освященный пространственный контекст. Памятник расположен в 1,7 км к северу от деревни *Тюрмяки (Оллы-Бурень)* Усть-Ишимского района Омской области на берегу живописного озера с примечательным именем *Астана-Бурень*. Это озеро известно так же, как Оллы-Бурень, отсюда происходит неофициальное наименование деревни. Озеро является старицей Ишима, в центре его находится округлый полуостров (в половодье превращающийся в остров), называемый местными жителями *Астана-Утрау*. На полуостров в начале 2000-х гг. совершались коллективные паломничества, сопровождавшиеся молениями и общими трапезами. Озеро свято, по некоторым данным, в нем запрещено брать воду и рыбачить. Жители окрестных русских деревень также называют озеро *Святым*. Информаторы сообщают, что на берегу озера лежал большой камень, который был способен сам перемещаться с места на место. Говорят, что в 1960–1970-е гг. властями было решено камень, как объект религиозного поклонения, вывезти, однако накануне он таинственным образом исчез.

Из деревни и со стороны дороги к астане ведет тропа, пролегающая через густой хвойный лес, вдоль всхолмлений, представляющих собой старые могилы или какие-то иные археологические объекты. Часть пути к святилищу проходит по кладбищу. Мы специально обращаем внимание на психолого-эстетический аспект: круглая чаша озера, округлые очертания полуострова в центре, густой сосновый бор, едва пропускающий солнечный лучи по берегам, – все это невольно создает у паломника особый эмоционально насыщенный настрой.

В настоящее время сооружение представляет собой четырехугольную ограду из штакетника. Астана располагается в пределах одного из двух деревенских кладбищ, протянувшихся вдоль берега озера. Второе кладбище деревни находится вдали от этих мест за дорогой. Интересно, что оба кладбища деревни Тюрмяки четко различаются по *тугумам* – родственным группам. Умерших из тугума с характерными названиями *йахшилар* или *астаналар* (т.е. имеющие отношение к святому месту, астане) хоронят на кладбище, рядом с которым находится астана.

Сотворение локального мира. Места вокруг астаны овеяны архаичными преданиями, объясняющими происхождение окружающих ландшафтных объектов: озер Астана-Бурень и Уват, реки Вертенис, выделяющегося на местности трапециевидного останца первой надпойменной террасы левого берега Ишима, примыкающего к священному озеру. Согласно одной из легенд, некогда здесь жила огромная диковинная птица, громко хлопавшая крыльями, распугивавшая зверей и причинявшая немало зла людям. Молодой охотник поразил ее копьем. Смертельно раненное чудище, из тела которого текла кровь и вываливались внутренности, пыталось улететь, но рухнуло наземь, что привело к образованию озера Уват, а выпавшая при этом кишка превратилась в извилистую речку Вертенис – левый приток Ишима. По другому варианту отважный богатырь выстрелом из лука поразил летящую при помощи волшебных лыж колдунью, местом захоронения которой стал «курган» – упомянутый выше останец. Согласно еще одной версии, волшебные лыжи принадлежали богатырю, павшему в единоборстве с соперником и захороненному в «кургане».

Еще одна легенда гласит, что озеро Уват, речка Вертенис и холм вблизи его устья сходным образом возникли после того, как богатырь Ир в схватке поверг могущественного Хозяина Округи, имя которого ассоциировалось с ветром из-за сверхъестественной способности гнуть и ломать деревья (Данченко Е.М., 2010, с. 47–48). В другом варианте:

¹ Пользуясь случаем, выражаем свою искреннюю благодарность членам экспедиции, принимавшим участие в исследовании: И.В. Беличу, И.А. Селезневой, М.М. Воеводину.

«Жил когда-то здесь хозяин всех рек и ветров. Он всем повелевал. Когда он был зол, реки выходили из берегов, деревья к земле пригибались. Он жил и властвовал в этой местности. Но пришел храбрый Ир. И в сражении победил хозяина ветров. Куда отлетела его голова – образовалось озеро («Святое озеро» (= Астана-Бурень. – А.С.)), куда упала изогнутая рука – там земля прогнута и образовалась река (р. Вертенис). А из самого тела – холм... (останец. – А.С.). Потому и местность здесь такая необычная» (Козлова Н.К., 2006, с. 130).

Приведенный легендарный цикл относится к наиболее архаичным, архетипически восходящим к мифам о первотворении (Козлова Н.К., 2006, с. 131). Видимо, к этому же циклу надо отнести и мифологические рассказы о передвигающемся, бродячем камне. Укажем для сравнения хотя бы на знаменитый Синь-камень Плещеева озера, согласно преданиям, имевший обыкновение расти и самостоятельно передвигаться по земле и по дну озера. Такие камни зачастую мыслятся в центре сакрализованного пространства, связаны с культом мертвых (Виноградов В.В., Громов В.Д., 2006, с. 127–129; Дубов И.В., 1990, с. 101–103). Камни, как объект ритуальной практики сибирских татар, получили освещение в исследовании (Корусенко С.Н., Ожередов Ю.И., Ярзуткина А.А., 2013, с. 182–184). Так древнейшие мифологические мотивы органично вплелись в иеротопию мусульманского культового комплекса.

Связь времен и поколений. Элементы ландшафта способствуют и сакрализации исторического времени, олицетворенного в неразрывной связи с предшествующими поколениями людей. В таком контексте кажется не случайным, что кладбище и астана располагаются вблизи ряда археологических памятников разных эпох. Особенно заметно на фоне местного ландшафта городище Вертенис-I (Тюрметяки-VII). Оно расположено в 1,8 км к северу от д. Тюрметяки на упомянутом выше трапецевидном останце первой надпойменной террасы левого берега Ишима. Южный фас останца выходит непосредственно на озеро Астана-Бурень. В 1970-е гг. на городище были произведены археологические раскопки. В юго-восточной части зафиксирована система укреплений из двух валов и рва. В состав находок, обнаруженных в жилом помещении или мастерской, входили фрагменты глиняной потчевашской посуды, куски шлака, железные ножи, бронзовые пронизки и перстень, стеклянные бусы и костяные наконечники стрел (Коников Б.А., 2007, с. 31, 46, рис. 50, 274). Местные жители данные памятники осмысливают в своеобразном культурно-историческом контексте: «Это могилы наших предков времен Чингисханова–Мамаева побоища», – заявляют они.

То, что культовый комплекс был включен в реальный исторический, в том числе и политико-исторический контекст, свидетельствует еще один уникальный источник. Речь идет о знаменитом атласе, созданном в 1697–1711 гг. картографом и историком С.У. Ремезовым – *Хорографической чертежной книге*. На листе 107 атласа изображено течение Ишима вблизи его впадения в Иртыш. На левом берегу неподалеку от Ишимского острога показан приток – река Урманка. Рядом изображено старичное озеро Баженково, а также имеются надписи «курганы» и «кладбище Она царя». И здесь же рядом с курганами и озером видно абсолютно четко читаемое слово «астана» под условным знаком, обозначающем кладбище (рис.) (The Atlas..., 1958, p. 107; Хорографическая..., 2011, т. 1, л. 107; т. 2, с. 120).

Рассматриваемый участок на карте С.У. Ремезова соответствует окрестностям современных деревень Ашеваны и Тюрметяки (Оллы-Бурень) Усть-Ишимского района Омской области (Данченко Е.М., 2008, с. 223; Селезнев А.Г., Селезнева И.А., 2015б). Весьма вероятно, что речке Урманке на карте С.У. Ремезова на современных картах соответствует левый приток Ишима – Вертенис. Близко к действительности и расположение правого притока Ишима – реки Тавы, известной на современных картах под именем Большой Тавы. Если эти отождествления верны, то озеро Баженково на карте С.У. Ремезова, рядом с которым находились курганы и загадочное «кладбище Она-царя», есть не что иное, как озеро Оллы-Бурень (Астана-Бурень, Святое), давшее местное татарское название деревни Тюрметяки. Как мы видели, Тюрметякская астана действительно расположена на кладбище и в ее окрестностях действительно имеются археологические объекты («курганы», по терминологии С.У. Ремезова).

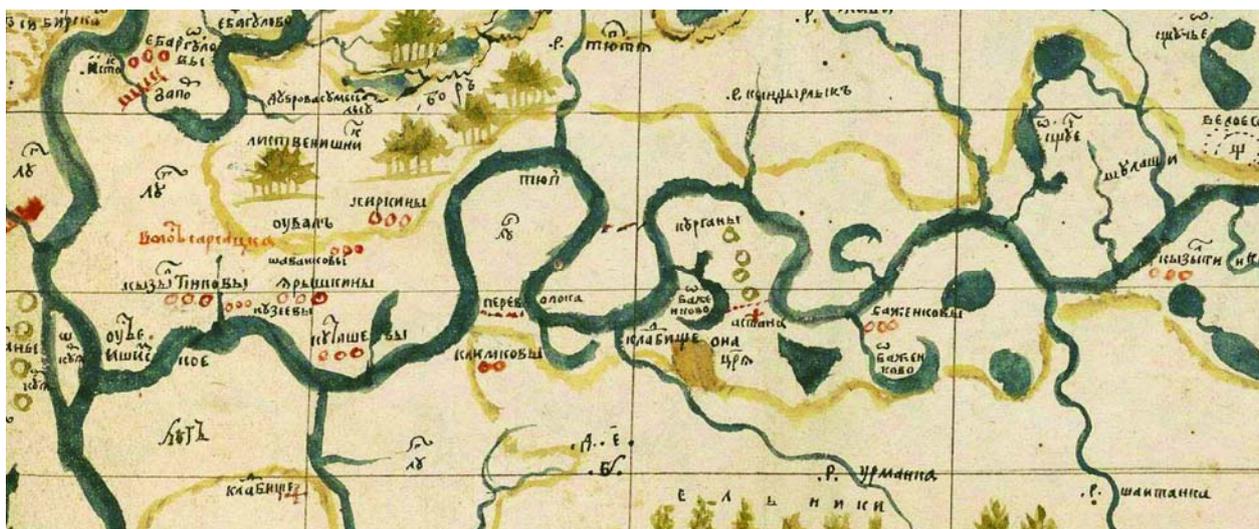


Рис. 1. Фрагмент листа 107 *Хорографической чертежной книги* Семена Ульяновича Ремезова. На изображении левого берега Ишима отчетливо видна надпись «астана»

Таким образом, астана неожиданно оказалась включенной в контекст политической истории сибирских ханств. В сибирских летописях Он-царь (хан Онсом) описывается как один из правителей ишимского ханства. Так, в *Истории Сибирской С.У.* Ремезова перечислены «...имена самых первых верховных правителей басурманских: хан Онсом, кочуя по Ишиму, жил в устье Ишима реки, город <его> Кызыл-Тура с тремя рядами укреплений на Красном Яру; после хана Онсома – царь Иртышак <...> его завоевал Чингиз, царь Тюменский; после Иртышака – царь Саргачик был вплоть до Кучума, и того Кучум привел в подданство» (Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н., 2006, с. 125)». Хан Ансам (Онсом в летописи Ремезова), сменивший на престоле Ишим-хана, упоминается в сибирско-татарском дастане *Ильдан и Гольдан* (Тычинских З.А., 2010, с. 34–35). Карта Ремезова не только документирует астану у д. Тюрметьяки как один из наиболее ранних из зафиксированных источниками памятников сибирских татар, но и связывает ее с перипетиями ранней загадочной политической истории Сибири (Коблова Е.Ю., 2009, с. 18–24; Маслюженко Д.Н., 2010).

Надо заметить, что мифологическая сопряженность комплексов астана с теми или иными историческими событиями или персонажами является скорее правилом, нежели исключением. Особое место в этом плане занимает столь значимая для национального самосознания сибирских татар фигура, как Ермак (Корусенко С.Н., Томилов Н.Ф., 2013). Предания о Ермаке входят в фольклорный комплекс, сформировавшийся вокруг важнейших религиозно-культурных памятников сибирских татар – Баишевской астаны и Ташатканского камня (Селезнев А.Г., Селезнева И.А., 2009, с. 347; Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В., 2009, с. 76, 117–118).

Проведенные в последние годы работы тюменских ученых позволяют продолжить этот ряд. Речь идет о локализации и историко-археологическом обследовании известной перекопи, где, по данным сибирских летописей, пал атаман Ермак со своими сподвижниками. Опираясь на анализ летописей, картографического материала и натурный осмотр местности, удалось произвести локализацию указанного географического объекта на левом берегу Иртыша ниже устья реки Вагай напротив деревень Яркова, Кобякская и Байгара в Вагайском районе Тюменской области. Рядом с перекопью находился искусственный холм или бугор. Согласно татарским преданиям, зафиксированным Г.Ф. Миллером, бугор этот был насыпан девушками, которые носили сюда землю в своих подолах. Холм так и называется – Кысым-Тура, т.е. Девичий город. Этот холм представляет собой надежный ориентир в поисках Ермаковой перекопи (Матвеев А.В., Аношко О.М., 2012, с. 275–281). В связи с этим весьма интересно, что, согласно нашим полевым материалам, очень похожий фольклорный мотив связан с исламским святилищем сибирских татар – астаной. Название культового комплекса – *Кызлар-Тура* (Девичий город) или *Кызлар-Яр* (Девичий Яр). Он локали-

зуется также на левом берегу Иртыша, правда, несколько выше по течению, в районе д. Елань-Яр. По преданию, здесь было место захоронения девушек – дочерей исламских миссионеров. Девушки насыпали холмы и землю приносили в подолах своих платьев. С течением времени холмы становились все выше и выше. При прохождении мимо священного места, необходимо было бросить монету и совершить молитву (Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В., 2009, с. 124). Можно предположить, что предание, связанное с Ермаком, было перенесено на местное исламское святилище, что способствовало повышению его социального статуса и сакральной силы.

Легитимация включенности в сферу священного. Везде и всюду легитимация притязаний элиты на связь с областью сакрального осуществляется либо созданием длинных генеалогий (иногда в виде цепи духовной преемственности), восходящих к святому (перво)предку; либо апелляцией к сакральным текстам, содержащим обоснования таких притязаний. В нашем случае налицо оба варианта.

Согласно полевым материалам, на Тюрметякской астане похоронен шейх Бигач-Ата. Он прибыл в Сибирь из Средней Азии для распространения среди местных язычников ислама. Прибывшим религиозным миссионерам приписывалась культурная функция: они научили местных жителей сеять хлеб, выращивать картофель и т.д. Кроме того, до 1990-х гг. в деревне, чаще всего у муллы, хранился и передавался из поколения в поколение деревянный жезл, который называют *сэцэра* (букв. «родословная», на такие жезлы действительно наматывали свитки с рукописными текстами) или *укляв* (скалка). Предмет представлял собой деревянный цилиндр с двумя ручками и был украшен орнаментом. Считалось, что жезл первоначально принадлежал Бигач-Ата и хранил на себе его дуновение. Наши информаторы вспоминали, что долгое время хранителем жезла и одновременно смотрительницей за астаной – *астана-караульце* была бабушка Айни. После ее смерти в 1964 г. жезл перешел к мулле Вагапу Назырову. Когда он умер в середине 1990-х гг., в соответствии с решением родственников, жезл был положен в могилу муллы.

Упомянутый информаторами свиток *сэцэра*, видимо, представлял собой рукопись, содержащую обстоятельства исламизации Сибири и списки святых мест. Во всех рукописях такого рода есть сведения о Тюрметякской астане. Согласно так называемой *Тобольской рукописи*, опубликованной в начале XX в. Н.Ф. Катановым (1904, с. 24–25), а затем прокомментированной в наше время (Бустанов А.К., 2009б, с. 214–222; 2011, с. 60–69): «...в устье Ишина (Ишима. – А.С.), в ауле Уллу-Буран (Оллы-Бурень. – А.С.) – астана Бигач-аты. Бигач-ата – из потомства Мавлави Джамии. <...> Его спутники лежат возле озера с тремя камнями». В открытой нами в ходе экспедиции 2004 г. и переведенной профессором Ф.З. Яхиным *Карагайской рукописи* содержится следующая информация: «На Устье-Ишин (Ишин-Тамак) – Бигач-Ата учитель, из потомков Мавлави Джамии, со спутниками (женами) вместе, с надголовными (надгробными) камнями, лежат на берегу озера» (Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В., 2009, с. 193–202, 205). Зафиксированная в том же году тюменскими исследователями *Грамота хранителя Юрумской астаны* повествует, что: «...в местности Приишинья (Приишимья. – А.С.) Улуг Буран (Оллы-Бурень. – А.С.) находится могила Бигач-ата шейха газиза, он был из потомков Мавляна Джалалитдина» (Рахимов Р.Х., 2006, с. 14).

Но, пожалуй, наиболее важное открытие, связанное с тюрметякским культовым комплексом, было сделано буквально в последние годы. Оказалось, что в самом ауле Оллы-Бурень существовала собственная традиция создания сакральных текстов. Один из таких списков, по-видимому, вариант упомянутого нашими информаторами свитка *сэцэра*, был обнаружен в архиве Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. Название списка – *Аш-шаджарат ал-авлия’ мин биллад Мавара’аннахр – Родословная святых из страны Мавара’аннахр*. Переписчиком являлся местный мулла ‘Абд ал-Гани сын Му’мина. По структуре текст похож на аналогичные документы сибирских татар. В традиционном каталоге святых могил, среди прочих, указан «...в устье Ишима, в юрте Улуг-Бурян, – Бигач-Ата-шайх. Из потомков господина Джалал ад-дина. В ногах <у него> лежат три камня. Один камень всегда перемещался (букв. совершал прогулки)» (Бустанов А.К., 2009б, с. 201). Обратим внимание на практически дословное совпадение современных фольклорно-

этнографических материалов с текстом приведенного письменного источника. Особенно это касается архетипически важного мотива бродячего камня.

Тюрмелякскому святилищу отводится особая роль в суфийской ритуальной практике. Источник излагает цепь духовной преемственности (*силсила*) «почтенного» Бигач-Ата, приуроченную именно к «юрту Турмадак»: «Еще в юрте Турмадак хазрату Бигач-Ата лучинку (*чирог*) зажгли мы, жалкий бедняк из Туркестанской земли (*вилайат*), Афтал-шайх. По священному разрешению (*рох-сат*) моего брата муллы Джалал ад-дин-шайха из досточтимой Бухары я пришел в сибирскую землю (*вилайат*), пройдя много стоянок (*мэра-хэллер тай килиб*). В упомянутом юрте Турматак впервые лучинку (*чирог*) зажег покоящемуся хазрату Бигач-Ата я, Афтал-шайх. Еще сын Афтал-шайха – Муса-шайх лучинку (*чирог*) зажег. Его сын Булуб-Берди-шайх. Его сын Алуркуш-шайх. Его сын – Бари-Мухаммад-шайх <...>» и т.д. (Бустанов А.К., 2009б, с. 202). Возжигание священного светильника (*чирог*) – суфийский ритуал. Он имеет прямое соответствие в практике йасавийских смотрителей за священными могилами Южного Казахстана, которые так и называются *ширакчи* (служители священного светильника) (Frank A., 2008, p. 369).

В этом же источнике помещена подробная генеалогия, насчитывающая 17 поколений и недвусмысленно заявляющая свои права на «героическое» прошлое: «...в этих аулах Турматак и Таутамак были со времен царя Кучума наши предки...» Исходя из очень высокой степени близости фиксируемых в наше время фольклорных мотивов, с одной стороны, и содержания письменного источника (например, об уже упомянутом сюжете «бродячего камня») – с другой, можно сделать вывод о том, что текст составлен относительно недавно, возможно двумя–тремя поколениями ранее даты рождения самых пожилых наших информаторов. Текст, видимо, создавался в ту пору, когда границы сакрального пространства в представлении автора уже в значительной мере сузились. Так, ему не было известно о распространении священных захоронений по Иртышу выше Усть-Ишима («...от устья Ишима до верховий Иртыша [могил] святых нет...») (Бустанов А.К., 2009б, с. 200, 204–205; 2011, с. 41), хотя в реальности такие памятники существовали и продолжают почитаться донныне (Селезнев А.Г., 2012, с. 58–61).

В этой ситуации нарочито «длинная» родословная была призвана упрочить притязания формирующейся религиозной элиты на духовное наследие в рамках конкретного локального сакрального пространства. Той же цели служат упомянутые в качестве духовных учителей крупнейшие религиозные авторитеты: основатель ордена Маулавийа Джалал ад-дин Руми (1207–1273) и великий персидский поэт и философ-мистик Нур-эд-дин ‘Абд-р-Рахман Джами (1414–1492) (о них см. подробно: Кныш А.Д., 2004, с. 178–187). Через приобщение к сфере сакрального происходило формирование новой духовной элиты и новых культурно-религиозных идентичностей. Случай столь высокой концентрации в одном комплексе связанных сакральных объектов – святилище, рукопись, археологические памятники, освященные природные объекты – привлекает, конечно, особое внимание.

В заключение следует еще раз подчеркнуть, что в ситуации отсутствия развитого теологического дискурса культ святых принял на себя функцию формирования религиозного мировоззрения. В целом эмпирика сибирского ислама вполне соответствует конструкционистской (анти-эссенциалистской) модели развития общественного, в том числе религиозного сознания. В рамках обществ с такой идеологией принципиально невозможно выстраивание некоего монолитного религиозного дискурса, но при этом религиозный фактор, и прежде всего культ святых, выступает в качестве удобного инструмента национального конструирования и легитимизации элит. Подобные обстоятельства обеспечивают динамичное развитие данного культа в Сибири. В наши дни это проявляется в интенсивном «открытии» новых святынь, усилении роли элит, связанных со святынями подвижниками, инвенциональном характере культовых практик. Согласно весьма удачному выражению, «...главная особенность ислама в культе святых у татар Сибири, пожалуй, состоит в том, что исламизация здесь все еще продолжается» (Белич И.В., 2014, с. 487). В обозримой перспективе можно прогнозировать дальнейшее развитие этих тенденций.

Глава IV
НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ И КУЛЬТЫ СИБИРИ
(КОНЕЦ XX – НАЧАЛО XXI в.)*

4.1. Специфика религиозных течений Нового века

Современные религиозные процессы не только в России, но и в мире характеризуются широким распространением новых религиозных движений и культов, массовое появление которых, как считается, явилось «следствием крупнейшего цивилизационного сдвига», связанного со вступлением общества в эпоху постмодерна и постиндустриальную фазу развития (Новые религиозные культы..., 1998, с. 16)¹. Хронологически это явление пришлось на период, последовавший за окончанием Второй мировой войны, получив в 1960–1970-е гг. широкое распространение в США и странах Западной Европы, а затем и в России, где спрос на «религиозные альтернативы» в течение десятилетий был подавлен вследствие особенностей советской модернизации (Кантерев И.Я., 2001, с. 61; Штерин М., 2000, с. 153). Ряд авторов относят возникновение неорелигиозных учений к более ранним срокам, рассматривая данное явление как закономерное порождение связанных с противоречиями научно-технического прогресса проблем, начавших проявлять себя уже 100–150 лет тому назад. Тем не менее все религии Нового века (New Age), по заключению экспертов, характеризуются наличием целого комплекса идей, не соотносимых ни с одной из традиционных конфессий (Баркер А.В., 1997). Эклектика и религиозный синкретизм сочетаются в них с установкой на построение нового общества, представлениями об особой роли женщины в процессе преобразования мира, а также трактовкой духовных проблем человечества как возмездия высших сил за потребительское отношение к природе (Григорьева Л.И., 2002, с. 89, 92 и др.).

Феномен новой религиозности в постсоветской России рассматривается российскими авторами как результат поиска новых моделей культурной и национальной идентичности в условиях краха прежней идеологии (Ожиганова А.А., Филиппов Ю.В., 2006). Большинство исследователей сходятся во мнении, согласно которому определяющим фактором возникновения новых религиозных движений в России (часть из которых «заняла место рухнувших коммунистических институтов») стал глубокий кризис советского общества и последующий распад прежней идеологической системы (Кантерев И.Я., 2001, с. 69; Новые религиозные культы..., 1998, с. 14). Утвердившийся на постсоветском пространстве мировоззренческий плюрализм способствовал появлению новых, неизвестных ранее религиозных учений, а долго подавляемый интерес, в конце концов, породил «избыточный спрос» на российском рынке альтернативной религиозности (так же как все, что до этого пряталось или запрещалось в СССР) (Штерин М., 2000, с. 153). При этом самый большой скачок в процентном отношении к началу 2000-х гг. совершили религиозные организации неоязыческого толка, второе место занимают неоиндуистские культы (Фаликов Б.З., 2001, с. 3).

Становление неоязычества, обращает внимание В.А. Шнирельман (2001, с. 170), парадоксальным образом пришлось на 1000-летнюю годовщину принятия на Руси христианства и на 2000-летний юбилей самого христианства. К неоязычеству при этом обращаются городские интеллектуалы, давно утратившие связи с традиционной крестьянской культурой – казалось бы, последним оплотом архаических дохристианских верований. Само же движение, по мнению автора, есть не что иное, как «изобретение традиций», идущее в русле поисков новой русской идентичности.

* Исследование проведено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-28-00045).

¹ В современных исследованиях постиндустриальное общество рассматривается как общество «посттрудовое» и «постэкономическое». Считается, что экономические подсистемы утрачивают в таком обществе ведущее значение, а труд перестает быть основой социальных отношений. Приоритетными становятся «постматериалистические» ценности», поскольку на первый план выходят социогуманитарные, а также эколого-культурные проблемы, решение которых определяет прогресс человечества и жизнеспособность будущей цивилизации в целом.

В отличие от «новой фольклорной волны», также ориентированной на поиск исторических корней и обретение нового национального самосознания, неоязычество основывалось на принципиально иных способах освоения этнонациональной традиции. Новое фольклорное движение, подъем которого пришелся на середину 1980-х гг., явилось, как пишет Н.И. Жуланова, своеобразной формой общественного протеста против насаждаемых сверху официальных стереотипов восприятия русской традиционной культуры. В попытках уйти от сконструированного под давлением тоталитарного государства упрощенного и фальсифицированного образа народного искусства (представленного преимущественно творчеством народных хоров и ансамблей песни и пляски) участники фольклорного движения ориентировались не столько на сценическую деятельность, сколько на собирательскую работу и непосредственное общение с народными исполнителями. Отличительной чертой фольклорных ансамблей нового направления стало стремление к этнографической точности, «аутентичности» и комплексному освоению народной культуры. «Хорошим тоном» в фольклорной среде, отмечает автор, всегда считалось умение шить традиционную одежду, играть на народных инструментах, осваивать русские народные игры, боевые искусства, различные виды декоративно-прикладного творчества, а также традиции народной медицины и кулинарии (Жуланова Н.И., 2011). Таким образом, новая парадигма фольклорного движения во многом сформировалась благодаря гуманитарной науке (прежде всего, фольклористике и этнографии), которая не просто откликнулась на запросы современной действительности, но принимала активное участие в становлении актуальных форм городской и сельской культуры (Ключникова О.А., 2011).

Практически параллельно фольклорному движению (а именно, с 90-х гг. прошлого века) происходило становление неоязычества и тесно связанного с ним русского этнического национализма. Рост популярности этнонационализма, считает В.А. Шнирельман, был обусловлен естественными в условиях глобализации (и в еще большей мере – «под нивелирующим катком модернизации») тревогами людей по поводу размывания своей этнокультурной идентичности и страхами полностью раствориться в чужой среде. Создание «этнической религии», опирающейся на языческое наследие, автор расценивает как попытку идеологов движения укрепить групповую сплоченность, используя религиозный ресурс (Шнирельман В.А., 2012). По мнению А.П. Митрофановой, русский этнический национализм явился своеобразной реакцией определенных кругов российского общества на обвинения в шовинизме и эксплуатации, посыпавшиеся на русских в постсоветский период. Все это стало одной из причин, по которой именно русский этнос оказался в ситуации наиболее глубокого кризиса национальной идентичности после распада СССР. Самые радикальные националисты, называющие себя родноверами, выступают за полную отмену христианства и замену его истинно русской языческой религией – *родной верой*. По словам лидеров движения, «пострадавшая» за тысячелетний период христианского господства русская национальная вера нуждается в реконструкции, источником для которой объявляется «проснувшаяся память предков-волхвов» (Митрофанова А.П., 2011, с. 228–229). Подобного рода иррационально-мистический опыт нередко рассматривается как единственный источник знаний о прошлом, определяя специфику не только современных исторических и археологических мифов (см.: Селезнев А.Г., 2014, с. 41), но и новых религиозных учений в целом.

Анализ дискуссий, постоянно ведущихся в социальных сетях и на специализированных фольклорных форумах, показывает, что родноверие подвергается серьезной критике, с одной стороны, за «фальшь и несоответствие в реконструируемых обрядах», с другой – за выраженную националистическую риторику. Нередко подобная риторика приписывается всему неоязыческому движению (ср. характерные высказывания о том, что «очевидный посыл к разжиганию антисемитизма присутствует во всем неоязычестве», «неоязычество и нацизм – это две стороны одной медали» и т.п.). Однако националистические суждения относятся, скорее, к наиболее радикальной и политизированной части неоязычества, поэтому распространение их на все уровни неоязыческого сознания представляется неоправданным (Любимова Г.В., 2011, с. 305). Вместе с тем ориентация на национальные традиции во всех направлениях неоязычества сочетается с тяготением к так

называемому *ведизму* – особой религиозной идеологии, объединявшей, как считается, древнее арийское население евразийских степей. Таким образом, конструирование традиций становится основным способом постижения национальной идентичности, что коренным образом отличает неоязычников (прежде всего, сторонников родноверия) от представителей фольклорного движения.

Основной контингент последователей нетрадиционных культов, как отмечает Л.И. Григорьева (2002, с. 92), составляет «наиболее интеллектуально динамичный», «не перегруженный материальными проблемами», а также внешне стабильный и благополучный социальный слой – «средний класс». Примечательно, что наиболее восприимчивой к новым религиям оказывается именно молодежь, нередко отчужденная от «традиционных церквей» «застывшим» характером их вероучений и преобладанием внешних форм религиозности (Кантерев И.Я., 2001, с. 66–67). Основными факторами, привлекающими молодое поколение к религиозным движениям нового типа, зачастую являются сопутствующие им экзотические ритуалы, романтика, а также приобщение неофитов к «сокровенным знаниям древних». Не последнюю роль, по мнению В.Б. Яшина (2001, с. 56–67), играет в этом процессе и атмосфера «большой семьи» или духовной коммуны, характеризующая нетрадиционные религиозные общины нового времени.

Особое место в неорелигиозных учениях занимают «болевы точки современного мира» и, прежде всего, экологические проблемы, решение которых рассматривается как важнейшее условие выживания всего человечества. Лидеры новых религиозных учений видят в них мировоззренческую альтернативу традиционным религиям, на которые возлагают ответственность за глобальный экологический кризис. Своеобразной «визитной карточкой» подавляющего большинства религиозных движений нового типа, считает Л.И. Григорьева, является «экологический мистицизм». Войны, стихийные бедствия, техногенные катастрофы и другие угрозы современного мира воспринимаются в них как «акты возмездия» за выбранный человеком несправедный путь развития (Григорьева Л.И., 2002, с. 135–136, 155). Иными словами, кризисное состояние Земли прямо соотносится с нравственными пороками современного общества (культулом денег, насилия, эгоизмом, гедонизмом и пр.), а окончание «эпохи вырождения морали и торжества зла», как подчеркивают идеологи одного из неорелигиозных учений, будет сопровождаться грандиозными природными и социальными катастрофами (Новые религиозные культы..., 1998, с. 281 и др.).

Еще одной характерной чертой многих религиозных учений, возникших в последнее время как в России, так и за рубежом, является географическая привязка провозглашаемых ими культов к сибирскому региону. Стереотипные представления о восточной окраине государства в российском общественном сознании всегда характеризовались сочетанием противоречивых, если не сказать взаимоисключающих, черт. С одной стороны, это был «каторжный край», отличавшийся суровой природой и невыносимо трудными для жизни условиями. С другой – практически с самого начала своего освоения Сибирь воспринималась как чуть ли не «Земля обетованная» с безграничными возможностями хозяйственной инициативы и религиозной свободы (Любимова Г.В., 2012, с. 14). Существенно превосходя по площади европейскую часть страны, зауральская территория и сегодня является местом проживания значительно меньшей доли российского населения, из-за чего по-прежнему считается малоосвоенной. Несмотря на активную добычу природных ресурсов и размещение в сибирских городах с 1950–1960-х гг. наиболее «грязных» производств, в регионе до сих пор остаются нетронутые человеком участки дикой природы. По этим причинам в массовом сознании носителей новой религиозности Сибирь воспринимается как территория с весьма благоприятной экологической ситуацией.

4.2. Образ Сибири в новых религиозных движениях и культах

Устойчивый образ Сибири (и России в целом) как колыбели древних цивилизаций и территории, с которой начнется духовное возрождение всего человечества, складывается в неорелигиозных движениях, генетически связанных с философскими учениями Востока. К примеру, последо-

ватели такого направления, как сахаджа-йога, возводят название России к санскритскому термину, буквально означающему «человек, делающий добро». Сторонники возникшего в 1970–1980-е гг. на севере Индии учения Шри Хайдакхана Вале Бабы (Бабаджи) также связывают спасение человечества со «страной мудрецов» – Россией, самым священным местом которой, по их мнению, является Сибирь. Предполагается, что в этих краях в эпоху «золотого века» располагался духовный полюс Земли¹ – храм Ханумана, поэтому именно здесь и происходили события, описанные в древнеиндийском эпосе «Рамаяна». Более того, местом локализации указанного храма бабаджисты признали одну из деревень Западной Сибири (д. Окунево Муромцевского района Омской области), которой отводится роль духовной столицы обновленного человечества в грядущую эру нового «золотого века» (Новые религиозные культы..., 1998, с. 281–282 и др.). Вслед за бабаджистами в Окунево приехали последователи Саи Бабы и представители Общества сознания Кришны. Образ «Окуневского ковчега» окончательно сформировался с появлением сторонников неоязыческих течений и культов, представленных древнерусской церковью православных староверов-инглингов² и родноверами.

В посвященных «окуневскому феномену» исследованиях отмечается, что за последние два десятка лет труднодоступное сибирское село неожиданно превратилось в известный далеко за пределами России сакральный центр – «ковчег», который спасет человечество в эпоху природных катаклизмов. Со всего света в Окунево, получившее также известность как место средоточения большого количества археологических памятников, хлынули туристы, паломники, исследователи экзотических религиозных течений, мистики, эзотерики, уфологи, поэты, свободные художники, рок-музыканты, маргиналы и девианты (Селезнев А.Г., 2014, с. 42). Некоторые приезжающие в Окунево паломники, используя магнитные рамки, с точностью до метра могут показать место расположения «невидимого пока хрустального храма единой религии» (храма Ханумана), который, как считается, локализован на третьей улице деревни (ПМА, 2011).

В настоящее время в деревне зарегистрированы три религиозно-культурных организации – бабаджисты, кришнаиты и ведические православные. Сакральное пространство Окунево разделено на несколько зон. На Центральной улице выделяются локальные участки, где расположены ашрам последователей Бабаджи, кришнаитский храм с индуистской символикой, а также отмеченный языческими мотивами комплекс славянских усадеб «Ладное подворье». Кроме того, сакральными локусами за пределами деревни считаются Татарский увал (высокий мыс на террасе Тары), Яр (место расположения туристического лагеря) и Тюп (имеющая форму знака «омега» излучина Тары). Главной сакральной точкой Татарского увала является Омкар, воспринимаемый как «энергетический центр», или «пуп Земли». В настоящее время на территории Омкара мирно соседствуют православная часовня Михаила Архангела, православный крест, славянский знак коловорота, а также

¹ Тенденция придавать особую святость своей местности и благодаря этому помещать ее в центр Вселенной, как пишет М. Штерин, является широко распространенной чертой многих отечественных религиозных движений. Впрочем, сходными свойствами, по замечанию автора, обладают многие другие религии в мире (Штерин М., 2000, с. 156).

² Термин «инглизм» происходит от названия древних и влиятельных династий Скандинавии, представители которых, считающиеся потомками Одина, стали первыми историческими королями Швеции и Норвегии – Инглингии. Главой староверов-инглингов является Александр Хиневич, Патер Дий Александр (общинное имя Коловрат). Созданные А. Хиневичем священные тексты, получившие название «Славяно-Арийские Веды», были изданы в начале 2000-х гг., выдержав до 2008 г. три издания, когда религиозная экспертиза оценила их как содержащие элементы экстремизма. Древнерусская Инглистическая церковь православных староверов-инглингов не имеет отношения ни к старообрядцам, ни к православию, ни к инглигам. Ее название объясняется тем, что инглинги исповедуют «старую веру расы великой» и «славят Правь». И хотя по многим признакам – от одеяний А. Хиневича до заверений в традиционности инглистической веры для русских – инглизм можно отнести к родноверию, крупные родноверческие объединения («Союз славянских общин славянской родной веры», «Круг языческой традиции» и др.) рассматривают инглингов как организацию, «дискредитирующую возрождающееся Славянское движение» (Шнирельман В.А., 2012).

индуистский жертвенник *дхуни*. Разница вероучений, по словам И.А. Селезневой (2014, с. 60), не мешает их представителям мирно сосуществовать в пространстве деревни, организовывая как совместные, так и раздельные мероприятия.

С 2010 г. в Окунево проводится фольклорно-этнографический фестиваль «Солнцестояние»¹, собравший рекордное количество зрителей в 2012 г., когда его посетило около 7 тыс. человек, в том числе из ближнего и дальнего зарубежья (Селезнева И.А., 2014, с. 63). Согласно полевым материалам, программа фестиваля, проходившего в 2011 г., включала в себя многочисленные ярмарки-продажи, вечерки, мастер-классы и выступления фольклорно-этнографических коллективов (в том числе авангардных – таких, как «фолк рок с волынками», «славянский аутентичный фолк» и даже «шоу этнических барабанов») (рис. 1). Культурной доминантой мероприятия стал собственно «купальский праздник», который отмечался в ночь с субботы на воскресенье 25–26 «червня». Сценарий ритуального действия был заранее прописан в «листочках» с изображением «незаменимого элемента купальского праздничного обряда – обрядовой куклы Купавки». Гостям и участникам праздника предлагалось уединиться («дабы никто не мешал!») с куклой в укромном месте и обратиться «к кукле-проводнику за помощью»: «...перебирая тесемки, – говорилось в сопроводительном тексте, – выговорите свои обиды и неприятности... Затем сплавьте куклу по воде». После этого, как было обещано, «...тесемки, привязанные к ее рукам, заберут с собой (все ваши) болезни и невзгоды» (ПМА, 2011).

По обеим сторонам «этносцены», где проходили выступления музыкальных групп, располагались постеры, один из которых анонсировал программу праздника, насыщенную славянской языческой символикой, другой рекламировал выставленные в краеведческом музее р.п. Муромцево «уникальные находки омских археологов», обозначенные как «тайные знаки древних цивилизаций омского Прииртышья». Благодаря подобной расстановке акцентов, в массовом сознании гостей и участников праздника происходила своеобразная контаминация «славянской языческой древности» и «тайных древних цивилизаций», в результате которой обе культурные доминанты порождали причудливый образ омского Прииртышья как древней прародины славян (ПМА, 2011).

Подобное восприятие западносибирской территории подкрепляется новейшей мифологией, которую активно пропагандируют обосновавшиеся в Окунево последователи нетрадиционных религиозных движений и культов. Убежденный сторонник язычества, один из организаторов фестиваля и хозяин «Ладного подворья» Станислав Репин считает, что «ведическое православие» – это особая национальная вера, существовавшая на Руси «многие сотни тысяч лет» до принятия христианства. Его старший «коллега» по языческому «цеху» Александр Хиневич, глава Древнерусской церкви православных староверов-инглингов (фигурирующий в известных фильмах Сергея Стрижака «Игры Богов» как Патер Дий Александр), утверждает, что древняя прародина славян располагалась на территории, омываемой великими сибирскими реками, к числу которых он относит Иртыш, Тобол, Ишим, Обь, Енисей, Ангару и Лену. Название одной из них (Иртыш) позволяет, по его мнению, соотнести данную территорию (Семиречье) со славянским Ирием-раем («мощным духовным центром народов Белой Расы») (Яшин В.Б., 2001, с. 56). Еще дальше идут сторонники неоиндуистского учения Бабаджи, которые, как уже отмечалось, полагают, что в эпоху «золотого века» в Окунево находился духовный полюс Земли – величественный храм бога Ханумана. Подобно южноуральскому Аркаиму территория Муромцевского района объявляется прародиной древних ариев, а само Окунево как «энергетический центр Земли» выдвигается на роль «духовной столицы обновленного человечества» в грядущую эру нового «золотого века» (Шнирельман В.А., 2004, с. 168). Манифестацией подобных представлений являются, в частности, изображения индийских богов на культовых зданиях бабаджистов (рис. 2).

¹ Подобно Бажовскому фестивалю в Челябинской области (см. далее), Окуневский фестиваль «Солнцестояние» представляет собой манифестацию «альтернативной религиозности» – явление, которое, по мнению М. Штерина (2000, с. 153, 174), может быть обозначено как «русский Гластонбери» (чрезвычайно популярное место подобных фестивалей в Англии).



Рис. 1. Участники и гости фестиваля «Солнцестояние»
(д. Окунево Муромцевского р-на Омской обл.) (фото автора, 2011)



Рис. 2. Дома с индуистской символикой
(д. Окунево Муромцевского р-на Омской обл.) (фото автора, 2011)

Сакральный статус населенного пункта поддерживается регулярными религиозными церемониями (в том числе «ведическими ритуалами»), которые совершают проживающие в деревне последователи неорелигиозных течений. В самом Окуневе, отмечает А.Г. Селезнев, с утра до вечера постоянно что-то происходит, уровень насыщенности сакрального пространства обрядовыми действиями чрезвычайно высок. Локальный пласт мифологических представлений содержит трактовку местных реалий – ландшафтных объектов, событий и пр. Мотив созвучия сакрального для индуистов «первозвука Вселенной» («Ом») с названием города Омска и реки Омь, а также имени богини Тары с названием реки Тары известен в Окунево практически каждому и является важнейшим аргументом локализации сакрального центра именно в данном месте. При этом ритуальные практики и мифологические мотивы традиционных и новейших сакральных комплексов, как подчеркивает автор, содержат много общего. Одним из подобных мотивов является приуроченность святилищ к «символически вечным объектам» – таким, как гора, пещера, деревья, камни, живописные озера, долины и даже наделяемые сверхъестественными функциями археологические памятники, актуализация сакрального потенциала которых отводит археологу «роль верховного демиурга – дарителя высших сакральных знаний». Так, лидер местных родноверов Станислав Репин, убежден, что выявленные в расположенном неподалеку от Окунево урочище Юрт-Бергамак археологические погребения с искусственно деформированными черепами являются остатками «древнеславянского капища» – местом, где жрицы осуществляли магический контакт с божественным миром. Адепты дохристианских традиций реконструировали капище, на территории которого планируется создание экологического поселения, основанного на «разумном использовании природных ресурсов». Живя в землянках, приверженцы неоязычества установили статуи славянских богов («чурь») и проводят славянские ритуалы. Таким образом, заключает исследователь, местные археологические памятники нередко используются для обоснования уже имеющихся в массовом сознании мифологических образов (Селезнев А.Г., 2014, с. 43–45, 50, 52).

Расширение хронологических рамок, относящихся к истории прилегающих к поселению мест, сопровождается также сакрализацией расположенных на территории района природных объектов (прежде всего, пяти озер, давших название известному водочному бренду). Один из исследователей окуневского феномена, автор книги «Окуневский ковчег» и уроженец Муромцевского района писатель Михаил Речкин, утверждает, что проживавший в омских краях сказочник Петр Ершов изложил в своей сказке про Конька-Горбунка сведения о волшебной силе местных озер. В войну на окуневские озера привозили раненых, поскольку целебная вода хорошо затягивала кожные нарывы. По заключениям экспертов, вода из пяти озер действительно уникальна и обладает повышенной биологической активностью (Граф Н., 2010). Экскурсии на Данилово, Щучье, Урманное, Линево и Потаенно (Шайтан) озеро, а также к другим «местам силы» являются сегодня важным источником в бюджете местного населения (ПИМА, 2011). Активные меры к развитию сельского («рурального», «этнографического») туризма с посещением мероприятий, подобных Окуневскому фестивалю «Солнцестояние», предпринимаются в последнее время и областной администрацией (Ощепков А.А., Демешко В.Н., 2010, с. 196–199).

Западная Сибирь рассматривается как родина еще одной возникшей уже на отечественной почве «проторелигии» – *инглизма*, история которого также имеет непосредственное отношение к Иртышскому региону (Новые религиозные культы..., 1998, с. 195). Эклектичное сочетание разных религиозных систем, характерное для новых религиозных течений и нетрадиционных культов в целом, проявляется у «православных староверов инглингов» в синкретичном почитании всех известных в истории богов и пророков, предпочтение среди которых все же отдается древнеславянским божествам (Яшин В.Б., 2001, с. 56–61). Данное учение, по мнению В.А. Шнирельмана, представляет собой яркий пример отождествления неоязычества со старообрядчеством. Само же старообрядчество рассматривается автором как «бессознательная попытка сохранения пережитков дохристианских воззрений и обрядов», долгие годы таившихся в народе «под личиной казенного православия» (Шнирельман В.А., 2001, с. 11).

Программа созданной адептами англиизма воскресной школы «Мидгард» предусматривает обязательное изучение связанных с оккультизмом и экстрасенсорикой предметов, на основе которых в учении разработаны мифологизированные представления о Реке и Городе (речь идет об Иртыше и Омске). Первый из названных географических объектов, как уже отмечалось, соотносится со славянским Ирием-раем. Второй (благодаря отмеченному созвучию с первозвуком вселенной «Ом») провозглашается едва ли не самым сакральным местом на Земле и отождествляется со священным Асгардом, местом обитания Богов в скандинавской мифологии, а также островом Буяном и Беловодьем русского фольклора (Яшин В.Б., 2001, с. 56–61). При этом само Беловодье или Семиречье рассматриваются англиитами не только как непосредственная прародина славян, но и как «мощный духовный центр народов Белой Расы». Белая кожа, как настойчиво подчеркивают лидеры движения, имеющего, по оценкам специалистов, ярко выраженную национал-патриотическую направленность, является показателем «чистоты помыслов» его последователей.

Тема Беловодья, как видим, вплоть до настоящего времени не перестает будоражить умы идеологов самых разных религиозных учений. Члены возникшей в 1993 г. в Челябинской области «Бажовской Академии сокровенных знаний» разработали программу обустройства эколописа «Беловодье», в котором они собираются переждать глобальную катастрофу – третью мировую войну. После нее в Сибирь, по их прогнозам, «придет тепло», и вся зауральская территория станет местом расселения людей «новой расы эпохи Водолея» (Новые религиозные культы..., 1998, с. 80–82). Именно с приходом новой расы бажовцы связывают наступление 1000-летнего царства, сокровенный «прообраз» которого скрывается от непосвященных за внешней формой ежегодно проводимых фестивалей. Программа проходящих в период летнего солнцестояния на оз. Чабаркуль под Челябинском праздников (подобно Окуневскому фестивалю «Солнцестояние». – Г.Л.) включает в себя скакание через костры, купание в ночь на Ивана Купалу, установку деревянных идолов, сжигание чучел и прочие фольклорно-этнографические мотивы. При этом реальные персонажи сибирской истории трансформируются бажовцами в объекты религиозного поклонения. Так, в частности, ими создан культ покорителя Сибири Ермака, «соединившего Европу и Азию и открывшего путь на Восток». При этом само Беловодье представлено в бажовском учении как расположенная в горах Тибета страна, жители которой объединились в Великое Белое Братство, воспетое в свое время еще Н. Рерихом (Новые религиозные культы..., 1998, с. 85, 87).

Восточная Сибирь стала местом расселения сторонников Церкви Последнего Завета, самого крупного на сегодня в Сибири неорелигиозного движения. Ориентированные на поиск альтернатив техногенной цивилизации адепты движения, более известные как последователи Виссариона, проповедуют исход из больших городов в сельские коммуны и построение на их основе экологических поселений (рис. 3). Заповедный участок сибирской тайги в районе оз. Тиберкуль был объявлен территорией, обладающей особой «духовной аурой», а вся Сибирь – «единственным на земле местом», сохранившим «безграничное море нетронутого леса», и потому – способным принять огромное количество людей для формирования нового общества. Чистота земли, как учит Виссарион, должна стать залогом «очищения» работающего на ней человека. Только таким образом, т.е. через непосредственное соприкосновение с землей, пришедший изменять себя человек сможет обрести и силу, и здоровье и станет способным проводить в жизнь *«те истины, которые (со временем) будут им приняты»*.

Несколько полузаброшенных деревень Курагинского района Красноярского края, а также возведенная на горе Сухой «Обитель Рассвета», получившая статус «эконоосферного поселения», с середины 1990-х гг. стали местом реализации грандиозного замысла, суть которого заключается в создании сообщества людей, живущих в согласии с законами природы и абсолютно свободных от негативных поступков и мыслей. Согласно Виссариону, духовное и физическое загрязнение Земли уже ведет ее к неизбежной катастрофе, однако его последователи смогут пережить ее в экологически чистом Городе Солнца или «Новом Иерусалиме» (Штерин М., 2000, с. 155). Реализация принципов экопоселения нашла отражение в расчистке значительных участков тайги под пашни, огоро-

ды, цветники и теплицы; использовании альтернативных источников энергии (практически все дома поселения снабжены солнечными батареями)¹; разработке оригинальных способов утилизации органического и неорганического мусора (ПМА, 2003, 2009).

Выбор места, отвечающего требованиям заповедности и экологической чистоты, как показали материалы экспедиционного обследования, был предопределен специфичной для данного учения философией природы. Далеко не случайная привязка к сибирскому региону послужила толчком к развитию новой мифологии, призванной освятить выбранную территорию и канонизировать положения новой религиозной веры (см.: Любимова Г.В., Рубинштейн Т.Г., 2003, с. 98–99). Хозяйственное и культурное освоение таежного ландшафта Восточных Саян адептами нового религиозного учения сопровождается сакрализацией окружающего пространства. Описание мест расселения последователей Виссариона насыщено, если не сказать перегружено, перечислением местных святынь – наделенных сакральным статусом объектов природы, главными из которых являются оз. Тиберкуль («Божье озеро») и гора Сухая («Святая гора»). *«Озеро Тиберкуль (на местном наречии «Божье озеро»), – читаем в иллюстрированном альбоме, посвященном общине Виссариона, – жемчужина этих мест. По свидетельству очевидцев, воды его иногда приобретают белый цвет. Предполагают, что именно здесь, в районе озера Тиберкуль и горы Сухая (на местном наречии «Сухья» – «Святая Гора»), находится Сердце Земли². Словно в подтверждение на горе Сухая... обнаружен удивительный камень, формой своей напоминающий раскрытое человеческое сердце... А на вершине «Святой Горы» найден еще один, не менее удивительный камень в форме спящей медведицы. Именно о медведице, хранительнице Горы, рассказывают дошедшие до нас легенды».* Завершается описание риторическим по своему характеру вопросом, в котором выбранная для проживания членов новой религиозной общины территория прямо отождествляется с мифическим Беловодьем: *«Искомый многими посвященными магический «Камень-Сердце» – не он ли указывает то место, где плещется знаменитое «Беловодье», где заповедано единение всех путей и поисков Духа человеческого?»* (Община Виссариона..., 2002, с. 1).

Причины выбора сибирского региона в качестве места воплощения «великого замысла» представлены в главном источнике данного вероучения – Последнем Завете. В беседах Виссариона с учениками рисуется мрачная картина уже наступившего (в виде экологической катастрофы) конца света: *«Что творится в мире? Мир волнуется, Земля волнуется».* Все вокруг горит. На юге, на западе, на востоке горят леса. Люди неделями не видят солнца. Огонь уже невозможно тушить, *«там сейчас черные пустыни остаются, города в дыму... В Китае от наводка пострадало населения больше, чем проживало в бывшем Советском Союзе».* И *«только одна Сибирь... вовремя поливается дождичком, вовремя прогревается солнышком»*, а живущих здесь людей – *«пока еще уважает Земля».* Приезжающие из Москвы комиссии видят, что *«здесь сохранилось что-то чудесное»³* (Последний Завет, 1997, с. 133, Стих 79–81; с. 246, Стих 47–49). Отвечая на вопрос о том, почему он сам оказался в Сибири, тогда как «все известные пророки родились и действовали в теплых странах», Виссарион в свое время заявил, что именно в России проживает народ, имеющий «возможность заложить основы будущего человечества» (Урман А., 2002, с. 79).

¹ Некоторые из проживающих в соседней Туве староверов по примеру виссарионовцев также стали недавно использовать солнечные батареи (ПМА, 2014).

² Отметим, что местные старожилы связывают название горы, которую называют еще «Лысой», с произошедшим когда-то в этом районе пожаром (ПМА, 2003, записано от А.Е. Цыганкова, 1918 г.р., д. Петропавловка, Курагинский р-н, Красноярский край). Кроме того, никто из специалистов-тюркологов не подтвердил предлагаемую здесь этимологию гидронима «Тиберкуль» и топонима «Сухая» («Сухья»).

³ Между тем реальные экологические проблемы сибирского региона стоят достаточно остро. И речь в данном случае идет даже не о регулярных пожарах и наводнениях, ставших настоящим бедствием для сибиряков. В долговременной перспективе гораздо более опасным представляется то, что современное экологическое законодательство поощряет не развитие наукоемких технологий, а ускоренную добычу и вывоз из Сибири ее природных ресурсов (см.: Марков Ю.Г., 2001, с. 86).



Рис. 3. Экопоселение «Обитель Рассвета»,
Курагинский р-н Красноярского края (фото автора, 2009)



Рис. 4. Богослужение на Храмовой Вершине
(д. Окунево Муромцевского р-на Омской обл.) (фото автора, 2011)

Последователи учения верят, что Сибири уготована особая роль при переходе Земли в «новое качество», поскольку на этой территории, согласно вероучению, Сын Божий «оформит новый Союз между Богом и человечеством» и заключит последний «Третий Завет» (Религия и общество, 2002, с. 421).

Четко выраженная трехступенчатая структура размещенного на горе Сухой эколопса сторонников Церкви Последнего Завета служит неким подобием принятой в общине социальной иерархии. Нижний ярус – Город Солнца или Обитель Рассвета – является местом расселения самых преданных и проверенных последователей Виссариона. В среднем ярусе – Небесной Обители – расположены жилища самого Учителя и ближайших его учеников¹. Наконец, верхний ярус, совпадающий с сакральным центром общины, отмечен Храмовой Вершиной, на которой регулярно проводятся богослужения (рис. 4).

Архитектурные доминанты новых религиозных культов представлены украшенными искусной резьбой деревянными символами – такими, как скульптурный «Символ Веры» в центре Города, «Алтарь Земли» на Храмовой вершине или Дом Благословения в Петропавловке. Прилегающая к поселению территория с имеющимися на ней питомниками редких деревьев, плодово-ягодных культур, а также сенокосами и пастбищами образует своего рода «адаптационную зону», включающую в себя ряд деревень (Черемшанка, Петропавловка, Гуляевка, Жаровск и др.) (Новые религиозные культы..., 1998, с. 312–313).

Сакрализация природного и социального пространства, входящего в сферу жизнедеятельности адептов Церкви Последнего Завета, как показали полевые исследования, не могла не затронуть пространства исторического. Помимо основного постулата новой религии о том, что современная эпоха отмечена вторым пришествием Христа, принявшего облик Виссариона², можно наблюдать стремление местных идеологов расширить хронологические рамки, относящиеся к истории выбранных для поселения мест. *«По древним сказаниям, – говорится в уже цитированном фотоальбоме, – здесь когда-то жили первые люди, которые нарекли себя ариями. Со временем, они разошлись по всей Земле, чтобы дать жизнь роду человеческому. Но по скончании веков им предначертано Великим Богом вернуться сюда, чтобы окончательно выполнить замысел Всевышнего»* (Община Виссариона..., 2002, с. 1).

Той же целью («удревнение» местной истории) была продиктована и передвижная экспозиция черемшанского краеведческого музея, посвященная мифическим «древним кужебарам» – народу, который, по мысли организаторов выставки, с незапамятных времен обитал в здешних местах и стоял у истоков всей человеческой цивилизации (ПМА, 2003). Приведенные примеры служат иллюстрацией отмеченного В.А. Тишковым феномена современного общественного сознания, связанного с использованием категории времени в качестве «ресурса окружающей природной среды, общества, народов... [и разнообразных] институтов». Таковым, по мнению автора, является «стремление удлинить время народа, той или иной культурной традиции или региона, с которым связывается культурная идентификация местного населения» (Тишков В.А., 2002, с. 21–22).

Отметим также, что сакрализация природного, социального и исторического пространства происходит в общине постоянно и осуществляется различными способами. В масштабах суточного цикла, к примеру, жизнь общинников подчинена ударам колокола, отбивающего каждые три часа время. Услышав его, по местным правилам, следует остановиться и прочитать молитву, чтобы «подзарядить» окружающую среду (ПМА, 2003).

¹ В 2009 г. Виссарион перенес свое жилище в «Обитель Рассвета» (ПМА, 2009).

² Не случайно в качестве начальной точки нового летосчисления выбрана дата рождения самого Виссариона, в миру – Сергея Торопа, родившегося 14 января 1961 г. К примеру, в Программе традиционного «Праздника добрых плодов», состоявшегося в августе 2003 г. в Петропавловке, содержалось указание на то, что торжества пришлось на «43-й год Эпохи Рассвета».

4.3. Принципы экологической этики в новых религиозных учениях Сибири

Самым «экологичным» из неорелигиозных учений на сегодняшний день принято считать учение Церкви Последнего Завета¹, адепты которого, как отмечалось, проповедуют исход из больших городов и построение экопоселений. Исключительное внимание последователей Виссариона к вопросам экологической этики нашло отражение в главном источнике вероучения, многотомном сочинении, получившем название «Последний Завет», отдельные разделы которого посвящены размышлениям на такие темы, как «Об отношении человека к Природе», «О понятии “правильно взять” у Природы», «О страданиях, приносимых Земле человеком своим неправильным отношением к ней» и пр. (Путеводитель, 2002, с. 5). Основным способом решения экологических проблем адепты учения связывают с различными техниками бесконфликтного общения, а также всевозможными вариантами рационального земледелия, в котором неоязыческие культы сочетаются с неохристианской символикой. Информация от «Высшего Разума», «ангелов», «святых» и «жителей иных миров» публикуется также в периодическом издании «Земля Обетованная» и на сайте общины (Любимова Г.В. и др., 2012, с. 351).

К самой Земле, согласно учению Виссариона, нужно относиться как к живому существу, как к собственной матери, которая только рада отдать детям все созданное ею. Надо лишь научиться «правильно брать» у природы ее дары. Взятое у земли насильно, в том числе с помощью нитратов – пустое («эти плоды не несут силы») и, следовательно, не имеет пользы для человека (Последний Завет, 1997, с. 129, Стих 28; с. 142, Стих 61; с. 193, Стих 14; с. 389, Стих 340). По той же причине предполагается, что в идеале человек должен питаться только тем, что вырастил на земле сам, и носить лишь то, что сшил своими руками. То же самое касается и средств личной гигиены: зубы лучше чистить не зубной щеткой и пастой, а «пихтовыми веточками и смолами с деревьев», и волосы лучше мыть не шампунем, а настоенным на травах щелоком (Последний завет, 1997, с. 128, 133, 142, 226, 686 и др.).

Именно чистота земли должна, как упоминалось, стать залогом «очищения» работающего на ней человека. Использование техники, означающей «привязанность к миру денег», допускается лишь в самых крайних случаях (когда нужно поднять целину, а «сил явно не хватает, и лошади не тренированы»). Во всех остальных случаях, как считается, сельскохозяйственная техника «попирает» достоинство земли и «расслабляет» работающего на ней человека (Последний Завет, 1997, с. 142, Стих 64; с. 387, Стих 18; с. 388, Стих 30; с. 389, Стих 35). В целом вопрос о земле носит в общине сакральный характер. Земля для последователей Виссариона – основной элемент мироздания, плодоносящая почва, кормилица и прародительница всего сущего. Данная религиозно-философская установка приводит к формированию особого отношения к земле и способам ее обработки. По мнению поселенцев, основной принцип натурального земледелия заключается в нежном, благоговейном отношении к земле, пахать которую трактором считается недопустимым («нельзя четвертовать землю грубой техникой»), хотя далеко не всякий ручной инвентарь рассматривается как подходящий.

Подобное отношение к земледельческому труду закрепляется с помощью разработанной системы общинных праздников и аграрных культов, к примеру, таких как «Праздник первой грядки». В одном из майских номеров общинной газеты «Земля Обетованная» приводится описание праздничной церемонии, состоявшейся в 38-й год Эпохи Рассвета (1998 г. – Г.Л.): «Собрались братья дружины Бориса Можина, дабы... прикоснуться руками своими к Земле-Матушке и превратить целину... в полюшко вспаханное». «Неожиданно разверзлись небеса по воле Отца Всеблагого, и дождик морозящий окропил поле влагой». «Мужчины замерли в молитве, взирая на таинство природное», а женщины стали малым кругом вокруг земли, уготованной к «священному действию»

¹ Экологическая составляющая других учений выражена гораздо слабее. Идеологи инглизма, к примеру, более озабочены чистотой «Белой Расы», чем сохранением окружающей среды. Вместе с тем широкую известность в последнее время, по словам И.А. Селезневой, получило основанное недалеко от Омска мистико-экологическое поселение Азь Градь, а также образованная при нем Российская академия знаний, умений и мастерства (РАЗУМ) (Селезнева И.А., 2014, с. 65).

зарождения новой жизни при слиянии семечек, спящих с плотью Земли-Матушки» и т.п. (Личный архив автора). В других публикациях, изобилующих уменьшительно-ласкательными словами и пронизанных мотивом гармонии и добрососедства, общинники охотно делятся «рецептами из своей творческой кухни натурального земледелия», показывая неразрывную связь эмоционального состояния Земли и человека («Земля Обетованная», 2003, №43–44 / 327–328).

Религиозно-мировоззренческий синкретизм учения Церкви Последнего Завета, в котором присутствуют элементы как языческих культов, так и христианских воззрений, проявляется в лояльном отношении его адептов к иным конфессиональным течениям и практикам. *«Мы не должны вторгаться в природу, – не устают повторять Виссарион, – надо уметь (с ней) общаться, и (даже) если усмотреть в этом что-то шаманское, как, к примеру, в Хакасии (или) у других народов, которые пытаются войти в связь с энергиями земли, здесь нет ничего плохого»* (Урман А., 2002, с. 76). В рамках традиционного «Праздника Добрых плодов» обычно находится место и индийским танцам, и шаманским камланиям. «Священное служение», как было объявлено в «Программе» Праздника, проходившего в августе 2003 г., проводилось, к примеру, специально приглашенным из Тувы ламой Буяном Башкы. Лейтмотивом священнодействия было напоминание всем собравшимся о необходимости почитать не только Бога-Отца, но и Природу-Мать, а также бережно относиться к Земле, не оскверняя ее мусором. *«Поклонимся Матери-Земле девять раз! Попросим пощады у Земли-Матушки!»* – призывал гостей и участников Праздника исполнитель ритуализованного действия, проходившего на большой поляне, окруженной плотным кольцом зрителей. Завершением «моноспектакля» было «оживление» шаманского дерева (растущей неподалеку березы, ветви которой были украшены заранее приготовленными ленточками), а также «одаривание» самого ламы всевозможными подарками и денежными купюрами (ПМА, 2003).

Облик Земли, полагают сторонники Церкви Последнего Завета, в ближайшие годы радикально изменится. На конференции «Новое Сознание – Новый Человек – Новое Общество», проходившей в августе 2009 г. в рамках традиционного «Праздника Добрых плодов», неоднократно звучала мысль о том, что *«Ковчег уже тронулся... Нашу планету ожидают небывалые землетрясения, засухи, наводнения и прочие катастрофы»*. Религиозный мистицизм как отличительная черта учения нашел яркое отражение в воззрениях, касающихся Земли, которая рассматривается как «живой, обладающий планетарным сознанием организм», защитной реакцией которого на «неразумную и крайне опасную деятельность людей» являются природные и социальные катаклизмы (ПМА, 2009, д. Черемшанка, Курагинский р-н, Красноярский край).

По словам бывшей москвички, проживающей в виссарионовской общине д. Черемшанка, душа человека, состояние его внутреннего мира – все это, подобно «сообщающимся сосудам», связано с состоянием Земли: *«Наша планета, как и любая другая, живая. Она все чувствует и обладает разумным началом, поскольку реагирует на войны, зло, насилие и загрязнение окружающей среды. Природные катаклизмы и техногенные катастрофы – это реакция Земли на поступки людей... Человек должен избавиться от агрессии и страха. Именно эти чувства порождают все остальные негативные эмоции – зависть, ревность, чувство собственности, эгоизм... Когда мы избавимся от них, изменим весь наш образ жизни, тогда Земля перестанет нам мстить!»* (ПМА, 2003). Экологическая доминанта учения определяет, таким образом, отношение его последователей не только к мирской жизни, но и друг к другу.

Идеологи движения призывают как можно скорее разработать и реализовать концепцию «Переходного периода», подразумевающую создание Общества на Духовной основе, живущего в гармонии с Природой. В материалах уже упомянутой конференции развитая общинная форма жизнеустройства признается оптимальным вариантом социальной организации человечества. Община выступает как микромодель мира. Научившись гармонично жить в единой «общине-семье», люди смогут легче пережить системный кризис. Считается, что именно общинное жизнеустройство создаст условия для развития «малых производств, ремесел и народных промыслов», которые обеспечат экономическую независимость от внешнего мира, в том числе от крупной промышленности, а также от состояния энергетических и дорожно-транспортных сетей. В качестве наиболее

подходящего места для этого называется «юг Красноярского края», который оценивается как «наиболее стабильный в условиях возможных природных изменений на Земле» и куда в экстремальных ситуациях могут устремиться люди из пострадавших районов¹ (Итоговые материалы..., 2009).

Само построение Нового Общества уподобляется последователями Виссариона «садовничеству» как в прямом, так и в переносном смысле. В итоговых материалах проходившей в общине в 2009 г. конференции сказано: «Мы должны понимать, что Общество Будущего невозможно построить, его можно вырастить в наших душах как особые, очень добрые... отношения друг к другу... В этом «садовничестве», кроме желания вырастить в себе ростки новых качеств, нужны еще и знания, как это правильно сделать... что должен делать человек в конкретных жизненных ситуациях, чтобы душа его расцвела, чтобы он был творцом Мира в отношениях с ближним» (Новые материалы..., 2009)².

«Обновленное человечество» мыслится виссарионовцами как «неиндустриальное общество коммунистического типа», а утопическая тяга к преобразованию мира парадоксальным образом сочетается у них с идеологией религиозного избранничества и «созерцательным мистицизмом» (Панченко А.А., 2003, с. 317, 320). При этом высшим смыслом разработанной идеологией учения концепции спасения оказывается создание сообщества бескорыстных, гармонично сосуществующих с землей людей, отказавшихся от всех достижений современной цивилизации и возвратившихся «к патриархальной жизни своих предков – крестьян» (Григорьева Т.П., 2002, с. 129). По этой причине исключительное значение в общине придается умениям и навыкам работы вручную, прежде всего, обработке земли без использования техники (см. табл.).

Список инструментов и приспособлений, жизненно необходимых в каждом крестьянском хозяйстве

Строительство	Земледелие	Хозяйственные
Набор плотницких топоров*	Коса	Мельница ручная
Топор для рубки	Отбойник	Лари для зерна
Пила двуручная	Граблина	Противни для сушки
Пила лучковая	Культиватор ручной	Хлебные формы*
Ножовки разные*	Прополщик	Решета для просеивания*
Тесло	Окучник	Лом
Молотки разные*	Борона	Лопаты*
Кувалды разные*	Тяпки	Колун
Долота*	Плоскорезы	Черновой топор
Набор абразивных материалов	Вилы*	Клинья для колки
Набор напильников	Серп	Тачка садовая
Гвоздодер		Мешки
Рубанок		Ведро
Фуганок		Корзины
Дрель		Ножи
Коловорот		Комплект столярного инструмента*
Отвес		
Измерительный инструмент*		
Уровень		

* Список далеко не полный, дополнительный список спросить у составителей.

¹ По трагической иронии судьбы как раз накануне традиционного праздника «Добрых плодов», 17 августа 2009 г. произошла авария на Саяно-Шушенской ГЭС.

² Цветущая земля и расцветающие на ней новые отношения людей являются высшей ценностью и смыслом жизни общинников. В их числе семья Владимира Романова – садовода из Казахстана, который с 1994 г. обосновался в Сибири и на 25 сотках земли стал выращивать алма-атинские яблони, груши, вишни, черешни, сливы. Он был одним из первых поселенцев д. Петропавловка. В его таежном саду зацвели розы, орхидеи; стали плодоносить жимолость, облепиха, ежевика; мечтой первопоселенца остались абрикосы (Любимова Г.В. и др., 2012, с. 352).

**Что необходимо уметь каждому мужчине,
который хочет жить на земле и вести крестьянское хозяйство**

1. Накосить сена для своей коровы и лошади (в одиночку).
2. Уметь сметать и уложить зарод сена, дабы ваши усилия на покосе не пропали.
3. Обязательно освоить в полном объеме навыки коневодства.
4. Научиться выполнять **все приемы** обработки земли при помощи лошади.
5. Освоить приемы лесозаготовки лошадью.
6. Заготовить дрова для своего хозяйства вручную (бензопилы и трактора нет!)
7. Убрать, обмолотить, провеять и сохранить зерно.
8. Правильно обслуживать и ремонтировать печь.
9. Приобрести основные навыки строительства.
10. Освоить основные столярные навыки.
11. Уметь использовать, обслуживать, затачивать, ремонтировать весь свой инструмент.
12. Овладеть ремеслом и этим прокормить свою семью, и быть полезным ближним¹.

Приведенные материалы позволяют говорить о том, что в настоящее время наблюдается парадоксальное пересечение экологических стратегий таких разных групп сибирского населения, как последователи новых религиозных учений, сознательно выбирающие для себя возврат к патриархальному образу жизни, и старообрядцы – обитатели удаленных от мира скитов, исповедующие раннехристианский принцип прокормления пустытника трудом рук своих. Несмотря на принципиальные различия в историческом опыте, культурном развитии и уровне образования сторонники названных религиозных течений обнаруживают немало общего в прогнозах на будущее, оценке достижений научно-технического прогресса, а также в отношении к труду и природному окружению (Любимова Г.В. и др., 2009, с. 454). В ходе экспедиций в районы совместного проживания представителей обеих религиозных групп неоднократно приходилось слышать суждения местного старожильского населения, в которых подчеркивалось сходство их повседневно-бытового поведения. Ср.: *«Паломники мясо и рыбу не едят, не пьют, не курят, не матерятся, и староверы такие же – они ведь тоже вежливые»* (ПМА, 2009, д. Черемшанка, Курагинский р-н, Красноярский край).

Яркие, поистине апокалиптические картины «последних времен» в рассказах современных старообрядцев предстают как глобальных масштабов неизбежная экологическая катастрофа. Ср.: *«Когда будет всемирная война, все страны в одну сольются», «из семи городов люди съедутся в один город и будут там жить», «Господь не даст дождя, земля не даст плода, вся вода иссохнет, реки и моря высохнут, золото от жара вытопится и будет блестеть вместо воды»* и т.п. (ПМА, 2004, Республика Тыва, Каа-Хемский р-н). При этом именно наука и техника (в первую очередь, военная) возводятся в старообрядческих произведениях в ранг непосредственных причин природных и социальных катаклизмов, которые неминуемо обрушатся на мир накануне Второго Пришествия и Страшного Суда – ср. названия сочинений енисейского писателя-старообрядца Афанасия Герасимова (Мурачева): *«Предатомные предвестии»* (1983), *«Наука и техника природе убийца»* (1984), *«О конце света»* (1994) и др. (Духовная литература..., 1999; 2005). Подобные воззрения перекликаются с доктринами ряда новых религиозных учений, идеологи которых проповедуют принципиальный отказ от использования научно-технических достижений, способствующих, как считается, движению современной цивилизации к глобальному экологическому кризису.

Как и старообрядцы, многие последователи Виссариона расценивают все происходящие в мире события (в том числе относящиеся к советской эпохе) как predetermined. В качестве аргумента приводится та же, что у староверов, числовая символика «седмглавого» и «десятирожного» зверя, семь голов и десять рогов которого так же, как и в старообрядческих сочинениях (см.: Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д., 2002), трактуется как олицетворение руководителей коммунистической

¹ Перечень указанных требований вывешен на доске объявлений в Маломинусинском гостевом доме (ПМА, 2009, д. Петропавловка, Курагинский р-н, Красноярский край).

партии и правительства. Ср.: «До войны в Советском Союзе было 10 республик, а всего в СССР было семь правителей: Ленин, Сталин, Хрущев, Брежнев, Андропов, Черненко и Горбачев» (ПМА, 2009).

В последнее время, как отмечают авторы «Очерков религиозной жизни современной России», последователи Виссариона проделали заметную эволюцию в сторону смягчения доктрины и организационной жесткости (Религия и общество, 2000, с. 422). За период существования верования, судя по материалам полевых исследований, в жизни сторонников Церкви Последнего Завета произошло существенное послабление в религиозно-идеологических установках – отказ от изначально суровых пищевых запретов (в том числе на молоко для детей), разрешение использовать магазинные продукты и пр. С самого начала, по словам первых поселенцев «Обители Рассвета», они «*учились по-новому относиться к Природе и строить отношения между собой... Первое время Учитель не разрешал использовать электроинструменты. Нужно было показать Природе единение с ней. Но потом – для ускорения процесса – было разрешено пользоваться техникой*». Однако «*при работе бензопилой, – как заметил один из первых поселенцев, – психологическая усталость больше, чем от труда вручную*» (ПМА, 2009, эконоосферное поселение «Обитель Рассвета», Курагинский р-н, Красноярский край).

В заключение следует отметить, что выявленное сходство в поведенческих стратегиях обитателей скитов и сторонников Церкви Последнего Завета (в том числе строгое следование вегетарианству, а также минимальное использование современной техники) обусловлено тесным переплетением в их доктринах религиозной, трудовой и экологической этики. Кроме того, идеологи Церкви Последнего Завета активно используют отдельные образы и символы, характерные для традиционного мировоззрения старообрядцев. К числу последних можно отнести «*Всемирный Потоп*», «*Ноев ковчег*», «*Беловодье*», числовую символику Апокалипсиса и некоторые другие. Однако главное внимание в доктринах новых религиозных учений (в отличие от старообрядческих повествований эсхатологического типа) уделяется не столько детальной проработке «сценариев» конца света и «демонизации» достижений научно-технического прогресса, сколько обоснованию путей перехода к Обществу нового типа (так называемой «Концепции Переходного Периода») и принципов, на которых оно будет основано.

Перспектива развития данного, как и любого другого, неорелигиозного движения зависит от многих факторов, в том числе от успешной реализации его экологической доктрины, которая предусматривает, помимо прочего, строгое следование вегетарианскому образу жизни, полный переход на альтернативные источники энергии, отказ от широкомасштабного использования техники и ряд других условий. Будучи современной формой воплощения социальной утопии, данное явление тем не менее отвечает существующей в обществе потребности в выработке новых подходов к решению целого ряда моральных и экологических проблем. Более того, по мнению американского футуролога А. Тоффлера, именно в гуще «этого спиритуального супермаркета» в недалеком будущем неизбежно взойдут «семена новой позитивной культуры», которая будет соответствовать требованиям современной эпохи (Новые религиозные культы..., 1998, с. 17).

Глава V

АВТОХТОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ

5.1. Особенности традиционного мифологического мышления народов Саяно-Алтая

Традиционные религиозные верования народов Саяно-Алтая уже давно стали предметом исследования ученых – этнографов, историков, философов (Абаева Л.Л., 1992; 2000, с. 93–96; Алексеев Н.А., 1980; Анжиганова Л.В., 1997; Басилов В.Н., 1984; Котожеков Г.Г., 1992; Вайнштейн С.И., 1961; 1964; Дьяконова В.П., 1975; 2001; Кенин-Лопсан М.Б., 1987; 2002; Косарев М.Ф., 2003; Потапов Л.П., 1991; Харитонова В.И., 2004, с. 99–118; Циркин А.В., 1999, с. 72–76; и др.). И если

раньше шел процесс накопления сведений о верованиях народов Саяно-Алтая, то в последнее время много внимания стало уделяться теоретическому осмыслению и анализу имеющихся данных о религиозных представлениях и обрядах. В настоящее время большой интерес представляет рассмотрение религиозных традиций через адаптацию пришедших в данный регион мировых религий к автохтонным религиозным культам (под автохтонными культурами (от греч. *autochthon* – коренной, местный) мы понимаем исконные религиозные культы коренного населения данного региона, включающие в себя тотемистические, фетишистские, анимистические представления, магические действия).

Для выявления особенностей традиционных верований народов Саяно-Алтая важное значение приобретает проблема этнокультурной идентификации народов данного региона, определение границ этого суперрегиона (Абаев Н.В., Колмаков А.Г., 2001, с. 11–17).

Мы исходим прежде всего из географического положения, природно-климатических условий, а также этнокультурных особенностей. Саяно-Алтайский регион охватывает территорию Южной Сибири от Байкала до Западной Монголии и представляет собой историко-культурную проекцию центрально-азиатского очага кочевой цивилизации. Таким образом, к народам Саяно-Алтая мы относим алтайцев, шорцев, тувинцев, западных бурят, хакасов, а также западных монголов (ойратов), особенно – «малые» этнические группы Северо-Западной Монголии и Монгольского Алтая – урянхов, дархатов, цаатанов и др.

Археологические данные показали, что уже в древности у народов Саяно-Алтая существовало довольно развитое религиозное мировоззрение, содержащее пласты эконософских и космогонических представлений, нашедших свое отражение в верованиях, обрядах, культовой символике. Этнокультурные традиции народов данного региона сложились в результате тесного взаимодействия природного ландшафта, автохтонных верований, а позднее мощного влияния буддизма.

Несомненно то, что доминирующим фактором взаимоотношений природы и человека является экономическое развитие общества. Нельзя забывать о тесной взаимосвязи человека с природой. Экологические представления народов Саяно-Алтая нашли свое отражение в традиционной системе верований и культов (культы Неба и Земли, культ гор, культы «хозяев местности» и др.). Именно поэтому можно говорить о том, что в данном регионе складывался особый тип отношения человека к природной среде, т.е. своеобразная экологическая культура. Ее характерные черты были обусловлены особенностями исторического развития этого региона, его природно-географическими условиями, этническими формами кочевого скотоводства, традиционного землепользования и т.д. Сложившись на основе этнических, конфессиональных и социокультурных традиций тех народов, которые на различных этапах исторического развития внесли свой вклад в формирование центрально-азиатской общности (тюрков, монголов, бурят, алайцев, хакасов, тувинцев и др.), этот тип отношения человека к природе, конечно, не представлял собой чего-то раз и навсегда заданного универсального, скорее, наоборот, на каждой этнической территории он имел свои локальные вариации, в каждом отдельном случае функционируя в виде специфического набора конкретных норм, идеалов и стереотипов экологического мышления и поведения, регулирующих взаимодействие человека с природной средой (Абаев Н.В., 2005).

Используя цивилизационный подход, предполагающий необходимость комплексного анализа, включающего в себя изучение особенностей этнографического, этноконфессионального, геополитического плана, можно рассмотреть, как реально протекали процессы развития традиционных религиозных верований народов Саяно-Алтая, какой конкретный вклад эти процессы внесли в развитие духовной культуры, в чем их своеобразие и специфика.

Так, основной отраслью хозяйства у народов Саяно-Алтая было скотоводство, земледелие же было древним, но зачастую подсобным скотоводству видом хозяйства.

Основным видом жилища у степняков-кочевников была войлочная юрта, а у охотников-оленоводов – конический чум из жердей, покрытых шкурами животных или корой лиственницы, а чаще всего специально обработанной берестой. В данном случае можно говорить о том, что про-

странственное решение жилища имело очень важное значение для традиционной культуры народов Саяно-Алтая. По замечанию М. Элиаде (1994, с. 40), «жилище всегда освящено в силу того, что оно представляет собой *imago mundi* (лат. – картина, образ мира), а мир есть божественное творение». Так, пространство юрты включало в себя определенные сакральные символы – деление на две половины, сосредоточение всех предметов вокруг очага – символического центра жилища, верхнее отверстие для вывода дыма и т.д.

Специфика образа жизни, обусловленная географическими условиями, не могла не оказать влияния на своеобразие религиозных верований, сформировавшихся на территории Саяно-Алтая. Исследования по культуре первобытного общества свидетельствуют, что первой формой общественного самосознания человека было родовое и родоплеменное сознание, когда индивид осознавал себя в органическом родстве не только с родом, но и с окружающими его силами природы, животным миром. При этом практически-духовное освоение мира в мировоззрении человека осуществлялось через его удвоение – на мир посясторонний и потусторонний (тем не менее эта двойственность носила бесконфликтный, т.е. вполне гармоничный характер) (Абаева Л.Л., Жуковская Н.Л., 2004; Анжиганова Л.В., 2002, с. 118–120; Вербицкий В.И., 1893; Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А., 2005; Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., 1990; Ревуненкова Е.В., Харитонова В.И., Гацак В.М., 2000, с. 39–51; Шерстова Л.И., 1984, с. 145–158; и др.).

Итак, что же следует отнести к автохтонным религиозным верованиям и культам народов Саяно-Алтая? Чтобы систематика религиозных верований и обрядов носила не абстрактный и искусственный характер, чтобы она вела исследователя к пониманию самой сущности и происхождения религии и отдельных ее форм, систематика эта должна опираться на существенные признаки изучаемого предмета, она должна считаться с естественной и объективной группировкой явлений, с их реальными историческими связями.

Изучение составных частей, из которых сложились отдельные исторические религии, – национальные и мировые, в значительной мере поможет понять и специфику данной религии. А эти составные части, в конечном счете, есть те традиционные верования и культы, которые были свойственны родоплеменным группам, влившимся в состав данного народа, данной этнической группы. Таким образом, к автохтонным религиозным верованиям мы относим различные магические поверья и обряды, обожествление сил природы, почитание животных, элементы тотемизма, религиозные представления о рождении и смерти человека, промысловые культы, и на более поздних ступенях развития – шаманизм (более подробно см.: Токарев С.А., 1990, с. 14–15). Под культом мы подразумеваем вид религиозной деятельности, объектом в которой выступают осознаваемые в форме религиозных образов силы, господствующие над людьми в их повседневной жизни.

Конкретные исследования показывают, что отдельные религиозные верования существуют не в безвоздушном пространстве, но определенным образом связаны между собой, а также с определенными обрядами, т.е. с культовой практикой, наконец – и это самое существенное – всегда бывают связаны с определенными видами деятельности людей и (или) с определенным типом общественных отношений. Вне этих реальных связей верования не существуют и не могут существовать.

Религиозные представления никогда не ограничиваются сферой индивидуальных переживаний и действий, они всегда выражаются в тех или иных фактах общественного порядка. Именно поэтому в общественном быту, в культурном укладе каждого народа, а тем самым и в его религиозных верованиях есть наследие прежних эпох.

Традиционное мифологическое мышление формировало и освещало нормы поведения, жизненные цели, быт, пристрастия и устремления народов Саяно-Алтая. Следует отметить, что традиционные религиозные верования не различают сакральное и светское, распространяя свою регламентацию на все стороны повседневности. Человек всегда стремился, иногда, быть может, не осознавая этого, составить себе обобщенное представление о мире в целом и о своем месте в нем. Именно мировоззренческие взгляды дают человеку путеводную нить в его духовной и практической деятельности, формируют его ценностные установки. Такая мировоззренческая система мо-

жет быть создана только на основе признания, пусть неявного, единства мира (Кузнецов В.Ю., 1999, с. 141–153).

Как справедливо заметил Ф. Шеллинг (1966, с. 105–106), «...мифология есть не что иное, как универсум в более торжественном одеянии, в своем абсолютном облике, истинный универсум в себе, образ жизни и полного чудес хаоса в божественном образотворчестве, который уже сам по себе поэзия и все-таки сам для себя в то же время материал и стихия поэзии. Она [мифология] есть мир и, так сказать, почва, на которой только и могут расцветать и произрастать произведения искусства. Только в пределах такого мира возможны устойчивые и определенные образы, через которые только и могут получить выражение вечные понятия».

Миф – это некий символ, или система символов, отражающая целостный образ мира и отношение человека к этому миру. По сути дела, мифология всегда играла роль оригинальных образцов или моделей, по которым строилось поведение человека, его сознание и жизнь. Потребность в мифологических утверждениях удовлетворяется тогда, когда мы обретаем точку зрения на мир, адекватно объясняющую существование человека в космосе, точку зрения, которая произрастает из нашей психической целостности, из сотрудничества между сознанием и бессознательным. Единство мира предстает, с одной стороны, как внутренняя целостность каждого из образов, каждой из картин мира, которые формируются различными сферами, областями культуры: философией, наукой, религией, искусством и т.д., а с другой – как взаимосвязь самих этих сфер, областей, а также социоисторических типов культуры. Подобные разнообразные пути и способы освоения мира, по видимому, только в своей совокупной полноте позволяют отобразить единый мир во всем многообразии его сторон. При этом освоение мира человеком выступает одновременно средством постижения самого себя, и наоборот (подробнее см.: Голосовкер Я.Э., 1987; Гудимова С.А., 2002; Маковский М.М., 2002, с. 55–81; Топоров В.Н., 1995; Мириманов В.Б., 1997; и др.).

Первоначально люди пытались обобщить и объяснить мир с помощью мифологии, которая заключала в себе в синкретическом, нерасчлененном виде различные, впоследствии ставшие относительно самостоятельными, составные части духовной культуры, как, например, религию, искусство и т.п. Характерной чертой мифологического мышления является абсолютизация связи всех вещей и явлений, что приводило, в конечном счете, к социоантропоморфизации природы и натурализации человека и общества, при этом четко прослеживается внутреннее сходство различных мифологических образов у разных народов. Так, представления о возникновении мира из воды, мировой оси, мировой горы – все эти представления и образы можно найти в мифологии практически любого народа.

Мифологическое мировоззрение содержит идею человека как микрокосма, который созвучен макрокосму, всей Вселенной. При этом космическое начало, регулирующее все процессы во Вселенной – Тенгри, Бурхан и др., по представлениям народов Саяно-Алтая, являлось средоточием абсолютного разума, сил, власти и милосердия, осуществляя тем самым гармонизацию отношений на всех уровнях.

Постепенное формирование индивидуальности, личности человека, осознание собственного уникального «Я» сопровождается отделением себя от окружающего мира и затем противопоставлением себя этому миру. Возникает противоречие, трансформирующееся философией в дихотомию субъекта и объекта, мышления и бытия. Так, в трудах Леви-Стросса выявление и осмысление бинарных оппозиций в качестве основной структуры самых различных культурных феноменов становится во главу угла (см.: Levi-Strauss С., 1964). Дихотомия верх–низ, белое–черное, четное–нечетное, свое–чужое, инь–ян, хаос–космос и др. в разных культурах находится в разных состояниях. «Можно, видимо, сказать: белое **или** черное – европейская модель; белое **станет** черным – китайская модель; белое **и есть** черное – индийская модель» (Григорьева Т.П., 1973, с. 108).

Философское осмысление мира уже на ранних стадиях своего развития и даже генезиса было тесно связано с поиском и установлением некой единой, фундаментальной основы и изначального истока всего сущего, бытия в целом. Одновременно возникает необходимость обосновать возмож-

ность достижения путем и средствами мышления общезначимых результатов, охватывающих все существующее, таких результатов, которые не могут являться непосредственным предметом опыта.

Мистическо-эзотерическая традиция при этом обосновывается специальными процедурами, направленными на достижение непосредственного контакта с Абсолютом.

В целом представления о единстве мира в истории развития человеческой мысли существенным образом различались. Но все это многообразие представлений можно свести к двум основным концепциям (и подходам) – монизму, исходящему из одного начала, и плюрализму, принимающему в качестве исходных несколько несводимых друг к другу субстанций. В религиозных представлениях народов Саяно-Алтая можно отметить как монистические (формирование идеи верховного божества – Тенгри, Бурхан и т.д.), а скорее генотеистические, так и плюралистические тенденции.

Мифологическое мышление находило свое выражение и в общем стиле в искусстве (подробнее о древнем изобразительном искусстве народов Саяно-Алтая см.: Асеев И.В., 1998, с. 24–31; Вайнштейн С.И., 1974; Дэвлет М.А., 1990, 1998; Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А., 2005; Кубарев В.Д., 1992, с. 47–64; и др.), единых религиозных традициях и т.д., которые образовывали в каждую историческую эпоху целостное, органичное единство определенной культуры (цивилизации), относительно автономной и непохожей на другие. Подобные культурные организмы выделялись в концепциях Н.Я. Данилевского (1991), О. Шпенглера (1993), А. Тойнби (2006). В то же время абсолютизировать пространственно-временную и концептуальную изолированность такого рода культур представляется неправомерным, что подтверждается возможностью хотя бы частичного перекодирования, перевода, переинтерпретации, трансляции соответствующих культурных текстов, смыслов, сообщений, а также исследованием взаимодействия и взаимовлияния различных традиций.

Особое место в мифологии занимают космогонические мифы, поскольку они описывают пространственно-временные параметры Вселенной, т.е. условия, в которых протекает существование человека и помещается все, что может стать объектом мифотворчества. По мнению В.Н. Топорова, мифопоэтическое мировоззрение космологической эпохи исходит из тождества (или, по крайней мере, из особой связанности) микрокосма и макрокосма. Человек как таковой – один из крайних ипостасных элементов космологической схемы, ее завершение и одновременно начало нового ряда, уже не уместяющегося в космологические рамки. В таком случае тело человека (состав человека, его плоть), в конечном счете, восходит к космической материи, которая, «оплотнившись», легла в основу стихий и ландшафта (Топоров В.Н., 1988, с. 7–60). По справедливому замечанию Р. Акматовой (1997, с. 46), «...миф для древнего человека – это попытка познать происхождение вещей и своеобразный способ овладения и управления ими, стремление проникнуть в тайну вещей, вообще, в частности, неодушевленного предмета, растения, животного и т.д.».

Именно поэтому в мифологическом сознании происходит переплетение иррациональных и рациональных пластов, поскольку оно представляет собой противоречивое единство, историческую начальную форму мировоззрения, выступающую как целостное, нерасчлененное (синкретичное) социокультурное явление. Таким образом, уже у самих истоков человеческой цивилизации формируется мировоззренческий синкретизм как наиболее доступная форма духовного освоения мира. Ограниченная в возможности объяснить мир с позиции единого монистического взгляда, такая форма главным образом опирается на стихийные знания и веру. То есть синкретизм как исторически формирующееся, становящееся явление (на ранних этапах развития человеческого общества) выступает родовым понятием по отношению ко всем формам общественного сознания, для которого характерно сосуществование мифов, фантазии и наивности с миром реальной действительности.

Согласно существующему мнению (см., например: Кызласов Л.Р., 1984; Котожеков Г.Г., 1992; и др.), среди ранних религиозных воззрений тюрков выделяются три основных пласта: тотемистический, шаманистический и тенгрианский. В коктюркскую эпоху – эпоху составления орхонских рунических текстов – основной религией тюрков был тенгризм (тенгрианство), поклонение тенгри – «Небу». Племена, ведущие кочевой или полукочевой образ жизни, лишь хрупким покры-

тием юрты были отделены в те времена от природной среды, которая могла быть к ним и благоклонной, и равнодушной, и даже гневной, и всегда была всеильна и всемогуща. С этой точки зрения тенгрианство, как форма религии, было естественным порождением соответствующего образа жизни, адаптированным к нему. Именно это определило и отсутствие громоздкого обрядового комплекса, совершенно неприемлемого в кочевых условиях жизни. Возможно, именно эти черты тенгрианства способствовали тому, что элементы этой религии устойчиво сохранялись в кочевой среде и после смены религий, а само наименование верховного божества среди некоторых тюркских народов сохранилось до настоящего времени (см.: Тугушева Л.Ю., 2000, с. 155).

Сравнительный анализ архаических пластов традиционного мировоззрения народов Саяно-Алтайского региона позволяет говорить о том, что здесь сохранилась прямая линия преемственности архаических этноконфессиональных традиций, плавно перерастая из своей архаической основы в локальный вариант шаманизма, религию Кам (тув. – «Хам»), аналогичную монгольско-бурятскому тенгрианству, тибетской религии «бон» и др. Позднее именно на этой основе на Алтае формируется религия бурханизма или «Ак-Чаян», т.е. «Белая вера» (подробнее о происхождении шаманизма см.: Вайнштейн С.И., 1961; 1964; Кенин-Лопсан М.Б., 1987; 2002; Ревуненкова Е.В., Харитонов В.И., Гацак В.М., 2000, с. 39–51; Абаев Н.В., Хертек Л.К., Мункуева К.К., 2001, с. 7–15; Борко Т.И., 1999; 2003, с. 22–28; Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П., 1995, с. 62–95; Листвина Е.В., 2003, с. 103–109; Михайлов Т.М., 1987; Ондар Т.А., 2004, с. 124–132; Элиаде М., 2001; и др.).

С нашей точки зрения, анализируя доктринальные основы автохтонных религиозных верований, можно говорить о том, что именно под влиянием буддизма формируется новый синкретичный религиозный комплекс, получивший на Алтае название бурханизма. Само направление бурханизма наиболее завершённую форму обрело именно там, тогда как у других народов Саяно-Алтайского региона бурханизм не становится самостоятельным направлением, можно говорить скорее о его некоторых проявлениях в сложном синкретичном религиозном комплексе данного региона. Главное же здесь то, что элементы шаманизма сохранились и на этом уровне развития, они произошли и как автохтонно, из своих архаических пластов, и под влиянием тибетской религии «бон» и т.д. Тем не менее все эти элементы были подчинены основному образу – центральной идее сверхъестественного начала – «Тенгри», «Устуу Хайыракан» и др., т.е. Небу (кстати, у народов Саяно-Алтая наиболее сильными считаются шаманы, ведущие свою родословную от Неба – см., например: Кенин-Лопсан М.Б., 1993, с. 60). В тувинской мифологии сохранились образы небесных шаманов, ведущих свое происхождение от Неба, считается, что это сыновья мифических народов азар и чагар, которые живут в небесных пространствах. У них могучая сила, которая заставляет греметь гром, отправляет на землю снег, град и дождь.

Мои сыновья, вы вышли из стального Неба Курбус!
 Когда вы идете, собою гром представляете.
 Красная сырала от молнии – ваш кнут страшный,
 Порою вы вниз спускаете редкие дожди,
 Да еще вы граненый град вызываете и пускаете,
 Ураганным ударом вы сломаете лиственницу красную,
 Потому что вы, мои сыновья, едете на Драконе пестром!

(Цит. по: Кенин-Лопсан М.Б., 2003, с. 8)

Подобная картина складывалась благодаря тому, что, по мнению ряда исследователей (Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., 1990; Сагалаев А.М., 1992; и др.), кочевая культура всегда была открыта для влияния извне. «Тюркские племена, вышедшие на просторы Азии, оказались втянутыми в процессы культурных взаимодействий. Молодое разноплеменное государство всегда нуждается в такой идеологии, которая смогла бы играть роль объединяющего фактора. Тюркские каганаты не были исключением. Старые племенные верования приходилось модернизировать, чтобы обосновать новые – уже государственные порядки. Возвышение кагана объясняли велением Неба – Тенгри» (Сагалаев А.М., 1992).

Таким образом, в древности в традиционных верованиях народов Саяно-Алтая вырабатывалась идея священного, божественного начала, абсолюта. Таким верховным божеством выступало небо (у тувинцев – Устуу Хайыракан, Курбусту, Дээр; у алтайцев – Корбустан, Бурган; у бурят, монголов – Тенгри; и т.д.). Это нашло свое отражение и в эпосе (см., например: Гэсэр, 1973; Маадай-Кара, 1981; Неклюдов С.Ю., 1984; и др.).

Подобный космоизм жителей Саяно-Алтайского региона фактически снимает противопоставление – «сакральное»–«профанное», так как в данном случае абсолюта «буквально пронизывает все аспекты обыденной реальности, тем самым напрочь уничтожая различие между сакральным и обыденным» (Абаев Н.В., Хертек В.А., Хертек Л.К., 2003, с. 6), при этом происходит слияние микрокосмоса и макрокосмоса, единение человека и божественного, абсолюта (Тенгри, Устуу Хайыракана, Бургана и т.д.).

Небо в таком понимании – это безграничное пространство, где имеется Малая Медведица, Большая Медведица, девять планет, девять небес (тув. – *тос дээр*) и др. Подобная этажность трактуется как иерархическая ступенчатая пирамида, аналогичная социальной лестнице человеческого общества. Число три выступает здесь как сакральный элемент строения всей Вселенной, не случайно и число уровней небесного мира, и количество миров (нижний–средний–верхний) кратны именно трем. По мнению ряда исследователей, сакральность числа три используется при характеристике вертикальной модели Вселенной, тогда как горизонтальная модель фиксирует четыре главных стороны – север, юг, восток, запад. Как отмечал К. Юнг (1996, с. 105), «между троичностью и четверичностью прежде всего сохраняется противоположность мужского–женского, но при этом четверичность является символом целостности, а троичность – нет... Если представить себе четверичность в виде квадрата и разделить его диагонально на две половины, то получится два треугольника, вершины которых смотрят в разные стороны. Поэтому, метафорически говоря, если разделить целостность, символизирующую четверичность, на две половины, то возникают две троичности противоположного направления».

У народов Саяно-Алтая существовала довольно стройная система космогонических мифов, объясняющих происхождение мира и человека.

Акт творения представляет собой важное событие, своего рода точку отсчета существования мира, создание целостной структуры, при котором демиургом выступает либо верховное божество – Ульгень (или Тенгри, позднее, под влиянием буддизма – Бурхан), либо парные божества антропоморфного (Ульгень и Эрлик) или зооморфного облика (чаще это какие-либо водоплавающие птицы). Характерной чертой складывающейся картины мира народов Саяно-Алтая являлась идея гармонии мира, включенности человека в этот мир, целостность данного мира при его многослойности и многоплановости.

Мифологические сюжеты народов Саяно-Алтая довольно подробно повествуют (причем в разных вариантах) о создании мира, его делении на трехуровневую структуру – Верхний мир – Средний мир – Нижний мир. «Когда было сотворено вверху голубое небо, а внизу бурая земля, между (ними) обоими были сотворены сыны человеческие» (Сагалаев А.М., 1992, с. 37). В данном фрагменте рунического письма фиксируется и деление на три мира, и последовательность акта творения. Интересно, что божество Верхнего мира называют Тенгри, а его спутницу – божественную супругу – Умай (мать-Земля). В тувинских мифах также прослеживается деление на два начала – Небо (мужское начало) и Земля (женское начало). Аналогичные сюжеты есть и у других народов Саяно-Алтая. По представлениям древних хакасов, мир являл собой нерасторжимое единство всего сущего и мыслимого. При этом вертикальная структура мира предполагала наличие середины, верха и низа. Так, верх – крона дерева, небо, светила, вершины гор, исток реки, птица; низ – корни, пещера, ущелье, вода, животные, обитающие в норах, рогатые животные; середина – ствол дерева, долина, человек, животные с теплым дыханием (см.: Бурнакова Л.Ю., 2002, с. 112).

Нижний мир – подземный – в мировоззрении народов Саяно-Алтая населен злыми существами во главе с их хозяином, посылающим на землю людям (в Средний мир) всевозможные беды и невзгоды.

По преданиям, небесного происхождения был и Кюль-Тегин, исторический персонаж, храбрый полководец эпохи Восточнотюркского каганата, ставший полководцем в 16 лет. Сохранившиеся памятники орхоно-енисейской письменности повествуют о его рождении – «Подобен Небу, я – тюрк Билге-Каган, рожденный Небом, в это время царем-ханом стал на престоле» (цит. по: Кенин-Лопсан М.Б., 2003, с. 13).

В целом представления о мире носят дихотомичный характер, что опять-таки выражено в образе мироздания, согласно которому мир состоит из целого ряда жилищ или слоев, горизонтально расположенных друг над другом.

Сама же пространственно-временная фиксация Вселенной достаточно условна, схема деления – Верхний мир – Средний мир – Нижний мир является по сути лишь «вертикальным» срезом, при этом существует и возможность «горизонтального» перемещения по мирам. Так, в «мир духов» человек (в первую очередь шаман) может попасть, практически не перемещаясь, т.е. сама граница между мирами, а по сути граница между сакральным и профанным, посюсторонним и потусторонним весьма условна. По справедливому замечанию А.М. Сагалаева, «...в каком мире находится человек, зависит не от расстояний, а от качеств пространства и времени в «точке» его местонахождения... неожиданность и незаметность, с которыми осуществляется переход одного мира в другой, подсказывает и другую модель мифической Вселенной. Это «лента Мебиуса» – конструкция которой получается, если совместить концы бумажной ленты, перевернув один из них вокруг оси. Непрерывное движение по поверхности этой «восьмерки» показывает, что «верх» и «низ» противопоставлены условно – «низ» вдруг оказывается «верхом» и наоборот» (Сагалаев А.М., 1992, с. 101).

В картину мироздания включались и астрологические образы, так, для шаманских мифов характерно то, что происхождение человека связывалось с планетами Солнечной системы. В тувинских мифах Хун (солнце) и Ай (луна) по-своему сыграли роль в происхождении человека.

«Солнце – это мать, так говорят. Всем живым существам на земле солнце дает благополучие. Если бы не было солнца, тогда на земле не было бы женщины-матери, тогда дети тоже не рождались бы, так говорят. И солнце, и мать имеют одинаковую силу для жизни, и потому люди стали говорить, что *хун ием*, что дословно значит солнце, – моя мать» (Кенин-Лопсан М.Б., 1993, с. 60).

Условность деления мира на сакральное–профанное проявляется и при формировании таких сверхъестественных образов, как «хозяева» местности – гор, рек, озер и т.д. В традиционной культовой практике народов Саяно-Алтая через мифологизацию географических природных объектов нашли отражение социальные установления и принципы жизнедеятельности человека в природе.

Особое место в автохтонных верованиях народов занимают тотемистические мифы, поскольку именно тотемы выступали в качестве предков, фиксируя тем самым общность человеческого коллектива и животного мира. По мнению Н. Акматовой (1997, с. 51), «...развитию тотемизма в определенной мере способствовало кочевничество как основная форма общежития древних кыргызов. Именно при кочевом образе жизни кыргызского общества заметно наблюдалась зависимость людей от стихийных сил, естественных явлений и процессов природы».

Особая группа тотемистических мифов относится к предку человеческого рода, каковым является медведь (тув. – *адыг хайыракан*).

По этим мифам медведь – бог, который спустился когда-то с неба. Сами тувинцы говорят: «*адыг кижиги угаанныг*», т.е. «медведь с человеческим смыслом». Когда-то медведь спустился с неба. Древней родиной медведя считается азарлар денгири – небо племени небожителей азарлар. Медведь произошел из племени азарларов и оттуда когда-то спустился на землю. Есть шаманы, которые как бы происходили от рода азарларов (небожителей).

Культ медведя в тотемистических мифах тесно переплелся с культом возникновения человеческого рода. Так, у тувинцев достаточно популярен миф о духе Медведе. Этот дух Медведь отличается исключительной наблюдательностью и богатырской силой. Он не подпускает злых духов к юрте шамана и никого не выпускает из нее.

Таким образом, в мифологическом сознании народов Саяно-Алтая представления о мире, обществе, человеке содержат в себе осознание мировой гармонии, в которой сами люди, животные, растения представляют собой единое целое. Сами образы-мифологемы являлись, безусловно, отражением образа жизни человека. По справедливому замечанию Э. Фромма, «до тех пор, пока человек идентифицировал себя с природой, его боги тоже являлись частью природы. Когда же человек приобрел навыки в ремеслах, он сотворил себе идолов из камня, дерева или золота. Продвинувшись еще дальше в своем развитии и ощутив свое могущество, он придал своим богам человеческий образ. Прежде всего – и это, вероятно, соответствовало ступени развития человека как земледельца – возникло божество в образе все-защищающей и все-кормящей Великой Матери. Наконец, он начал почитать отцовские божества, которые представляли разум, принципы и законы... В образе Бога, невидимого и бесконечного, представляющего объединяющий принцип всего существующего, был создан противоположный полюс конечному разнообразному миру природы, миру вещей» (Фромм Э., 1988, с. 469).

Народы Саяно-Алтая, олицетворяя и обожествляя окружающую природу, создавали свою, оригинальную картину мироздания, в которой было место не только для универсальных образов и понятий (Тенгри, Бурхан, Устуу Хайракан), но и для локальных божеств и духов, выполнявших охранительные функции.

5.2. Степень устойчивости добуддийских архетипов в процессе их взаимодействия с буддийскими представлениями

Эволюция религиозного комплекса народов Саяно-Алтая являла собой отражение многообразных межкультурных контактов этих народов, результатом чего становилась модернизация автохтонных верований и возникновение национальных форм мировых религий. При этом происходила трансформация уже существовавших автохтонных образов и представлений.

Трансформационные процессы коснулись, прежде всего, образа верховного божества (Ульгень–Тенгри–Бурхан), которое в мировоззрении народов Саяно-Алтая стало носить несколько расплывчатый характер, тем не менее монистические тенденции в постижении единства и целостности бытия, выработанные еще в глубокой древности, сохранились до настоящего времени.

Так, у алтайцев центральным образом является образ Бурхана, который сотворил землю, создал людей, «...живет Бурхан на небе и часто именуется Ак-Бурхан – Белый Бурхан» (Кушнерик Р.А., 2004, с. 184). Кроме того, в сознании современных тувинцев сохранился образ женского божества – «дарийги», и хотя этот термин возник под влиянием буддизма, он уходит к культу богини-матери, впоследствии персонифицированному через отдельные его черты в самостоятельный божественный образ.

Как уже было отмечено, у древнего населения Саяно-Алтая сложилось определенное представление о мире, состоящем из трех сфер: Верхний – небесный мир, Средний мир – земля, Нижний – подземный мир. По замечанию С.Г. Кляшторного (1981, с. 124), «...в сибирско-центральноазиатской религиозной мифологии существовала своя органично присущая ей система классификации пантеона, определяющая ее теологию и эсхатологию. В основе этой классификации лежит трихотомическое деление макрокосма на Верхний, Средний и Нижний миры, между которыми распределены все живые существа, все боги и духи. Трихотомическая концепция дополняла существовавшие горизонтальные модели мира вертикальной моделью, и ее создание отнесено теперь к глубочайшей древности – в эпоху верхнего палеолита Сибири». Подобная картина мироздания в целом совпадала с традиционной шаманской картиной мироздания. Впоследствии на автохтонные религиозные представления народов Саяно-Алтая большое влияние оказали буддийские представления о судьбе человека после его смерти, но люди частично сохранили и добуддийские поверья о трехчленности мира. Здесь представления о космических мирах выходили далеко за рамки непосредственного опыта и причудливо сочетались с действительными знаниями о природе. Инте-

ресны в связи с этим сохранившиеся на территории Тувы петроглифы – наскальные рисунки, особенно изображения так называемого алтарного комплекса Мугур-Саргола (подробнее см.: Дэвлет М.А., 1990; 1998; и др.). Все изображение этого комплекса делится на три яруса – небесная сфера с таинственными существами потустороннего мира, духами-предками, средняя часть – земной мир, внизу – подземный, Нижний мир. В представлениях южных тувинцев, подземный мир был населен душами умерших (Дьяконова В.П., 1975, с. 44). Его хозяин Эрлик ловун хаан решал совместно с Курбусту-ханом (хозяином Верхнего мира) или Бурханом-башкы, какие души умерших отправлять в ту область подземного мира, где размещаются души хороших людей, а какие – в ту область, где находятся души плохих. Образ Бурхана-башкы – более позднего происхождения, поскольку само понятие «бурхан» – «бог», «божество», сформировалось скорее под влиянием буддийского вероучения (о чем мы уже упоминали). По сути дела здесь происходит своего рода наложение шаманско-буддийских понятий, что характерно для всего религиозного комплекса народов Саяно-Алтая. Кроме того, в мировоззрении тувинцев уже существовало понятие небожителя-громовника, которого называли Кудай-Кайракан, или Улу-Кайракан (Потанин Г.Н., 1883, с. 55). Как уже было отмечено, согласно тувинским мифам, «небо является отцом тувинского человека», а в древности «тувинцы небо возвеличивали как высший хайыракан, по-русски – верхнее божество. Когда тувинцы совершали поклонение небу, они нарекали его в этот момент отцом» (Кенин-Лопсан М.Б., 2002, с. 9). Кайракан (или Хайыракан) как небесное божество имеет тотемистическое происхождение.

Распространение буддизма на саяно-алтайской территории отразилось во взаимодействии с культурными ценностями аборигенных народов, при этом тибетская форма буддизма (а именно она получила распространение у народов Саяно-Алтая и Центральной Азии) в процессе распространения образовывала своего рода национальные формы (см. об этом: Владимирцов Б.Я., 1919; Жуковская Н.Л., 1977; Корнев В.И., 1987; Кочетов А.Н., 1983; Абаева Л.Л., 1992; Алехин Р.П., 1998, с. 12–20; Герасимова К.М., 2002, с. 13–19; Нацов Г.-Д., 1998; Монгуш М.В., 2001; и др.).

По мнению исследователей, первое знакомство народов Саяно-Алтая с буддизмом произошло в древнетюркское время (VI–IX вв.), но тогда он не смог сохранить свое влияние. Так, в буддийских пещерах Восточного Туркестана «обнаружены енисейские кыргызские рунические надписи, в которых упоминается «Шакья-Муни» Будда, в Дунь-Хуане найдены буддийские тексты, записанные по заказу «кыргыза из княжеского дома страны Кыргыз». Ряд исследователей отмечают буддийскую символику в тюркской древности и кыргызов... В кыргызских курганах на юге Тувы найдены фрагменты бересты с тибетскими надписями, относящимися к религии бон» (Худяков Ю.С., 2002, с. 178–180; Нечаева Л.Г., 1966, с. 129; Грач А.Д., 1980, с. 107–108). Подобные свидетельства подтверждают, что именно в период кыргызского каганата происходит первое знакомство с буддизмом.

Кроме буддизма, в середине IX в. часть кыргызской знати «в результате уйгурского влияния приняла манихейство» (Кызласов Л.Р., 1998, с. 8–35), однако «манихейство не пустило глубоких корней ни в Хакасско-Минусинской котловине, ни в Туве. Преобладающая часть простых людей по-прежнему оставалась верной шаманизму, и постепенно (уже, видимо, к середине X в.) манихейские проповедники в бассейне Енисея уступают место шаманам» (Кызласов Л.Р., 1969, с. 49, 127, 128).

Следующая волна распространения буддизма среди народов Саяно-Алтая относится к XII–XV вв. (Арчимаева М.Ю., 2002, с. 117).

Так, начало проникновения буддизма (в форме ламаизма) в Туву относится к XIII в., археологически выявлены относящиеся к этому времени буддийские памятники. Однако позднее буддизм утратил здесь свое первоначальное влияние и новая волна его распространения относится к концу XVI – началу XVII в., когда в государстве Алтын-ханов буддизм становится официальной религией (Сердобов Н.А., 1971, с. 172). А поскольку догматы и каноны буддизма были непонятны простому народу (здесь и далее мы будем употреблять термины «ламаизм» и «буддизм» как равнозначные, исходя из того, что ламаизм, являясь одним из основных направлений буддизма, имеет

свою историю распространения у народов Саяно-Алтая), поэтому ламы использовали многое из автохтонных обрядов и культов, модифицируя их сообразно духу проповедуемой ими религии. Вслед за распространением некоторых буддийских представлений (морально-этических норм и правил) как служителями культа, так и мирянами начинается трудно фиксируемый стихийный процесс сближения религиозных систем. Результатом его является переосмысление некоторых добуддийских шаманистских культов и соединение их с буддийскими культами, при этом изменялись функции прежних божеств, менялся сам пантеон, включая в себя новые персонажи.

По справедливому замечанию Н.Л. Жуковской (1995, с. 81), «...традиционный способ ламаизации шаманских божеств (духов, «хозяев» и прочих персонажей) был достаточно стандартным для всего монгольского региона: им меняли имя на какое-либо буддийское и придумывали биографию, главными сюжетными звеньями которой были встреча с каким-либо важным лицом в истории буддизма, обратившим шаманский персонаж в свою веру, и последующее свершение каких-либо подвигов в защиту буддийской веры. Попутно составлялся обрядовый текст, в котором описывалось, как надо совершать жертвоприношение в честь данного персонажа и какие иные божества и духи при этом призывались». Так, например, *оваа* (священное место) стало поклонением не только шаманским духам, но и буддийским божествам, домашние *ээрены* (идолы) стали изготавливаться не только шаманом, но и ламой. Произошли определенные модификации и с культом огня, ритуал «кормления» хозяина огня (брызгание жидкостью – чаем, молоком и др.) совершался теперь не только на огонь, но и на статуэтку Будды, если таковая была.

Интересен тот факт, что с приходом буддизма (Алехин Р.П., 1998, с. 12–20; Жуковская Н.Л., 2000, с. 65–72; Монгуш М.В., 2001; Нацов Г.-Д., 1998; Сабиров Р.Т., 2000, с. 83–95; Сафронова Е.С., 1998; и др.) на территорию Саяно-Алтая, примерно в XVII–XVIII в., автохтонные религиозные верования оказались ими адаптированными – переработанными и введенными в буддийскую культовую систему, сохраняя при этом основополагающие идеи. Поэтому сохраняется деление на три мира, а, например, владыка подземного царства – Эрлик, входивший ранее, согласно одному из мифологических представлений, в число небожителей, локализуется и перемещается в Нижний мир (так, по-тувински ад – *эрлик ораны*). Верхний мир, мир небожителей также дополняется новыми персонажами из буддийского пантеона (Бурхан-башкы).

Персонифицированным женским началом у алтайцев была богиня Умай (часто выступающая как супруга Ульгения – творца мира) – богиня плодородия, покровительница новорожденных. По представлениям хакасов, «хранилище душ» богини Умай находится на горе Ымай-тасхыл, расположенной в Саянах. По мнению В.Я. Бутанаева (1984, с. 93–105), каменные изваяния «Иней тас» являются древними изображениями богини Умай, что свидетельствует о ее саяно-алтайском происхождении.

Култ богини Умай фиксирует в себе прежде всего получение души и жизненной силы новорожденного ребенка, что символически представлено раковиной каури и бронзовой пуговицей. Таким образом, здесь персонифицировано женское начало, а чадородие обеспечено дарованием души ребенку (Герасимова К.М., Сыртыпова С.-Х.Д., 2001, с. 69).

Многочисленные каменные изваяния Минусинской котловины давно стали предметом изучения историков, археологов. Исследования показали, что женские каменные изваяния котловины не надмогильные, а культовые памятники, которые предположительно олицетворяли женских предков-матерей родоначальниц или представительниц женского шаманства, умерших шаманок, почитавшихся в качестве покровительниц материнского рода, хранительниц жизни его членов (см.: Вадецкая Э.Б., Леонтьев Н.В., Максименков Г.А., 1980). Известно описание каменного изваяния женщины П.К. Козловым (в основном среди каменных изваяний Монголии преобладают мужские поминальные памятники) «Цаган-ушхай» («Белая старуха»), которое все местное население почитало как «добрую старуху», изваяние покрывали цветными тканями, на голову надевали головной убор. Около изваяния была поставлена кумирня, которую обслуживали один лама и две женщины-монахини (см.: Козлов П.К., 1949). В комплексе религиозного сознания народов Саяно-Алтая

большое место занимает также представление о душе человека. Именно душа выступает центральным субъектом, на который направлен весь ритуал камлания шамана во время тех или иных обрядов. Мировоззренческой предпосылкой в таком случае выступало представление о множественности человеческих душ, каждая из которых могла покинуть тело человека. Так, у хакасов наиболее значимой из всех форм души была «хут», утрата «хут» означала болезнь и смерть. Вернуть «хут» мог только шаман во время камлания. По замечанию В.П. Дьяконовой (1975, с. 45), «...при жизни человека тувинцы-шаманисты признавали в нем наличие какой-то жизненной силы или энергии, которая делала человека живым существом. В литературе такая сила именуется "душой", и для ее названия обычно приводят два термина: *тын* – букв.: дыхание и *сагыш* – ум, мысль».

Ю.Л. Аранчин (1982, с. 47) уточняет этот момент, отмечая, что *тын* и *сагыш* переходят в момент зачатия от мужчины в плод, женщина при этом дает только помещение для младенца. Помимо того, тувинцы верили в наличие «сюнезин», которая покидает человека после его смерти. Так, В.П. Дьяконова (1981, с. 163) определила *сюнезин* как «нематериальную субстанцию любого человека, символизирующую живое». Кроме того, при совершении похорон по ламаистским обрядам ламой читалась молитва, содержание которой сводилось к просьбе, чтобы душа (сюнезин) умершего человека родилась еще раз доброй в виде ребенка (Потапов Л.П., 1969, с. 38).

Кстати, у алтайцев одним из жизненно важных процессов после рождения является дыхание, соотносимое с горлом и носом. Алтайцы говорили о смерти так: «...»дыхание его прервалось» или «его душа, "дыхание" вышла». Совершенно справедливо полагали, что жизненная сила покидала человека вместе с последним вздохом, движением» (см.: Гончарова О.А., 1999, с. 8).

Как считает М.Б. Кенин-Лопсан, у человека есть две души – главная душа и серая душа человека. Серая душа остается в юрте после того, как в ней умер человек, потерявший главную душу. Родственники покойного приглашают шамана на сорок девятый день после похорон, чтобы он изгнал из юрты его серую душу. При жизни же души людей имеют определенное месторасположение. При этом М.Б. Кенин-Лопсан (1993) классифицирует понятия «тын», «сагыш» и «сюнезин» следующим образом: термином «сагыш» обозначают внутреннее психологическое состояние самого человека, «тын» условно можно определить как жизненное дыхание, «сюнезин» – сама душа человека. Когда от человека по какой-либо причине отделяется душа, то наступает угроза жизни. Чтобы вернуть душу назад, всегда приглашали сильного шамана, который проводил камлание, обращаясь к ушедшей душе. Потерянная душа часто возвращается к хозяину в виде волоса. Если шаман не сумел вызвать ушедшую душу, больной может умереть. После возвращения души больной быстро выздоравливает.

По представлениям тувинцев, смерть наступает тогда, когда жизненная сила «амы-тын» покидает тело, а душа (сознание) «сюнезин» устремляется в поисках нового перевоплощения (Монгуш М.В., 2001, с. 165). Аналогичные представления о том, что началом жизни является душа «тын» (дыхание), существовали и в мировоззрении хакасов, «нить дыхания означала нить жизни» (Троякова Л.М., 2004, с. 36).

Скорее всего, подобные представления народов Саяно-Алтая также испытали влияние буддизма, трансформировав добуддийские представления, согласно которым человек представляет собой сложное, противоречивое существо. «С одной стороны, человек – это член общества, существо рядовое. С другой стороны, признается тождество человека и мира во всех проявлениях последнего» (Гончарова О.А., 1999, с. 86).

В настоящее время такого четкого представления о различных формах души в мировоззрении тувинцев нет, в их сознании (в основной массе) нет разграничения понятий – «тын», «сагыш», «сюнезин» – различных обозначений состояния души. Люди старшего поколения – свыше шестидесяти лет – могут довольно точно дать характеристику этих понятий, остальные же имеют представление, в основном, лишь о «сюнезин» как о духовной субстанции человека. Таким образом, можно говорить о том, что представления о сверхъестественном в обыденном сознании народов Саяно-Алтая постепенно эволюционировали. Сначала это происходило под влиянием буддийских

воззрений, в дальнейшем вследствие официальных идеологических запретов, невозможности воспроизводства религиозных взглядов открыто представления о сверхъестественном размывались, сохранялись лишь наиболее общие понятия, причем под влиянием русской культуры образ сверхъестественного дополнялся и некоторыми чертами христианского вероучения.

Одним из наиболее древних культов является культ огня. Не случайно именно огонь (тув. – *От-чаячы*, бурят. – *Гал заяша*, алт. – *От эне*, хак. – *От нее* и др.) становится символом культуры у многих народов. Божество огня у разных народов чаще всего женского пола, но может быть и мужским божеством, и супружеской парой (Сыртыпова С.-Х., 2003, с. 134). Обожествление домашнего очага сопровождается соответствующим обрядом – так называемым *кормлением огня* (в огонь бросают кусочки жира, мяса, брызгают свежесваренным чаем, молоком), по свидетельству информаторов, тувинцами до сих пор произносится молитва, обращенная к огню:

Помилуй, божество,
 Молюсь, взор ведя вверх.
 Помилуй, мой огонь – творец.
 Помилуй, страна моя, Танды.
 Огонь, ты мой пламенный бог.
 Огонь, ты мой корень сотворенный.
 Я совершаю молитву, я преклоняюсь.
 Я жертвую свежий чай, представляясь духу.
 Огонь, ты солнце для моих детей.
 Огонь, ты благодетель счастья.
 Огонь, ты мощь, побеждающая голод.
 Огонь, ты охраняешь мою белую дорогу.

(Цит. по: Кенин-Лопсан М.Б., 2002, с. 57)

Тувинские шаманы не проводили специальных обрядов, посвященных солнцу или луне. Зато каждый год с наступлением осени проводится обряд поклонения огню в каждой юрте, который рассматривался всеми тувинцами, независимо от их социального положения, как обязательный осенний праздник. Когда кончается осенняя перекочевка, убран урожай и закончены последние приготовления к зимней охоте, приглашают самого сильного шамана. На празднике огня присутствуют все члены данной семьи, свободно могут принимать в нем участие и соседи. Состоятельная семья жертвует большого барана, бедная – ягненка. Идея обряда, проводимого шаманом, заключается в том, чтобы обеспечить счастье в семье, чтобы дети выросли здоровыми, чтобы вся стоянка была благополучна и каждому сопутствовала удача в жизни. Закончив камлание в одной юрте, шаман переходит по приглашению в другую и т.д. По представлению тувинцев, а также самих шаманов, если не проводить ежегодный обряд поклонения огню, случится несчастье, придет болезнь и беда для всех членов этой семьи.

Сам очаг всегда находится в центре жилища, которое, согласно традиционному мировоззрению народов Саяно-Алтая, является образом Вселенной. Таким образом, юрта с очагом в центре изоморфна Вселенной с Солнцем в центре. Интересно в связи с этим замечание о том, что «тюркское название огня и имя богини праматери Ут у бурят созвучно с именем шумерского бога солнца – Уту, а тюркское *тенгри*, *дээр* совпадает по значению с шумерским *дингир* (небо) (цит. по: Ултургашева Н.Т., 2000, с. 24).

С культом огня связаны также определенные табу, регламентирующие поведение человека. Так, нельзя было сорить в огонь, плевать, бросать сорняки и оставлять рядом с огнем предмет, который издает дурной запах. Никогда нельзя было наступать ногами в «трон огня» – очаг откочевавшей юрты, нельзя было перепрыгивать через трон огня, бросать в огонь волосы с человеческой головы (см.: Кенин-Лопсан М.Б., 2002, с. 57–61).

К числу религиозных культов, сохранившихся на территории Саяно-Алтая, следует отнести многочисленные магические обрядовые действия, которые имеют целью влиять на тот или иной

материальный предмет или явление (см.: Дьяконова В.П., 1984, с. 32–44 и др.). Так, считалось, что если употребить в пищу какую-либо часть животного, то человек приобретет соответствующие качества (например, если у живой лисицы вырвать и съесть глаза, то человек приобретет чуткость и зоркость лисицы, не будет сонливым) (Яковлев Е.К., 1902, с. 52). У тувинцев-тоджинцев существовало поверье, что на погоду могут влиять определенные камни. Эти камни «находили» в зобу глухаря или животных. Такой камень хранился завернутым в материю (Алексеев Н.А., 1980, с. 57). Считалось, что владелец камня, прибыв на место охоты осенью, мог вызвать снегопад, т.е. изменить время года для более удачной охоты.

При болезни горла шаман говорил: «У ваших предков когда-то была синяя овца, она съедает дыхательные органы больного. Найдите, пожалуйста, синюю овцу. Надо освятить ее, чтобы излечить болезнь». Когда родственники больного приводили овцу иссиня-серой масти, шаман к шерстяной веревочке прикреплял три ленточки – синего, белого и красного цвета – и надевал ее на шею овцы». Если после первого освящения больной не выздоравливал, его родственники приглашали другого шамана, который говорил: «У предков этого больного, по всей вероятности, в давние времена был сизый конь. Если не будет освящения сизого коня, то больной умрет». Если у родных больного не было сизого коня, то была возможна замена – вместо живого коня можно было использовать изготовленную фигурку. Резчику-мастеру давался специальный заказ на изготовление такой фигуры. Вырезанного из дерева, обычно из корня березы, коня резчик выкрашивал сизой краской. Таким образом, вместо живого коня шаман освящал только его изображение. В конце камлания, по велению шамана, сизого коня священной петлей-ленточкой на шее прикрепляют к палке «ынаа», которая поддерживает войлочный свод юрты. Обычно при лечении шаманы освящали овцу или коня, так как они считались скотом с горячим дыханием. Освящение животных тувинскими шаманами, несомненно, относится к одним из наиболее древних шаманских представлений. Оно имеет непосредственное отношение к более раннему обряду посвящения «ыдык» животных, среди которых наиболее почитаема и неприкосновенна после освящения была лошадь, а также бараны или олени у восточных тувинцев.

Олицетворение природы, а именно природа – первый объект, вызывающий у человека чувство соподчинения, сопричастности, покоилось на основе древних дуалистических мифологических представлений, свойственных ранним ступеням развития общественного сознания. Согласно этим представлениям, у каждого объекта или явления окружающей природы: реки, горы, деревья и т.д. имелся свой хозяин, который в воображении человека был самостоятельным, но нечеловеческим существом, как бы слившимся с данным объектом или явлением. Любопытно, что этот примитивный дуализм отличается от дуализма духа и материи в философском смысле тем, что хозяин предмета или явления природы – самостоятельное и нечеловеческое существо – выступал в материализованном образе или виде.

Наряду с наделением магическими свойствами предметов и явлений у народов Саяно-Алтая сохранились представления о духах-хозяевах отдельных объектов – гор, рек, озер, некоторых деревьев и т.д. По своему происхождению и назначению почитаемые места отличались друг от друга. Особым уважением пользовались духи-хозяева горных перевалов. В их честь на самой вершине горы или около нее сооружали специальные *оваа* – кучу камней или сухих деревьев. На этом месте совершались моления, хозяину *оваа* преподносились дары – пища, вино (тув. – *арага*), на деревья и кустарники, находящиеся рядом, путник должен был привязать *чалама* – узкую матерчатую ленту. У наиболее почитаемых мест совершались не только индивидуальные, но и коллективные моления, также сопровождаемые различными подношениями для умилоствления хозяина местности.

Так, у тувинцев-тоджинцев было принято следующее обращение: к *оваа*, расположенному на священной горе, направлялись ночью. Собиралось много народу, поднимались на перевал, где имелся *оваа*. Утром до восхода солнца садились лицом к востоку. Перед восходом солнца вставляли, располагались полукругом и, стоя на полусогнутых ногах, сложив ладони, поворачивались во все стороны, молясь об удаче на охоте, здоровье. Обращались к хозяину тайги: «Коричневое *оваа*

Угерты, до которого можно ехать три дня. Сберегай мою жизнь, чтобы мы жили благополучно. Как утренняя заря, как луч восходящего солнца» (Вайнштейн С.И., 1961, с. 173).

Почитание духов-хозяев гор, горных перевалов являлось своеобразной мифологизацией естественных природных препятствий, которые приходилось преодолевать человеку. Перевалить через особенно трудный и опасный перевал всегда означало либо оставление позади себя опасности, либо встречу с новыми, еще неведомыми трудностями. Вполне естественным было поэтому обращение человека к предполагаемому хозяину, от которого зависел его удачный путь. Кроме того, образ горы в мировоззрении людей в то время ассоциировался со старшим, главным членом рода, от деятельности которого зависело благополучие всех остальных членов, удача в делах и здоровье. По справедливому замечанию Л.Л. Абаевой (2005, с. 101), «...жизнь кочевников, каковыми являются все монгольские народы и часть тибетцев, в их традиционном мировоззрении зависела от соотношения как активных сил природы (ветер, солнце, засуха, наводнение, землетрясение и т.д.), так и пассивных (камни, горы, деревья, ущелья и т.д.). Одно из самых интересных явлений в связи с этим – почитание камней, исторически уходящее в глубокое прошлое». Подобная архаичная форма почитания камней у народов Саяно-Алтая нашла свое выражение в поклонении естественным каменным объектам – в Монголии, Туве, Хакасии, на Алтае и т.д. Как правило, эти каменные объекты выступали покровителями родов, семей, здесь устраивали коллективные обряды, носившие очистительный и умилостивительный характер. Особую категорию в данной группе почитаемых объектов составляют персонифицированные камни, способные оказывать какое-либо воздействие (позитивного или негативного плана) на жизнь находящихся рядом людей.

Один из таких каменных объектов в Монголии – Эж хада (Мать-Скала) – был описан Л.Л. Абаевой. Данный монолит высотой более 2,5 м, имеющий форму, напоминающую человеческую фигуру с головой, плечами, ярко выраженным лицом и руками, разведенными в стороны, популярен не только в Монголии, но и в Бурятии. «Со временем почитание персонифицированного каменного монолита, ассоциирующегося с Матерью-Землей, у которой традиционно испрашивали благополучия, деторождения и счастья, – этот практически доисторический архаичный культ оброс шаманистскими традициями, а вскоре после распространения буддизма инкорпорировал и буддийскую традицию тоже» (Абаева Л.Л., 2005, с. 102).

Существовали также духи-хозяева воды, к ним относились хозяева рек, озер, особым почитанием пользовались целебные источники – *аржааны*. Следует отметить, что благосклонное отношение духов-хозяев воды к человеку зависело не в последнюю очередь от чистоты воды. Таким образом, подобное действо носило не только культовый характер, но и определенную смысловую этическую нагрузку – единение человека с природой, бережное отношение к окружающей среде.

Очистительные свойства воды, подмеченные людьми еще в древности, а также то, что многие источники – минеральные, а вода в них обладает очень сильными лечебными свойствами, благотворно воздействуя на здоровье, определили и особое отношение к подобным источникам – они становятся священными местами, а методы лечения постепенно начинают носить как рациональный, так и иррациональный характер.

Очень важное значение в лечении водами аржаанов приобретает создаваемая в мировоззрении народов Саяно-Алтая космогоническая картина мира и человека. В представлениях о человеке, его физической и духовной конституции, древние традиционные автохтонные воззрения переплетаются с более поздними буддийскими. В частности, это проявляется в традиционных представлениях о внешнем строении тела человека и физиологической системе его внутренних органов. Тело живого человека сравнивается с обитаемым домом. Болезнь воспринимается как что-то внешнее, инородное по отношению к человеческому организму, поэтому лечение должно быть направлено, прежде всего, на усиление болезнетворного фактора.

В настоящее время использование аржаанов (как минеральных, так и пресных), хотя у народов Саяно-Алтая нет классификации аржаанов по этим характеристикам, возможно потому, что существует общее понятие «аржаан» – «священная вода, обладающая целительными свойствами»,

в лечении широкого спектра заболеваний становится все более популярным, причем наблюдается не только возрастающий интерес к лечебным свойствам самих аржаанов, но и явление реархаизации, т.е. возвращение к сакральному осмыслению самого аржаана и процесса лечения.

По свидетельству информаторов, понятие «грех» в связи с аржааном включало перешагивание через родник, бросание мусора и грязи, а также допуск на священную территорию скота. Вблизи аржаанов не разрешалось ломать ветви деревьев, брать валежник для жертвенного костра, косить траву и собирать ягоду.

Иногда «почитание источника объединялось или сочеталось с почитанием отдельных деревьев, растущих вблизи родников или истоков рек. Это особенно относится к деревьям, внешний вид которых отличается от обычных формой ствола или ветвей. В качестве такого примера можно указать на многоствольные деревья, стволы которых растут из общего комля от самой земли. Другим примером могут служить деревья, ветки которых образуют особо причудливое, густое сплетение и ненормальное разрастание ветвей в виде своеобразного «колтуна» шарообразной или иной формы. Если такое дерево росло недалеко от родника, то шаманы объединяли в одно моление – воде и дереву» (Дьяконова В.П., 1977, с. 195).

Многочисленные обряды и поверья, связанные с наделением сверхъестественными свойствами деревьев, в основном сводились к следующему. Священные деревья встречались среди лиственниц и кедров, реже – среди елей и сосен. В основном они считались шаманскими. Каждое священное дерево имело своего духа-хозяина, который давал человеку дар шаманства или был одним из духов-помощников шамана. У священного дерева шаман раз в году, обычно в первый месяц лета, совершал камлание, на котором угощал и благодарил «хозяина дерева за помощь и заботу о шамане и его детях». У народов Саяно-Алтая не разрешалось трогать священное дерево: это могло вызвать недовольство его хозяина. Не разрешалось с дерева обламывать ветки, верили, что человек, тронувший или сломавший с него ветку, должен обязательно заболеть, а в худшем случае – умереть.

Если шаманское дерево погибало, это означало, что его покинул хозяин. Если же это случилось при жизни шамана, то считалось, что он потерял шаманский дар. Гибель дерева обычно объяснялась тем, что шаман или какой-либо другой человек причинил ему вред и хозяин дерева терял с ним всякую связь, а виновник гибели дерева сходил с ума.

Народы Саяно-Алтая относились к роднику как к священному месту. Освящение родника обычно было связано с камланием по поводу лечения больного, пораженного злым духом. У родника поджигали курильницу на верхушке деревянной жерди, другой конец которой был вбит в землю, на ней закрепляли *чаламалар* – ленточки цветной ткани. Во время обряда освящения родника приносили в символическую жертву козу, которую в дальнейшем имеет право доить одна хозяйка. На рогах козы завязывали белые и синие ленточки в знак отличия от других животных. Мужчинам запрещалось трогать ее даже пальцем. Только когда коза умирала естественной смертью, козлят от нее можно было резать на мясо.

Культ священных деревьев у народов Саяно-Алтая являлся по своей сути элементом традиционного общества кочевнических цивилизаций. Священный статус определенных деревьев связывался с местом их расположения, а также с морфологическими характеристиками самого дерева. Расположение деревьев на перевалах и вблизи аржаанов не только придавало им статус неприкосновенности, эти деревья в религиозном сознании народов Саяно-Алтая являлись каналами связи между сферами сакрального и профанного. Развешивание же ленточек-чалама на ветвях священных деревьев было, с одной стороны, способом выражения отношения к духу-покровителю местности, с другой – рассматривалось как специфическое жертвоприношение, предполагающее ответную реакцию из сакральной сферы.

Так, тувинские шаманы особо выделяют два вида деревьев, служащих предметом культового обряда. Первый вид – это *тел ыяш*, или двуствольное дерево, растущее от одного корня. Бывает так, что лиственница и ель вырастают в одном месте, питаются как бы одним корнем. Такое смешанное дерево из двух разных пород носит тувинское название *тел ыяш* (тув. – *священное дерево*).

По мнению шаманов, ревматизм рук и ног происходит от того, что больной человек когда-то рубил *тел ыяш*. При лечении этих болезней вокруг *тел ыяш* и на всех ветках развешивают ленточки из разноцветной бумаги и тканей. Это якобы успокаивает разгневанного духа лесов. Второй вид – это «хам ыяш дагыыр», или «освящение дерева-шамана». *Хам ыяш дагыыр* – моление лесным духам, которое производится под лиственницей с перепутанным, неправильным расположением ветвей, образующих то, что у сибиряков называется «вихоревым гнездом». Однако главное здесь – обращение шамана к своему дереву. У каждого шамана есть свое дерево, которое он ежегодно посещает и проводит около него торжественное камлание. На четырех сторонах от дерева и возле корня ставятся курильницы, на ветках вешают специальные ленты. Шаман проводил освящение лиственницы днем в присутствии всех жителей соседних аалов. Шаман камлал, а люди приносили для освящения вареное мясо барана, лепешки, арагу и просили, чтобы лиственница-шаман вызвала дожди, помогала получать высокий урожай, приносила благополучие самому шаману.

У тоджинцев были, по мнению С.И. Вайнштейна, коллективные родовые моления дереву-шаману, что отличается от индивидуального обращения шаманов из западных районов к своему дереву один раз в год, в летнее время. В специальной литературе культ дерева и связанные с ним обряды у тувинцев отмечались неоднократно.

Хам ыяш дагыыр – лесное моление, моление лесным духам, производится на таком месте, где на лиственнице образовалось ненормальное расположение ветвей. Если такое дерево росло недалеко от родника, то шаманы объединяли в одно моление – воде и дереву. С гибелью дерева-шамана связана была и судьба человека: это означало, что его покинул хозяин. Если же это случилось при жизни шамана, то считали, что он потерял шаманский дар.

Оваа дагыыр – обряд освящения *оваа*. Культ *оваа* известен в литературе наиболее полно (см.: Курбатский Г.Н., 1973, с. 21–29; 2002, с. 168–171; Кужугет А.К., 2002, с. 67–76; и др.). Слово *оваа* означает – на перевале, на вершине малых и больших гор. *Оваа* состоит из камней и жердей, имеет обычно конусообразную форму. Каждый год в определенное время проводили обряд освящения *оваа*. Шаман прославлял красоту данной местности, родной край, просил у духов гор милости.

Кожее дагыыр – обряд освящения изваяния. Слово «кожээ» обозначает каменное изваяние. Шаманы камлали в честь священного камня, приводили к камню больных, камлали для выздоровления больных.

Бура бажы дагыыр – обряд освящения оросительного канала имел в прошлом более «узкое» распространение и проводился весной в том месте, где начинался оросительный канал.

По справедливому замечанию Н.Г. Курбатского (2002, с. 169), «*Бура дагыыр* – праздник тувинских земледельцев, посвященный оросительным каналам, способствующим кормилице-земле, ее плодородной силе, урожаю. Земледельческими были только центральные и западные районы феодальной Тувы, поэтому данный праздник не имел повсеместного распространения...»

Наряду с этим сохранились также обряды и поверья, связанные с тотемистическими представлениями и понятиями, согласно которым все в природе должно иметь своего отца – предка. Это вытекало из убеждения, что все живое и неживое в природе становится личными одушевленными существами, которые живут наподобие людей. Исторически тотемизм возник вследствие того, что для древнего человека коллектив и связанный с ним вид животных образуют вместе общность. Общепринятые навыки, этические нормы связывались с тотемом. При этом тотемизм не обрел самостоятельной формы религиозных верований, чаще всего проявляясь в магиико-промысловых культах и обрядах. Развитию тотемизма во многом способствовало кочевничество, характерное для многих народов Саяно-Алтая. Именно при кочевом образе жизни заметна зависимость людей от стихийных сил, естественных явлений и процессов природы, тем самым компоненты окружающей среды в целом персонифицировались (Акматова Р., 1997, с. 49).

Так, у отдельных родовых групп тувинцев-тоджинцев были различные тотемы – лебедь, орел и т.д. «В старину, если находили тотем мертвым, обходили его подальше. Увидев птицу-тотем, молодые женщины повязывали голову платком и убегали прочь, т.е. соблюдали обычай избегать мужчин – старших кровных родственников мужа» (Алексеев Н.А., 1980, с. 115).

Такое представление о тотемистических предках есть не что иное, как персонификация чувства единства родовой группы, общности ее происхождения и преемственности ее традиций. Естественно, что объектом персонификации выступает то животное, птица и т.д., которое, как предполагалось, стояло в начале возникновения данного рода. В качестве примера можно привести эволюцию тувинского слова *хайыракан* (*кайракан*), дословно *хайыракан* – медведь, но не просто медведь (тув.: медведь – *адыг*), а дух-предок, в дальнейшем это понятие трансформировалось во владыку, хозяина вселенной (по-тувински: *устуу хайыракан* – всевышний). Так, у тувинцев, живших в районе оз. Кара-Холь, при исполнении магического обряда для изменения погоды заклинание начиналось следующим образом: «Кайракан, Кайракан, Кайракан! Алас, Алас, Алас!» (Алексеев Н.А., 1980, с. 55).

Здесь можно проследить эволюцию религиозных представлений, связанных с промысловыми обрядами. Первоначально это была вера в сверхъестественную силу самого человеческого действия. Но постепенно, по мере общественного исторического развития, индивидуализации промыслового хозяйства, первоначальный промысловый культ утрачивает почти всякую связь с родовой или какой-либо иной социальной организацией и приобретает чисто индивидуальный характер. Результатом этого является персонификация магических представлений, они приобретают форму анимистических обрядов. Так происходит связь промыслового культа с культом хозяев местности, что является крайним выражением олицетворения сил природы. Культовые шаманские обряды имеют различные формы и связаны главным образом с анимистическим осмыслением явлений окружающей среды. Л.П. Потапов (1991, с. 102) отмечал, что «...шаманизм, конечно, использовал и включал в себя эти древние родовые культы, например, культ огня или гор, культ отдельных родовых покровителей, ибо он вырос на их основе...»

Наиболее развитой формой традиционных верований, возникающих на определенном историческом этапе развития, является шаманизм, включивший в себя все предшествующие традиционные верования и обряды (тотемизм, анимизм, фетишизм и магию, промысловые культы и обряды). Мировоззрение шаманизма основано на вере в разного рода духов, которые населяют окружающий мир человека и пребывают в живых существах в виде души. Сам шаманизм возникает на определенном этапе развития анимистических верований. Основным его признаком является вера в необходимость особых посредников между человеческим коллективом и духами, которых (т.е. посредников) будто бы избирают, делают людьми особого рода и обучают сами духи. Обязанность посредников-шаманов – служить духам и с их помощью охранять от бед своих соплеменников (Басилов В.Н., 1984, с. 8).

Шаманизм Саяно-Алтая представляет собой одну из форм религиозных верований, характерной особенностью которой и является особое, экстатическое общение шамана со сверхъестественным миром. По мнению Л.В. Анжигановой (2002, с. 105), наличие в шаманизме трех основных признаков религии – системы верований, разработанного ритуала, института служителей культа – позволяет говорить, что шаманизм – это религия, в которой главной функцией является установление сакральных связей человека и общества со сверхъестественной реальностью для решения разнообразных проблем.

Выполняя посредническую функцию во взаимодействии общества и природы, шаманизм играет интегрирующую роль в традиционной культуре, именно потому шаманизм «...может быть уподоблен многозначной операционной системе, которая служит для управления ресурсами компьютера и является основой его работоспособности... Роль такой операционной системы играет шаманизм (или шаманистское мироощущение). Построенное, как считается, на использовании системы двоичных противопоставлений, оно является не столько результатом работы сознания, сколько сводом правил и установлений для его работы. Эта архаичная (но не устаревшая и по сей день) операционная система кодирует и перекодирует поступающую информацию, сортирует, хранит и обрабатывает ее надлежащим образом» (Сагалаев А.М., 1998, с. 143).

Поскольку шаманизм не принадлежит к числу самых ранних форм традиционных верований, формирование шаманских обрядов происходит при наличии уже вполне сложившегося в сознании

человека представления о сверхъестественном. Важным моментом в связи с этим выступает мировоззренческое оформление личностной взаимосвязи человека с окружающим миром. Известный этнограф и исследователь первобытной религии Л.Я. Штернберг (1936, с. 3), опираясь на знание фактического материала, относящегося к племенам и народам различных частей света, отмечал, что «...в основе всех религиозных систем лежит общая идея – идея зависимости существования человека от воли высших по разуму и силе существ, сознательно то благоденствующих ему, то приносящих ему вред и гибель». Но вместе с тем именно здесь же существуют и «средства защиты» от гипостазированных сил, возникает возможность «управлять» этими силами путем определенного диалога. Именно поэтому шаман – не случайная фигура в истории культуры человечества. Это человек, взявший на себя функции, предусмотренные нормами культуры его народа (Басилов В.Н., 1984, с. 137). Интересно, что функции того или иного шамана прямо зависели от его личных данных, чем больше он умел, тем шире были его функции, выше авторитет. Причем сложившееся в отечественной литературе мнение о том, что шаман, как и другие служители культа, относился к богатой и очень обеспеченной части рода, является ошибочным, поскольку хотя шаман и брал определенную плату за совершение обряда, но он же и нес определенные расходы, если его вызывали в другое место камлать. Более того, часто плата за камлание носила символический характер и требовать большего было нельзя, это могло причинить вред самому шаману – лишить его силы, послать какие-либо житейские неурядицы.

Таким образом, фигуру шамана в жизни общества нельзя оценивать однозначно, «...нельзя отрицать, что нередко шаман действительно помогал больному встать на ноги, внушая ему уверенность в скором выздоровлении. Шаманское ритуальное врачевание – это архаическая форма психотерапии» (Басилов В.Н., 1984, с. 24).

Важной составляющей всего комплекса шаманизма являются представления о душе, поскольку именно она выступает центральным субъектом, на который направлен весь ритуал камлания шамана (излечение от болезни, «разговор с умершим» и т.д.).

Основная форма взаимоотношений шаманов с духами в виде различных молений и жертвоприношений и борьбы называется в литературе камланием, от тюркского слова *кам* (тув. – *хам*) – шаман. Камлать – значит шаманить.

По мнению К. Хильден, название религии «шаманизм» в большей мере относится к внешним проявлениям данной религии, чем к ее внутренней сущности и характеру. Оно не показывает, каковы собственно религиозные представления и мирозерцание, свойственные ей. По сути дела шаман для выполнения своих многогранных функций должен перестать быть обыкновенным человеком по природе и вступить в непосредственное общение с миром духов (Хильден К., 2000, с. 74–83).

Камлание как основной вид деятельности шаманов, имело разнообразные формы. Специальной школы шаманов не было, как правило, молодой шаман перенимал навыки камлания у более опытного шамана, нередко участвуя вместе с ним в самом действе. Сама ритуальная практика была достаточно строго регламентирована – каждое действие, слово было направлено на сохранение гармонии мира в целом и человека в этом мире. По мнению Р. Уолша (1996, с. 192), «...в мире, которым правят загадочные, непредсказуемые силы, шаман дает надежду на то, что эти силы можно понять и изменить, ими даже можно овладеть; людям вовсе не обязательно быть беспомощными, растерянными жертвами холодной, недружественной Вселенной; и что болезнь можно излечить, конфликты можно уладить, чувство вины смягчить, богов умиловать, зло победить и даже смерть лишить того ужаса, который она внушает».

Важное место в шаманской ритуальной системе занимают погребальные культы. Сам по себе погребальный обряд включает в себя действия, связанные с верой в переход людей в другой мир, с необходимостью защиты духа умершего от возможного нападения злых духов во время такого перехода (подробнее см.: Потапов Л.П., 1969, с. 371–398; Дьяконова В.П., 1975.; Арчимаева М.Ю., 2002, с. 116–118). При этом шаман выступает на передний план: он определяет день похорон, направление выноса тела к месту захоронения, совершает очистительные обряды, проводит обряд

«разговор с умершим». Главным во всей культовой деятельности шамана выступает вера в его избранническую роль, в его непосредственную связь с иными мирами. «Искренне верящим в свое призвание шаманом может стать только человек с сильным воображением и склонный к мистицизму, одновременно же, обладая природной наблюдательностью и пониманием действительного значения некоторых сил и явлений природы, он получает и средства влиять на ум и воображение первобытного человека... он вечно к чему-то рвется, чего-то ищет, о чем-то тоскует, его перестает удовлетворять окружающая его жизненная обстановка, и он уносится мыслью за облака, в ту голубую высь, где царство его богов. При камлании впадая в экстаз, а затем в обморочное состояние, он получает убеждение, что духовное существо его входило в эти моменты в общение с божеством, что оно опускалось в ад и поднималось в высшие сферы к небожителям, он начинает верить, что он – духовидец, и с тем большею силой передает эту веру присутствующим при камлании, психически подготовленным к этому той своеобразной обстановкой, которой обычно окружает себя шаман» (Грумм-Гржимайло Г.Е., 1926, с. 141). По сути дела, шаманское камлание – это театр одного актера, когда от его мастерства и таланта зависит внимание и успех у зрителей, более того, шаман в камлании представляет собой многозначный символ, он – центральная фигура, связывающая воедино все три сферы вселенной. Именно так на данном этапе историко-культурного развития в образе шамана получают свое выражение сущностные силы человека, так как сам шаман – не просто посредник между мирами, но и врач, и даже политик, поскольку может активно вмешиваться в решение судьбоносных проблем своего рода. Важно отметить, что вся символика шаманского камлания строго соответствовала уже сложившемуся уровню мировоззрения, и при всей причудливости шаманских ритуалов, все в них строго соотносилось с существующими традициями. Справедливо в связи с этим замечание В.Н. Басилова (1984, с. 64): «Мировоззрение шамана было мировоззрением его народа». Может быть, именно поэтому в дальнейшем, при распространении буддизма у народов Саяно-Алтая, шаманизм был не вытеснен и не поглощен новым верованием. Занимая довольно значительное место в повседневной жизни народа, шаманское мировоззрение давало человеку возможность реализовывать свои духовные потребности, выполняло определенные социальные заказы – шаман был значительной фигурой в самые критические моменты жизни рода – перед охотой, во время эпидемий и т.д.

Таким образом, традиционные религиозные верования, которые сложились непосредственно на территории Саяно-Алтая, представляли собой сложную систему религиозных воззрений, культов и обрядов. Все они были генетически между собой связаны. Так, промысловый культ связан с культурами хозяев местности, а шаманизм, более поздняя форма традиционных религиозных верований, сохранил элементы дошаманской мифологии, обрядности и ритуалов. Эти формы религии служили не только отражением определенных условий жизни людей, они являлись выражением их духовных потребностей, частью их культуры, в которой фиксировалась этноконфессиональная целостность народов.

Такая этноконфессиональная целостность не была нарушена и приходом буддизма, который ассимилировал традиционную обрядность, трансформировав ее, сохраняя при этом ее структурную целостность и первоначальную культовую семантику, внося дополнительную смысловую нагрузку. Это произошло, в частности, и потому, что еще в древности, в традиционных верованиях тувинцев, алтайцев, бурят и др. вырабатывалась идея абсолюта, получившего свое выражение в культе «вечного синего Неба» (тенгри), у бурят это Хормуст-тенгри, который воспринимается как «начало всего сущего» (Жамбалова С.Г., 1999, с. 66), у тувинцев как Курбусту – Верховный Бог. Идея персонифицированного всемогущего Небесного Бога, как средоточия абсолютного разума (мудрости), силы, власти и милосердия (великодушия), одновременно сохраняла этимологические связи самого слова «бог» (тенгри) с архаическими представлениями о тотемных божествах животного происхождения и их медиативных (опосредующих) функциях. Так, в известных древнетюркских описаниях Верховного Бога Тенгри-Хана (Хан-Тенгри) подчеркиваются его амбивалентность и поливалентность, указывающие на его функции универсального медиатора («посредника»), и довольно отчетливо прослеживаются в его облике черты одновременно драконоподобного и человекообразного

существа, у которого голова горного козла, но с бычьими рогами и шеей волка или медведя, но с рыбьим хвостом и т.д. (Абаев Н.В., 2004, с. 162–179).

По справедливому замечанию Н.В. Абаева (2004, с. 179), в тюркоязычном культурном ареале, который можно назвать «тувинско-алтайским бурхан-буддийским (или буддийско-бурханистским)», основой этноконфессионального ядра служил не чисто философский буддизм махаяны, а национальный синкретический комплекс.

Распространение буддизма на территории Саяно-Алтая привело к появлению синкретизма на основе взаимодействия с традиционными верованиями народов Саяно-Алтая. Проникая на территорию Саяно-Алтая, тибетский буддизм интенсивно ассимилировал автохтонные культы, сохраняя при этом определенную этнокультурную специфику локальных и ареальных вариаций региона.

Глава VI МОДЕРНИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И ПРАКТИК В СОВРЕМЕННОЙ ЭТНИЧЕСКОЙ БУРЯТИИ*

6.1. «Священная земля»

Постсоветский период в России маркирован процессом десекуляризации общественного сознания, сопровождаемого реконструкцией традиционных религиозных символов и практик и сложением новых. Религиозные практики, ключевые символы религиозного возрождения приобретают все большее значение в различных аспектах повседневной жизни современного бурятского общества. Поскольку рамки данной работы не позволяют рассмотреть все явления религиозного возрождения, мы остановимся на наиболее ярких его проявлениях в жизни современного общества этнической Бурятии.

Этническая Бурятия – территория происхождения и проживания бурятского народа, является наиболее важным компонентом бурятской этносферы. Идея «родная земля» в постсоветский период, отмеченный мобилизацией этничности как в отдельных регионах, так и в целом в России, стала одним из базовых компонентов в конструировании этнической идентичности бурят. Согласно социологическому исследованию, для 66% бурят малая родина (место рождения), территория этнической Бурятии связывается у респондентов с мыслью о бурятском народе (подробно см.: Бильтрикова А.В., 2001). Как считает Д.Д. Амоголонова (2008), современный этап бурятского национального возрождения характеризуется сменой вектора интересов общества из политической сферы к национальной культуре, важнейшей частью которой является религия. В связи с этим особый интерес представляет процесс сакрализации пространства этнической Бурятии, осуществляющийся при активном участии как буддийской церкви, так и шаманизма.

Этническая Бурятия входит в пространство огромного буддийского региона. В связи с этим чрезвычайно важными сакральными знаками, широко распространенными в Центральной Азии, являются символы буддийской культуры. К ним относятся буддийские монастыри, дуганы, ступы, статуи божеств и другие символы¹. Особенно возрастает значимость символов буддийской культуры на фоне процесса «буддийского обновления», активно развивающегося как в Бурятии, так

* Работа выполнена при поддержке гранта Программы фундаментальных исследований Президиума РАН (проект №33 «Взаимодействие религиозных институтов и общин Бурятии в условиях социокультурной модернизации»).

¹ К таковым относятся разнообразные чудесные проявления божественных ликов, фигур на камнях. В Бурятии известным культовым местом стал камень в Курумканском районе, где проявился образ божества, в котором буддийские монахи распознали богиню Янжиму. Подобное этому изображение Будды существует в пределах Мурочинского дацана Кяхтинского района РБ. Увидеть образ божества на камне могут не все: согласно объяснениям буддийских священнослужителей, увидеть лик бога может только безгрешный человек.

и в соседней Монголии. Сакрализация пространства занимает одно из важных мест в религиозной деятельности буддийской церкви. На территории Республики Бурятия при активной ведущей и посреднической деятельности буддийской церкви в контексте такого явления, как «буддийское обновление», осуществляется процесс «возвращения» бурятского населения к буддизму через воссоздание и возвращение утраченных в период воинствующего атеизма буддийских святынь, храмов, воспроизводство ритуальных практик.

Одним из явлений современности выступает возродившаяся традиция сооружения буддийских религиозных монументов – ступ, которые могут иметь разную форму и размеры, характерные для разных традиций. «Ступы – монументы, символизирующие просветленный ум Будды. Они строились с незапамятных времен во всех буддийских странах» (Шантаев Б.А., 2008, с. 210). Назначение ступ также бывает разным. Ступа – это не просто памятник, это постоянно работающее сооружение, приносящее неисчислимое благо людям, всем живым существам, приходящим к ней, всем, кто живет поблизости. Верующие считают, что ступа обладает способностью нейтрализовать потоки негативной энергии, тем самым «очищая» окружающее ее пространство. В Бурятии в настоящее время ступы сооружают вблизи опасных участков дорог, отмеченных частыми автомобильными авариями и связанными с ними человеческими жертвами. Во многих бурятских селениях жители считают своим долгом построить ступу для умиротворения духов местности, для благополучия всех живущих на этой земле. Так, например, в одном из сел Закаменского района, ступу воздвигли в целях прекращения череды негативных событий, имевших место в селе за последние несколько лет, – суицидов, преступлений, которые, по словам буддийских священников, были вызваны гневом духов данной местности.

Подчеркивая активную деятельность буддийской церкви в сакрализации пространства, следует отметить, что важное значение продолжают сохранять знаки-символы шаманской и дошаманской культуры, популяризация которых сегодня осуществляется со стороны современных шаманских организаций и отдельных лидеров – авторитетных шаманов, старейшин.

С древних времен концептуальное освоение пространства достигалось посредством осмысления всех объектов, заполняющих пространство кочевников и всех зон обживаемого пространства. В качестве полифункциональных знаков-ориентиров, выражающих архетипы человеческого сознания, могли функционировать как природные, так и рукотворные объекты, формируя сакральную карту пространства освоения монгольских народов.

На ранних этапах освоения пространства наиболее приметные компоненты ландшафта, привлекая внимание человека, функционировали в качестве ориентира в хаосе бескрайних неизведанных территорий. Впоследствии самые характерные точки окружающего пространства становятся естественными территориальными границами пространства, занимаемого сообществом разного уровня – территории семьи, патронимии, рода, племени. Из разнообразных компонентов ландшафта особое внимание традиционного человека было приковано к горам – вертикальным доминантам среды.

Примечательные компоненты ландшафта становятся местом обитания «хозяев местности», покровительствующих той или иной территории, в роли которых на разных стадиях развития данного культа выступают «и животные, и амбивалентные духи покойных людей, родовых предков, жрецов, шаманов, военных предводителей, властителей разного ранга» (Галданова Г.Р. и др., 1983, с. 118). На этом этапе функции природного объекта как ориентира в пространстве отступают на второй план и актуализируются значение и функции «хозяина» данного объекта, который представляется как распорядитель конкретной территории, управляющий судьбами всех ее обитателей. «Хозяин местности» покровительствует родовой или территориальной общине, каждой семье и каждому человеку, входящих в социальный коллектив на данной территории (Галданова Г.Р. и др., 1983, с. 118).

Культовый культ «хозяев» гор в традиции монгольских народов демонстрирует различную степень освоенности территории. Хозяева гор в религиозных верованиях монголоязычных этносов могут

быть и небесного, и земного происхождения. Труднодоступные горные вершины, как правило, являются местом обитания верховных небесных божеств. Они почитаются как условные *обо*¹ и не отмечены знаками человеческого внимания. К таким условным *обо* относится культ Мундарга – Тункинских Саян, который не имеет конкретного места почитания, но присутствует в ритуальных призываниях. Духами-хозяевами гор выступают также и духи земного происхождения – преимущественно духи умерших предков. Обычай захоронения родовичей в горах особым образом сказался на стадильном развитии культа «хозяев» местности. По представлениям закаменских бурят, известные шаманы и шаманки после смерти становились горами – *хада болод хууна*, покровителями местности. Таким образом, осуществлялось совмещение культа семейно-родовых покровителей, культа шаманских предков с почитанием духов-хозяев местности. Обратиться после смерти в гору могли не только шаманы и шаманки, но и известные, авторитетные пожилые люди. Традиция захоронений в горах отправителей шаманских культов направлена, с одной стороны, на ассимиляцию культов дошаманского происхождения, с другой – на закрепление определенной территории за конкретным этническим сообществом.

В настоящее время наиболее глубокая духовная связь с сакральной горой, пронизывающая жизненный цикл общества, наблюдается в традиции западных бурят, проживающих в Иркутской области. Следует отметить, что такого рода связь характерна для тех бурятских сообществ, которые счастливо избежали деструктивных процессов, сопутствующих советскому периоду развития страны, в частности, коллективизации и связанной с ней политикой укрупнения поселений.

Горы здесь выступают ключевыми символами территорий, занимаемых отдельными локальными группами бурят, иными словами, горы, расположенные вблизи бурятских поселений, являются «лицом» отдельных сообществ. Гора как главный член патронимии включена в социальную структуру общества. «Потомков по линии Хушхеевых нет. Агафья – единственная наследница богов горы Малаан хада» – такими представляются и осмысливаются в традиционном сознании связи людей с сакральными родовыми центрами. Земли, которые раскинулись у подножия горы, используются как сенокосные участки потомками или ближайшими родственниками тех, сакральным центром которых является та или иная гора. Приступая к сенокосу, люди совершают жертвоприношение духам-хозяевам данной местности, испрашивая разрешение на осуществление своей деятельности (ПМА, Басхаева, Алтаев).

В традиции местных бурят сохраняется архаичный обычай включения новорожденного в социум посредством совершения особого обряда: глава семьи, у которого родился сын-первенец, обязан подняться верхом на лошади на священную гору Байтог с жертвенной овцой; на вершине горы, где располагаются жертвенники, сложены две кучи камней, где каждый камень символизирует собой душу мужчины; отец ребенка совершает жертвоприношение овцой предкам и духам-хозяевам местности и дополняет кучку камней новым камнем, символизирующим душу новорожденного мальчика. Так родовой сакральный центр берет под свою «опеку» нового члена общества.

¹ *Обо* – культовые сооружения монголоязычных народов, в виде конусообразных насыпей из камней, широко распространенные на территории Центральной Азии и Южной Сибири. Такое оформление культового места было необязательным, *обо* может быть и условным, в том случае если под *обо* подразумевается не само культовое сооружение, а почитаемая горная вершина. По этому поводу следует отметить, что в традиции бурят понятие *обо* содержит образ горы. Подтверждением этому может служить обозначение обряда «почитания гор» как *обо тахилга*. По мнению Д.Г. Дамдинова (2005, с. 77), «...если гора священная и располагает своими духами, тогда к ее собственному названию добавляется слово *уула* – высокая горная гряда или отдельная гора. Если гора менее крупная и менее священна, то на ней также проводятся религиозные церемонии местных групп бурят. К собственному названию той горы прибавлялось слово *обоо* – куча, груда, насыпь». Иное толкование понятиям *уула* и *обо* дает Г.Р. Галданова (1992, с. 21), которая включает термин *уула* в единый ряд обозначений шаманских культовых мест, таких как *ундэр* (высокий), *хан*, *нойон* (начальник), *баабай* (отец), *тааба* (дедушка), *тээби* (бабушка). Термин же *обо* используется по отношению к ламаизированным шаманским культовым местам. Этим же словом обозначался ламаизированный обряд родового жертвоприношения, *тайлган* – в шаманской практике.



Рис. 1. Западнобурятский тайлган в окрестности Улан-Удэ. 2012 г.



Рис. 2. Тайлган. 2012 г.

Рассмотренные нами значение и функции образа родовых гор в идеологической жизни патриархальной выявляет актуальность культа гор в современном бурятском сельском обществе, указывает на сохранение тесных связей с родовыми территориями, что проявляется в обрядах жизненного цикла, обрядах окказионального характера.

Традиционно в отношении культовых мест соблюдались определенные запреты, в частности, действовал запрет на посещение сакрального места женщинами, чужеродцами, а вся местность вокруг него наделялась статусом «заповедной», т.е. запретной для любой хозяйственной деятельности – *сэртэй*.

Местообитанием духов земного происхождения в лесной и степной зонах считались необычные по виду деревья – с искривленными стволами, со спутанными верхушками, одиночные развесистые деревья, лесные рощи, необычные камни. Были духи-хозяева и у водных источников. Ими представлялись как персонифицированные духи, так и абстрактные хозяева вод – *лусы*.

В процессе освоения территории сообществом, наряду с сакрализацией объектов природного происхождения, пространство наделялось знаками человеческого мира. В ряду культурных знаков-ориентиров особое место занимают археологические памятники – творения исчезнувших цивилизаций. На территории Центральной Азии множество подобных мест: древние изображения на скальных поверхностях – писаницы, петроглифы, могильники, маркированные каменными изваяниями – каменными бабами *хун чулуу*, оленными камнями *буган хошоо*, *хиригсуур*, руины древних оборонительных сооружений и городов – земляные валы, каменные стены.

Наибольшее число знаков-маркеров человеческого мира относится к более близкой в хронологическом отношении эпохе. На всем пространстве, освоенном монгольскими народами, во множестве встречаются рукотворные сооружения *обо* или *бариса* в виде конусообразных куч камней, увенчанные деревцами, коновязных столбов, которые сооружались в честь духов-хозяев местности. Это могут быть и деревья, на которые верующие повязывают шелковые ленты, пучки конских волос, бросают у их подножия монеты. Как правило, *обо* сооружались из подручного материала – камней, деревьев. Отмечены примеры сооружения *обо* из рогов горного козла (Дамдинов Д.Г., 2005, с. 74). Неотъемлемый элемент *обо* – это голубые *хадаки* – ритуальные шелковые полотенца, которые привязывают к шестам, венчающим каменные насыпи, к веткам и стволам деревьев. В Монголии архитектуру *обо*, помимо камней и веток, могут дополнять и иные предметы, которые в монгольской культуре наделяются сакральным статусом, например, черепа коней – победителей скачек. Жители ближайших населенных пунктов приносят на *обо* черепа других животных – самцов-производителей, а также собак.

Особенностью культовых сооружений *обо* и *бариса* является то, что в большинстве случаев они непосредственно связаны с таким значимым компонентом пространства, как дорога, а в горных местностях культовые объекты сооружаются на каждом перевале – преодолевая горную преграду, путники жертвовали духам местности кусочки пищи, монеты, отдыхали и просили у духов помощи и заступничества в дороге.

В традиции западных бурят *бариса* у дороги устанавливали в честь известных шаманов. По верованиям западных бурят, у *бариса* останавливаются на отдых души умерших шаманов, духи-покровители местности и божества. У современных бурят и монголов проехать мимо *бариса* или *обо*, не почтив это место, считается большим грехом. Тем самым можно накликают беду в дороге. Поломка автомобиля, дорожная авария однозначно расцениваются как гнев духов дороги: «...например, считается, что при аварии на жизнь человека покушаются либо хозяева бариса, либо духи и божества, оказывающие бурятам покровительство в дороге» (Хандагурова М.В., 2008, с. 223). В составе некоторых *обо* в настоящее время встречаются костыли, которые оставили исцелившиеся от недуга люди, пузырьки от лекарств. Как оказалось, тем самым люди выражают признательность хозяину *обо*, к которому они обращались за помощью во время болезни.

Таким образом, эти культовые сооружения являются полифункциональным знаком – маркером родовой, а позднее этнической территории, представляющим святилище и жертву одновременно, а его внешний облик является проекцией горы, символа *axis mundi*.

Из всего сказанного выше, становится ясным, что и буддизм, и шаманизм принимают активное участие в конструировании священного (необыкновенного, чудесного) континуума пространства всей этнической Бурятии, при этом импортерами ряда идей становятся соседние Монголия и Китай.

6.2. Домашний алтарь в современном бурятском жилище: традиция и обновление

Национальное, подразумевающее прежде всего религиозное, возрождение затрагивает все сферы жизнедеятельности общества. В определенной степени этот процесс касается и организации жилого пространства в соответствии с необходимостью размещения в современном доме алтаря. Исследование этого важного элемента культовой системы ламаизма или шаманизма – конфессий, в равной степени претендующих на статус этнонациональной религии бурят, является особенно актуальным и эффективным в анализе развития процесса религиозного возрождения. Алтарь в современном жилище бурят устраивается в соответствии с традициями шаманизма или буддизма, которым следует та или иная бурятская семья. Его расположение в жилище, включение в систему религиозных практик (повседневное, окказиональное), комплектация, запреты, соблюдаемые по отношению к алтарю, являются показателями степени религиозности населения, уровень трансформации норм и устоев религиозного сознания, религиозной культуры населения.

Расположение в жилище. Приступая к рассмотрению устройства алтарей в современном бурятском доме, например в квартире, необходимо знать, как был устроен алтарь и где он располагался в традиционной бурятской юрте. Алтарь в традиционном бурятском жилище располагался в наиболее почетной части юрты – *хойморе*, напротив входа. В соответствии с вероисповеданием бурят, алтари различались на буддийские и шаманские. Различия алтарей в буддийском и шаманском стиле обнаруживаются в их расположении внутри жилища, формой алтаря и его наполнением. Шаманский алтарь, как правило, находится в северо-западном секторе юрты, буддийский – напротив входа. Шаманский алтарь у западных бурят, проживавших в деревянной юрте или доме, организовывался в виде полок, которые прикреплялись к стене. На полках расставлялись культовые атрибуты – *онгоны*, специальная посуда, священные камни, на которых преподносили жертвы духам. Алтарь, который никто из посторонних не должен был видеть, по обычаю закрывали специальными шторками. Только глава семейства имел право ухаживать за алтарем, чистить культовые атрибуты, совершать необходимые обряды. Буддийский алтарь имел форму деревянного шкафчика, устанавливался на специальный столик *ширээ*. Эти предметы расписывались в едином стиле традиционными узорами с буддийской символикой. Культовые атрибуты – скульптуры божеств, раковины каури и другие предметы – устанавливались внутри шкафчика. Рядом или сверху на шкафчик клали буддийские религиозные книги, лампадки. В этой же части юрты в дни религиозных праздников развешивались буддийские иконы с изображениями божеств. Ежедневно божествам подносили чай, чистую воду, молоко, кусочки пищи – сахар, конфеты, печенье.

По отношению к домашнему алтарю в традиции бурят соблюдался ряд запретов. В традиции всех монгольских народов в юрте строго возбранялось сидеть, вытянув ноги в направлении алтаря. Посторонним (представителям чужого рода), женщинам запрещалось проходить в ту часть жилища, где находился алтарь.

Особенно строгими были запреты в традиции западных бурят-шаманистов, в жилище которых, помимо самого алтаря, в священной части юрты находились и другие конструктивные элементы дома, связанные с культовыми предметами, например священный столб *хоймор тээни/тэнги*, на котором также прикреплялись *онгоны*. Женщины избегали проходить вблизи сакрального столба, опасаясь гнева *онгона*, который мог наслать болезни. По этой же причине женщины ни-

когда не подходили к *хоймору* и с внешней стороны дома (со стороны двора). Такого рода запреты осложняли жизнь женщинам-невесткам в больших бурятских патриархальных семьях. Невестка только после особого обряда, которые совершали пожилые женщины улуса по просьбе свекрови, получала право проходить на сакральную часть жилища свекра и производить там уборку.

Культовые предметы, которых не должна была касаться женщина, могли находиться и в других частях мужской половины жилища. Что касается культовых предметов женской хозяйственной сферы, то запреты, подобные отмеченным выше, внутри семьи не отмечаются.

Каким образом решаются вопрос расположения алтаря, непростые задачи соблюдения особых правил и ограничений, сопутствующих функционированию алтаря в традиционной бурятской культуре в современном жилище, как правило, многоквартирном доме? Относительно устройства алтаря в квартире можно сказать, что во внимание принимаются разные маркеры пространства традиционного жилища. Для многих бурят одним из основных ориентиров при устройстве домашнего алтаря является его расположение у северной стены в юрте. Как известно, юрты монгольских народов традиционно ориентированы входом на юг. При этом алтарь занимает противоположную входу стену жилища, т.е. северную. Опираясь на этот ориентир, домашний алтарь устраивают у северной стены главной комнаты – зала.

Другим важным условием может стать позиция алтаря по отношению к входной двери в комнату. В соответствии с этим условием алтарь располагают напротив входа в комнату. Следуя традициям шаманизма, согласно которым домашний алтарь не должны видеть посторонние, в некоторых бурятских семьях шаманские культовые атрибуты не находятся в общественных комнатах. Их хранят в укромном месте, в спальне.

Для пожилых членов бурятской семьи может быть чрезвычайно важным вопрос, каким образом устроена комната квартиры, расположенной на верхнем этаже, т.е. комната, которая находится над алтарем. Как считают старики, крайне нежелательно, чтобы над тем местом, где расположен домашний алтарь, находилась кровать соседей, проживающих в верхней квартире, и особенно кровать женщины, которая согласно традиционным представлениям бурят, считалась *бузаар* – «нечистой». *«В моей памяти сохранились запреты бабушки забираться на чердак главного дома, где находился домашний алтарь. Если нужно было достать с чердака хранившиеся там вещи, просили мужчин. Гнев бабушки вызывали и кошки, которые гуляли по крышам домов»*¹. Кошка в представлениях монгольских народов, в противоположность собаке считалась плохим животным, «нечистым», которое навлекает на человека беды. В мировоззрении кочевников, в хозяйстве которых кошке не нашлось применения, позитивный образ этого животного так и не сложился. Следует отметить, что и другие представители семейства кошачьих, такие как рысь, ирбис, у многих этнических групп монголов считаются животными с «черным следом», т.е. приносящими несчастье. Таким образом, кошка, приблизившаяся к алтарю, могла его осквернить и навлечь на хозяев дома гнев божеств.

В современных бурятских семьях, не обремененных знаниями о традиционной культуре, кошкам, ставшими домашними любимцами, даже разрешается спать на верхней полке шкафа, где находится домашний алтарь.

6.3. Наполнение алтаря

Обязательным атрибутом современного буддийского алтаря в семьях верующих является иконографическое изображение божества богатства «Намсарай». Часто встречаются иконографические и скульптурные изображения Белой Тары (божество жизни) и Зеленой Тары. В семьях, где есть школьники и студенты, можно найти изображение «Очирвани» – божества, покровительствующего образованию. Ламы рекомендуют иметь и изображение Белого старца «Сагаан Убугу-

¹ Из архива автора (информатор А.Р. Галданова, 1937 г.).

на» – в целях сохранения благоденствия в доме. Согласно преданию о появлении этого божества, Сагаан Убугун в своей ипостаси хозяина горы Жимэсту в Индии поклялся Будде распространять благоденствие среди живых существ земли, вселенной и исполнять повеление, проповеданное Буддой. В силу того, что Белый старец связан таким обетом, данным Будде, он дает людям долголетие, молодым дарует богатство, силу, счастье, благополучие, ограждает от различных ссор и драк, болезней... поэтому его очень почитают, говорят: «Белый старец – умножающий хорошее» (Нацов Г.-Д., 1995). В юртах монголов-скотоводов иконографические изображения Белого старца и поныне являются наиболее распространенными, так как именно это божество считается покровителем домашнего скота и всей природы в целом.

Часто, особенно в сельской местности, в домах бурят встречаются религиозные книги – наследие предков, которые чудом сохранились в домах верующих, избежав участи уничтожения. Сегодня функция буддийской религиозной книги – пассивная. Однако, по убеждению верующих, само физическое присутствие священной книги оказывает некий благотворный или защитный эффект. Некоторые верующие осведомлены о том, какое значение для семьи, хозяйства имеет та или иная книга (Цыремпилов Н.В., Базаров А., 2009). В ритуальный комплект алтаря входят разнообразные чашечки для подношений – *сугсэ*, свечи, благовония, раковины каури, четки, хадаки, опахало из павлиньих перьев.

В домах верующих-буддистов, помимо алтаря, есть и другая зона, которая маркируется изображением божества, в чьи обязанности входит защита входа в дом от злых духов, приносящих болезни, ссоры и другие несчастья, или буддийских атрибутов, обладающих такими же функциями. Обычно изображение этого божества сопровождается специальными текстами. Его помещают над дверью. Предполагаем, что это могут быть изображения божеств-охранителей жилища, наподобие домашних божеств бонской ритуальной традиции, священных предметов-оберегов, в частности изображение Пурба Дамдина, руйбал, приведенные в монографии К.М. Герасимовой «Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии» (1999). В домах бурят-шаманистов аналогичные функции выполняют предметы, на которые традиционно возлагаются функции защиты дома от проникновения злых духов. Это ветки колючих растений, например шиповника, медвежья лапа, березовый деготь, острые режущие и колющие предметы – нож, игла, шило.

Относительно шаманского алтаря в современном доме можно сказать, что сакральных мест, предназначенных для размещения атрибутов шаманского культа, так же как и в традиционной бурятской юрте, может быть несколько. Например, в доме бурят-шаманистов выделяется локус «монгол-бурхана», духа, покровительствующего данному дому, иными словами, выполняющего функции домового (подробно см.: Содномпилова М.М., 2013, с. 230–238). Место «обитания» *монгол-бурхана* в квартире помогает обнаружить шаман, совершив специальный обряд. Он дает рекомендацию семье, где следует разместить специальную полочку или уголок для духа. На ней устанавливают ритуальную посуду, в которой преподносят духу угощение – конфеты, печенье.

Семья, имеющая в роду предков, занимавшихся кузнечным ремеслом, может почитать алтарь своих предков и покровителей кузнечного ремесла. Атрибутами такого алтаря могут быть миниатюрные орудия кузнеца – клещи, наковальня, молоток и другие предметы.

Правила обращения с алтарем. В современных бурятских семьях мало кто знает и соблюдает порядки, ограничения, касающиеся обслуживания алтаря. Одним из главных ежедневных ритуалов является подношение божествам первого утреннего чая, молока. Ритуальную посуду в связи с этим необходимо ежедневно очищать. Такую посуду нельзя смешивать с обычной, для нее предназначен отдельный инвентарь, который не используется для «мирской» посуды. Желательно ежедневно очищать и сам алтарь – в прошлом это действие входило в круг домашних обязанностей каждой бурятской женщины, что отмечает в своих наблюдениях Г.-Д. Нацов (1995, с. 27): «Женщина вставала утром раньше всех, разжигала огонь в очаге, делала уборку в доме, освежала домашний алтарь, готовила утреннюю пищу, доила коров...» Сегодня соблюдать эти требования

удается не всем. Обычно ритуальную часть повседневного быта семьи исполняют старшие члены семьи, чьи «жреческие» функции регламентированы возрастом и социальным статусом. Как правило, они же располагают свободным временем.

В непростой ситуации оказываются молодые семьи, в составе которых нет пожилых членов семьи. Несоблюдение определенных требований, которые сопутствуют наличию в доме алтаря, может привести к негативным последствиям. Непочтительное отношение к божествам и месту, где они располагаются, может вызвать болезни, неудачи, ссоры и другие неприятности. В разные деструктивные для бурятской веры (и шаманской, и буддийской) периоды, отмеченные борьбой буддийского духовенства с шаманизмом, революцией, войнами, длительным периодом воинствующего атеизма, старики-шаманисты, опасаясь, что со стороны потомков *онгонам* семьи не будет оказываться должное внимание, и боясь гнева духов, совершали специальный обряд отправления *онгонов* в страну предков. *Онгоны* сжигали, отправляли на плотике вниз по течению реки¹, прятали в лесу. Аналогичным образом поступали с буддийскими иконами, скульптурами божеств, книгами буряты-буддисты.

Как показывают современные исследования буддийской книжной культуры в бурятских семьях, исповедующих буддизм и проживающих в сельской местности, в мировоззрении людей сохранились рудиментарные знания о содержании религиозных книг, их функциях, правилах обращения с книгами. При этом исследователи отмечают двойственное отношение к наличию подобных сакральных атрибутов в доме – одни респонденты придерживаются мнения, что наличие в доме религиозных книг обязательно – если книги покинут дом, семью могут постигнуть несчастья, другие выражают готовность расстаться с книгами и передать их безвозмездно в буддийский храм из этих же соображений (Цыремпилов Н.В., Базаров А., 2009). Аналогичная ситуация складывается и по отношению к другим культовым атрибутам. И все же опасение разгневать божеств и священные книги из-за собственного невежества, неправильного обращения с культовыми атрибутами преобладает над опасностью навлечь гнев божеств, передав их в ведение священнослужителей при буддийском храме.

Понимая такого рода проблемы, буддийские священнослужители предлагают таким семьям возложить бремя ухода за алтарем на лам. Люди могут преподнести изображения божеств, буддийские книги и другие культовые атрибуты в качестве дара любому буддийскому храму, где им будет обеспечено правильное содержание. Имеют место и другие предложения со стороны буддийской церкви. Так, например, в Бурятии впервые верующим священнослужителями дацана Тункинского землячества был предложен чрезвычайно интересный и устраивающий как верующих, так и лам, выход из данного положения. Верующие, желающие находиться под покровительством своего *сахуусана*, могут приобрести изображение (скульптуру) божества в храме за определенную сумму. Этот покровитель впоследствии устанавливается в храме, на обряд его посвящения приглашается вся семья. С этого времени у семьи появляется свой покровитель, который будет оберегать людей от опасностей, болезней. Верующие в любое время могут приходить в храм и молиться своему *сахуусану*.

Многогранный процесс возрождения религиозной культуры среди бурят, в настоящее время преимущественно городских жителей, демонстрирует своеобразные пути эволюции бытовой обрядности, свойственной буддийской и шаманской традициям, трансформацию религиозных представлений. Интерпретация религиозных истин в новых версиях, адаптированных к современным условиям, отмечается как в сознании народных масс, так и в популярном вероучении, распространяемом буддийской церковью.

¹ В мировоззрении бурят, в частности, присутствовал образ реки как «дороги» в иной мир. Рудиментарно существование данного образа реки проявляется в способе избавления от семейных покровителей – *онгонов*. Если в семье по определенным причинам некому было почитать *онгонов*, старики были вынуждены избавляться от них. Прощаясь с *онгонами*, старики сплавляли их на плотике по течению реки – так *онгоны* возвращались к предкам.

6.4. Идеалы бытия: счастье, здоровье, богатство

В жизни современных бурят сохраняют свою значимость воззрения о своем собственном естестве, о силах, управляющих жизнью и здоровьем, реализующиеся в комплексе обычаев, запретов, примет и специальных обрядов.

Среди населения России в целом и Бурятии в частности растет число людей, убежденных в том, что их здоровье, счастье, успехи в трудовой деятельности могут быть подвержены воздействию негативной «энергетики» окружающих, другими словами – «сглазу». Такое понимание жизненных реалий способствует расширению религиозных практик, магических приемов, направленных на профилактику и избавление от последствий подобного рода негативных влияний.

Значительная их часть пронизывает повседневный быт человека и связана с предметами вполне обычными, например, с одеждой – одним из возможных местообитаний души человека, согласно традиционным воззрениям. В культуре монгольских народов одежда выступает репликой физического тела человека, свидетельством чему являются традиционные воззрения и обрядовые практики. Так, например, в семейно-бытовой обрядности предбайкальских бурят и сегодня при совершении определенных обрядов отсутствующего человека заменяет его одежда. Присутствующие на обряде родственники держат в руках его одежду, и в тот момент, когда шаман дает знак женщинам-участницам обряда окропить аршаном (освященным напитком, обычно водкой, молоком) свою грудь, а мужчинам – колени, одежду отсутствующего человека также окропляют.

Как неотъемлемая часть человеческого тела одежда использовалась в известном ритуале призывания души *хунэһэ дуудаха*. Содержание подобного обряда было представлено, в частности, в этнографических зарисовках Г.-Д. Нацова в начале XX в. Так, он описывает этот обряд: «В проведении обряда используется одежда красивая и хорошего качества... Человек соответствующий – находящийся в гармонии по году рождения больному (жэл ибэгэл), подносит и кладет на руку милостынедателя (больного) его одежду и все остальное (используемое в обряде), а также пищу и совершает призывание старинной стрелой... Чтобы узнать, вернулась душа или нет, одежду взвешивают на весах. Если стрелка весов сдвигается – это знак того, что душа вернулась. Если душа не возвратилась, одежду кладут под подушку больного на ночь. После того, как он поспит на подушке, рано утром надо снова взвесить одежду, обычно оказывается, что душа вернулась» (Нацов Г.-Д., 1995, с. 58).

В настоящее время одежда, точнее некоторые ее элементы, такие как шапка, пояс, носовой платок, также широко используется в подобном ритуале, присутствующем как в шаманских, так и в буддийских обрядовых практиках. В буддийском варианте этого обряда¹ лама, прочитав обрядник и совершив жертвоприношение, советует прикрепить носовой платок с завернутыми в него зернами к одежде и носить его в течение нескольких дней, на ночь же класть этот предмет под подушку. Считается, что по прошествии трех суток, душа возвращается в тело. В традиционных представлениях душа может вернуться в тело при условии, что одежда, которая используется в обряде, будет красивой, а пища вкусной.

В шаманском варианте этого обряда часто используется шапка, куда совершающий ритуал приманивает душу. Для совершения обряда призывания души шамана приглашали не всегда – только в том случае, если душа покинула тело давно и уже отвыкла от своей телесной оболочки. Для маленьких детей, которые теряли свою душу чаще, чем взрослые, такой обряд обычно делала бабушка. Для обряда старались собрать вместе братьев и сестер ребенка, его товарищей. В поисках души следовало обойти весь дом, а также посетить место, где предположительно могла покинуть тело ребенка душа. Взяв в руки угощение – чашечки с печеньем, конфетами, дети гуськом следуют за бабушкой, которая шапкой ребенка делает в пространстве вокруг ребенка захватывающие движения и приговаривает: «Ай, хурый». Вернувшись в дом, закрывали входную дверь и угоща-

¹ Современный обряд имеет довольно упрощенную форму в отличие от сложных гурумов XX в.

лись пищей, предварительно пожертвовав кусочки сладостей огню домашнего очага. Шапку, в которую приманили душу, ребенок не снимал три дня (Хандагурова М.В., 2008, с. 176).

Очевидно, что представления, согласно которым душа способна воплотиться в одежду, стать ее частью, легли в основу запрета, распространенного в прошлом у монгольских народов повсеместно, а в настоящее время встречающегося у калмыков и бурят – отдавать кому-либо¹ свою (уже использованную) одежду временно либо дарить или менять. Например, знакомясь с культурой калмыков, все известные путешественники и исследователи отмечали, что в традиции калмыков обычай гостеприимства, при котором гость мог получить в подарок любую вещь, строго соблюдается наряду с обычаем не делиться одеждой. Запрет на дарение и передачу одежды объяснялся тем, что с ней может уйти *кишг* – счастье, удача, судьба, и, наоборот, с чужой одеждой – появиться чужая судьба, связанная с костюмом чужого человека (Бакаева Э.П., 2008, с. 101).

Плохой приметой была потеря элементов одежды, особенно это касалось детских вещей. Люди верили, что с утраченной одеждой может покинуть тело и душа человека.

Стариками-бурятами порицалось оставление вывернутой наизнанку одежды. Детей с малолетства приучали аккуратно относиться к своей одежде: сняв одежду, необходимо было расправить ее и повесить на стул или вешалку.

К числу интересных обычаев, сохранившихся среди бурят, относится правило вывешивать одежду и белье для просушки только в дневное время. До наступления сумерек просушиваемые вещи необходимо снять, а если все же снимали одежду и белье, когда наступала темнота, их следовало хорошо встряхнуть. Данные действия обусловлены верой в то, что в темное время суток одеждой может завладеть злой дух и впоследствии причинить вред человеку.

Известны запреты, связанные с гендерными различиями членов социума, которые сохраняют в некоторых калмыцких, бурятских семьях свою значимость и сегодня. В прошлом в быту монгольских народов существовал запрет класть или вешать женскую одежду поверх мужской. «Так если женская одежда вешалась поверх мужской, то это считалось большим позором и оскорблением для мужчины» (Шалхаков Д.Д., 1983, с. 107). Предполагалось, что в таком случае мужчина мог оскверниться. Последствием могло стать ухудшение самочувствия мужчины, упадок сил. В соответствии с такими воззрениями буряты в современном быту стараются помещать женскую одежду (взрослой женщины) в самых нижних отделах шкафов и комодов.

6.5. Традиционная медицина

На фоне ряда негативных процессов, характеризующих современное состояние здоровья населения страны, в частности, ухудшение качества медицинских услуг, недоступность для большинства населения услуг коммерческих медицинских учреждений и многих других причин, таких как поздняя диагностика сложных и трудноизлечимых заболеваний, растет популярность так называемой *нетрадиционной*² медицины. В этой сфере деятельности, в настоящее время признанной незаконной³, услуги населению предоставляют шаманы, лекари-костоправы, буддийские священники, владеющие знаниями и методами тибетской медицины, и др.

Согласно идеологии традиционного мировоззрения монгольских народов, болезни как явления, вызванного например, переохлаждением организма либо контактом с больным человеком, не существует. Причиной болезни являются козни злых духов, нарушение человеком определенных

¹ В прошлом у всех монгольских народов запрещалось давать использованные предметы одежды представителям чужих родов (Бакаева Э.П., 2008, с. 96).

² В действительности именно народные средства и методы лечения следовало бы называть традиционной медициной.

³ Согласно проекту закона РФ с 2014 г. на осуществление такого рода деятельности целитель должен иметь специальную лицензию, которой на данный момент в Бурятии не обладают ни шаманы, ни тибетские монахи-целители, ни лекари-костоправы.

правил и запретов в его контактах с миром сверхъестественных существ, который сосуществует с реальным земным миром¹. В связи с этим методом устранения болезни становятся разнообразные обряды, направленные на изгнание/уничтожение причины болезни (злого духа) или обряды умиротворяющего характера, адресованные виновникам – божествам или духам, вызвавшим недуг.

В условиях современности, когда многие заболевания не поддаются лечению, наблюдаются рецидивы, традиционное толкование причины болезни среди населения становится популярным. И, как следствие, растет интерес населения и к методам традиционной медицины.

Так, например, одним из популярных методов лечения является «лечение кладями». Такой метод в большей степени относится к сфере магической медицины, хотя, вероятно, имеет и определенное рациональное содержание. Этот древний метод лечения у кочевников был эффективен при лечении тяжелых форм определенных заболеваний – воспалении легких, при укусе ядовитых змей, гинекологических заболеваниях и др. Не рекомендовалось осуществлять лечение таким методом больных, страдающих различными заболеваниями печени.

При лечении воспаления легких «хатхалаа», больного заворачивали в мокрую, еще теплую шкуру только что забитого животного и накладывали на тело больного внутренние органы животного по принципу «орган – на орган», в зависимости от того, какой орган человека поражен болезнью. Главным условием при проведении данной операции была расторопность людей, отделяющих шкуру, и женщины, которая заворачивала больного в шкуру, ибо большая эффективность лечения достигалась в том случае, когда и шкура и внутренние органы животного еще «дышали»² (Галданова Г.Р., 1989, с. 34). Важным условием, очевидно, было использование животного соответствующего полу и возрасту заболевшего (например, для лечения ребенка рекомендуется использовать молодых животных, не достигших года).

При пневмонии легкие животного накладывали на легкие больного и заворачивали в шкуру. Эта процедура называлась *арханда уруула* – «введение в шкуру», или *жэн табиха* – «компресс» (Галданова Г.Р., 1992, с. 95). Через определенное время температура внутри шкуры становилась чрезвычайно высокой, и человек начинал обливаться потом. Считалось, что легкие больного человека пронизаны отверстиями. При удачном исходе лечения на легких, предположительно в том же самом месте, что и у больного, образовывались сквозные дыры. Это означало, что таким образом отверстия в легких человека закрываются, заживают и переходят на легкие животного. В связи с этим после завершения процедуры осматривали легкие животного. Если легкие животного оставались без изменений, лечение считалось неудавшимся и его требовалось повторить. Шкуру забитого животного не выбрасывали. Ее следовало аккуратно свернуть и в течение трех суток хранить возле больного. Впоследствии шкуру можно было использовать в хозяйственных целях.

В целом следует отметить, что оптимальным представляется полный курс лечения, состоящий из трех аналогичных процедур. Обращение к такому методу лечения, подразумевало и последующее бережное отношение больного к своему здоровью. Ему необходимо было тепло одеваться, остерегаться сквозняков, он не должен был употреблять пищу и питье в холодном виде. Такой реабилитационный период был достаточно длительным – месяц и более.

Привлекает внимание и персона человека, который берется осуществить эту сложную процедуру. Общественное мнение конструирует многозначный образ такого человека, создающий

¹ В числе таких нарушений буддийские священнослужители и шаманы часто указывают нарушение женщиной запрета подниматься на священную горную вершину, осквернение водных источников и др.

² У разных народов тюрко-монгольского мира обнаруживаются представления о животворящей силе дыхания не только божеств, но и всех живых существ. Так, например, по убеждению алтайцев, слияние человеческих дыханий (душ) в критический момент могло воспрепятствовать смерти умирающего человека (Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С., 1989, с. 81). Вероятно, что животворящая сила дыхания живого существа, а в данном случае «дыхания» органов животного, наделяя жизненной силой больного человека, способствовала оздоровлению его организма. О популярности таких идей в бурятской среде свидетельствует существование других, сходных приемов лечения заболеваний. В частности, «при болезни *уро шагаху* буряты протыкают грудь живого барана, и больной смотрит в отверстие (стараясь, чтобы горячий воздух шел в глаз)» (Потанин Г.Н., 1883, с. 131).

представление о различных качествах его характера, социальном статусе, материальном благополучии. Выполнять данную процедуру может и мужчина, и женщина. Опыт врачебной практики также не актуален: человек, осуществляющий лечебную процедуру, может и не быть лекарем, главным его достоинством считается наличие у него «легкой руки». Человек с «тяжелой рукой» может только усугубить течение болезни. Особое внимание уделяется состоянию его собственного здоровья, а также сведениям, свидетельствующим об общем благополучии этого человека: он должен быть добрым, удачливым. Как особо значимый факт воспринимались его многодетность и богатство.

В связи с особой уязвимостью человека в реабилитационный период очень часто такое лечение не дает положительных результатов, особенно если речь идет о попытке лечения рака, аневризмы или диабета. Однако неудачному результату лечения всегда находится множество объяснений, согласно которым в этом чаще всего бывает виновным сам больной. Поэтому «лечение кладями» до сих пор сохраняет статус чудодейственного способа излечения болезней, как и многие другие способы традиционной медицины.

6.6. Городские шаманы

Характерным явлением современной религиозной ситуации в стране является резкое повышение уровня религиозности при отсутствии религиозного знания, изменения внутреннего мира «верующего». Несложившееся религиозное мировоззрение, размытость религиозных предпочтений в условиях религиозной толерантности, характеризующей взаимоотношения разных конфессий и религиозных течений в республике, стали причиной широкого развития религиозного синкретизма, обозначенного одним из православных священнослужителей «чудовищной смесью идей и обрядов»: верующие многонациональной республики посещают православные храмы, буддийские дацаны, одновременно обращаясь за помощью к шаманам, колдунам и гадалкам.

В сравнении с буддизмом, получившем ныне статус национальной религии бурят, но оставшимся малопонятным восточным учением для большинства верующих, считающих себя буддистами, шаманизм негласно существует сегодня в религиозной жизни каждой бурятской семьи, активно проявляется во многих, так называемых буддийских религиозных практиках. Поэтому характерной особенностью религиозной ситуации в Бурятии является осознанное и неосознанное двоеверие – верующие являются и буддистами и шаманистами одновременно.

Возрастающий интерес верующих к шаманизму отмечается на фоне возрождения бурятской национальной культуры, в которой шаманизм – исконная вера бурят, занимает одну из ключевых позиций. Идеология шаманизма проста, близка и понятна многим верующим:

- почитай предков и предки всегда будут поддерживать тебя;
- не совершай греховных поступков, преступлений, иначе все плохое, что ты совершил, отразится на твоих потомках.

Непонятный для большинства прихожан текст тибетских молитв приводится как аргумент в пользу предпочтения исконной веры бурят – шаманизма, как духовно более близкой веры. «Вот что там лама бубнит – никому непонятно, другое дело – шаман. Он говорит на понятном для бурят языке. Вы слышите, как он обращается к божествам, которых вы знаете, как он взывает к вашим предкам, что он просит за вас, за ваше благополучие», – утверждает известный ольхонский шаман Валентин Хагдаев, и эту точку зрения разделяют многие верующие¹.

¹ Известный бурятский ученый Ц. Жамцарано, будучи участником одного из традиционных обрядов календарного цикла, состоявшегося у агинских бурят, особо отмечает удивительное психологическое воздействие, которое оказывает шаман на присутствующих: «...шаман взял бич и торжественно громко стал отсчитывать моления, обратившись лицом к заходящему солнцу. Речь его была народная, понятная, в толпе все притихли в благоговейном созерцании... Голос его был грудной, густой бас, словно звуки, исходил из-под земли. Он производил впечатление на толпу... Но я особенное внимание обратил на то, что шаман, перечисляя участников по именам, отчеству, аймаку и роду, упоминал кличку каждого рода, т.е. его *ура*» (Жамцарано Ц., 2011, с. 258).



Рис. 3. Посвящение в шаманы



Рис. 4. Современный шаман. 2012 г.

В связи с этим не вызывает удивления появление в жизни города такого феномена, как «городской шаман». В кругу городских религиозных деятелей – адептов шаманизма – выделяются две группы, дифференциация которых обосновывается разными условиями и мотивами становления, отличным по существу пониманием религии предков и соответственно разными целями в осуществлении религиозных практик. Есть основания первую группу по определенным причинам, а именно – вследствие сохранения тесной связи с сельским обществом, которое все еще можно считать традиционным, называть шаманами, хотя сами себя они так не называют. Это часть людей, которые, по определению В.И. Харитоновой (2006, с. 198), в период безверия, предшествующий социальным и экономическим переменам в стране, «...не смогли нормализовать свое состояние самостоятельно и оказались группой лиц с очевидными психическими отклонениями; с другой стороны, те, кто смог абсолютно самостоятельно или с помощью не самых сильных шаманов привести себя в психическое соответствие новому статусу... заняли странное положение, странное для традиционного общества: они, обретя некоторые шаманские методики, так и не стали посвященными социумом шаманами – не обрели бубнов». Эти люди, преимущественно, являются выходцами из сельской местности и принадлежат ему пока нераздельно, в силу своего мировоззрения, традиций, а также по причине того, что многие из них переехали в город недавно. Как правило, это люди преклонного возраста.

Другую группу, обозначаемую как неошаманы, составляют в основном горожане. Эта группа также неоднородна – в религиозном пространстве города действуют неошаманы неинституализированные, а также чья деятельность (религиозные практики, карьерный рост) регламентируется официальной шаманской организацией, членами которой они являются.

В пореформенный период в городском обществе стала активно выделяться прослойка людей, которые наделялись обществом статусом необычного человека, человека со сверхъестественными способностями. Этот процесс происходит в условиях реабилитации религии вообще и на волне вспыхнувшего интереса к исконной вере бурят – шаманизму. В любом обществе встречаются люди, желающие сами общаться с богом или другими сущностями, которые можно называть проявлением сверхъестественного – душами умерших, духами и т.д. Такую возможность и предоставляет шаманизм, поскольку «...в отличие от священников, шаманы чаще всего самолично ощущают и определяют свою «богоизбранность» и оказывают свое влияние через личные способности и создание своей клиентуры» (Тишков В.А., 2003, с. 89). Таким образом, в совокупности с всегда актуальным человеческим стремлением «выделиться из толпы», ревитализация традиционного мировоззрения, религии способствовала значительному расширению круга людей, называющих себя шаманами, народными целителями, предсказателями и т.д.

В отличие от религиозных деятелей, обозначаемых В.И. Харитоновой «шаманами без бубна», которые не называют себя шаманами, городские неошаманы не считают зазорным именоваться шаманами. Их шаманское становление происходит обычно самостоятельно с открытием в себе специфических способностей. Как свидетельствует опыт общения с городскими неошаманами, свою религиозную деятельность такие люди начинают по совету других, причастных к шаманским религиозным практикам лиц (гадалок, знахарей или других шаманов), но без глубокого вмешательства с их стороны. Нередко неошаманы осваивают тонкости шаманских практик самостоятельно, с помощью литературы. Как правило, шаманские способности проявляются обыкновенно тогда, когда человек начинает располагать свободным временем. Многие городские неошаманы замечали у себя сверхъестественные способности и начинали свою деятельность в качестве шамана, оказавшись без работы или на пенсии.

В последнее десятилетие в среде городских бурят стало «модным» обращение к своим «корням», интересоваться своим происхождением, восстанавливать свою родословную. «Нужда в подобных поисках возникает в ситуации вроде нынешней: время возрождения шаманизма только ленивого оставило в стороне от интереса к шаманским практикам и развитию у себя самого “шаман-

ских способностей» (Харитонов В.И., 2006, с. 224). Многие люди уверовали в свои необыкновенные способности, выяснив, что в их роду были известные шаманы, целители. Как правило, именно этот факт становится обоснованием для начала религиозной деятельности в жизни неинституализированных неошаманов.

Нередко люди объясняют свое становление шаманом тяжелой болезнью, которую невозможно было вылечить обычными медицинскими методами и средствами. Только приступив к религиозной деятельности, человек избавлялся от таинственной болезни. Открыть глаза на истинную причину болезни некоторым помогают так называемые *учителя*. Один из институализированных неошаманов «учителем» называл человека более высокого статуса, от которого он получает посвящения, при этом под «посвящением» подразумевался не классический шаманский ритуал с многократными жертвоприношениями и активным участием членов рода, а духовное посвящение.

В целом следует отметить, что религиозная деятельность городских шаманов «без бубна» и неинституализированных неошаманов востребована и поддерживается городским социумом, так как к ним всегда обращались за практической и, можно сказать, «скорой» помощью – эти люди всегда откликались на немедленные просьбы и не требовали значительного финансового вознаграждения. Для поддержания же равновесия обыденной жизни и для «души» горожане посещают церкви и дацаны.

Рассмотренные выше актуальные для современного бурятского общества процессы и явления, идеи и практики, маркирующие религиозную сферу, свидетельствуют:

- об особой устойчивости элементов традиционного мировоззрения;
- о желании людей после долгих десятилетий воинствующего атеизма одухотворить свою жизнь;
- об усилении иллюзорно-компенсаторской и социальной функции религии для значительной части населения, лишившейся уверенности в поддержке со стороны государства в решении социальных и экономических проблем. Те же чувства, которые терзали необразованное население прошлых веков – чувство страха и неуверенности в будущем, стали причиной ревитализации многих религиозных обрядов современности и частых посещений лам и шаманов в поисках религиозного утешения и иллюзорного восполнения пропасти между желанием и действительностью;
- о продолжении процесса формирования бурятской национальной идеи.

Глава VII СОВРЕМЕННАЯ ЭТНОРЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ

Республика Алтай – это территория, являющаяся в религиозном плане «лоскутным одеялом», состоящим из разных религиозных учений и обществ, синкретических разновременных религиозных конгломератов и аппликаций в виде постоянно пополняющихся религиозных групп и объединений.

Религиозное разнообразие во многом обусловлено национальным фактором. Так, «по данным последней переписи, население русской национальности составило 63%; алтайской – 31%; казахской – 5,6%. Остальные национальности немногочисленны. Русское население проживает в основном в северных районах: Майминском, Турочакском, Шебалинском, Усть-Коксинском, а также в Горно-Алтайске. Алтайцы преобладают в Улаганском, Усть-Канском, Онгудайском районах. Казахи (83%) проживают в Кош-Агачском районе» (<http://www.altai-republic.com>).

По данным Министерства юстиции Российской Федерации по Республике Алтай, в 2012 г. официально зарегистрированы 44 религиозные организации (Список религиозных организаций... на 23.04.2012 г.). Большинство составляют православные религиозные организации, на втором

месте мусульмане, затем протестантские движения и т.д. Данная картина не противоречит общероссийским показателям. Так, согласно последнему опросу, проведенному 23–26 ноября 2012 г., в РФ 74% граждан относят себя к православным, 7% – к мусульманам и т.д. (статистические данные Левада-Центра). В Республике Алтай среди религиозных сообществ наибольшее количество составляют христианские организации, а именно православные приходы Горного Алтая, которых насчитывается 23:

1. Русская православная церковь состоит из двух благочиний (Горно-Алтайское и Онгудайское), возглавляемых о. Георгием Балакиным и иереем Павлом Тайченачевым. В Горно-Алтайское благочиние входят приходы Горно-Алтайска, Майминского, Чойского, Турочакского, Чемальского и Шебалинского районов. Действует храм Св. Великомученика Пантелеимона в с. Бирюля, церковь Преображения Господня и церковь Св. преп. Макария Алтайского, церковь во имя Всемилостивого Спаса Горно-Алтайска, церковь Успения Божией Матери с. Шебалино, церковь Казанской Божией Матери с. Паспаул и церковь Успения Божией Матери с. Чоя Чойского района, церковь Иоанна Предтечи с. Усть-Муны, церковь преп. Евфимия Великого с. Манжерок Майминского района, церковь Святого Духа с. Майма, церковь иконы Божией Матери «Умиление» с. Артыбаш, церковь Св. великомученицы Екатерины с. Кебезень и церковь Покрова Божией Матери с. Турочак Турочакского района, церковь Святителя Алексия, митрополита Московского с. Эликмонар, церковь в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» с. Чемал Чемальского района.

Онгудайское благочиние образовалось совсем недавно, в мае 2011 г. Отец Павел Тайченачев является также настоятелем Свято-Троицкого храма в с. Онгудай. Известно, что еще с 1856–1857 гг. действовал стан-поселение Алтайской духовной миссии, возглавляемый будущим Митрополитом Макарием (Невским). В состав Онгудайского округа вошло пять районов республики (Онгудайский, Усть-Канский, Усть-Коксинский, Улаганский, Кош-Агачский). В настоящий момент действует пять церквей: Свято-Троицкая – с. Онгудай; Никольская – с. Усть-Кан; Покровская – с. Усть-Кокса; Казанская – с. Улаган; Петропавловская – с. Кош-Агач. Действуют приходы также в с. Балыктуоль, Ко и Балыкча Улаганского района.

В свете нарастающего интереса со стороны СМИ в 2012 г. к религиозным организациям необходимо упомянуть о «политическо-религиозных провокациях», которые не обошли стороной православные приходы в Горном Алтае. В последнее время верующие отмечают нарастание нетерпимости и агрессии, обусловленное во многом спровоцированными информационными атаками со стороны некоторых информационных агентств. Так, в с. Топучая Шебалинского района 4 сентября 2012 г. неизвестные спилили и изрубили на куски поклонный крест. Позже выяснилось, что данное действие совершил представитель Каракольской инициативной группы. В последние месяцы в Российской Федерации и Украине произошло несколько случаев осквернения православных святынь; так называемый *крестоповал*, который связывают с деятельностью сторонников группы «Pussy Riot», участницы данного коллектива в августе были приговорены к двум годам лишения свободы за панк-молебен в Храме Христа Спасителя (Москва). Поклонный крест в Топучей был установлен в мае этого года (при предварительном одобрении большинства сельчан) на месте строительства часовни, которую планировалось воздвигнуть в честь строителей Чуйского тракта. В конце сентября в Горно-Алтайске прошло очередное заседание молодежного дискуссионного клуба «Терки» на тему «*Крестоповал*: протест против государства или церкви», где большинство участников дали негативную оценку происходящим событиям.

Еще одно христианское направление – а именно Римско-католическая церковь – в регионе представлено незначительно. Так, католики имеют один приход в с. Иогач Турочакского района, возглавляемый о. А. Обуховским (данные Минюста РФ по Республике Алтай).

Наряду с традиционными христианскими движениями в Республике Алтай зарегистрированы протестантские организации. Среди них насчитывается пять организаций евангельских христиан: местная религиозная организация Российской церкви Христиан веры евангельской (возглавляет

начальствующий епископ Э.А. Грабовенко) – церковь «Новая жизнь» (Горно-Алтайск, пастор А.А. Щербинин) и церковь «Новая жизнь» (с. Кокоря Кош-Агачского района) церковь «Новая жизнь» (с. Улаган); местная религиозная организация христиан веры евангельской «Чемальская церковь на камне» (с. Чемал) и «Чеповская церковь на камне» (с. Чепов Чемальского района).

В Республике Алтай зарегистрированы две организации «Адвентистов седьмого дня». В Горно-Алтайске организацию возглавляет пастор В.Н. Понамарев. В настоящий момент завершается постройка богослужебного здания в Горно-Алтайске. Также адвентисты седьмого дня зарегистрированы в Турочакском районе в с. Озеро-Куреево. Неоформленной остается община «Адвентистов седьмого дня» в с. Кызыл-Озеке.

В городе действует одна пресвитерианская церковь – «Горно-Алтайская христианско-пресвитерианская церковь», миссионерство данной церкви в Российской Федерации в основном связано с деятельностью проповедников из Южной Кореи. На этой почве наблюдается борьба за паству между различными протестантскими проповедниками, в частности, между пасторами из пресвитерианской церкви и пасторами из церкви «Эммануил». Первые привлекают последователей возможностью посетить Южную Корею и продвинуться по иерархической лестнице внутри церковного сообщества, а вторые делают ставку на местный российский формат, хотя имеют тесные связи с американской Ассамблей Бога.

Активно занимается прозелитической деятельностью местная религиозная организация Свидетелей Иеговы (Горно-Алтайск), возглавляемая А.В. Калистратовым. Недавно завершился судебный процесс в связи с обвинениями А. Калистратова в экстремистской деятельности. В результате он был оправдан, но большое количество религиозной литературы Свидетелей Иеговы внесено в федеральный список экстремистской литературы. Несмотря на оправдательный вердикт, в республике продолжают поступать жалобы от населения на чрезмерно навязчивую форму миссионерской работы Свидетелей Иеговы.

В регионе функционируют две религиозные организации христиан веры евангельской: местная религиозная организация Церковь христиан веры евангельской (пятидесятников) «Слово веры» (Горно-Алтайск), которая входит в крупнейший пятидесятнический союз – Российский объединенный Союз христиан веры евангельской (пятидесятников). Председатель – епископ Сергей Васильевич Ряховский, директор – Константин В. Бендас.

Еще одна пятидесятническая община – это церковь «Эммануил», т.е. «филиал» Российской ассамблеи Бога (Москва). Главной церковью Ассамблеи является Московская Центральная Церковь христиан веры евангельской пятидесятников «Эммануил», одна из самых больших церквей в Москве. Руководитель – старший пресвитер Александр Пуршага. Самая большая и главная резиденция находится в США – Американская Генеральная Ассамблея Бога, сейчас ее возглавляет 12-й суперинтендент «Assemblies of God» д-р Джордж О. Вуд. В Горно-Алтайске церковь «Эммануил» возглавляет пастор А.В. Панков (имеет тесные связи с канадской общиной). Ситуация в данной церкви отличается некоторой динамичностью и структурными изменениями. С начала основания церкви в Республике Алтай ее возглавлял пастор Руслан Исламов, который в 2011 г. упрочил связи с единомышленниками в США, но в 2012 г. был понижен в должности, возглавил же общину пастор Алексей Панков, являющийся в прошлом его помощником.

Остается незарегистрированной община – Евангельские христиане-баптисты в Горно-Алтайске. Данное обстоятельство обусловлено религиозными и административными особенностями баптистской церкви.

Буддизм в республике представлен двумя буддийскими организациями, первая – это «Ак-Буркан» («Белый Буркан» или «Будда Грядущего»), относящаяся к буддийской традиционной сангхе России. В Горно-Алтайске «Ак-Буркан» возглавляет Алтайчи Санашкин. Община планирует строительство большого Курее-Дацана в Республике Алтай. Вторая – это местная религиозная организация «Буддийский центр алмазного Пути школы Карма Кагью Республики Алтай», возглавляемая И. Сандомирским и расположенная в с. Аскат Чемальского района.

В мае 2012 г. случилось очередное происшествие, когда загорелся частный дом «Дом солнца» в с. Баштала Усть-Коксинского района, где тибетские монахи строили священную мандалу из песка – символ «проекции божественной обители Будды безграничной мудрости». По мнению очевидцев, двое неизвестных ночью облили дом бензином и подожгли. По словам камбо-ламы М. Шагаева, несмотря на происшествие, монахи завершили обряд, т.е. разрушили мандалу и высыпали ее песок в р. Кокса. Остаются напряженными отношения между представителями алтайской веры и буддистами (см. ниже).

В Республике Алтай официально зарегистрировано семь мусульманских религиозных организаций. Местную религиозную организацию мусульман в Горно-Алтайске возглавляет муфтий Жанболат Охтабаев, который планирует построить мусульманский корпус с учебным заведением – медресе и т.д.

Исследователи отмечают, что первая официальная община мусульман в Республике Алтай была создана в 1993 г. усилиями А. Кобдабаева, который получил религиозное образование в медресе п. Мерке Джамбульской области Казахстана. В 1993 г. была открыта первая мечеть в п. Жана-Аул Кош-Агачского района. Затем стали появляться мечети в других селах. Имам с. Кош-Агач Ерболат Бегенов избирался главой администрации районного центра. «В 1999 г. с созданием Духовного управления мусульман Азиатской части России единая община мусульман республики преобразовалась в Казыятское управление мусульман Республики Алтай с местными общинами в с. Кош-Агач, Жана-Аул, Тоболер. В 2000 г. в столице республики регистрируется местная религиозная организация мусульман Горно-Алтайска во главе с Амангельды Кобдабаевым. Она становится ядром Казыятского управления, которое не получило своего официального оформления в органах юстиции. В том же году в Горно-Алтайске начинается строительство мусульманского комплекса с мечетью и медресе. Оба объекта функционируют в настоящее время, хотя все работы еще не завершены. Умма столицы республики в отличие от Чуйской равнины объединяет представителей разных мусульманских народов и новообращенных мусульман из числа алтайцев и русских. В 1997 г. о принятии ислама заявил лидер Союза тюркской молодежи Алтая, этнический алтаец Амыр Айташев. В начале 2010 г. новым главой мусульманской организации Горно-Алтайска стал Жанболат Охтабаев, получивший религиозное образование в Египте. Было заявлено об учреждении Духовного управления мусульман Республики Алтай во главе с муфтием Ж. Охтабаевым, однако централизованное религиозное объединение к середине 2011 г. еще не прошло процедуру официальной регистрации» (Кабдулвахитов Калиль, 2012).

Сложная ситуация сложилась в Кош-Агачском районе, где официально действует семь религиозных организаций. Это, прежде всего, шесть мусульманских организаций (Кош-Агач, Ташанта, Теленгит-Сортогой, Беяши, Тобелер, Жана-Аул) и одна Российская церковь христиан веры евангельской, «Новая жизнь» с. Кокоря. Также строится православная церковь, проповедуют Свидетели Иеговы.

Лидером мусульман данного района (с. Кош-Агач) является имам Сватов Сержан Мажетканович, возглавляющий умму мусульман с. Кош-Агач. В Республике Алтай было возбуждено уголовное дело в отношении имама Кош-Агачского района Сержана (Сайфуллаха) Сватова. Региональное управление ФСБ подозревает его в организации деятельности (с мая 2009 г.) международного религиозного объединения «Таблиги Джамаат», которое было признано экстремистским решением Верховного суда от 7 мая 2009 г. Как отмечается в постановлении о возбуждении дела, «согласно результатам историко-религиоведческого исследования, проведенного на базе Института монголоведения, буддологии и тибетоведения СО РАН (Улан-Удэ, Республика Бурятия), формы и методы деятельности С.М. Сватова полностью совпадают с формами и методами деятельности членов Международной религиозной организации «Таблиги Джамаат». По версии следствия, Сватов проповедовал версию ислама, «почти неотличимую от идеологии джихадистов ваххабитского-салафитского толка». Сам имам Сайфуллах категорически отрицает причастность к «таблигам» и ищет защиты у общественности и главы государства. «...Мы не знаем ничего про данное течение

в исламе, так как мы испокон веков, как и все мусульмане Средней Азии и России, исповедуем традиционный ислам Ханафитского направления, основателем которого является великий имам Абу Ханифа», – говорится в обращении» (Кабдулвахитов Калиль, 2012). Его рассуждения несколько расходятся со словами местных жителей и муфтия Горно-Алтайска, Ж. Охтоубаева: «...когда начались эти дела со Сватовым, тех ребят, которые ходили в мечеть, тоже заподозрили и допрашивали... в Кош-Агаче запретили женщинам ходить в мечеть – тоже неправильно... это ошибка имама Сайфуллы... Сержан Сватов мне все время говорил, чтобы мы создали свой порядок, ведь у них в «Таблиги Джамаат» есть свои порядки... В Кош-Агаче слишком громко включают магнитофон – это неправильно... настраиваем народ против нас самих же... В Теленгит-Сортогое та же проблема существует. Из-за того, что они начали громко кричать азан, им запретили строить мечеть. В Акташе имама сменили в мае, а в Жана-Ауле в июле этого года... люди были недовольны работой имама, и в том, что его сняли, нет моего участия... А в Жана-Ауле имам начал совмещать религию с политикой... Таблиги Джамаат не соответствует сунне Пророка» (Попова Н., 2012, с. 22).

В сентябре 2011 г. в рамках судебного дела произошло закрытие мечети Кош-Агача по решению районного суда. Сам Сержан Сватов считает, что подвергается гонениям за активную работу. Правда, остается открытым вопрос о том, какого рода данная активность?

Ситуация обострялась также сложными политическими отношениями на уровне местных властей на этнической почве. За пост главы района, по мнению местных наблюдателей, должны были бороться ныне действующий глава Леонид Ефимов, Ауельхан Джаткамбаев, глава сельского поселения Кош-Агач Даудхан Кыдырбаев и, возможно, заместитель главы района, бывший имам Кош-Агача Ерболат Бегенов. Последние два кандидата являются практикующими мусульманами. Имам С. Сватов поддерживает кандидатуру Даудхана Кыдырбаева, а вслед за ним и большинство казахов-мусульман. Ситуация была решена кардинально усилиями губернатора Республики Алтай А.В. Бердниковым, который поставил исполняющим обязанности главы администрации муниципального образования «Кош-Агачский район» В.И. Безрученкова.

В Кош-Агачском районе уже несколько лет продолжается конфликт между алтайцами, исповедующими шаманизм и почитающими священные горы, и мусульманами, преимущественно казахами. Так, в с. Теленгит-Сортогой было «заморожено» строительство мечети, против которого выступили некоторые жители во главе с местным зайсаном (шаманом) Андреем Едешовым. Данный конфликт должен быть решен на уровне общего собрания (собрание теленгитов) и обсуждения с двух сторон в лице имама Сержана (Сайфуллы) Сватова и зайсана Кош-Агачского района Романа Тадырова. Последний от лица комитета Ассоциации общин коренных малочисленных народов теленгитов «Эре Чуй» в сентябре приглашал С. Сватова на мероприятие в урочище Укок, где они обсудили вопросы урегулирования конфликта в с. Теленгит-Сортогой.

Несколько неопределенной и наиболее подвижной остается ситуация с религиозными организациями, представляющими алтайскую веру и ее разновидности.

Социологические опросы разных лет, проводимые кафедрой социологии, политологии и культурологии в 2008 г., а также научно-исследовательской социологической лабораторией при кафедре социологии, политологии и культурологии Горно-Алтайского государственного университета в 2012 г., показывают, что коренное население алтайцы (более 80%) относят себя к бурханистам или приверженцам народной языческой веры (бурханизм, шаманизм), более 10% – к православию, более 2% – к буддистам и еще менее 1% – к исламу и другим религиям (данные социологического опроса в рамках гранта РФФИ 12-06-90717 «Исследование современной религиозной ситуации в России на примере трансформации религиозных движений (в том числе НРД) на территории Республики Алтай»). Но бурханизм понимается либо как возрождение Белой веры (Ак Тянь) – как алтайская шаманская традиция, либо как бурханизм начала XX в. с элементами буддийских практик. Второй вариант менее популярен.

При анализе религиозной ситуации в регионе для целостной картины необходимо учитывать еще один немаловажный фактор. Это – наличие общественных организаций, часть которых, не-

смотря на нерелигиозные цели и задачи, указанные в нормативных документах, в реальной жизни имеет вполне религиозный формат или выполняет в том числе и религиозные функции. В Республике Алтай таких организаций несколько. Среди них выделяются следующие.

«Школа Экологии Души «Тенгри» – руководитель Д.И. Мамыев, он же директор Каракольского природного парка «Уч Энмек» Республики Алтай, член Правления Международного фонда исследования Тенгри. Д.И. Мамыев стоит на позициях евразийства, резко выступая против глобалистических тенденций западного мира, и симпатизирует идеям Н.К. Рериха. Данная организация пропагандирует рерихианские мистико-эзотерические идеи, поддерживает тесные связи с буддийскими учителями и религиозными движениями.

Общественная организация «Эне Тил» (Мать-Земля) – руководитель В. Кыдыев, целью которой является сохранение алтайского языка. Сейчас в Республике Алтай идет активное лоббирование законопроекта, предусматривающего обязательное изучение школьниками титульного этноса в национальных республиках родного языка. Имея на первый взгляд исключительно культурные филологические основания, организация поддерживает, с одной стороны, алтайские верования, с другой – иные религиозные направления. В. Кыдыев в 2012 г. обратился с официальным обращением к епископу Максиму с просьбой прекратить устанавливать кресты и часовни на территории Республики Алтай.

Наиболее популяризированным и политизированным является институт духовного лидера «Эл Башчы». Совсем недавно разрешился кризис, связанный с выборами духовного лидера алтайского народа. Дело в том, что в Республике Алтай с 1997 г. действует региональное общественное движение «Курултай алтайского народа (Курултай)», внутри которого существует так называемый Тос Торгоо, первым председателем которого был избран Ю. Антарадонов. В Тос Торгоо входят родовые зайсаны и по два представителя района (города) – Аймак Башчы либо зайсаны аймаков республики. Последний Эл Башчы – Борис Алушкин, завершил свою деятельность в связи с окончанием срока полномочий, поэтому был создан новый Эл Курултай, где выбрали молодого вице-мэра Горно-Алтайска Эжера Татина. Определенные круги отказались признавать легитимность собрания и избранного главы, поэтому через две недели провели свой съезд, на котором новым Эл Башчы был избран депутат регионального госсобрания Урмат Князев. Возникло двоевластие, при котором ни один из новоизбранных лидеров не уступал своих позиций. Республиканский Минюст после правовой экспертизы отказал обоим претендентам в регистрации полномочий, ссылаясь на многочисленные нарушения, допущенные при отборе кандидатов. В итоге в должности Эл Башчы остался Борис Алушкин. В 2012 г. состоялся очередной курултай, на котором выбрали Эл Башчы Бронтоя Бедюрова, который является более приемлемой кандидатурой, нежели два предыдущих. В настоящий момент ситуация стабилизировалась.

Ряд отдельных деятелей заявляют о себе как о шаманах, знающих людях, ученых, а чаще как о совмещающих все вышеперечисленные «профессии» одновременно. Следует различать такие понятия, как *jarлыкчи* (толкователи), которые совершают бескровные жертвы Белой веры и читают молитвы-благословения (*алкыш*), *камы* (или шаманы, причем одни признают данную формулировку, а другие настаивают на исключительном использовании слова «кам»), *белгечи* (предсказатели), *эмчи-томчи* и *сыймучи* (народные целители-знахари). Все вышеперечисленные деятели могут называться *неме билер кижжи* («знающие люди»).

Еще в 90-е гг. XX в. стали активно появляться политеистические языческие движения в среде алтайского народа. Так, одним из первых стало движение «Агару Санг», возглавляемое художником В. Чекуевым. Он ратовал за возрождение Белой веры, но негативно оценивал деятельность Чет Челпанова. Позже его заменила Джанна Алексеева, которая была более лояльной, и в общество вошли самые разные представители и толкователи алтайской веры. К 2002–2003 гг. активно начал пропагандировать Белую веру ее сподвижник – С.К. Кыныев. Он с первых же шагов заявил о себе как о практике Белой веры (Ак Тянг), т.е. начал разрабатывать унифицированные обряды. С.К. Кыныев говорил о посвящении его самим духом Алтая и о мессианской роли. Ввиду вышеоз-

наченных событий он стал называть себя Акай Кине (Белый правитель). Поначалу его активно поддерживала администрация Республики Алтай. Было принято решение создать Совет религиозных организаций при администрации республики с участием представителей Белой веры. Официально создание произошло в 2003 г. и в него вошли как представители традиционных конфессий, так и представитель Белой веры С.К. Кыныев. Но в самой организации «Ак-Тянг» начался раскол, первыми отделились представители Белой веры из с. Каракол Онгудайского района во главе с В.Б. Чекурашевым (см. далее). Каракольская группа требовала отставки С.К. Кыныева. В настоящий момент С.К. Кыныев ведет свою работу в рамках новой общественной организации «Духовный центр Алтай». Свое мировоззрение он излагает исключительно устно, а также в виде политической, общественной и культурной деятельности.

В 2006 г. алтайскую веру в Межконфессиональном совете Республики Алтай стала представлять шаманка (*эне ыйык кам* из рода *ак кобок*) Зинаида (Сынару) Тырысова, называющая себя воплощением богини Умай-Эне (богиня Солнца). Основала свое общество, назвав его «Алтай-Ян» («алтайская вера» вместо «белой веры»). После землетрясения она инициировала уход в горы ряда своих последователей, после чего данное событие назвали «Саратанская драма». Позже С. Тырысова написала книгу «Алтай-Ян. Генофонд», где изложила основы вероучения алтайского народа. Она также разрабатывает свою методику и программу для школьников в рамках религиозного воспитания. Инициировала проект создания карты сакральных мест алтайского народа. В настоящий момент данной работой занимается Т.М. Садалова – главный специалист министерства культуры Республики Алтай.

Еще один важный деятель – это Н.А. Шодоев, который открыл краеведческий музей алтайской культуры «Назад. Вперед» в п. Мендур-Соккон Усть-Канского района. Краеведческий музей Мендур-Соккона был создан в 1986 г. Сам Н.А. Шодоев руководит музеем, проводит экскурсии, занимается шаманской практикой. Он вместе с евразийцем Рустамом Курчаковым написал книгу об «алтайском билিকে» (алтайской религиозной мудрости).

В Горном Алтае пользуются популярностью такие шаманы, как Я.Д. Будуев, занимающийся целительской практикой, Н.М. Югушева, А. Юданов – внук известного народного сказителя и белого шамана. А. Юданов учился в Москве, там же работал, но в конце 1980-х гг. вернулся на родину – в Горный Алтай. Был посвящен в белое шаманство, активно занимается культурной деятельностью (режиссер национального драматического театра им. П.В. Кучияк), в 2009 г. написал книгу «Алтай Шамбала».

Картина была бы не полной, без упоминания такого деятеля, как А.К. Бардин, основавшего Алтайский культурный центр «Орныгу» (дом-музей зайсана А.К. Бардина) в с. Чемал. «Считается, что его род известен с VI в. н.э. Кроме того, Бардин родственник (в шестом поколении) знаменитого алтайского ламы Боора. На территории музея расположены четыре юрты, одна из которых восстановлена по чертежам Г.И. Гуркина. В первой юрте собраны подлинные экспонаты, рассказывающие о жизни алтайского народа... Вторая юрта посвящена зайсанам-вождям родов, которые добровольно вошли в состав России... Третья юрта посвящена дружбе, миру и согласию между различными народами» (<http://gotoaltay.ru/index.php/regions/item/>).

В целом многие из вышеперечисленных деятелей негативно относятся к другим лицам, называющим себя шаманами и целителями алтайского народа. Одной из важнейших причин неприятия является отсутствие родовой преемственности и незнания алтайской веры, а также отсутствие четких признаков-параметров идентификации с алтайской верой.

Наиболее непримиримой и агрессивной является так называемая Каракольская инициативная группа, проповедующая авторский вариант Белой веры в Каракольской долине. Лидером и идейным вдохновителем данной группы является В.Б. Чекурашев (п. Кулада). Ему помогают Л.Т. Аилдашев (п. Курота), О.К. Ирихонова (п. Кулада), О.Б. Ыжиков, А.И. Унуков и др. Многие из них называют себя тярлыхами и ак-камами (белыми камами). Активисты В. Чекурашев, О. Ыжиков, Л. Аилдашев издавали газету «Амаду», в которой негативно отзывались о буддистах

и некоторых деятелях. В 2008 г. Онгудайский районный суд вынес обвинительный приговор Олегу Ыжикову и Лазарю Аилдашеву. Они были признаны виновными по ч. 1 ст. 282 УК РФ (действия, направленные на возбуждение ненависти и вражды, а также на унижение достоинства человека и группы лиц, по признакам национальности, происхождения, отношения к религии, а равно принадлежности к какой-либо социальной группе). В 2012 г. началось дело против еще одного представителя В. Чеконова по аналогичной статье. Данная незарегистрированная группа издает газету «Амаду» и брошюры, где, а также в других СМИ, публикует критические статьи, направленные на разгром буддистов и ряда политических деятелей, которые, по мнению оппозиционеров, поддерживают буддистов в регионе.

На территории Шебалинского района в с. Апшухта уже несколько лет неофициально действует религиозная группа «Тенгрианство» – «Небесная вера», возглавляемая В.А. Сат. В 2011 г. В.А. Сат предпринял попытку официально зарегистрировать свою организацию в Минюсте РФ по Республике Алтай. В силу новизны и неопределенности религиозной группы была назначена религиоведческая экспертиза, которая выявила ряд проблемных вопросов. Прежде всего необходимо было разобраться с основными понятиями. И первым таким понятием является «тенгрианство». Заявлять о тенгрианстве на Алтае как однозначно признанной алтайцами религии преждевременно. Анализ алтайских археологических памятников, алтайских древнетюркских рунических памятников (все 90 наименований на 2012 г. по «Каталогу древнетюркских рунических памятников Горного Алтая») показывает, что пока нет никаких письменных и пиктографических свидетельств в пользу повсеместного почитания главного бога Тенгри и тенгрианства среди алтайцев. Нет ни одного упоминания Тенгри, в отличие, например, от монгольских аналогов, но встречаются изображения шаманов, Будды. Более того, чаще встречаются свидетельства в пользу анимистических культов, культа предков, шаманизма, буддизма и даже манихейства. Ряд ученых симпатизируют учению тенгрианства, но понимают его отлично от трактовок других авторов. Так, в 2012 г. вышла книга исследователей Л.Н. Тыбыковой, И.А. Невской, М. Эрдал «Каталог древнетюркских рунических памятников Горного Алтая», где авторы осуществили попытку отыскать в рунических памятниках следы тенгрианства, но пока их результаты не увенчались успехом.

Также социологические опросы населения, проводимые кафедрой социологии, политологии и культурологии Горно-Алтайского государственного университета в 2006–2007 и в 2012 гг., показывают незнание или, по крайней мере, непопулярность среди алтайского населения тенгрианства. Так, при перечислении религиозных понятий лишь незначительное число респондентов отмечали тенгрианство. А ряд групп, пытающихся заявить о себе как о ревнителях тенгрианства, также включают в это понятие самые различные смысловые значения. Одни респонденты отождествляют тенгрианство с алтайскими верованиями, другие – исключительно с евразийскими идеями, третьи респонденты воспринимают тенгрианство как общую проторелигию тюрков и т.д. (Данные, полученные в ходе социологического опроса в 2012 г., в рамках гранта РФФИ 12-06-90717 «Исследование современной религиозной ситуации в России на примере трансформации религиозных движений (в том числе НРД) на территории Республики Алтай»).

В религиоведении известны разные классификации религиозных традиций и большая часть из них выделяет так называемые первобытные, архаические, родоплеменные религиозные формы. В истории человечества, включая народы Евразии, известны архаические (древнейшие) религиозные верования и культы: фетишизм, тотемизм, анимизм, культ предков и др. Позднее складывается шаманизм, вобравший в себя вышеуказанные архаические верования. В период средневековья шаманизм у тюркоязычных народов, включая предков алтайцев, стал развитой религией, имевшей все основные элементы, присущие мировым религиям: культы, организацию, мифологию. Мировоззренческой основой традиционного шаманизма, как уже неоднократно отмечали исследователи, выступал анимизм, понимаемый в виде совокупности представлений об одухотворенности природы (Суразаков А.С., 2005, с. 92–93). Что касается алтайского шаманизма, то согласно выработан-

ным в нем мировоззрению и мифологии все природные объекты и явления имеют нематериальную, духовную основу – духов, «хозяев» (Алексеев Н.А., 1980, с. 48).

В истории Горного Алтая переплелись архаические верования, буддизм, христианство. Ни в одном из вышеуказанных источников нет упоминания о том, что у предков современных алтайцев существовала религия «тенгрианство» (система вероучения, мировоззрения, культово-обрядовых практик). Можно лишь отметить, что собственно культ неба архаичный, он входил и до сих пор является составной частью культовой системы шаманизма, буддизма, а также зороастризма, даосизма, синтоизма и некоторых других религий народов Азии.

Авторское понимание тенгрианства у В.А. Сат сводится к утверждению и сведению всех «признаков тенгрианства» к тому, что алтайцы с давних времен в своих обрядах призывали Кутая, т.е. бога из тенгрианской религии (многие исследователи считают тенгрианство ранней религией тюрков, которые почитали Тенгри как вечное синее небо и одновременно бога-создателя. Его культ имел все черты шаманизма. Обряды (жертвоприношения животных, обрызгивание молоком и т.п.) в горах и ущельях проводили шаманы (камы). Использование же имени бога «Кутай» почти не встречается у других тюрков и исследователей тенгрианства! Также и сама авторская трактовка тенгрианства не находит особой поддержки у других алтайцев.

По словам В.А. Сат, целью создания организации «Тенгрианство – Небесная вера» является ее способность возродить благородные черты характера алтайцев, так как сейчас исчезают благородные черты (пьянство, сквернословие, воровство, ложь), а с возрождением тенгрианства снова будут появляться благородные черты в характере алтайцев. И так, инициаторы создания религиозной организации «Тенгрианство – Небесная вера» узко и специфически трактуют вполне известное в науке понятие «тенгрианство». У авторов оно сводится к следующему: тенгрианство – это некая проторелигия, которая сформировалась и исповедовалась с древнейших времен и в первую очередь здесь, на Алтае. Тенгрианство – это небесная вера, а алтайцы – небесный народ, который сохранял изначальную истинную информацию о боге Кутая. Изначально тюркские народы почитали Тенгри, т.е. небо, и именно в Азии когда-то находился рай.

«Тенгрианство» понимается В.А. Сат как специфическая вера «небесных людей» – алтайцев, т.е. необходимо подчеркнуть авторскую трактовку тенгрианства, не имеющую отношения к общепотребительному понятию «тенгрианство». Вероучение организации «Тенгрианство – Небесная вера» демонстрирует признаки алтайской национальной анимистической культовой системы, включающей в себя такие формы, как культ предков, анимизм, шаманизм, тотемизм и элементы магии.

Учение, представленное в документах последователей В.А. Сат «Тенгрианство – Небесная вера», нельзя назвать аутентичным тенгрианству. Учение В.А. Сат близко к анимистическим верованиям и шаманизму и по характеру происхождения вероучения имеет черты эмерджентного или, вернее, эмерджентно-реставрационного движения, т.е. вновь созданного движения без четко выраженной социальной структуры (Эгильский Е.Э., Матецкая А.В., Самыгин С.И., 2011, с. 97–100).

Поэтому претензия на некую проторелигию монотеистического или пантеистического формата по имеющимся документам не основательна, не имеет существенного подкрепления ни в научных трудах, ни в имеющихся основаниях и практике самого В.А. Сата и его последователей.

В 2012 г. подала документы на регистрацию религиозная группа «Община Лотосовой сутры», лидером которой является Н.Н. Антонова. В классических работах и пособиях среди народов, традиционно исповедующих буддизм, алтайцы упоминаются редко, и в современных справочниках фиксируется только одна буддийская организация – «Ак-Буркан». Община «Лотосовой сутры» происходит от японского буддизма. Известно, что Нитидацу Фудзии основал орден в 1926 г. с резиденцией Хайам, храм Куондзи (Канагава, Япония), его главная цель – объединение Японии и возвращение Будды на историческую родину в Индию, задача же его ученика Дзюнсэя Тэрасавы – это объединение людей во имя ядерной безопасности и проведение идеи о том, что Будда Шакьямуни сам был из рода саков, т.е. скифов-кочевников, и значит, необходимо всем скифам-

кочевникам объединиться под знаменем буддизма. Так, архитектура Пагоды мира отражает скифскую идею: внизу лошади, а антенна (шпиль) – это коновязь. Д. Тэрасава считает, что шествие саков-скифов началось с Алтая, т.е. Алтай – прародина буддизма. В марте 1997 г. Дзюнсэй Тэрасава-сенин впервые приезжает в Республику Алтай. Лotosовая Сутра возвращается на древнюю землю саков. В июле Тэрасава-сенин осуществляет паломничество на гору Белуху, священное для алтайцев место. Девиз паломничества – «Духовное возрождение Алтая».

До встречи (до 1997 г.) с Дзюнсэем Тэрасавой на Алтае Н.Н. Антонова собрала группу последователей, с которыми начала активно применять методы оздоровления и закаливания организма. Вместе с группой последователей обливалась холодной водой (познакомилась сначала с учением П. Иванова) из целебных святых источников Алтая, затем стала читать тексты Далай Ламы. Сама Н.Н. Антонова говорит, что «нас можно было считать эзотеристами», но мы считали себя буддистами (из личной беседы от 7 марта 2012 г.). После 2004 г. приняла посвящение от Дзюнсэя Тэрасавы и стала бхикшуни (буддийской монахиней ордена Ниппондзан Меходзи). Теперь она имеет право проповедовать, посвящать по крайней мере женщин, путешествовать с религиозными целями.

Действия дублируют буддийские обряды и церемонии, а также молитвы, которые концентрируются вокруг повторения священной мантры «Наму-Мё-Хо-Рэнгэ-Кё», а также удары в барабан для изгнания злых духов и очищения местности, практика голодания, практика сбора подаяний на рынках, ретрит (достижение через практики повторения мантры и созерцание красоты природы внутренней чистоты); медитация; произношение мантры «Наму-Мё-Хо-Рэнгэ-Кё» с учетом правильного дыхания; чтение Лotosовой сутры в интерпретации Дзюнсэя Тэрасавы; молебны на священных местах.

Главное направление деятельности Н.Н. Антоновой – это работа с алкоголезависимыми людьми (трезвость), преимущественно с женщинами. Регистрация местной религиозной организации «Община Лotosовой Сутры», по словам Н.Н. Антоновой, является необходимой для создания реабилитационного центра с буддийской основой для борьбы с алкоголизмом посредством религиозной доктрины с использованием культовых практик: чтения мантры, медитаций, обливания холодной водой (водопадная практика), голодовка, чтение Лotosовой сутры, беседы о смысле жизни.

Группа «Община Лotosовой сутры» постоянно поддерживает связь с учителем. Так, в 2011 г. группа во главе с Н.Н. Антоновой осуществила паломничество в священные буддийские места в Непале и встретила с учителем Дзюнсэем Тэрасавой. «Община Лotosовой Сутры» (с. Онгудай, Республика Алтай) является «филиалом» и относится к международной организации – странствующему ордену Ниппондзан Мёходзи.

С 2011 г. в Республике Алтай активизировали свою деятельность кришнаиты (Московское общество сознания Кришны, центр ведической культуры в Барнауле), которые начали усиливать связи с местным населением. Уже много лет они проводят фестивали, арендуя базы отдыха. 19 мая 2012 г. община организовала шествие с раздачей религиозной литературы в Горно-Алтайске. В ближайшее время планируют зарегистрировать общину в Республике Алтай. Каждый год в летнее время кришнаиты проводят религиозный фестиваль на территории какой-нибудь туристической базы. На фестивале проходят мероприятия в соответствии с духовной программой: семинары, творческие выступления, праздничные мероприятия, различные церемонии жертвоприношений «Ягьи», мастер-классы и консультации по индуизму в кришнаитском варианте. В Горно-Алтайске кришнаиты позиционируют себя как представителей гаудиа-вайшнавской традиции. Миссионерская работа заключается в раздаче религиозной литературы, как правило, написанной А.Ч. Прабхупадой: а) «Бхагавит-Гита как она есть» (Священное Писание всех кришнаитов); б) «Легкое путешествие на другие планеты»; в) «Шри Ишопанишад». Вышеперечисленные книги и подобные им распространяются по всему свету организаций кришнаитов с помощью своих стационарных центров, которые называются «центры ведической культуры» и функционируют как общественные организации. Горно-Алтайскую общину курирует Алтайский краевой центр ведической культуры

(Барнаул). Сторонники кришнаитов находятся в Горно-Алтайске, Элекмонаре, Чемале и Усть-Коксе, где они активно знакомят население со своим вероучением и культовой практикой.

Еще одна организация, активно проявляющая себя в Горно-Алтайске, – это разновидность «Рэйки», так называемая школа здоровья или «Рэйки Алтай» (обучение двум стилям «Рэйки»: восточному и западному) – руководитель Зосима Сорокин. Последнее новшество данной школы – это обучение так называемым магическим пассам магов Древней Мексики «Тенсегрити» в соответствии с названием последней книги Карлоса Кастанеды.

В Горно-Алтайске уже получили посвящение более шести человек, из них пять человек имеют 2-ю ступень и один человек – 1-ю ступень. Зосима Сорокин настаивает на регулярных занятиях-практиках. Он уверен, что «Рэйки» в Российской Федерации будет процветать (данные личного архива автора). Так, в Барнауле и в Новосибирске уже много мастеров, но всего несколько идентичных с практикой З. Сорокина.

Обучение «Рэйки-Алтай» проходит в среднем за два дня, по 4 часа в день. Сумма варьируется от начальной в 3,5 до 35 тыс. руб. Кроме практических лекций в Горно-Алтайске, Зосима Сорокин и его последователи проводят свои конференции на природе, например в Улагане. Некоторые его последователи были инициированы Натальей Пироговой, которая обучалась у Н. Балановской. Зосима Сорокин пропагандирует «рэйки» как технику по настройке на омоложение организма, не требующей много времени, причем данной техникой, по его словам, лучше начинать заниматься после сорока лет. В дальнейшем данные группы будут расти и продвигать так называемый религиозный продукт «технологии посвящения через три ступени» всем желающим получить энергию «рэйки».

Еще одна близкая по религиозной направленности к кришнаитам – это общественная (религиозная) организация «Сахаджа-йога» – Нирмала Дхарма. Местная «Сахаджа-йога» каждое лето приглашает своих последователей со всех регионов, преимущественно из Алтайского края и Новосибирской области, на праздники в Алтайские горы. Во время массовых мероприятий последователи провели ряд церемоний и среди них так называемую *самореализацию*, сообщается, что в июле 2010 г. на всероссийском фестивале «Эллоуин», организованном алтайским правительством, прошли самореализацию 1500 человек. «Сахаджа-йоги из Новосибирска, Бийска и Горно-Алтайска встали небольшим лагерем недалеко от фестивальной поляны. Всего собралось около 60 йогов... Несколько художников мехенди устроились под отдельным навесом и трудились несколько часов, не поднимая головы, давая реализацию каждому, там, как всегда, создавалась живая очередь. Другие, стоя у плаката, рассказывали о «Сахаджа-йоге», третьи садились на травку, собирая вокруг себя круг искателей. Музыканты все время создавали вокруг себя плотное кольцо зрителей. Каввалли пользовались особым интересом, собирая аудиторию вокруг в 50–70 человек... Также предоставлена была возможность исполнить один бхаджан Гуруоке Гуру и индийский народный танец на большой сцене перед многочисленной аудиторией. В течение двух дней реализацию получило не менее 1500 человек» (Новости «Сахаджа-йоги» в России и мире, 2011). Организация занимается туристическим бизнесом – так называемый «Алтай-Тур», предлагая различные туристические маршруты в Республике Алтай.

В регионе активно работают специалисты из Академии развития Светланы Пеуновой (центр в Самаре). Программа включает в себя лекции, семинары и тренинги. В основном осуществляются встречи небольшими группами на платных лекциях и семинарах. После нескольких лекций проводятся тренинги с заинтересованными лицами. Параллельно осуществляется продажа религиозной литературы, в основном произведений самой С. Пеуновой.

В целом необходимо отметить, что религиозная ситуация в Республике Алтай во многом обусловлена общероссийской и мировой ситуацией. Так, небезызвестная спланированная акция группы феминисток Pussy Riot дала возможность негативного всплеска нетерпимости. В регионе, естественно, есть недовольные и не симпатизирующие слои определенным конфессиям и в свете новой волны позволяющие себе различные «акции», так, был спилен поклонный крест в с. Топучая, установленный в память строителей Чуйского тракта, происходят постоянные нападки на буд-

дистов, существуют трения между алтайскими шаманистами и мусульманской общиной и т.д. Все же такие «деятели» не понимают всей опасности складывающейся ситуации.

Наблюдая из года в год морально-нравственное состояние современного общества, нельзя не согласиться с мнением ряда ученых о некоей глобальной энтропии мира, его, так сказать, деградации и оскудении. Изучение религии в этом смысле является важным признаком, определенного рода лакмусовой бумагой, фиксирующей рост духовной «опухоли» на теле человечества. Сегодня мы ратуем за демократические свободы, завтра за свободы меньшинств, послезавтра за свободу всего и вся и в итоге фиксируем состояние тотального рабства, начиная с рабства физического и заканчивая рабством индивидуальным, отрицая онтологические основания нравственности, духовных начал, человечество копает себе могилу, надгробием которой станет наше тщеславие, глупость и тяга к удовольствиям. Остается надеяться, что человечество успеет сделать правильные выводы и разумный подход возобладает в XXI в.

Глава VIII

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В МОНГОЛЬСКОМ АЛТАЕ*

Центральная Азия, составной частью которой является Монголии, на протяжении многих столетий является полиэтничным и поликонфессиональным регионом. Формирование шаманского комплекса верований на данной территории исследователями относится как минимум к эпохе неолита (Михайлов Т.М., 1980). С I тыс. до н.э. отмечается значительное влияние иранского комплекса верований на мировоззрение кочевых народов (Дашковский П.К., 2009). С началом новой эры и на протяжении последующих столетий во многом благодаря функционированию Великого шелкового пути и формированию кочевых империй активизировались буддийские, манихейские, несторианские, даосские миссионеры (Литвинский Б.А., 1992а–б; 1997; Никитин А.Б., 1984; Кычанов Е.И., 1978; Сухбаттар Г., 1978; Кляшторный С.Г., 2006; и др.). С эпохи позднего средневековья заметно усиление позиций ислама в регионе, хотя проникновение этой конфессии в регион отмечено еще в предшествующий период (Нуртазина Н.Д., 2000; Ярков А.Н., 2010; и др.).

Современный период в истории как России, так и Монголии отмечен значительными преобразованиями в различных областях, в том числе в области национальной и государственно-религиозной политики. Отдельные этнические группы под лозунгом возрождения своей национальной культуры вступили в зону конфликтов, а религиозные конфессии стали активно вовлекаться в процесс преобразований не только духовного, но и социально-экономического и политического характера. В складывающихся условиях религиозного многообразия Центральной Азии большую роль играет проведение этноконфессионального мониторинга, задачей которого можно определить изучение и анализ религиозных практик населения, отношения общества и государства к вопросам религии, причин и форм межконфессиональной напряженности, появления религиозной нетерпимости и влияние религии на межнациональные отношения и т.п. (Тишков В.А., 2004, с. 9).

Следует подчеркнуть, что демократические реформы в Монголии и провозглашение свободы совести и вероисповедания в конце XX – начале XXI в. открыли возможности активно возрождать не только традиционные для этого региона религии (шаманизм, буддизм и ислам), но и создали благоприятные условия для проникновения в страну новых религиозных движений. В результате в Монголии начала складываться новая религиозная ситуация. В настоящее время в этой стране существуют следующие конфессии: буддизм, христианство (католичество, православие, протестантизм), ислам, шаманизм, бахаизм. Ведут свою деятельность 215 религиозных приходов, в том числе 163 буддийских, 28 христианских, 22 мусульманских (Скородумова Л.Г., 2008, с. 142).

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ (РГНФ-МИНОКН Монголии) «Историко-этнографическое изучение развития религиозного ландшафта в трансграничном пространстве Южной Сибири и Монголии» (проект №16-21-03001).



Рис. 1. Главный буддийский храм-монастырь в Улан-Баторе. 2012 г. Фото П.К. Дашковского



Рис. 2. Православный храм в Улан-Баторе. 2012 г. Фото П.К. Дашковского



Рис. 3. Столица Монгольской империи в XIII в. – г. Каракорум. Позднее рядом с ним выстроен буддийский храмовый комплекс Эрдэнэ Зуу. 2012 г. Фото П.К. Даиковского



Рис. 4. Один из буддийских храмов в монастыре Эрдэнэ Зуу вблизи средневекового г. Каракорум. 2012 г. Фото П.К. Даиковского

С 2008 г. этноконфессиональный отряд Алтайского государственного университета под руководством автора приступил к изучению истории религии народов, проживающих в Западной Монголии (Дашковский П.К., Кушнерик Р.А., 2009; Дашковский П.К., Кушнерик Р.А., Цэдэв Н., 2009; Дашковский П.К., Цэдэв Н., Шершнева Е.А., 2010; Дашковский П.К., Шершнева Е.А., 2011; Дашковский П.К., 2012; Дашковский П.К., Шершнева Е.А., Цэдэв Н., 2013; Дашковский П.К., Нямдорж Б., Шершнева Е.А., 2014; и др.). Исследования проводятся в рамках реализации совместных научных проектов при поддержке грантов РГНФ и Министерства образования, культуры и науки Монголии. В ходе реализации таких проектов был проведен этноконфессиональный мониторинг в Баян-Ульгийском и Ховдском аймаках Монголии, находящихся на границе с Россией, Казахстаном и Китаем. Полученные результаты позволяют представить сравнительный анализ религиозных процессов, протекающих как в каждом аймаке, так и в Западной Монголии в целом. Учитывая также преобладание казахского и собственно монгольского населения, соответственно в Баян-Ульгийском и Ховдском аймаках, можно достаточно хорошо проследить взаимосвязь этнических и религиозных факторов, влияющих на развитие современного монгольского общества.

Социологическое исследование в Монгольском Алтае проводилось нами в таком ракурсе, чтобы отследить религиозный состав населения в данном регионе, проблемы взаимоотношения между конфессиями, влияния религии на межнациональные отношения. Из 285 (100%) опрошенных в Баян-Ульгийском аймаке 264 человека (92,6%) считают себя верующими, а 21 респондент (7,4%) отнес себя к неверующим или не ответил на вопрос о своем вероисповедании. Очень большой процент верующих отмечается среди молодого поколения в возрасте от 16 до 21 года, который составил 94,7%.

Особенности религиозной принадлежности жителей Баян-Ульгийского аймака хорошо видны из диаграммы 1.

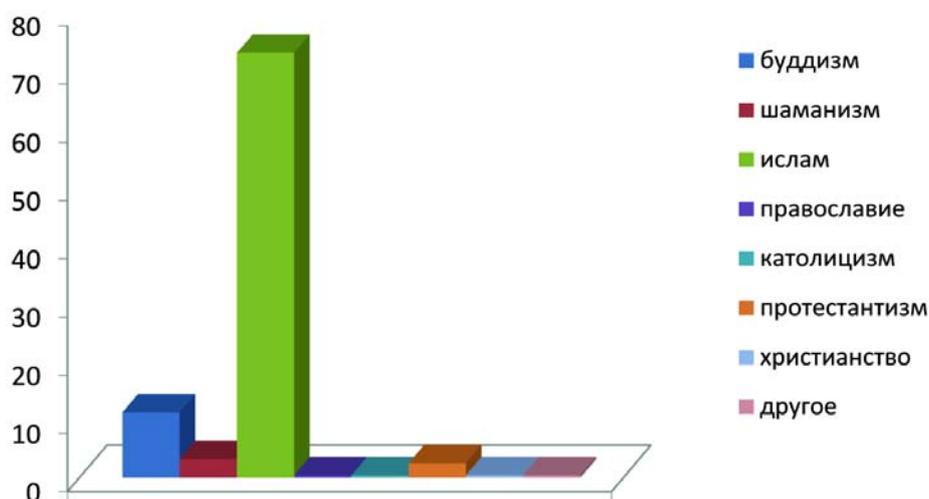


Диаграмма 1. Религиозная принадлежность жителей Баян-Ульгийского аймака

Так, 73% опрошенных причисляют себя к последователям ислама, а чуть более 11% – к буддизму. Остальные конфессии имеют крайне малую степень распространения среди жителей Баян-Ульгийского аймака. Правда, нельзя не отметить заметное проникновение в последние три–четыре года протестантских церквей, которых ранее не было в указанном аймаке. В связи с этим показательно, что 2,5% респондентов считают себя протестантами.

Верующая часть Ховдского аймака составила 71,3% (107 человек) из 150 опрошенных (100%). При этом респонденты по конфессиональной принадлежности распределились в разной пропорции, что отражено в диаграмме 2.

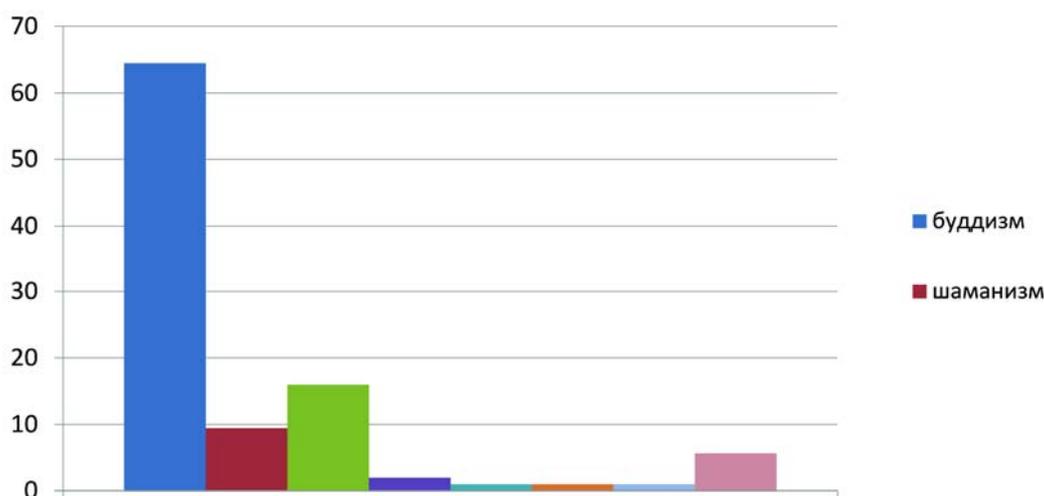


Диаграмма 2. Религиозная принадлежность жителей Ховдского аймака

Подавляющее большинство респондентов – 97 человек (64,7%) отнесли себя к последователям буддизма, считая, что именно эта религия является национальной для Монголии. Такая тенденция вполне объяснима, поскольку в Ховдском аймаке, как и в большей части Монголии, исконно преобладали монголы, исповедовавшие буддизм. Показательно, что из 215 религиозных приходов, зарегистрированных в Монголии к концу 2000-х гг., 163 являлись буддийскими (Скородумова Л.Г., 2008, с. 143).

Среди оставшейся части опрошенных 36 человек (24%) обозначили себя последователями шаманизма, 10 (6,6%) – тенгрианства, 2 (1,4%) – ислама. Только 5 человек (3,3%) не указали свою религиозную принадлежность.

О степени и глубине религиозности респондентов косвенно может свидетельствовать положительный ответ на вопрос о важности соблюдаемых религиозных обрядов, который дали 42,9% опрошенных в Ховдском аймаке. Заметно выше этот показатель в Баян-Ульгийском аймаке. Причем наиболее важно соблюдение религиозных обрядов для жителей последнего аймака в возрасте от 16 до 21 года – 61,6%, а самый низкий уровень значимости обрядов в возрастной группе от 22 до 35 лет – 32,6%.

Заслуживает внимания другой аспект этноконфессионального взаимодействия, обусловленный межнациональными браками. Отношение жителей Баян-Ульгийского аймака к этому вопросу представлено в диаграмме 3.

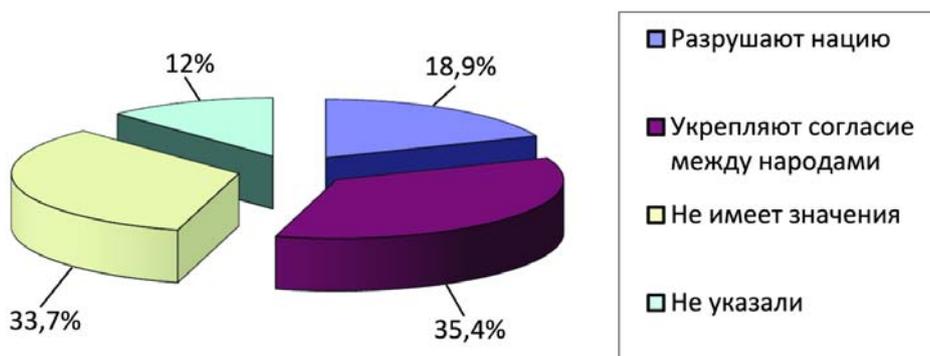


Диаграмма 3. Мнение жителей Баян-Ульгийского аймака на проблему влияния межэтнических браков на развитие народов



Рис. 5. Мечеть и медресе в г. Ульгий. 2008 г. Фото П.К. Дашковского



Рис. 6. Обо, сооруженное на древнем кургане на перевале в Западной Монголии. 2008 г. Фото П.К. Дашковского



Рис. 7. Буддийский дацан в г. Ховде. 2008 г. Фото П.К. Дашковского



Рис. 8. Внутреннее убранство буддийского храма в г. Ховде. 2008 г. Фото П.К. Дашковского



Рис. 9. Протестантская церковь в г. Ховде. 2008 г. Фото П.К. Дашковского



Рис. 10. Мечеть в г. Ховде рядом со стеной маньчжурской крепости. 2008 г. Фото П.К. Дашковского

Наиболее ревностно к сохранению национального единства относятся представители в возрасте 16–21 года, что хорошо видно по диаграмме 4. Именно они больше всех высказываются против межнациональных браков, тогда как люди в возрасте от 46 до 60 лет не имеют ничего против многонациональных семей.

Сходная ситуация с межэтническими браками зафиксирована в Ховдском аймаке. В результате нашего исследования было установлено, что 89,3% (134 человека) опрошенных не имеют в своей семье представителей другой национальности. На вопрос об отношении к межнациональным бракам, голоса респондентов разделились, что видно по диаграмме 5.

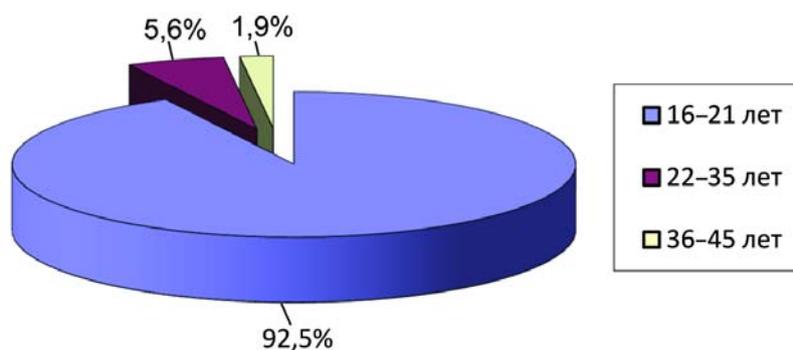


Диаграмма 4. Процентное соотношение жителей Баян-Ульгийского аймака разных возрастных категорий, высказавшихся в поддержку моноэтнических браков

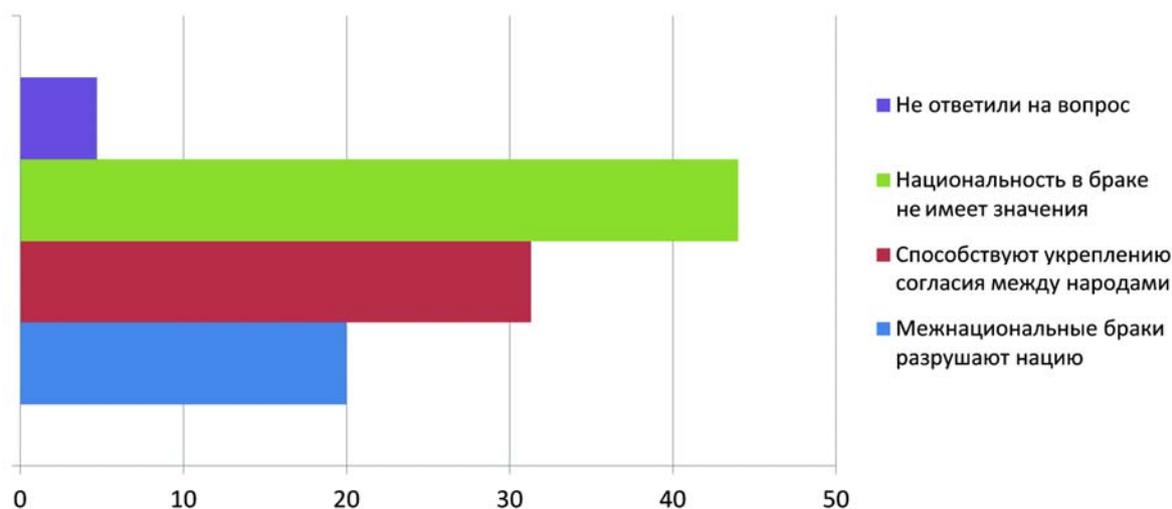


Диаграмма 5. Мнение жителей Ховдского аймака на проблему влияния межэтнических браков на развитие народов

Достаточно высокий процент (20%) респондентов выступили с негативной оценкой межэтнических браков, полагая, что они разрушают этнос. Кроме того, 80 респондентов (53,3%) высказались против того, чтобы их ребенок вступил в брак с представителем другой национальности. Только 31 опрошенный (20,6%) отметил, что не против брака своего ребенка с лицом другой национальности. Примерно столько же – 37 человек (24,7%) – затруднились ответить на данный вопрос.

Важно отметить, что в новых складывающихся условиях религиозного многообразия в Центральной Азии большую роль начинает играть исламский фактор (Зиновьев В.П., 2002; Поляков К.А., 2014; и др.). В этом регионе идет интенсивный процесс возрождения ислама, и, как

известно, он оказывает сильное влияние на все сферы развития мусульманского общества. В Западной Монголии ислам исповедуют этнические казахи. Основная их масса проживает в Баян-Ульгийском аймаке и гораздо меньше – в Ховдском. В ходе проведенного исследования в Ховдском аймаке только чуть более 10% от числа опрошиваемых идентифицируют себя с казахами. На вопрос, какую ассоциацию вызывает у вас слово «ислам», 36% опрошенных ответили «религиозный экстремизм», 23,3% – установление исламского правления, 22,7% – терроризм, и лишь 12% указывают на веротерпимость. Кроме того, 36% респондентов выступают против установления контактов с мусульманским миром, так как боятся разгула религиозного экстремизма на территории своего государства. Достаточно большая часть респондентов – 40% – высказываются против строительства мечетей и открытого отправления мусульманами своих обрядов в Ховдском аймаке. Однако следует заметить, что население аймака не имеет ничего против проживания казахов и их вероисповедания, так как 54% респондентов не видят ничего особенного в том, чтобы посадить своего ребенка за одну парту с ребенком, исповедующим ислам. Только 14,7% от всех опрошенных ответили отрицательно на этот вопрос. Следует заметить, что население Монголии видит для себя угрозу со стороны проникновения исламского мира из других государств, а не от проживающих здесь казахов, традиционно исповедующих ислам.

Несмотря на то, что ислам является доминирующей конфессией в Баян-Ульгийском аймаке, тем не менее слово «ислам» у 77 (27%) опрошенных вызывает ассоциацию религиозного экстремизма. У 94 (33%) респондентов название указанной религии ассоциируется с установлением исламского правления. Нельзя не отметить, что ислам занимает первое место в оценке возникающих противоречий с представителями других вероисповеданий, что составляет 14% (40 чел.) от общего числа опрошенных.

Результаты проведенного исследования в целом позволяют говорить о достаточно спокойной конфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке. Так, например, у 71,2% (203 человека) населения аймака отмечается отсутствие противоречий с представителями других вероисповеданий. Основными причинами противоречий на религиозной почве респондентами обозначены следующие: не нравится другая религия – 39,3% (112 чел.), не нравится отношение к «моей религии» – 33,7% (96 чел.), не нравятся инокультурные обряды и то, что они другой национальности, – 26,7% (76 чел.).

В силу сравнительной однородности населения как в национальном, так и в религиозном плане основная часть опрошенных (более 60%) никогда не испытывали ущемления своих прав из-за религиозной принадлежности. В целом, по мнению респондентов, существенного влияния на межнациональные конфликты религия не оказывает. Достаточно полно такую ситуацию демонстрирует диаграмма 6.

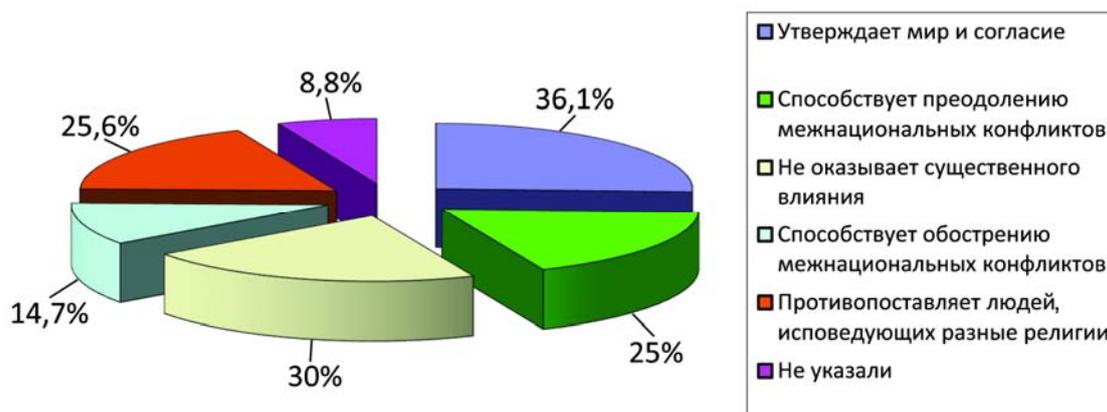


Диаграмма 6. Мнение жителей Баян-Ульгийского аймака о влиянии религии на этноконфессиональную ситуацию

В течение многих столетий буддизм был доминирующей религией в Монголии, на протяжении которых сложилась своя национальная его форма. В силу политических событий в стране в первой половине XX в. буддийская сангха была практически уничтожена и первые шаги по ее восстановлению были предприняты в 1990-х г. Монгольская сангха оказалась в сложной ситуации: разрушены храмы, нехватка лам, религиозной литературы, материальных средств. К решению данной проблемы подключаются различные зарубежные буддийские фонды и организации (Тибетский фонд, Фонд мирного мира ламы Гангчена, Фонд сохранения традиции Махаяны). С их помощью открываются буддийские монастыри во многих сомонных центрах. Эти фонды, основанные тибетскими ламами, распространяют учение тибетского буддизма совершенно новыми для Монголии методами. Это связано в первую очередь с эмиграцией тибетских лам на Запад во второй половине XX в. и распространением там буддизма. Реагируя на состояние западного общества и учитывая особенности аудитории, тибетцы применяют различные формы реализации учения. Сегодня тибетский буддизм, складываясь в рамках западной культуры, сочетает в себе древние традиции Востока и современные ценности Запада, практику сосредоточения и стремление к быстрому результату, аскезу и комфорт (Аюшева Д.В., 2003, с. 96). Если в прошлом знакомство монголов с буддизмом шло из Тибета, то сейчас этот процесс идет еще и с Запада, при участии западных наставников и волонтеров.

Важно отметить, что отказ от подавления деятельности миссионеров и религиозных институтов, не входящих в круг опекаемых государством, был частично закреплен в «Концепции национальной безопасности Монголии» (1995 г.). В этой концепции в качестве одного из средств обеспечения благоденствия «монгольской цивилизации» было обозначено уважение к свободе совести и воздержание от вмешательства в дела Церкви со стороны государства. В результате внешняя открытость монгольской политики, ориентация на Запад распахнули двери христианским миссионерам. Имея довольно сильную финансовую основу и богатый опыт работы в западных странах по распространению своей религиозной культуры, они постепенно приобретают популярность среди монголов. Западные миссионеры привлекают все больше новых верующих, ведут службу на монгольском, русском и английском языках, оказывают финансовую помощь прихожанам, занимаются благотворительностью, молодых людей направляют на обучение за рубеж. В 1990 г. создается Союз христиан Монголии, открывается отделение Международного библейского общества, распространяющее среди монголов переведенные и изданные в Гонконге Новый Завет и «Историю Иеговы» (Скородумова Л.Г., 2008, с. 143). Христианские церкви основываются гражданами США, Англии, Германии, Южной Кореи, Японии и других стран. Основная масса христианских церквей расположена в Улан-Баторе и Эрдэнэте. Эти организации главным образом представлены баптистами, адвентистами, мормонами, пресвитерианами, свидетелями Иеговы, менонитами. С 2007 г. Министерство юстиции Монголии разрешает религиозную деятельность многим неохристианским группам, например, таким как «Вечный свет», «Путь спасения», «Растущее будущее», «Новая жизнь», «Щедрая любовь» (Пуревсурен Т., 2009).

В монгольском обществе складывается определенный образ христианина. По данным мониторинга, в Ховдском аймаке респонденты характеризуют протестантов как религиозных – 43,2%, миролюбивых – 35,2%, предприимчивых – 17,4%, агрессивных – 14,2% людей. 49,7% опрошенных ответили, что протестантов отличают от представителей других вероисповеданий их религиозные традиции, 33,9% – образ жизни и 24,8% – нравственные качества. Судя по ответам респондентов, последователи протестантских направлений не сталкиваются с какими-либо трудностями в исповедании своей веры. На вопрос о том, как вы отнесетесь к тому, если близкий родственник или знакомый станет протестантом, – 28,7% респондентов ответили, что не видят в этом ничего плохого, а 13,5% отреагировали отрицательно. 11,6% опрошенных лиц не исключают возможность принятия этой религии. Социально-демографический состав христианских общин – это молодежь и интеллигенция. Большой интерес монгольского общества к христианству свидетельствует об определенном расширении культурной и национальной идентичности. Монгольские христиане не только

мыслят себя частью монгольского общества, но и частью христианского мира. В результате можно говорить о формировании религиозной ситуации, имеющей свою специфику, связанную с проникновением христианских проповедников протестантской направленности (Дашковский П.К., Кушнерик Р.А., 2009).

По результатам анкетирования в Баян-Ульги можно отметить, что у населения формируется представление о протестантах как о людях трудолюбивых – 49,5% (141 чел.), миролюбивых – 34% (97 чел.), религиозных – 21,8% (62 чел.). В то же время можно говорить только о поверхностном знакомстве жителей аймака с протестантскими миссионерами, так как 24,2% (69 чел.) опрошенных даже незнакомы с этим направлением, что занимает второе место из числа всех респондентов. Именно в результате этого 72 (25,3%) человека, принявших участие в опросе, не видят ничего плохого, если их родственник станет протестантом, а 54 (18,9%) респондента затруднились ответить на этот вопрос. В то же время 59 (20,7%) респондентов отнеслись бы отрицательно к браку с протестантами. В целом около 28% опрошенных позитивно относятся к деятельности протестантских миссионеров на территории аймака, хотя почти 19% респондентов выступают категорически против распространения данного направления.

Следует также подчеркнуть, что население Баян-Ульгийского аймака очень ревностно относится к вопросам религии. В диаграмме 7 представлено распределение голосов респондентов на вопрос об отношении к появлению представителей незнакомых религиозных организаций.

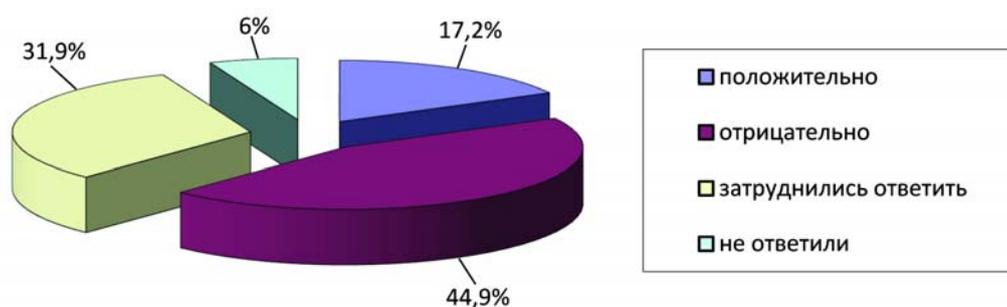


Диаграмма 7. Отношение жителей Баян-Ульгийского аймака, исповедующих ислам, к представителям других религиозных движений

Так, из приведенных данных видно, что почти 45% опрошенных относятся негативно к появлению новых религиозных движений. Особенно ревностно в этом отношении настроены представители молодого поколения в возрасте от 16 до 21 года – 48,5% опрошенных.

Интересно также отметить, что, несмотря на близость и сотрудничество с Россией, тем не менее православие считается самой немногочисленной конфессией в Монголии. Всего в государстве насчитывается менее 1% представителей Русской православной церкви, в основном это русское население. В Баян-Ульгийском аймаке из числа опрашиваемых только один человек отнес себя к православным. При этом, несмотря на то, что 34% (97 чел.) опрошенных не возражают против проживания православных в их поселке, 25,3% (72 чел.) предпочли бы не видеть их в своем поселке, а 26,3% (75 чел.) считают их не лучше и не хуже представителей других конфессий. Близкие результаты получены и по Ховдскому аймаку, где 34,2% опрошенных отметили, что такое общение в целом позитивно влияет на духовную и материальную культуру монголов. В то же время около 25,8% респондентов подчеркнули, что они предпочли бы не видеть православных в своем поселке. Наиболее терпимы к русским людям, исповедующим православие, представители старшего поколения, которые признают, что русские уважают язык и культуру монгольского народа, и поэтому они не возражают против их проживания на территории своих поселков. Однако основная масса населения Баян-Ульги затруднились ответить на вопрос о влиянии русских на их материальную и духовную культуру, что продемонстрировано в диаграмме 8.

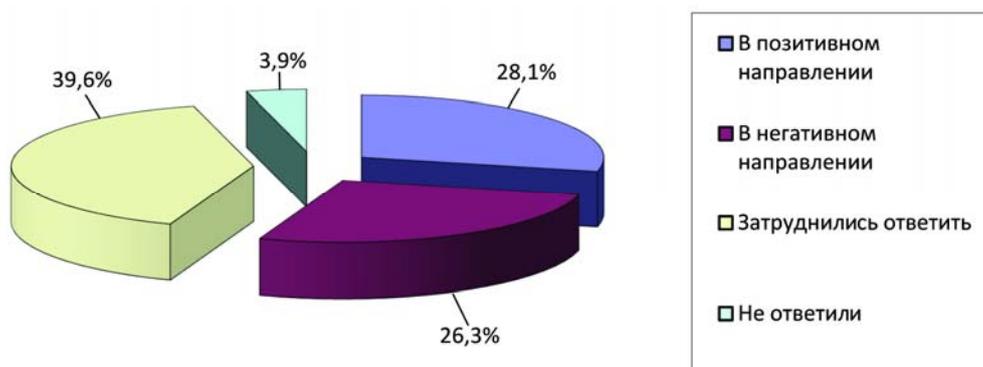


Диаграмма 8. Мнение жителей Баян-Ульгийского аймака о влиянии русского населения на материальную и духовную культуру народов Монголии

Следует особо обратить внимание на то, что население Западной Монголии еще плохо знакомо с нетрадиционными для данного региона религиозными движениями. Из приведенного в анкете перечня движений (Свидетели Иеговы, Пятидесятники, Кришнаиты (вайшнавы), Баптисты, Церковь сайентологии, Мормоны, Вера Бахаи, Фалунь Дафа, Аят Фархата Аты, Культ Сатьи Сая Бабы, Сахаджа Йога) 70% респондентов ответили, что ни с одной из них не знакомы и не слышали о них. При этом, как отмечено выше, определенную деятельность в регионе уже развернули некоторые из указанных движений, прежде всего неохристианских.

Необходимо отметить, что религия и государственная власть находились в тесном взаимодействии на протяжении всей истории существования Монгольского государства. Даже в 1921 г., когда в стране победила Народная революция, она не пошатнула власть теократического правителя Богдо-хана, который до конца своих дней оставался и светским, и духовным вдохновителем монгольского народа. С 1924 г. правительство стало отходить от религиозности в связи со строительством социалистического государства. Однако с 1986 г. в Монголии, как и в других странах социалистического блока, начинают принимать меры, направленные на устранение ограничений в свободе совести и восстановление традиционных для монголов религий. Несмотря на то, что в Монголии нет понятия «государственная религия», тем не менее в Законе «О свободе совести» (1993 г.) отводится господствующее положение буддийской религии. По данному закону, со стороны государства получили определенную протекцию ислам и шаманизм. С 1995 г., когда были приняты поправки к Закону «Об отношениях между государством и Церковью», наметились значительные послабления со стороны государства в отношении западных вероисповеданий, прежде всего протестантских.

Таким образом, проведенное исследование выявило особенности конфессиональной ситуации в Монгольском Алтае. Следует подчеркнуть, что сходные тенденции отмечаются и при изучении религиозных процессов на территории Российского Алтая. Кроме наличия мировых религиозных систем (буддизм, православие, ислам, традиционные верования алтайцев) на эту территорию идет интенсивное проникновение религиозных групп различной направленности (неохристианской, неориенталистской, мистико-эзотерической, языческой), а это разного рода духовно-религиозные группы, культы и т.п. (Кушнерик Р.А., 2007). В целом наметившаяся в мире трансформация религиозной динамики на современном этапе обуславливает и специфику региональных проблем данных регионов. Соотношение мировых и традиционных религиозных систем определяется, с одной стороны, процессами вероисповедной политики России и Монголии, с другой – масштабным движением миссионерства в XX–XXI вв. и, прежде всего, протестантских направлений, несущих за собой ценности западной потребительской культуры. В этом отношении вполне оправдано опасение ученых о том, что активный процесс формирования надэтнической протестантской иден-

тичности, зафиксированный в последние годы у традиционных народов Южной Сибири, приведет к исчезновению традиционной культуры этносов (Бадмаев А.А., Адыгбай Ч.О. и др., 2006, с. 134; Ковальчук Ю.С., 2008, с. 108–122).

Конфессиональные процессы, которые происходят на указанных территориях, заставляют задуматься не только о национальной, но и духовной безопасности стран. Внутренняя политика двух стран в сфере свободы совести и вероисповедания должна учитывать многие аспекты деятельности зарубежного миссионерства. Религиозное возрождение влияет на все стороны общественной жизни, порождает множество проблем, которые требуют внимания органов государственной власти, местного самоуправления и правоохранительной системы, а у самих религиозных организаций и у мирового общества есть проблема сосуществования в одном социальном пространстве, поэтому одной из первостепенных задач является выработка оптимального механизма ее решения.

Глава IX **ЭТНИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ** **ИДЕНТИЧНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ В АЛТАЙСКОМ КРАЕ***

Изучение этнических и религиозных аспектов формирования идентичности населения различных регионов России – одно из актуальных направлений современных исследований (Гражданская, этническая и религиозная идентичность..., 2013; Борьба за идентичность..., 2012; Вера, этнос, нация..., 2009; и др.). За последние два десятилетия в России произошла дезинтеграция традиционных институтов социализации общества в передаче молодому поколению социально значимых ценностей и норм поведения. Упало влияние институтов семьи, школы, системы образования, а также значимость трудовой деятельности, общественных объединений и движений, государства. В то же время в обществе наблюдается повышение влияния института религии как по объективным причинам, так и в результате государственной политики Российской Федерации. Не случайно данная проблематика стала в центре внимания многих религиоведов страны, что нашло отражение в многочисленных публикациях сборников научных трудов, на страницах журналов «Религиоведение», «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», а также в тематике отдельных конференций. В качестве примера можно отметить прошедшую в марте 2011 г. Международную научно-практическую конференцию в Москве «Социальные функции религии и условия модернизации общества: XXI век» (Социальные функции..., 2011). При этом ученые отмечают, что с 1989 г. сначала в СССР, а затем в Российской Федерации наблюдалась тенденция роста религиозности населения, особенно до 1996 г. С 1996 г. эта тенденция стала замедляться, а с 2004 г. наступает период стабилизации уровня религиозности (Синелина Ю.Ю., 2009, с. 88). При этом показательно, что отнесение себя к категории верующего человека часто не сопровождалось ответами респондентов о регулярности совершении обрядов, посещения храмов, соблюдения постов или наличия других важных элементов религиозной культуры.

Следует отметить, что в последнее время все чаще встает вопрос о толерантности в современном обществе. Данный критерий употребляется в отношении этнических, гендерных, религиозных вопросов. Один из наиболее острых на сегодняшний момент вопрос о терпимости в отношении религиозной и этнической принадлежности. Трудность в развитии отношений толерантности обуславливается поликонфессиональной и полиэтничной ситуацией в России, в определенной степени негативным историческим опытом в вопросах свободы совести в Российской империи и СССР.

* Работа выполнена в рамках госзадания Минобрнауки РФ по теме «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).

В связи с этим социологический взгляд на проблему толерантности авторы попытались отразить через проведенный опрос жителей Алтайского края в 2012 и 2013 гг. Суммарно в опросе участвовало 1100 человек (100%), из которых 62% женского пола, а 38% – мужского. Все респонденты были разделены на четыре группы по возрасту: 1) 16–21 лет, 2) 22–35 лет; 3) 36–45 лет, 4) 46–60 лет. Большая часть опрошенных принадлежат к первой возрастной группе – 54,8%. Вторая и третья группы респондентов составили соответственно 22,9 и 13,8%, а четвертая – 8,5%. Такое распределение по возрасту исходило из задачи, посмотреть степень религиозности, толерантности, ценностных ориентаций прежде всего молодежи, так как именно эта группа подвергается влиянию трансформационных изменений современной культуры. Соотношение респондентов в позиции город–село обусловлено особенностями выборки, в которой горожан – 58,5%, а селян – 41,5%. Кроме того, анализируя данные социологического исследования, важно уточнить, что система ценностных ориентаций не является раз и навсегда данной, поскольку с изменениями условий жизни, самой личности появляются новые ценности, а иногда происходит их полная или частичная переоценка. Ценностные ориентации молодежи как самой динамичной части российского общества первыми претерпевают изменения, вызванные различными процессами, происходящими в социуме.

Для того чтобы раскрыть обозначенную проблематику, в данном исследовании были сформулированы блоки вопросов, определяющие отношения респондентов к религиозной и этнической сферам. Так, исследуя отношение жителей Алтайского края к религии в целом, большинство респондентов (59,7%) отметили, что человеку важно быть верующим. 17,4% опрошенных затруднились ответить, а 22,9% респондентов оказались в числе атеистов (диаграмма 1).

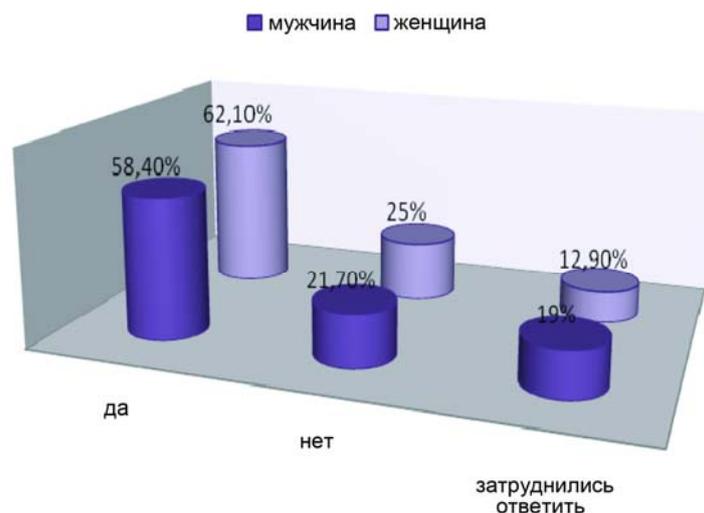


Диаграмма 1. Процент религиозности среди мужчин и женщин Алтайского края

Среди верующей части опрошенных 79,1% относят себя к православию, 0,9% – к буддизму, 6% – к исламу, 3% – к католичеству, 2,4% – к протестантизму. Остальные респонденты (около 8,6%) ответили, что исповедуют другую религиозную систему.

Выделение религиозных конфессий в качестве отдельного субъекта социализации и адаптации определяется не только спецификой, характером, задачами, целями и направлениями их деятельности по сравнению с другими общественными объединениями, но и тем, что по своему статусу, положению, деятельностью в обществе они фактически являются и крупными субъектами влияния, не замыкающимися на государственные структуры.

Большая часть опрошенных имеют представление о наличии различных религиозных организаций и духовных движений в России и Алтайском крае. Жители региона знакомы в большинстве своем со всеми мировыми конфессиями и в значительно меньшей степени интересуются новыми религиозными движениями различного характера (диаграмма 2).

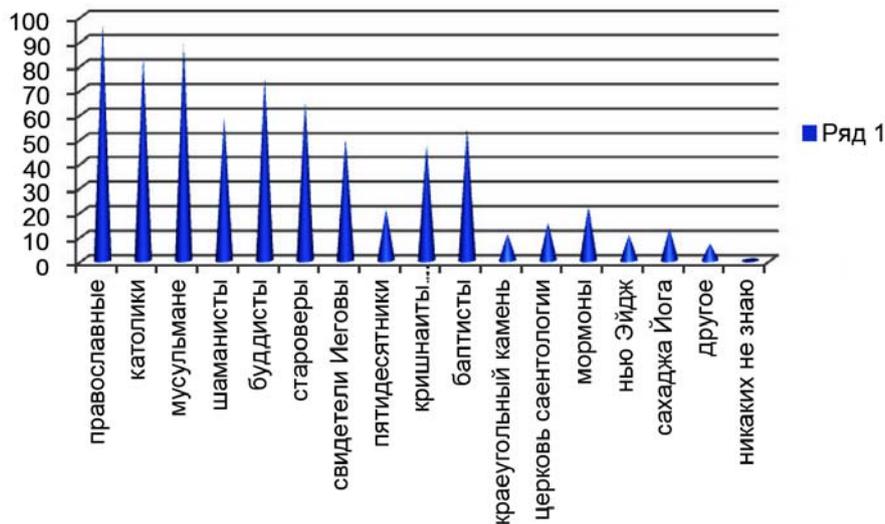


Диаграмма 2. Процент респондентов, знакомых с различными религиозными движениями в Алтайском крае

Чтобы уточнить степень религиозности респондентов, позиционирующих себя в качестве последователей конкретной религии, им были заданы дополнительные вопросы. В частности, большинство (75,7%) опрошенных верующих людей указали, что отмечают в доме религиозные праздники. Можно предположить, что некоторая часть по традиции и обычаю исполняют требования веры, но необязательно твердо верят в Бога. Это положение подтверждает и другая часть вопроса: «Вы посещаете храм (мечеть, церковь и др.)?». 55,1% от общей численности опрошенных ответили, что очень редко посещают храмы (диаграмма 3).

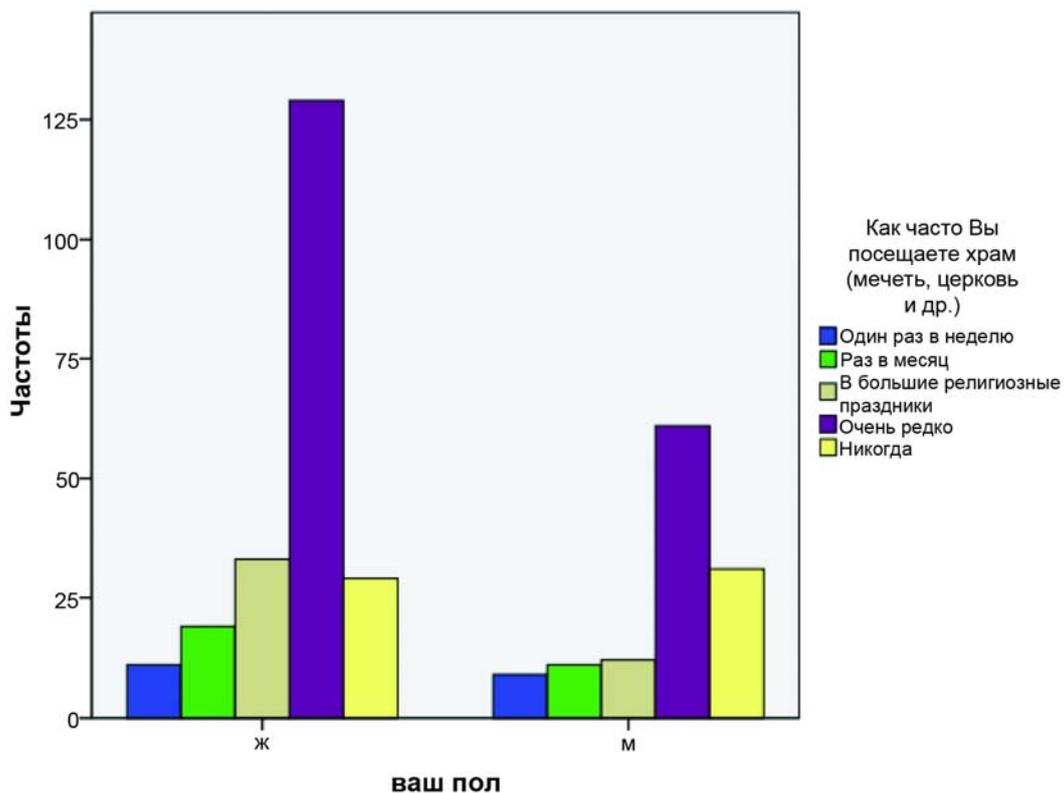


Диаграмма 3. Степень частоты посещения храмов верующими

Согласно результатам мониторинга, проведенного в 2012–2013 гг. в Алтайском крае, большинство респондентов в отношении религиозных организаций, не относящихся к традиционным конфессиям, оценивают свое настроение как спокойное (41%), Немного меньше респондентов (34%) позитивно относятся к нетрадиционным религиозным организациям. Вместе с тем опросы показали, что 9% опрошенных негативно относятся к религиозным организациям иного нетрадиционного характера, 4% респондентов тревожно настроены в отношении иных религиозных организаций, а 7% ответивших подчеркнули, что испытывают страх, сталкиваясь с иной религией (диаграмма 4).

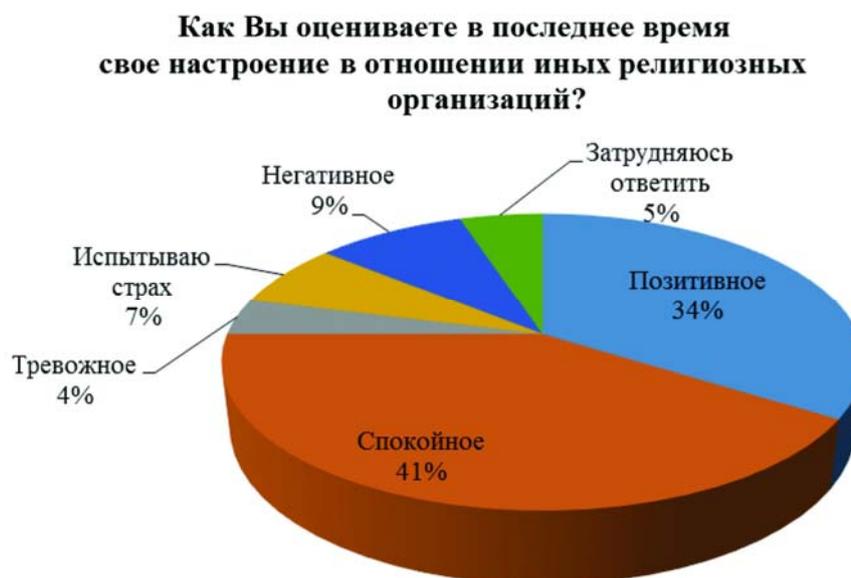


Диаграмма 4. Отношение респондентов
к нетрадиционным для них религиозным организациям

Современное общество, существуя в условиях мультикультурализма, поликонфессиональности, порождает определенные реакции участников социума. Данный показатель обуславливает позиции толерантности в отношении религиозных культур, закрепленных нормами ценностей не только общества в целом, но и каждого конкретного индивида. Чем выше показатели готовности к диалогу с другой религиозной культурой, доверия и симпатии, тем выше степень терпимости в обществе. Исходя из приведенных данных, большинство опрошенных (36%) относятся к иной религиозной культуре с безразличием, 25% испытывают интерес, 18% доверяют иной религиозной культуре и относятся к ней с симпатией, а 11% респондентов готовы принимать новые истины и реализовывать их. Среди отрицательных эмоций, которые респонденты испытывают в отношении иных религиозных культур, 7% занимает агрессия, 5% – недоверие, 4% – опасение и страх.

Вопросы критики религии, этносов имеют достаточно спорный контекст и неоднозначную оценку в науке. Существование данного вопроса в социуме порождает тенденцию к неоднородной и противоречивой оценке существования религии и этносов. Большинство респондентов (32%) полагают, что право на свободу совести обуславливает необходимость критики религии, а 18% считают, что власти должны иметь право штрафовать или заключать под стражу людей, которые публично критикуют национальности. Свой собственный вариант на данную проблему предлагают 8%, а остальные респонденты ответить затруднились.

Показателем толерантности и интереса к иным культурам и религиям является возможность посетить религиозные и культурные объекты иных конфессий. На вопрос «Смогли бы Вы зайти в храм не “Вашей” религии?» более половины мужчин и женщин ответили утвердительно, что отражено в диаграмме 5.

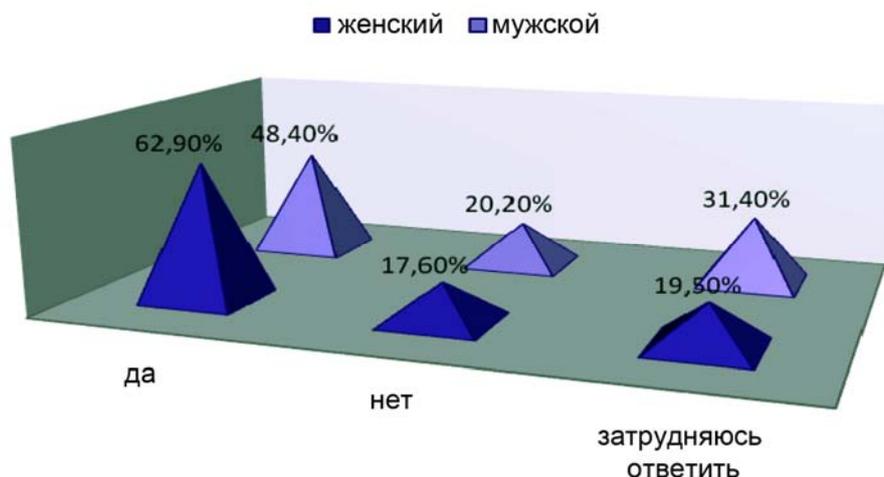


Диаграмма 5. Степень готовность верующих мужчин и женщин посетить храмы, принадлежащие иной религиозной организации

Не менее значимо, что исполнение религиозных обрядов важно для 23,5% опрошенных. 44,7% не считают важным их исполнять, 31,8% респондентов затрудняются ответить на данный вопрос.

В следующем блоке вопросов нашего исследования был сделан акцент на определение мнения респондентов по межнациональным вопросам и профилактике экстремизма, которое имеет важное значение для этноконфессиональных исследований на современном этапе развития науки (Тишков В.А., 2004; и др.). Эффективность межнациональных отношений зависит от частоты и глубины контактов; относительного равенства прав; численного соотношения наций и этнических групп; явных различительных характеристик, к которым относятся язык, психология, религия. Межнациональные контакты могут осложняться в силу наличия различий культурного характера. Разница как в вербальных, так и в невербальных формах общения людей, принадлежащих к разной культуре, ведет к неверному истолкованию чувств, намерений, мотивов партнеров по общению. Культурно обусловленные различия не ограничиваются только областью взаимодействия, но распространяются на традиционные интересы, ценности, нормы, правила, стандарты отношений, свойственные представителям конкретных народов.

Межнациональные отношения могут реализовываться в форме контактов между конкретными представителями разных этнических общностей, т.е. на межличностном уровне. Эти контакты способны оказывать положительное влияние, когда понижается враждебность, уменьшается выраженность негативных восприятий представителей других этнических общностей, ослабевает внутренняя напряженность человека. С другой стороны, такие контакты могут оказывать и отрицательное воздействие, когда усиливаются предубеждения и неприятие «чужих» людей.

По конфессиональному признаку можно оценить степень неудовлетворенности респондентов существующей ситуацией и отсюда проследить уровень их терпимости и толерантности. Больше всего чувства респондентов задевает коммуникация на межрелигиозной почве (33%). Противоречия в чувствах у одной пятой опрошенных вызывает и соседство с представителями другого вероисповедания, а у 14% респондентов вызывает раздражение выполнение ими обрядовых действий (диаграмма 6).

Данные материалы показывают, что уровень терпимости у жителей Алтайского края достаточно высок и люди в целом очень доброжелательны к представителям иной культуры и иной национальности. Около 90% опрошенных могут легко найти контакт с людьми иной этнической принадлежности. При этом интересно отметить, что респонденты мужского пола немного более толерантны, чем женского (диаграмма 7).

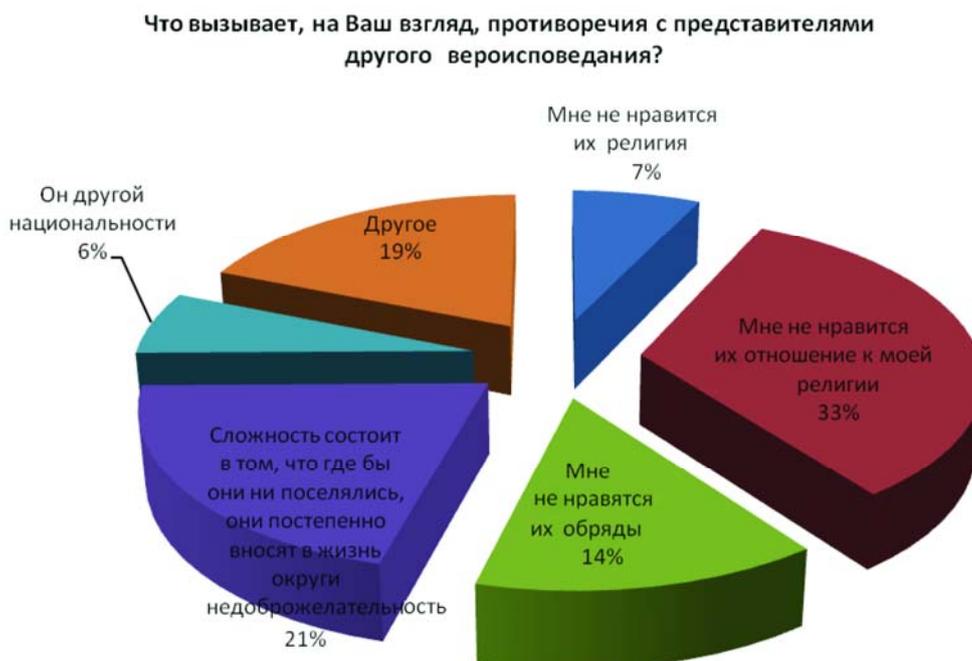


Диаграмма 6. Факторы, влияющие, по мнению респондентов, на возникновение этноконфессиональных противоречий

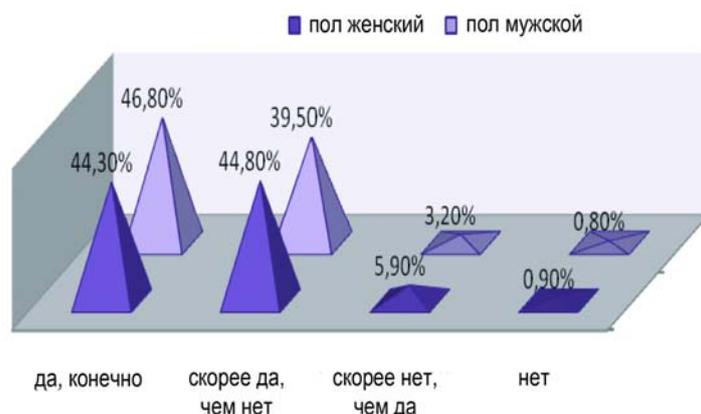


Диаграмма 7. Процент респондентов, готовых к диалогу с представителями иной национальности

Более того, опросы подтверждают, что жители Алтайского края не только свободно взаимодействуют, но и осуществляют в большинстве своем (около 80%) дружеские отношения с людьми иных национальностей, вполне осознавая их культуру, что хорошо видно из диаграммы 8.

Показателем межэтнической толерантности служат и смешанные браки, а также представления о допустимости и приемлемости полиэтнических семейно-брачных отношений. Важно подчеркнуть, что и в данном аспекте наблюдаются достаточно высокие показатели толерантного поведения (диаграмма 9).

Интересно отметить, что более 40% респондентов согласились бы на брак с представителем другой национальности (причем почти половина респондентов мужского пола), что указывает на достаточно высокий уровень толерантного сознания. Однако на брак с представителями иного вероисповедания респонденты соглашались менее охотно, особенно респонденты женского пола (диаграмма 10).

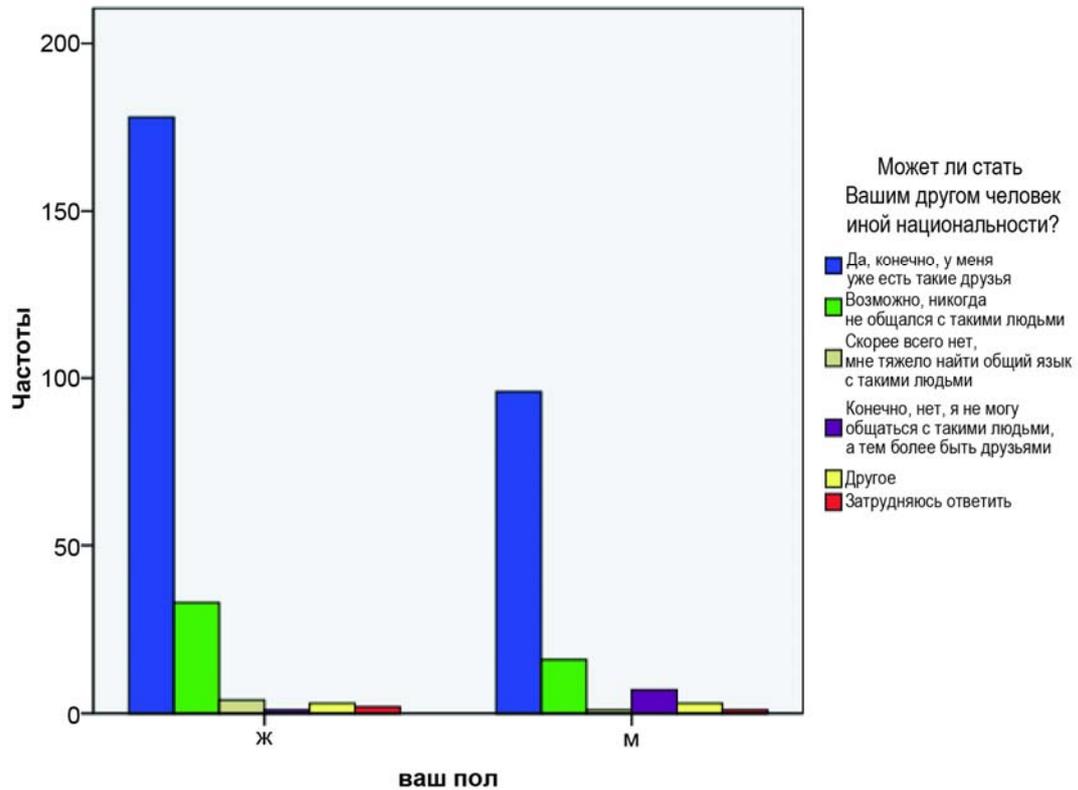


Диаграмма 8. Готовность респондентов установить дружеские отношения с представителем иной национальности

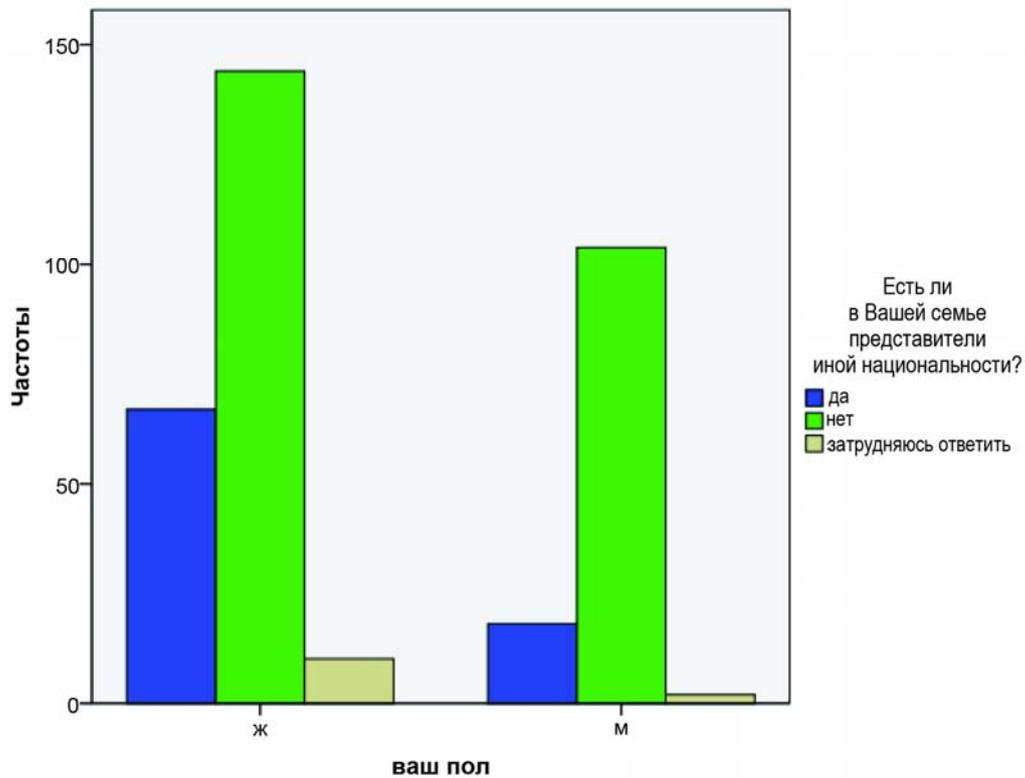


Диаграмма 9. Наличие смешанных браков среди респондентов мужского и женского пола

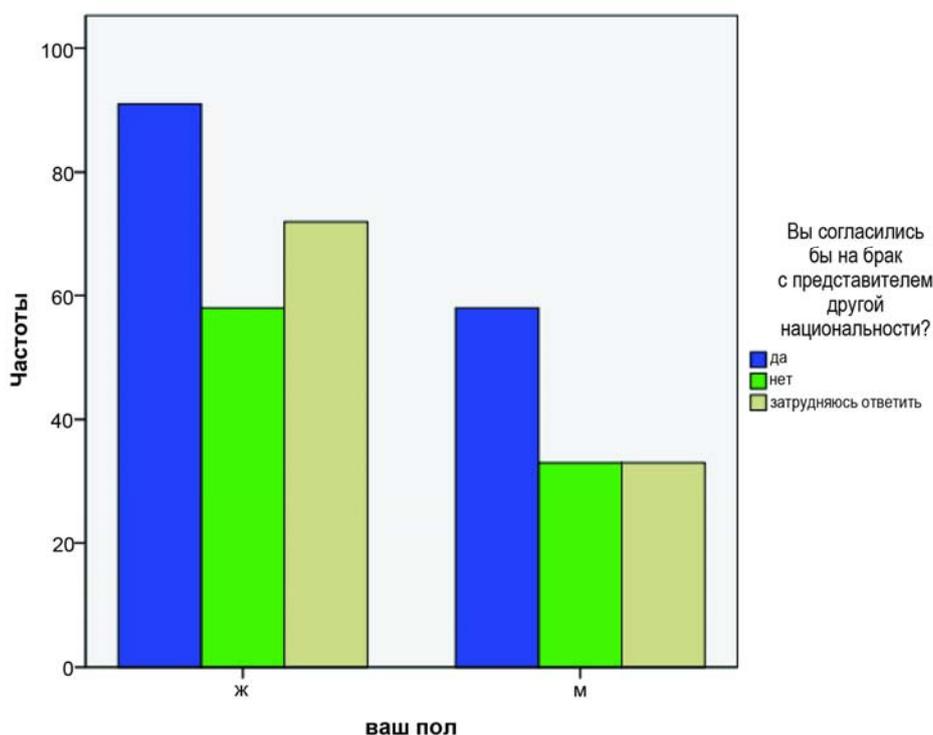


Диаграмма 10. Готовность респондентов к браку с представителями иной национальности

В целом представленные данные исследования свидетельствуют, что на современном этапе население относится к вопросам религии более внимательно и несколько настороженно, чем к вопросам национальности и межэтнических отношений. Россия – поликонфессиональная страна, и каждый день в обществе происходит взаимодействие различных религиозных групп. В связи с этим закономерно встает вопрос о состоянии религиозной ситуации в РФ. Согласно проведенным нами опросом половина населения страны считает религиозную ситуацию в РФ в целом стабильной. Треть опрошенных считают религиозную ситуацию в стране скорее нестабильной, даже конфликтной.

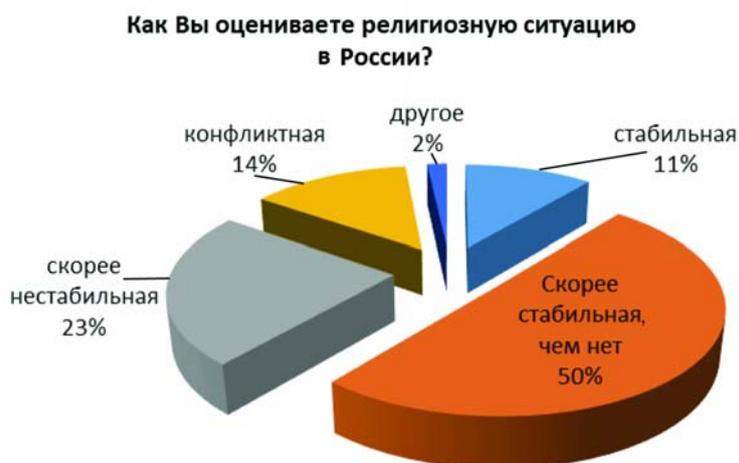


Диаграмма 11. Отношение респондентов к религиозной ситуации в России

Алтайский регион считается наиболее стабильным среди остальных регионов России, несмотря на то, что в крае существует более 250 религиозных объединений. По мнению большинства респондентов, религиозную обстановку в Алтайском крае следует оценивать как стабильную, хотя 22,3% отмечают, что в регионе существуют противоречия на религиозной почве (диаграмма 12).

Среди них наибольшее количество опрошенных (42,9%) считают, что противоречия возникают с представителями ислама. 11,7% ответивших полагают, что проблемы возникают с представителями иудаизма, 9% – с представителями протестантизма, 9% – с православными. 17% респондентов считают, что противоречия возникают с представителями новых религиозных движений.

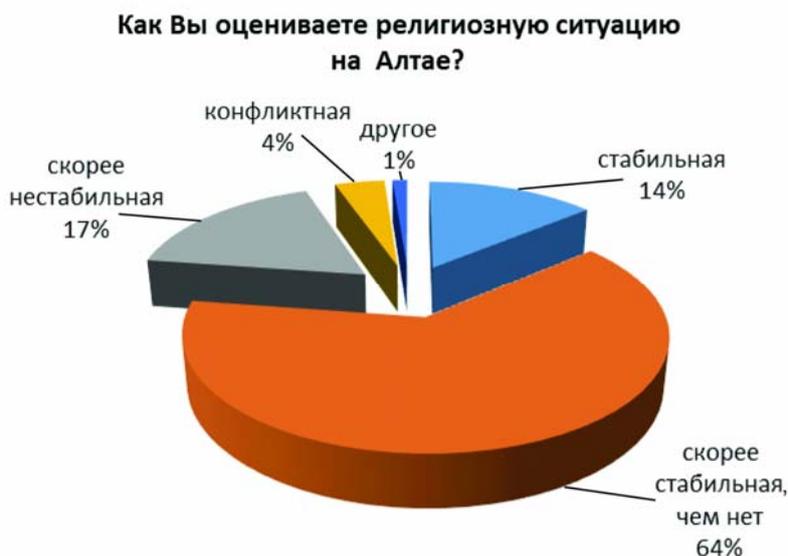


Диаграмма 12. Мнения респондентов о религиозной ситуации в Алтайском крае

В последнее время остро стоит вопрос о том, как должны соотноситься религия и политика. Имеют место быть прецеденты, когда некоторые религиозные лидеры не просто участвуют в диалоге государства и церкви, а фактически входят в политическую сферу. Несмотря на необходимость ведения диалога между государством и религиозными объединениями, большинство респондентов считают, что религиозные деятели не должны вмешиваться в дела политики. С другой стороны, почти пятая часть считают, что религиозные деятели должны вмешиваться в политику. При этом 23% респондентов затруднились ответить на этот вопрос (диаграмма 13).



Диаграмма 13. Мнение респондентов об участии религиозных деятелей в политической сфере

Следует подчеркнуть, что Российская Федерация, согласно Конституции и федеральному законодательству, является светским государством, что предполагает отделение церкви от государства со всеми вытекающими отсюда последствиями. Однако имеет место быть тот факт, что религиозные организации в России так или иначе имеют влияние на политику властей, на что обратили внимание и респонденты. Так, согласно опросам, 74% опрошенных отметили, что наиболее политически влиятельной конфессией является православие. И гораздо меньшим влиянием пользуются ислам (7,8%), иудаизм (6,4%), протестантизм (3,4%), буддизм (3,2%).



Диаграмма 14. Мнение респондентов о влиянии конфессий на политическую сферу в России

Отдельное внимание в нашем исследовании уделялось изучению мнения респондентов о связи религиозного фактора с экстремизмом и терроризмом. В обществе распространено мнение, что террористическая деятельность связана с религиозными конфликтами. В проведенном нами опросе выяснилось, что практически половина респондентов связывают религиозный фанатизм и терроризм. Почти пятая часть затрудняются ответить, тогда как 37% населения региона уверены, что религиозный фанатизм и террористическая деятельность не влияют друг на друга.

Считаете ли Вы, что террористы – это, люди чаще всего являющиеся религиозными фанатиками?

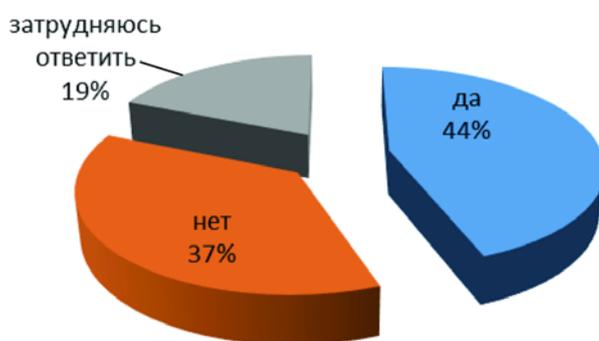


Диаграмма 15. Связь терроризма с религиозным фанатизмом

Не менее значимым для развития толерантных отношений является вопрос о влиянии средств массовой информации на общественное сознание. Большинство респондентов (67,2%) узнают о религиозной жизни общества посредством телевидения. Другим источником информации являются Интернет и социальные сети (36%). Через миссионеров и религиозную литературу информацию получают 12,4%. Чуть более пятой части опрошенных информацию о вероисповедании получают от преподавателей и родителей, т.е. первичных агентов социализации (диаграмма 16).

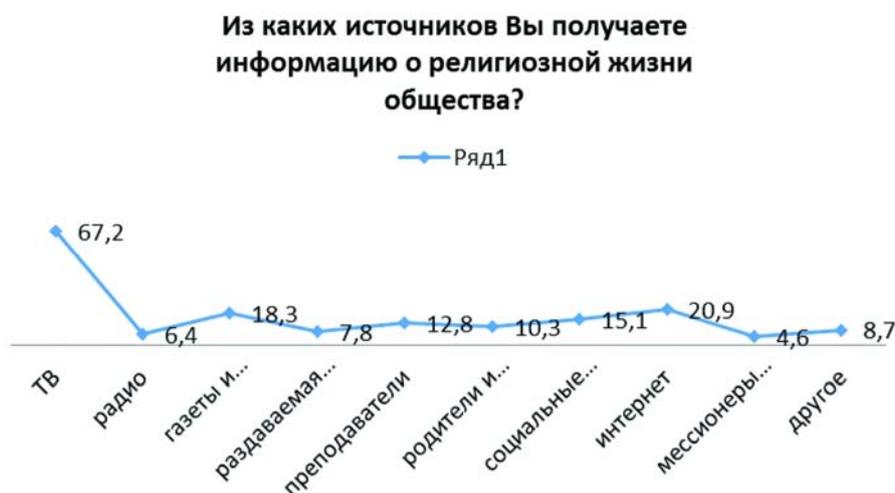


Диаграмма 16. Источники информации о религиозной жизни общества

В настоящее время складывается ситуация, что публикации в СМИ на религиозную тематику представлены выборочно и освещают далеко не все аспекты религиозной жизни общества. Таким образом, данная ситуация подтверждается ответами респондентов, из которых 38% не удовлетворены полнотой предоставляемой информации со стороны журналистов (диаграмма 17).

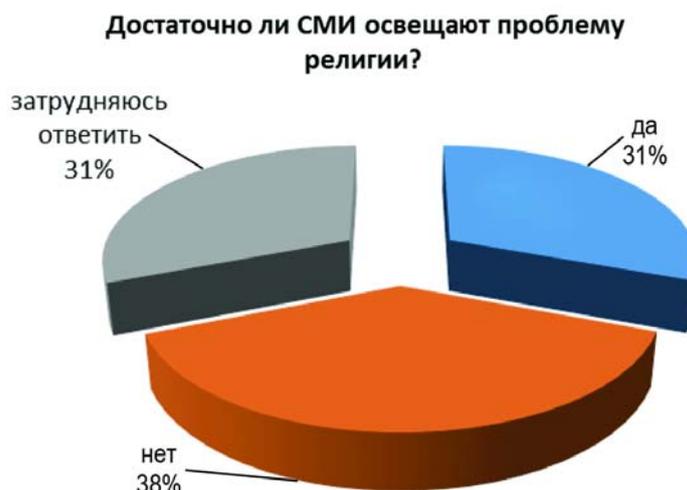


Диаграмма 17. Мнение респондентов о СМИ, освещающих религиозную проблематику

Определенные замечания респондентов вызывает вопрос о достоверности сведений о религиозной ситуации в стране и мире, освещаемой в СМИ. Большая часть населения сомневаются в объективности освещаемых событий, подвергают некоторому сомнению то, что видят и смотрят на экранах телевидения или в других средствах массовой информации (диаграмма 18).

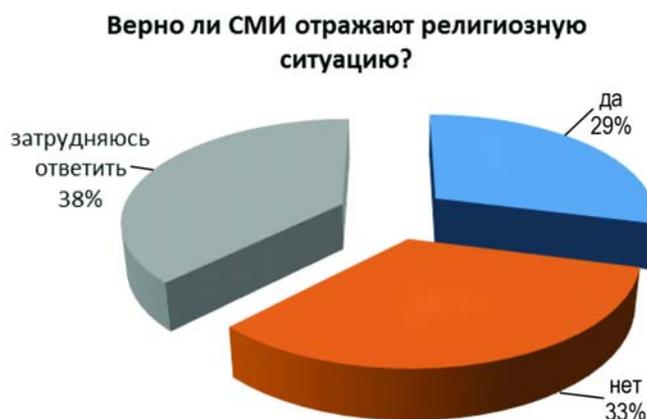


Диаграмма 18. Мнение респондентов об объективности освещения СМИ религиозной ситуации в стране

В связи с проведением ряда мероприятий, посвященных противодействию экстремизму, а также с развитием законодательства в данной области наметился существенный сдвиг в области охраны правопорядка и профилактики экстремистской деятельности, что подтверждают проведенные вопросы. Согласно опросам, 45% граждан отмечают изменения в лучшую сторону в сфере профилактических мероприятий по противодействию экстремизму. Однако, по мнению 10% респондентов, жизнь стала опаснее. 20% опрошенных указали, что не заметили изменений в деле борьбы с терроризмом, Такой же показатель у опрошенных с вариантом ответа – «затрудняюсь ответить» (диаграмма 19).

В Алтайском крае ведется активная политика в области регулирования межконфессиональных отношений, и данный регион выделяется среди других субъектов РФ стабильной ситуацией в религиозной сфере и толерантными отношениями. Более 70% опрошенных считают, что ситуация в Алтайском крае комфортна в отношении различных религиозных организаций, хотя 6% испытывают страх и негативное отношение к деятельности новых или незнакомых конфессий, а почти 12% опрошенных испытывают тревожное настроение (диаграмма 20).

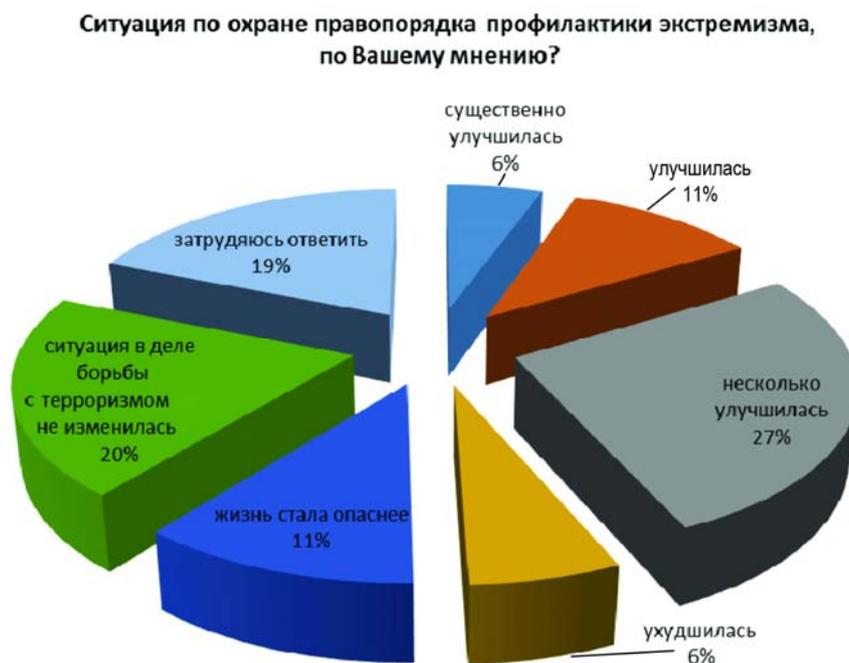


Диаграмма 19. Мнение респондентов о мерах по профилактике экстремизма в стране

Как Вы оцениваете свое настроение в последнее время в отношении незнакомых религиозных объединений?						
Позитивное	Спокойное	Тревожное	Испытываю страх	Негативное	Затрудняюсь ответить	Не ответили
13	58	11,6	0,9	5,5	10,1	0,9

Диаграмма 20. Отношение респондентов к незнакомым религиозным объединениям

Опросы проводились в различных районах Алтайского края, и большая часть населения (74%) не ощущают межконфессиональную напряженность. Только небольшой процент (12%) чувствуют некоторую межконфессиональную напряженность (диаграмма 21).

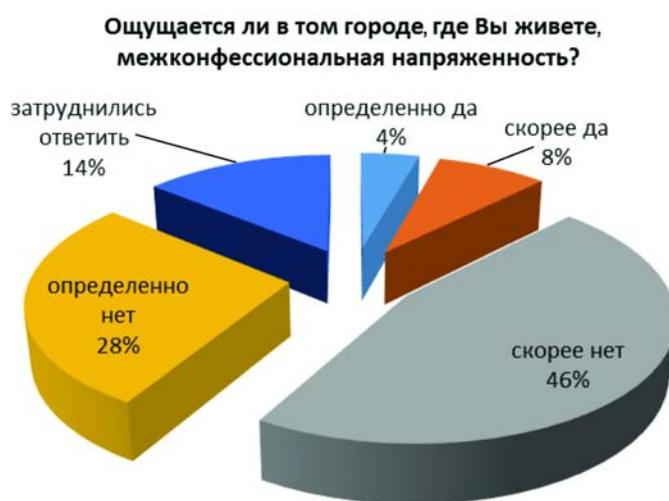


Диаграмма 21. Наличие межконфессиональной напряженности в Алтайском крае

Таким, образом, проведенное социологическое исследование уже на предварительном этапе обработки и анализа данных позволяет сделать вывод, что система ценностных ориентаций жителей Алтайского края в целом характеризуется преобладанием толерантного поведения, утверждением парадигмы поликультурности и преобладанием принципов межэтнической и межконфессиональной комплементарности. Вероятно, не последнюю роль в такой ситуации сыграли историческая полиэтничность и поликонфессиональность Алтая.

Глава X СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ВОСТОЧНОМ КАЗАХСТАНЕ*

10.1. Общая характеристика этнорелигиозной ситуации в Восточном Казахстане

За последние два десятилетия произошли значительные социально-экономические, политические и мировоззренческие преобразования на постсоветском пространстве. Провозглашение свободы совести на закате истории СССР, а затем и в образовавшихся на базе союзных республик независимых государствах имело серьезные последствия. С одной стороны, открылись фактически

* Работа выполнена в рамках госзадания Минобрнауки РФ по теме «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).

неограниченные возможности для исповедования любой религиозной системы или не исповедования никакой, т.е. сохранения атеистического мировоззрения. С другой стороны, неуклонно обозначилась тенденция на увеличение числа религиозных общин как традиционных конфессий, так и активное распространение так называемых новых религиозных движений. Сложившаяся ситуация требовала выработки новой государственно-конфессиональной политики, которая учитывала бы сложившуюся полиэтничность и поликонфессиональность новых суверенных государств. В данном случае планируется остановиться на оценке современных этнорелигиозных процессов в Республике Казахстан, прежде всего в восточной его части. Данный регион является приграничным с Российской Федерацией, что дополнительно актуализирует проблематику исследования. Для этого будет дана, во-первых, характеристика нормативно-правовой базы, обеспечивающей законное функционирование религиозных общин в стране. Во-вторых, в работе будут представлены результаты социологических исследований, проведенных в Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан, которые дополняют картину этнорелигиозного развития.

Республика Казахстан – одно из крупных государственных образований в Азии, занимающее 9-е место в мире по площади, численность населения на апрель 2015 г. составляет 17 017 779 человек (Счетчик населения Казахстана // <http://countrymeters.info/ru/Kazakhstan>). В период суверенного развития республик Средней и Центральной Азии, в том числе и Казахстана, произошел пересмотр конфессиональной политики. Последнее десятилетие XX и первое десятилетие XXI вв. кардинально изменили мировоззрение общества постсоветского пространства, произошла эволюция человеческого сознания из атеистического мирозерцания в религиозное. При этом одним из приоритетных критериев в оценке духовности человека стала религия. Религиозность стала своего рода трендом в рейтинге привлекательности. При этом часто погружение в религиозность, особенно в конце XX в., являлось не более чем своеобразной духовной модой, тягой к чему-то ранее запретному и малоизвестному.

Визитной карточкой Казахстана является этническая и религиозная палитра, которая включает более 130 этносов и значительное религиозное многообразие. В Казахстане заметны новые тенденции, указывающие на изменение социальной роли религии, что отражается стремительным ростом численности верующих, увеличением количества религиозных объединений как традиционного, так и нетрадиционного толка, усложнением межконфессиональных отношений, подверженностью населения религиозному воздействию, тождественности религиозной и этнической идентификации (Телебаев Г., 2003, с. 101–105).

Следует отметить, что в бывших советских республиках появилось множество религиозных течений, чему в немалой степени способствовало законодательство этих стран, провозгласившее свободу совести. На основе принципов свободы совести и светского государства в Казахстане были приняты законы от 15 января 1992 г. «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях», а затем от 11 октября 2011 г. «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». Последний законодательно ограничил религию в связи с террористическими актами, произошедшими на территории государства. В данном случае речь идет о самоподрыве в здании Департамента КНБ (Комитет национальной безопасности) в Актобе 17 мая 2011 г., терактах в октябре в Атырау, в ноябре – в Таразе. Законодательные ограничения связаны в первую очередь с форматом правового поля с целью недопущения религиозного экстремизма и запретом на проведение культовых обрядов вне религиозных учреждений, а также с жесткой регламентацией религиозных объединений, что вызвало недовольство и протесты со стороны их руководителей.

Если в начале XX в. мы говорили о «безбожной пятилетке», об атеистическом воспитании, о деятельности союза безбожников, о появлении первого поколения советских детей, далеких от религиозности, то теперь мы вправе отметить исчезновение атеистического восприятия мира среди молодежи, распространение религиозности среди молодого поколения и его подверженности влиянию различных религиозных структур.

Системность управления и реформирования религиозной политики в Казахстане отражена в создании уполномоченных органов, как, например, консультативно-совещательный орган при Правительстве – Совет по связям с религиозными объединениями (2000 г.), Комитет по делам религий в составе Министерства юстиции Республики Казахстан (2006 г.), преобразованный в Агентство Республики Казахстан по делам религий и выведенный из состава Министерства культуры (2011 г.), Научно-исследовательский и аналитический центр по вопросам религии (2007 г.). Вышеуказанные органы занимаются совершенствованием содержания религиозной политики, координацией деятельности в сфере урегулирования вопросов реализации религиозной политики, исследовательской работой и мониторингом религиозных настроений, анализом текущей ситуации и пр.

Динамику религиозного тренда в Казахстане отражает статистика. Так, если на 1 января 1989 г. в Казахстане действовали 671 религиозная община, 20 конфессий и деноминаций, то на 1 января 2011 г. – 4479, а количество конфессий и деноминаций стало 40 (Диалог..., 2011, с. 45).

Преобладающей конфессией в Казахстане, как и в других Центральноазиатских государствах, является ислам. К великому сожалению, ислам приобрел политическое лицо, а лозунги, используемые его приверженцами, стали средством для достижения вполне определенных политических целей. Этот факт, подмеченный еще в 1914 г., стал обыденным явлением современности (Бартольд В., 1966, с. 206).

Всего на территории Восточного Казахстана имеется 196 мечетей, что составляет 8,8%. В 2012 г. в стране насчитывалось 2229 (100%) мусульманских объединений, подчиняемых Духовному управлению мусульман Казахстана, зарегистрированному 19 июня 2012 г. Наибольшее их количество зафиксировано в южной части области: в Урджарском районе – 29, в Тарбагатайском – 23, Аягузском – 22. По одной мечети – в Риддере, Курчатове, Шемонаихинском районе¹.

Христианское направление в Казахстане представлено тремя линиями: православие, католицизм и протестантизм. В Восточно-Казахстанской области действуют Усть-Каменогорская и Семипалатинская епархия Русской православной церкви Казахстана. Православных церквей в Восточном Казахстане – 41 (14,6%). По данным Управления по делам религий по Восточно-Казахстанской области на 25 октября 2012 г. их численность в Казахстане составляла 280. Из 19 районов области, включая Усть-Каменогорск, в шести районах православные церкви отсутствуют. По одной православной церкви имеется в Урджарском, Кокпектинском, Зайсанском районах и Курчатове.

Текущая ситуация свидетельствует о балансировании государства между двумя мировыми религиями, имеющими множество приверженцев – исламом и христианством. Примечательно, что религиозные праздники Курбан-айт и православное Рождество хотя и не являются государственными праздниками, но объявлены в стране выходными днями.

Необходимо отметить, что на территории Восточного Казахстана активно действуют различные протестантские течения, в частности баптисты и пятидесятники. Интерес вызывают не только количество, но и численность и этнический состав указанных религиозных групп. Вероятно, сказывается их активная пропагандистско-просветительская деятельность по поиску «заблудших душ». После перерегистрации в 2011 г. численность баптистских молельных групп сократилась на 11, их стало 30, религиозных групп пятидесятников чуть ли не вдвое – на 17. На текущем этапе деятельность пятидесятников ограничена 19 группами.

Практически в одном численном балансе находятся представители католицизма и свидетели Иеговы, 6 и 5 общин соответственно. Истоки католичества на территории Казахстана уходят в средневековье. По сообщению источников, первые миссионеры-католики в этой части Азии появились еще в XIII в. Активизация католического движения связана со ссыльными поляками в XIX в. в период существования Российской империи. В настоящее время в Восточно-Казахстанской области действуют шесть приходов Римско-католической церкви. Они находятся в Усть-Каменогорске, Семипалатинске, Жарминском и Бородулихинском районах.

¹ Статданные Управления по делам религий по Восточно-Казахстанской области.

В таблице 1 отражены статистические данные в разрезе всего Казахстана и применимые к территории Восточного Казахстана. С учетом этнической принадлежности Казахстана по численности мусульманские религиозные группы находятся на первом месте. Статпоказатели свидетельствуют в целом о толерантности и демократичности казахстанского общества, о возможностях развития тех или иных религиозных направлений, кроме запрещенных, признанных государством как экстремистские.

Таблица 1

Религиозные объединения в Республике Казахстан, прошедшие перерегистрацию

№	Конфессии	На 01.01. 2011	На 25.10. 2012	На 01.01. 2014	На 20.04. 2015	Наличие в ВКО
1	Ислам	2811	2229	2367	2459	196
2	Православие	304	280	293	318	41
3	Пятидесятнические церкви	400	189	230	219	21
4	Евангельские христиане-баптисты	364	100	185	181	18
5	Католицизм	118	79	84	84	6
6	Свидетели Иеговы	70	59	60	60	5
7	Пресвитерианские церкви	229	55	92	101	2
8	Адвентисты Седьмого дня	67	42	42	42	3
9	Евангелическо-лютеранская церковь	32	13	13	13	1
10	Методисты	18	11	12	14	
11	Новоапостольская церковь	47	8	25	26	1
12	Кришнаиты	14	8	9	9	2
13	Бахаи	20	6	6	6	
14	Иудаизм	26	4	7	6	1
15	Буддизм	4	2	2	2	
16	Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)	1	2	2	2	
17	Менониты	6	1	4	4	
	ИТОГО	4 551	3 088	3434	3547	297

В сравнении с другими центральноазиатскими республиками, столь разноцветной религиозной палитры, как в Казахстане, вряд ли можно где-то встретить. В целом численность религиозных групп в Казахстане после официальной регистрации сократилась на 47%.

Интересные сведения о количестве религиозных объединений в Восточном Казахстане представлены в таблице 2, показывающей, что в разрезе городов лидирует Семей, в котором зарегистрировано 36 религиозных объединений, при численности населения на 1 января 2014 г. – 337 633 человека¹ (в том числе казахов – 67,8%, русских – 26,7%, другие национальности – 4,6%), в расчете на 9378 человек, включая грудных детей, приходится одно религиозное течение.

В другом крупном городе Усть-Каменогорске при численности населения 325 803 человек (в том числе казахов – 38,3%, русских – 58,0%, другие национальности – 3,7%) действует 28 религиозных групп, в расчете одна религиозная группа на 11 635 жителей города. Самым нерелигиозным городом является Курчатов, где проживает 11 670 человек и зарегистрировано все по одной мусульманской и православной общине. В процентном соотношении численность казахов в городе составляет 52,7%, русских – 42,3%. Таким образом, получается, что одна религиозная группа приходится на 5835 человек. При этом, конечно, речь не идет о том, что население данных городов является полностью религиозным.

¹ Использованы статистические данные с сайта Департамента статистики Восточно-Казахстанской области.

Таблица 2

Количество религиозных объединений в разрезе городов и районов Восточно-Казахстанской области на 15 декабря 2014 г.

№	Города и районы	Ислам	Православие	Католицизм	Протестантизм	Иудаизм	Нетрадиционные религии (Сознание Кришны)	Всего
1	Абайский	6						6
2	Аягозский	22			1			23
3	Бородулихинский	8	4	1	7			20
4	Бескарагайский	12	2		2			16
5	Глубоковский	1	5		4			10
6	Жарминский	9		2				11
7	Зайсанский	14	1					15
8	Зыряновский	3	3		6			12
9	Катон-Карагайский	8						8
10	Кокпектинский	11	1		2			14
11	Курчатов	1	1					2
12	Курчумский	14						14
13	Риддер	1	3		5			9
14	Семей	18	4	2	12		1	36
15	Тарбагатайский	23						23
16	Уланский	9	4		3			16
17	Урджарский	29	1		1			31
18	Шемонаихинский	2	4		5			11
19	Усть-Каменогорск	5	8	1	13	1	1	28
Итого:		196	41	6	61	1	2	307

В таблице 3 приведены данные о численности религиозных общин в Восточном Казахстане, прошедших регистрацию в 2014 г.

Таблица 3

Численность религиозных общин на 1 января 2014 г. на территории Восточно-Казахстанской области

№ п/п	Наименование	На 1.01.2014	На 1.12.2014
1	Ислам	194	196
2	Православие	40	41
3	Католицизм	6	6
4	Баптизм	28	30
5	Лютеранство	1	1
6	Свидетели Иеговы	5	5
7	Пресвитерианство	3	3
8	Адвентисты Седьмого дня	3	3
9	Пятидесятники	21	19
10	Кришнаиты	2	2
11	Иудаизм	1	1
Всего		304	307

Нужно подчеркнуть, что ни национальная, ни религиозная принадлежность не имеет особого значения для жителей Восточного Казахстана, особенно это касается городской местности. Она же

не может стать препятствием для общения и знакомства, а также для заключения брака. Толерантность и терпимость – неотъемлемые черты населения региона. Этому способствуют этническая палитра и традиционная ментальность жителей региона. В Восточном Казахстане много смешанных браков. Если раньше в советское время их было достаточно много, то сейчас смешанных браков стало намного меньше, но они есть. Как правило, население области с уважением и интересом относится к лицам иной национальности и религии. Дружелюбное отношение присуще всем этносам, проживающим на территории Казахстана. Этому способствует генетическая память, когда в историческом прошлом Казахстан стал местом, где нашли приют тысячи депортированных народов, безвинно осужденных репрессированных и осужденных людей.

Характерной чертой населения Восточного Казахстана является религиозный плюрализм. С одной стороны, сложившаяся ситуация является свидетельством свободного духовного самовыражения. С другой стороны, это показатель активной несколько агрессивной религиозной пропаганды представителей новых религиозных движений, которые занимаются поиском и вовлечением заблудших душ. Не случайно региональные представители Духовного управления мусульман Казахстана и Русской православной церкви проводят совместные с областными органами управления мероприятия, направленные на сохранение мира и стабильности в регионе, придерживаются единой стратегии и в то же время ревностно охраняют свои религиозные интересы от посягательств других течений. Не менее ревностно представители доминирующих в регионе мусульманских и православных общин относятся к взаимному посягательству на свои сферы влияния. Так, например, попытка проведения проповедей на казахском языке в церквях Казахстана была воспринята Духовным управлением мусульман Казахстана как посягательство на мусульманскую аудиторию.

Вместе с тем на фоне стабильной религиозной ситуации как в целом в Казахстане, так и в восточной его части есть проблемы, о которых стоит упомянуть, как ни прискорбно, они связаны с исламом. Религиозная активность населения растет, что можно объяснить, с одной стороны, духовным вакуумом, а с другой – появлением молодого поколения, воспитанного в условиях государственной независимости. Казалось бы, что понятия «Казахстан» и «терроризм, исламский радикализм» не совместимы, исходя из ярко пропагандируемой властями политической стабильности и казахстанской толерантности. Несмотря на казахстанско-толерантную ментальность, наблюдаются элементы бытового шовинизма, прямо пропорциональные уровню интеллигентности и образованности. Следствием осознания национальной идентичности в призме государственной политики в области языка стало отторжение не титульной нации, а понимание принадлежности к мусульманско-тюркскому миру, и в большей степени к мусульманскому, усилило не только внешнюю атрибутику исламской религии, но и закрепило необходимость их внутреннего исполнения. Распространение указанных трендов среди социально уязвимых слоев, подверженных влиянию, психологически неустойчивой молодежи не могло не поколебать фундамент казахской толерантности и создать благоприятную почву для ростков радикального ислама.

В сложившейся ситуации вполне закономерным стало то, что по решению президента Казахстана Н. Назарбаева принята Государственная программа по противодействию религиозному экстремизму и терроризму на 2013–2017 гг. В рамках реализации указанной программы в области была создана информационно-пропагандистская группа с привлечением широкого круга специалистов: представителей властных структур, силовых ведомств, профессионалов-лекторов из университетов, колледжей, школ, а также традиционных вероисповеданий. Ее члены прошли специально-сертифицированное обучение для проведения активной разъяснительной работы среди населения области на двух языках: государственном и русском. Масштабная работа информационно-пропагандистской группы основана на государственных ресурсах с широко разветвленной сетью раздаточного материала (буклеты, листовки, баннеры и пр.). Вместе с тем геополитическое положение Казахстана и кардинально быстро изменяющаяся политическая обстановка в пространстве Центральной Азии оказывают определенное влияние на умы и настроения казахстанцев, а с учетом гло-

бализации и геоинформационных технологий ситуация в перспективе может оказаться катастрофической.

Особо нужно отметить и то, что на территории Восточного Казахстана есть представители религиозного течения «салафия». Характерной особенностью салафитов является склонность к активной агрессии, в том числе силовой, борьбе за достижение приоритетной цели – главенства религиозной догматики над государством. Следует упомянуть и наличие в регионе «Таблиги Джамаат» («Сообщество проповедников ислама»). Официальное признание ее как международной экстремистской организации произошло лишь в феврале 2013 г., хотя данный факт в какой-то мере позволил расширить ряды данного течения. Эксперты назвали это общество «невидимкой», ввиду абсолютной непубличности и полной скрытости их представителей. В Казахстане только в первом полугодии 2012 г. была пресечена деятельность 300 представителей указанной религиозной группы, а за такой же промежуток времени в 2013 г. – 75 членов (Жанбосинова А., 2014, с. 204). На сайте Службы центральных коммуникаций при Президенте Казахстана со ссылкой на КНБ указывается, что в настоящее время в Казахстане насчитывается 24 радикальных салафитских джамаата численностью 495 человек (http://tengrinews.kz/kazakhstan_news/knb-naschital-kazahstane-24-radikalnyih-salafitskih-djamaata-228882/).

Отличительной чертой еще одной экстремистской организации «Такфир» является негласная деятельность. Наряду с этим, организация «Такфир» не исключает возможности применения насильственных методов, если другие способы будут считаться неэффективными. Приверженцы данного течения ислама (около 40 человек) на конспиративной основе проводят религиозные сборы и обряды в частных домах и арендованных квартирах. Также для увеличения числа своих сторонников «такфиры» ведут активную работу по привлечению в жамагат близких родственников, друзей и знакомых. От adeptов требуется точное и неукоснительное соблюдение требований канона ислама (Жанбосинова А., 2014, с. 205).

К сожалению, традиционное культурно-религиозное наследие ислама в виде суннизма ханафитского мазхаба, отличающегося терпимостью и уважением к представителям других религиозных течений, не приемлющего религиозный фанатизм и догматизм, из-за религиозной безграмотности молодого поколения казахстанцев воспринимается как нечто неверное, неправильное, негативное и соответственно вредное. Деструктивные силы активно занимаются вербовкой молодежи в псевдорелигиозные организации экстремистского толка. Подтверждением существующей проблемы являются факты задержания экстремистов в Аягузе и Зыряновске. В частности, «12 июня 2015 г. в Аягузе были задержаны два гражданина с местной пропиской, подозреваемых в признаках преступления, предусмотренного ст. 256 ч. 2 УК РК «Пропаганда терроризма или публичные призывы к совершению акта терроризма, а равно изготовление, хранение материалов указанного содержания» (Михеев С., 2015). 16 июля текущего года в Зыряновске была задержана девушка в рамках досудебного расследования по уголовному делу по признакам преступлений, предусмотренных ст. 256 ч. 1, ст. 28 ч. 4, ст. 257 ч. 2 УК РК. Поводом для досудебного расследования послужила причастность задержанной к пропаганде терроризма и религиозного экстремизма, а также вербовке жителей Зыряновска с последующей целью переправки их за рубеж для участия в боевых действиях на стороне международных террористических организаций. В ходе обыска обнаружены литература, аудио- и видеоматериалы, пропагандирующие религиозную нетерпимость. В отношении задержанной применена мера пресечения в виде содержания под стражей (<http://yk.kz/news/show/28219>).

Отметим, что Зыряновский район находится на северо-востоке Восточно-Казахстанской области. Численность населения на начало 2014 г. составляла 72203 человека, в том числе казахского – 19,4%, русского – 77,5%. В районе 12 зарегистрированных религиозных объединений, в том числе по три мусульманского и православного направления, а шесть – протестантского. Аягузский район, в котором также зафиксирована деятельность экстремистов, располагается на юге области. Численность населения в районе составляет на начало 2014 г. 73580 человек, в том числе ка-

захов – 95,8%, русских – 2,9%. В Аягузском районе действуют 22 мусульманских и одна протестантская общины.

Религиозный экстремизм не имеет этнических, географических границ, родственных ограничений, примеров выезда в Сирию на джихад по всему миру множество, это означает, что государство проигрывает информационную войну и возникает необходимость ужесточения наказания за указанные действия. Вместе с тем за последнее время в область вернулись более двадцати человек, разочаровавшихся в идеологии джихада. Данные социологического исследования, проведенного агентством «Ksilon», лишь подтверждают наличие негативных тенденций. Так, за создание исламского государства высказались 30,7% респондентов, положительно отнеслись к возможному участию молодых людей из Казахстана в военных действиях за границей против врагов ислама 10,8% человек, считая таких людей истинными защитниками ислама; в поддержку взрывов и других форм насилия для защиты своей веры от врагов выступили 8,7% опрошенных (Жанбосинова А., 2014, с. 202). Одним из последних ярких примеров распространения экстремистских идей является массовый выезд в 2013 г. 150 казахов в Сирию. Пропагандистский ролик о добровольцах джихада был снят известной террористической группировкой «Исламское государство Ирака и Леванта», связанной с Аль-Каида (Жанбосинова А., 2014, с. 207). На текущий момент с Восточного Казахстана выехали в Сирию около 10 человек, некоторые с семьями, с целью воевать за иллюзорный рай.

Несмотря на вышесказанное, в целом религиозная ситуация в Восточно-Казахстанской области достаточна стабильна, практически большая часть опрошенного населения относит себя к верующим. Вместе с тем мы наблюдаем пассивную религиозность, эпизодическое обращение граждан к религиозным ритуалам, таким как посещение мечети, церкви, выполнение определенных этнокультурных обрядностей (похороны, религиозные праздники и т.д.). Нами не зафиксировано активного чтения религиозной литературы и нетерпимости по отношению к представителям других религиозных групп. Вместе с тем население настороженно относится к публичному ношению культовой одежды в образовательных учреждениях. Сложной проблемой для Казахстана является внешняя атрибутика религиозного течения, как, например, культовая одежда, ношение бороды и пр.

Следует подчеркнуть, что Казахстан является светским государством, и в законе от 11 октября 2011 г. «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» в ст. 3 «Государство и религия» в п. 4 говорится, что система образования и воспитания в Казахстане носит светский характер. Нельзя не отметить, что законодательного запрещения носить хиджаб в Казахстане нет, хотя глава государства Н. Назарбаев (2011) отметил, что казахским женщинам несвойственно носить хиджаб: «Я всегда был против платков и паранджи. Наши женщины никогда не носили их и не прятали лица». Однако в Казахстане, в том числе и в Восточно-Казахстанской области, были прецеденты, когда школьное руководство со ссылкой на закон «Об образовании» запрещало в школе носить хиджаб и встречало агрессию не только со стороны детей, но и со стороны родителей. Маловероятно, что внешняя атрибутика в виде хиджаба у школьниц разрешается в казахстанских школах с 1 сентября 2015 г., так как именно на внешних деталях своего отношения и религиозного самовыражения зациклены их родители. Если к хиджабу социум проявляет более терпимое отношение, то к парандже относится с большой долей опасения, стараясь обойти стороной носителей указанной формы одежды.

Преобразование ислама в конъюнктурный фактор политической жизни Казахстана, финансирование радикальных мусульманских течений извне детерминирует множество проблем, требующих срочного решения. В связи с этим сегодня государственная власть прилагает активные усилия по предотвращению появления радикальных экстремистских группировок. Однако она упустила время, когда они только появлялись, что теперь существенно усложняет устранение экстремистской угрозы. Возможно, правительству Казахстана следует более пристально обратить внимание на социально уязвимые слои населения, на проблемы простого казахского народа. Ведь зачастую имен-

но отсутствие перспектив будущего, жилищные, финансовые проблемы толкают молодых людей в объятия мусульманских радикалов, обещающих кардинальное решение всех жизненно важных вопросов.

Острой проблемой для Казахстана может стать сращивание радикального ислама с криминалом. Как полагает Г. Алтынбаев, тюремная среда в Казахстане штампует сторонников исламского радикализма: «С появлением исламистов в тюрьмах резко увеличилось количество заключенных, совершающих регулярные молитвы. Были случаи, когда исламистам понадобилось не более двух месяцев, чтобы вся колония начала регулярно исполнять молитвенные обряды» (Жанбосинова А., 2014, с. 210). Тюремная исламизация – это феномен современной пенитенциарной системы Казахстана и сложная проблема государства. Численность криминального джамаата растет, с одной стороны, за счет увеличения осужденных за религиозный экстремизм на длительные сроки, а с другой – за счет распространения идеологии радикального ислама в пенитенциарной системе. На август 2014 г., по примерным подсчетам, за экстремизм было осуждено около 300 человек. В связи с этим остро встал вопрос о создании отдельной тюрьмы для осужденных за экстремистскую деятельность с целью ограничить пропаганду религиозной идеологии, запрещенной в Казахстане. Назрела необходимость иметь в каждой тюрьме профессионального имама или религиоведа, способных противостоять философии джихада, и при возможности создать отдельные лагерные зоны для указанной категории. Однако не только тюремные стены становятся рассадником экстремистской идеологии, но и интернет-ресурсы, несмотря на блокировку сайтов. Так, например, в 2011 г. было заблокировано 400 интернет-ресурсов по пропаганде радикального экстремизма, в 2012 г. – 500, в 2013 г. – около 590 (Ботайулы, 2014). Несмотря на все прилагаемые усилия, государственные структуры в какой-то степени в данный момент проигрывают информационную войну.

10.2. Отношение населения Восточного Казахстана к этнорелигиозным процессам

Важным аспектом изучения этнорелигиозных процессов, в том числе в Восточном Казахстане, являются социологические исследования, которые существенно дополняют, а порой и вносят коррективы в данные официальной статистики. Аналогичные исследования, направленные на выявление влияния этнических и религиозных процессов на сознание населения отдельных регионов, уже проводились одним из авторов в Западной Монголии, а также на территории Алтайского края России (Дашковский П.К., 2011; Дашковский П.К., Шершнева Е.А., Цэдэв Н., 2010; 2011; Дашковский П.К., Нямдорж, Шершнева Е.А., 2014; Дашковский П.К., Романова Е.В., 2013; и др.). Примечательно, что Восточный Казахстан, Западная Монголия и Алтайский край образуют своеобразную историко-культурную трансграничную зону. Такая историческая взаимосвязь неизменно сказывается и на специфике этноконфессиональных процессов, что выражается в определенных общих тенденциях в обозначенной сфере.

В настоящей работе представлены результаты социологического исследования в Восточно-Казахстанской области, проведенного в 2014–2015 гг. Из 464 респондентов, опрошенных в данной области, 56% (259 человек) считают, что человеку необходимо быть верующим, лишь 25% (117 человек) респондентов не считают веру обязательным составляющим жизни каждого человека. При этом 19% респондентов затруднились определить роль религии в жизни человека. Наиболее важное место религии в жизни человека выделяют лица в возрасте от 16 до 21 года, в этой возрастной группе 62% респондентов, а это 182 человека из 292 опрошенных, считают, что религия – неотъемлемая сторона человеческой жизни. Самый низкий процент религиозности отмечен у лиц в возрасте от 36 до 45 лет, здесь всего 26% опрошенных отмечают важную роль религии в жизни общества, и 43% респондентов в данной возрастной категории затруднились ответить о роли религии в их жизни. В свою очередь, это может свидетельствовать как об их дальнейшем положительном, так и отрицательном отношении к религиозности в обществе.

Распределение населения по конфессиональной принадлежности в рассматриваемом регионе находит свое отражение в диаграмме 1.

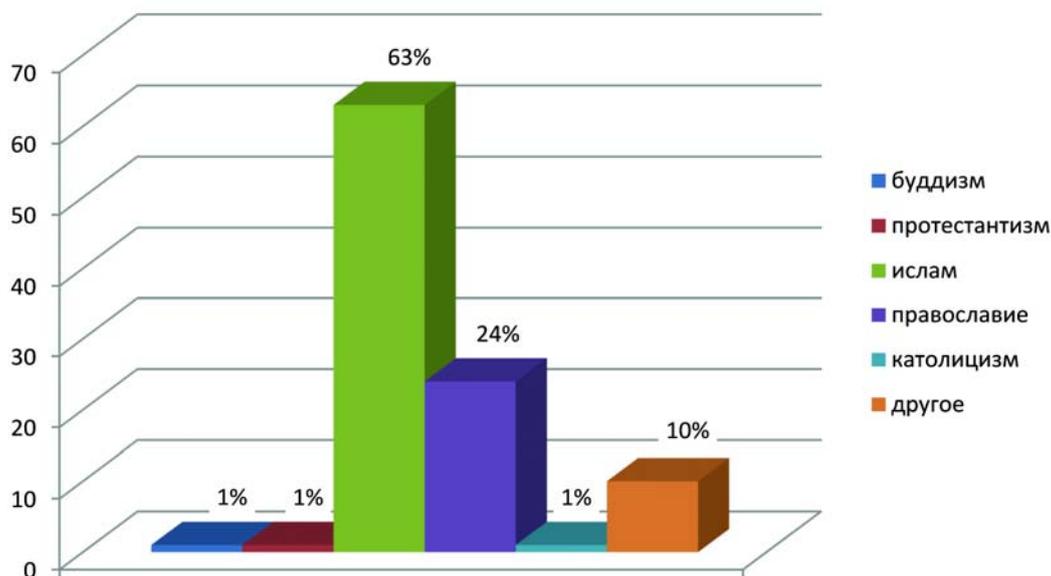


Диаграмма 1. Конфессиональная принадлежность населения Восточно-Казахстанской области

Из диаграммы видно, что на территории Восточного Казахстана преобладающей конфессией является ислам. Достаточно большой процент респондентов указали другое вероисповедание. При этом следует отметить, что конкретизировать свое вероисповедание респонденты данной категории отказались.

Следует также отметить, что конфессиональная принадлежность достаточно тесно сопряжена с национальной идентичностью рассматриваемого района. Лишь 2% (11 человек) из всего числа опрошенных не указали своей национальности. Таким образом, население в опрашиваемом регионе по национальному признаку расположено следующим образом:

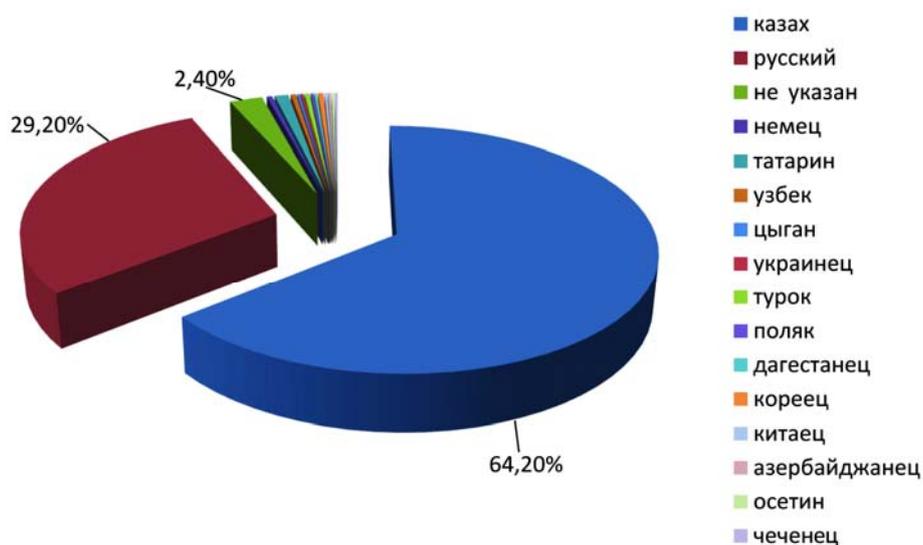


Диаграмма 2. Национальная принадлежность населения Восточно-Казахстанской области

Самыми крупными этническими группами являются русские и казахи, представители других национальностей составляют менее 1% опрошенных. Мы можем заметить, что процент исповедующих ислам на территории Казахстана практически полностью совпадает с этнической группой казахов. Аналогичная ситуация наблюдается и с представителями православного вероисповедания.

О глубине религиозной веры могут свидетельствовать ответы на вопрос: отмечают ли религиозные праздники дома? При этом лишь 21% опрошенных сказали, что дома религиозные праздники ими не отмечаются. Второй вопрос, который помогает определить уровень религиозности в народе, это посещение храма (мечети, церкви и т.д.). Полученные данные представлены на диаграмме 3.

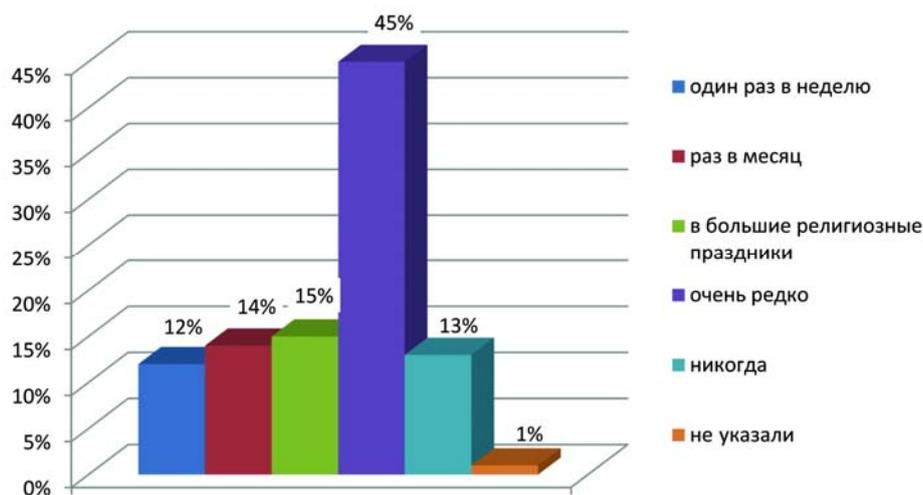


Диаграмма 3. Посещение жителями Восточно-Казахстанской области культовых объектов (мечеть, церкви и т.д.)

Диаграмма показывает, что посещение культовых мест жителями Казахстана не рассматривается как обязательное. Также следует отметить, что, несмотря на важность религии в жизни общества и то, что 77% респондентов отмечают религиозные праздники, соблюдение религиозных обрядов так же, как и посещение культовых мест, не считается обязательным, лишь 33% (154 человека) считают соблюдение обрядов обязательным, 37% полагают, что данные действия не важны в жизни человека и 30% опрошенных затруднились ответить на данный вопрос. При этом такого мнения придерживаются представители всех возрастных групп.

О религиозной убежденности свидетельствует и ответ на вопрос, смогли ли бы респонденты зайти в храм другого вероисповедания, при этом 43% (197 человек) опрошенных указали, что не видят в этом для себя никаких препятствий, 32% все-таки считают для себя не допустимым посещение культовых мест иного вероисповедания и 25% респондентов затруднились ответить на поставленный вопрос. При этом лица в возрасте от 36 лет и старше в гораздо большем количестве случаев не видят для себя препятствий при посещении культовых мест иного вероисповедания. В возрасте от 36 до 45 лет – 66% респондентов, в возрасте 46–60 лет – 50% и в возрасте от 61 года и старше 67% опрошенных не рассматривают для себя запретным посещение храмов иного вероисповедания.

Важнейшим фактором регулирования межнациональных и межрелигиозных взаимоотношений являются семейно-брачные отношения. Согласно опросу 36% (167 человек) не согласились бы на брак с представителем другой веры, при этом 356 человек (77%) ответили, что в их семьях отсутствуют представители другой веры. В случае вступления в брак с представителями иного вероисповедания предпочтение отдается исламу (47% респондентов), на втором месте протестантизм – 28% опрошенных и на третьем католичество и православие – по 25% респондентов. Протестантизм в данном регионе был выбран как наиболее предпочтительная конфессия для заключения межконфессионального брака, так как они являются представителями христианской традиции.

Оценить межконфессиональную ситуацию на территории Казахстана позволяет вопрос о том, насколько легко жители находят контакт с представителями другой религии. При этом 57% опрошенных ответили, что им легко найти контакт с представителями иных вероисповеданий, и 27% опрошенных отметили, что скорее легко, чем сложно, найти контакты с представителями иного вероисповедания.

Данное отношение с представителями иных вероисповеданий связано со следующими чувствами, которые вызывают у жителей Казахстана иные религиозные традиции.

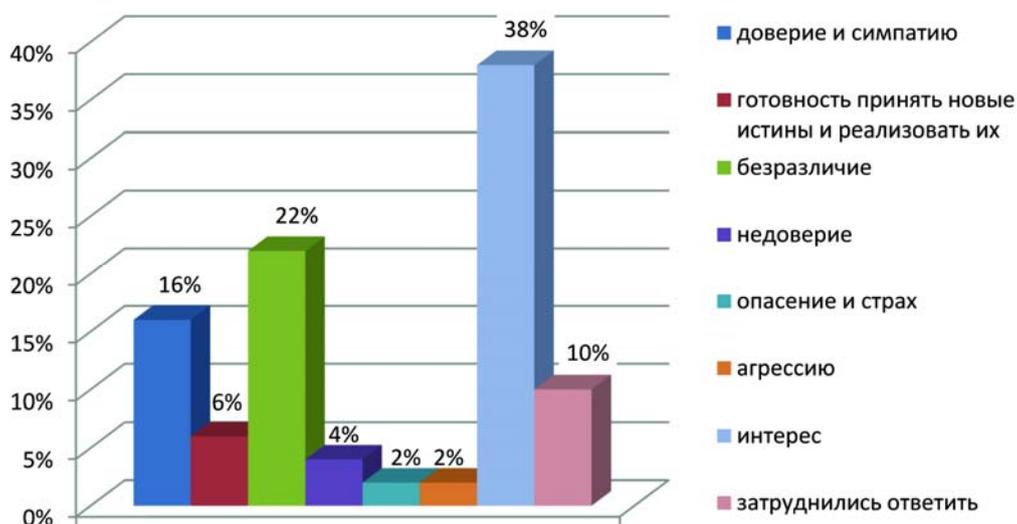


Диаграмма 4. Отношение жителей Восточно-Казахстанской области к представителям других вероисповеданий

Следует отметить, что у 54% опрошенных в возрасте от 36 до 45 лет представители иных вероисповеданий вызывают готовность принять новые истины и реализовывать их. Достаточно большой процент среди опрошенных занимает интерес к представителям иных вероисповеданий.

На территории Казахстана возникают противоречия в первую очередь с представителями преобладающей конфессии. Так, противоречия с исповедующими ислам возникают в 30% случаев, на втором месте – православие в 18% конфликтных ситуаций.

Однако следует обратить внимание на то, что на территории Казахстана установилось достаточно толерантное отношение к представителям иных конфессий. У 80% опрошенных не возникало противоречий с представителями других конфессий.

Следует также отметить, что согласно проведенному опросу можно говорить о достаточной осведомленности жителей Восточного Казахстана в конфессиональных вопросах. На диаграмме 5 показано, с какими конфессиями знакомы жители Казахстана.

Диаграмма отражает, что жители Восточного Казахстана, в большинстве случаев знакомы не только с традиционными конфессиями, но и с новыми религиозными движениями.

В качестве причин возникновения конфликтов указывают следующие факторы (диаграмма 6).

Из диаграммы видно, что национальный признак не является основной причиной возникающих конфликтов, лишь 7% опрошенных отметили его как причину возникшей конфликтной ситуации.

Отношение к появлению незнакомых конфессий вызывает у жителей Казахстана неоднозначное отношение, затруднились ответить на поставленный вопрос 50% респондентов, отрицательное отношение вызывает появление незнакомой конфессии у 24% опрошенных.

Несмотря на это, религиозную ситуацию в Казахстане можно рассматривать как стабильную и спокойную, о чем свидетельствуют ответы респондентов на данный вопрос (диаграмма 7).

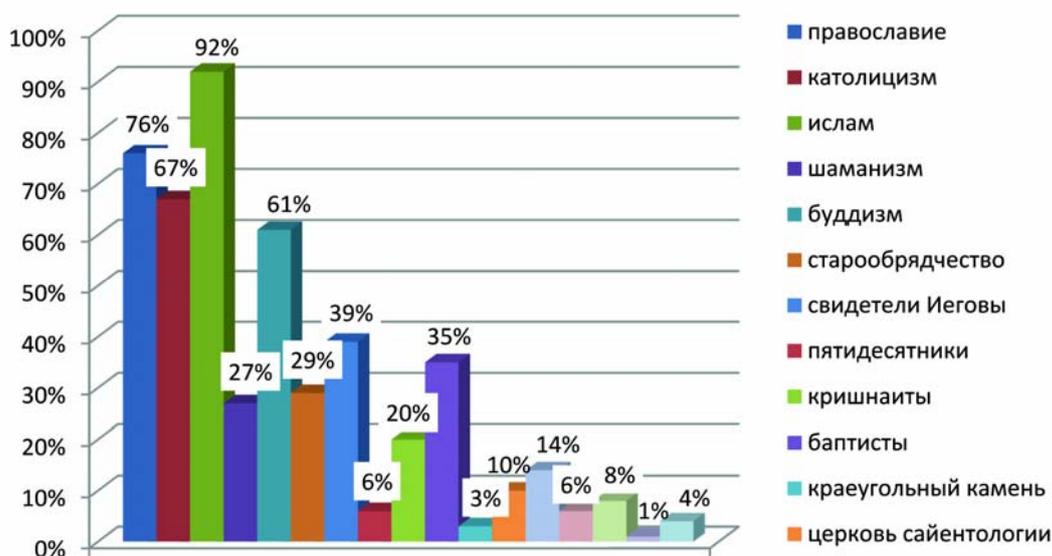


Диаграмма 5. Степень знакомства населения Восточно-Казахстанской области с религиозными направлениями

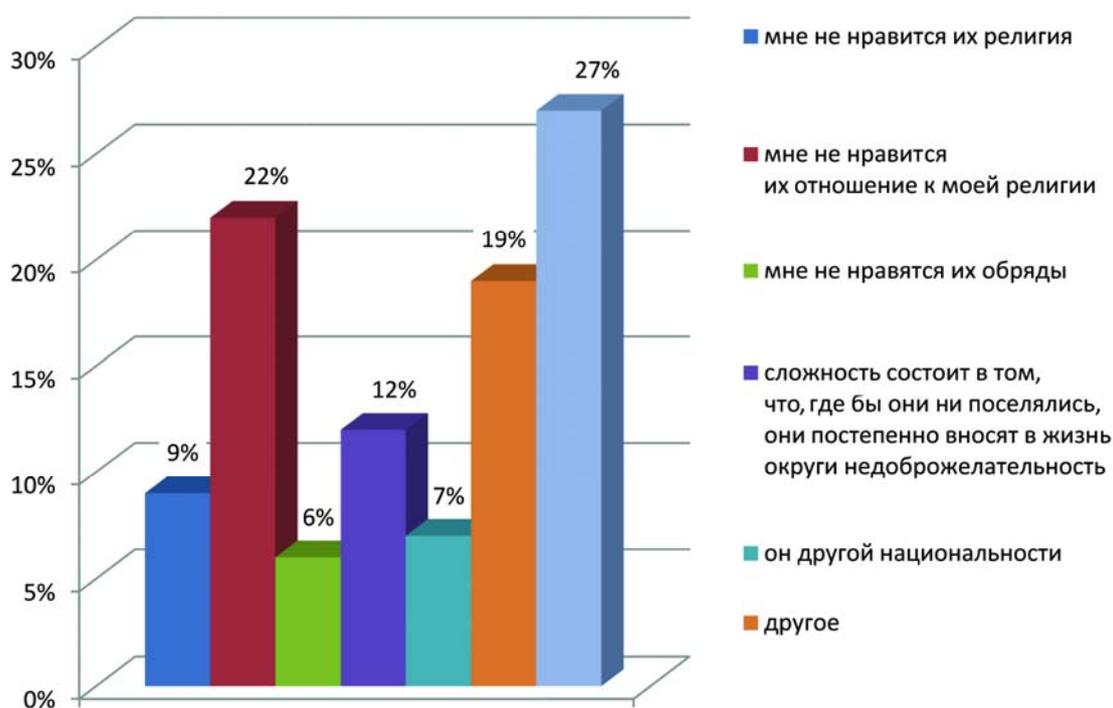


Диаграмма 6. Факторы, влияющие на возникновение этноконфессиональных конфликтов в Восточно-Казахстанской области

Особое внимание респондентов было уделено вопросу взаимодействия религии и государственной власти, и в первую очередь вопросу, должны ли религиозные деятели вмешиваться в дела политики. На данный вопрос 72% (333 человека) ответили, что против вмешательства религиозных лидеров в дела государства. При этом, несмотря на стабильность религиозной ситуации в Восточном Казахстане и на светскость государственной власти, респондентам было предложено ответить на вопрос: какие конфессии имеют большое влияние на политику Казахстана? Полученные результаты представлены в диаграмме 8.

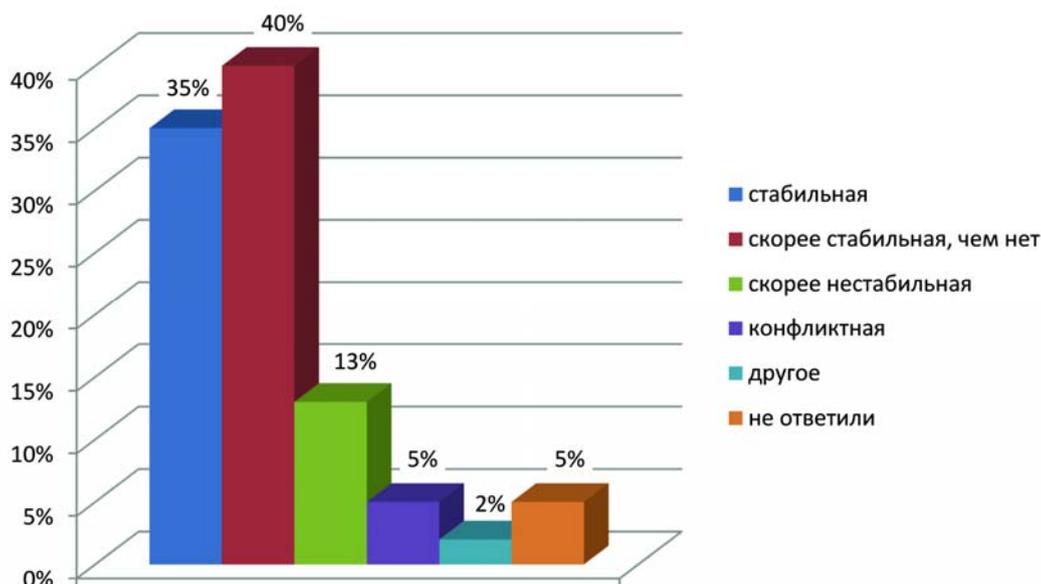


Диаграмма 7. Степень оценки жителями Восточно-Казахстанской области религиозной ситуации в стране

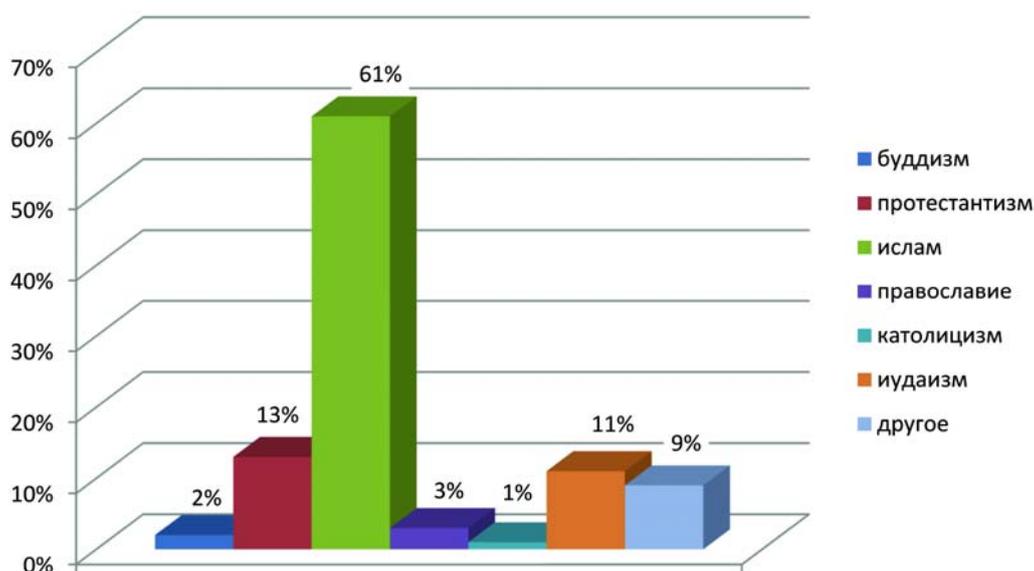


Диаграмма 8. Степень влияния конфессий на политику страны по оценкам жителей Восточно-Казахстанской области

Так, 9% (42 человека) респондентов считают, что в Казахстане никакая религия не оказывает влияние на государственную политику, хотя, как мы видим, достаточно большой процент респондентов отмечают, что традиционная конфессия (ислам) оказывает особое влияние на систему государственной власти на территории Республики Казахстан.

Особую роль в жизни современного общества играют СМИ и то, насколько они полно и честно освещают многие вопросы, в том числе и вопросы религии. Так, например, 40% опрошенных считают, что СМИ на территории Казахстана не достаточно внимания уделяют религиозной ситуации в стране. При этом, насколько вопросы религии освещаются достоверно и полно, так же нет единого положительного мнения. Так, на вопрос: верно ли СМИ отражают религиозную ситуацию, респонденты ответили следующим образом (диаграмма 9).

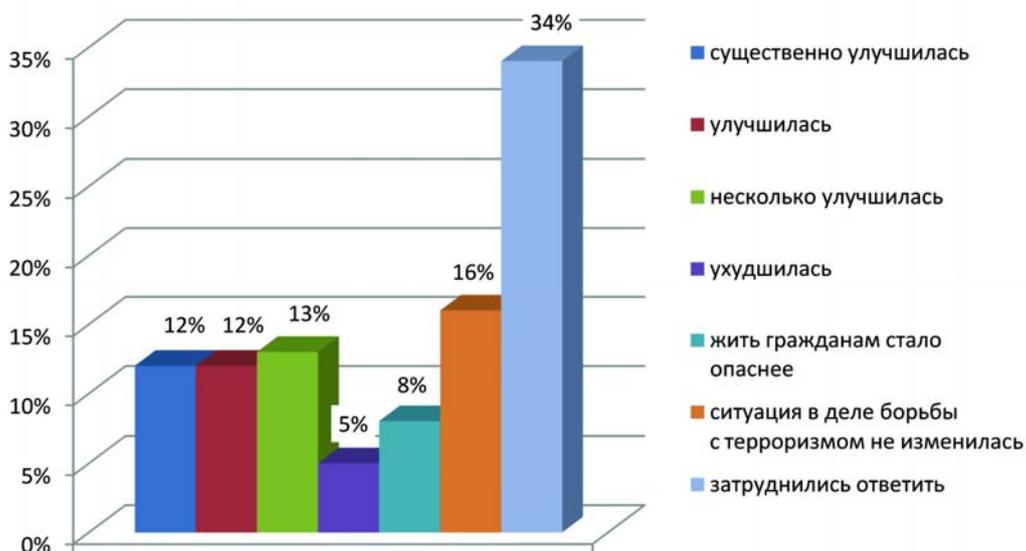


Диаграмма 9. Степень полноты отражения СМИ религиозной ситуации в стране по оценкам жителей Восточно-Казахстанской области

В результате опроса было установлено, что жители Республики Казахстан не в достаточной мере получают информацию о религиозных проблемах, происходящих в государстве. К тому же не всегда устраивает качество получаемой информации. При этом большинство респондентов, 56% опрошенных, получают информацию о религиозной ситуации в стране через телевидение.

На вопрос о связи религии с экстремистской деятельностью респонденты в 50% случаев ответили, что экстремизм и религия не связаны между собой, и в 30% случаев затруднились ответить на данный вопрос. Хотя тут же отмечают, что религия все-таки может оказывать влияние на рост экстремистской деятельности, такого мнения придерживаются 54% опрошенных. Именно с исламом 50% (124 человека) респондентов связывают рост экстремистской деятельности. Наиболее подвержены данному явлению, по мнению респондентов, южные (50%) и западные (20%) районы Казахстана. Роль государства по охране правопорядка и профилактике экстремизма отражает диаграмма 10.

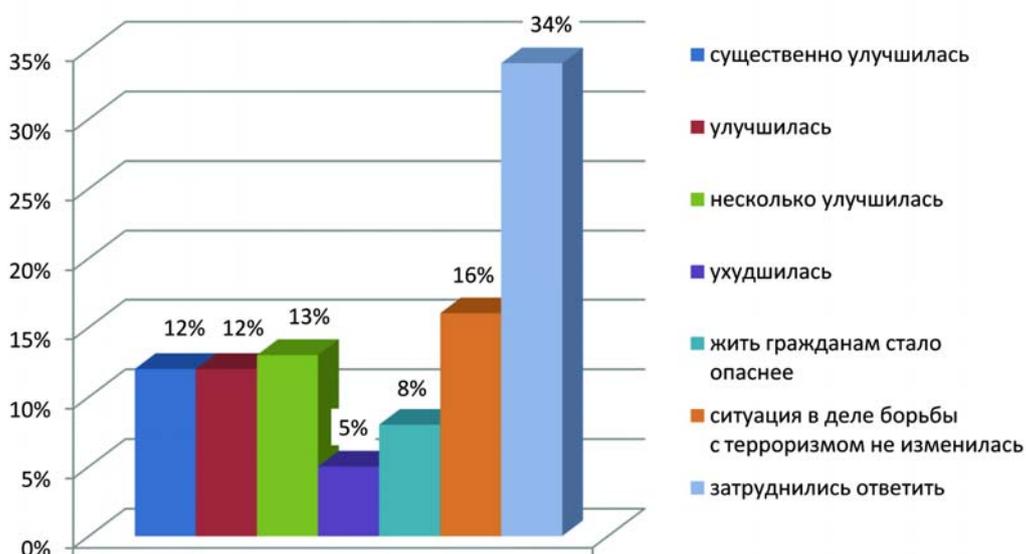


Диаграмма 10. Оценка респондентами роли государства по охране правопорядка и профилактике экстремизма

Противодействовать данному явлению, по мнению жителей Казахстана, может грамотная работа правоохранительных органов и спецслужб – 43% опрошенных, а также грамотная политика президента и правительства – 16% респондентов придерживаются такого мнения.

Несмотря на то, что Казахстан является полностью светским государством, в котором, по мнению 36% опрошенных, в полной мере реализуется конституционный принцип отделения церкви от государства и равноправия религиозных организаций, большинство опрошенных считают, что знакомство с религиями мира должно начинаться в школе, такого мнения придерживаются 77% респондентов (356 человек). При этом большая часть опрошенных (44% – 205 человек) считают, что правительство должно предоставлять равные права представителям всех вероисповеданий, в том числе и новым религиозным движениям. Согласно же мнению респондентов, никаких существенных изменений внутри самих религиозных общин на сегодняшний день не происходит – 17% опрошенных, а 35% вообще затруднились ответить на вопрос по поводу внутриконфессиональных изменений. При этом 55% респондентов считают, что это должен быть предмет «Основы мировых религий».

Особое внимание следует уделять участию религиозных организаций в социальной деятельности общества. Социальная помощь религиозными организациями должна осуществляться по следующим направлениям:

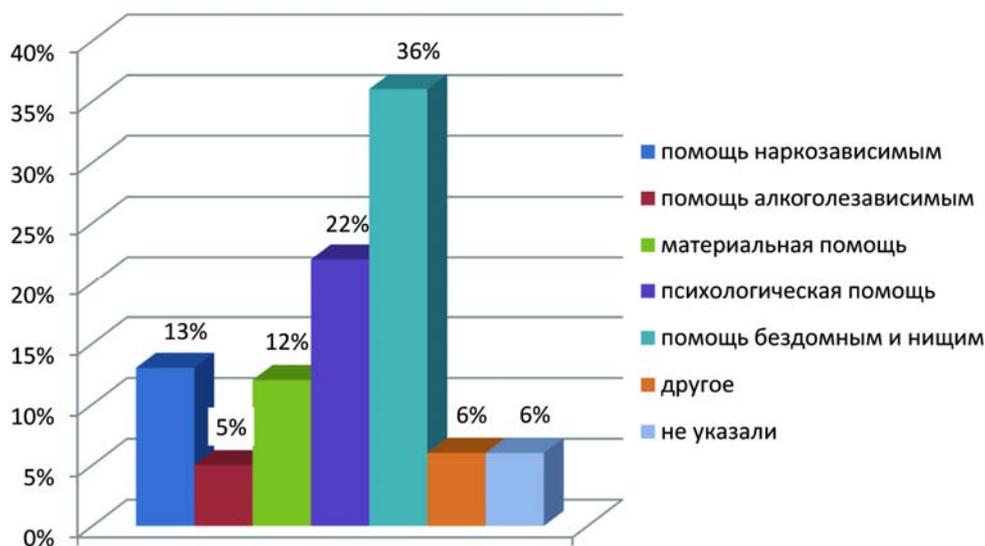


Диаграмма 11. Оценка респондентами направлений деятельности религиозных общин в современном обществе

Таким образом, в результате краткого обзора проведенных исследований на территории Восточного Казахстана можно прийти к следующим выводам. На сегодняшний момент следует обратить особое внимание на то, что конфессиональная составляющая на территории изучаемого региона целиком связана с этнической принадлежностью респондентов. Несмотря на то, что Казахстан позиционирует себя как светское государство, респонденты отмечают, что ислам, как господствующая конфессия на территории Казахстана, оказывает особое влияние на правительство. Следует отметить, что жители республики не достаточно полно получают информацию о религиозной ситуации в своем регионе. Следует также отметить достаточно толерантное отношение ко всем конфессиям на территории Казахстана, несмотря на отмеченный респондентами факт зарождения экстремистских идей на территории юга и запада государства. Было также отмечено, что в последнее время жителями Казахстана не испытывается никакого тревожного или негативного отношения к представителям иных вероисповеданий.

В целом, подводя итог, отметим, что наблюдается естественное противоречие в развитии текущей ситуации, характерное для Казахстана, в том числе и для Восточного Казахстана. С одной стороны, стабильность религиозной ситуации, а с другой – наличие множества подводных течений, связанных с радикальными религиозными движениями. Этноконфессиональные процессы, которые происходят в Восточном Казахстане и в целом в стране, заставляют задуматься не только о национальной, но и духовной безопасности. Внутренняя политика Казахстана, а также соседних стран, включая Россию, в сфере свободы совести должна учитывать многие аспекты деятельности зарубежного миссионерства. Религиозное возрождение влияет на все стороны общественной жизни, порождает множество проблем, которые требуют внимания органов государственной власти, местного самоуправления и правоохранительной системы, а у самих религиозных организаций и у мирового общества есть проблема сосуществования в одном социальном пространстве, поэтому одной из первоочередных задач является выработка оптимального механизма ее разрешения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Развитие религиозного ландшафта в трансграничном пространстве Западной Сибири и Центральной Азии в конце XX – начале XXI в. обусловлено целым спектром факторов. К числу основополагающих можно отнести такие, как распад СССР и изменение геополитической ситуации в Центрально-Азиатском регионе; всплеск национализма и новый импульс религиозности на постсоветском пространстве; миграционные процессы; разработка новой государственно-конфессиональной и национальной политики как в Российской Федерации, так и в сопредельных центрально-азиатских государствах. При этом отмеченный регион в силу исторических особенностей развития по-прежнему сохраняет свою полиэтничность и поликонфессиональность.

Современный период характеризуется, с одной стороны, восстановлением частично утраченных в советский период позиций так называемых традиционных конфессий. С другой стороны, в последнюю четверть века заметно активное распространение новых религиозных движений как в России, так и в сопредельных государствах – Монголии и Казахстане. При этом среди крупных религий православие, как и ранее, занимает значительное место в западно-сибирском регионе, быстро восстановив свои количественные характеристики. Русская православная церковь в настоящее время успешно сформировала дробную организационно-территориальную структуру, систему духовного образования, сеть монастырей, а также выработала механизм взаимодействия с властями субъектов Российской Федерации. В то же время новая организационно-территориальная структура Русской православной церкви (митрополия – епархия – приход) должна еще «устояться», а для ее эффективного функционирования требуется подготовка новых кадров священнослужителей и управленцев, а также выработка адекватных механизмов взаимодействия с муниципальной властью. Вполне вероятно, что дальнейшее укрепление взаимодействия государства и Русской православной церкви на всех уровнях обеспечит ей административно-финансовую поддержку в ответ на лояльность и поддержку государственной политики.

Среди христианских направлений заметным явлением становятся различные протестантские течения в разных районах Западной Сибири. В этом отношении особенно показательна общественная деятельность зарегистрированных Церковью Евангельских христиан-баптистов, которая организована по тем же направлениям, что и в стране в целом: социальное, миссионерское, детское, молодежное.

Заметным явлением в религиозной жизни региона является исламский фактор. В связи с этим не случайно в процессе исследования особое внимание было уделено народам, исповедующим данную религию. Это позволило сделать вывод о региональном варианте сибирского ислама, который проявляется, прежде всего, в форме культа святых. Этот феномен универсален для всего исламского мира, но при этом всюду жестко отторгаемого представителями пуристских реформистских течений. В результате также установлено, что представления об этнической культуре групп сибирских татар были тесно связаны с исламским фактором и в значительной степени этнокультурная идентичность совпадала с исламско-религиозной идентичностью.

Важной тенденцией современной религиозной жизни России, в том числе западно-сибирского региона, явилось широкое распространение новых религиозных движений и культов, массовое появление которых, как считается, явилось «следствием крупнейшего цивилизационного сдвига», связанного со вступлением общества в эпоху постмодерна и постиндустриальную фазу развития. В процессе исследования на сибирских материалах было выявлено сходство в поведенческих стратегиях обитателей скитов и сторонников Церкви Последнего Завета, доктрины которых тесно переплетены религиозной, трудовой и экологической этикой.

Существенный блок исследований был проведен в процессе этноконфессиональных и этносоциологических исследований в Республиках Тыва, Бурятия, Алтай, Алтайском крае, а также в Восточном Казахстане и Западной Монголии. В результате установлено, что, во-первых, традиционные религиозные верования, которые сложились непосредственно на территории Саяно-

Алтая, представляли собой сложную систему религиозных воззрений, культов и обрядов. Во-вторых, кроме наличия мировых религиозных систем, на эту территорию идет интенсивное проникновение религиозных групп различной направленности (неохристианской, неориенталистской, мистико-эзотерической, языческой и др.). В целом наметившаяся в мире трансформация религиозной динамики на современном этапе обуславливает и специфику региональных проблем данного трансграничного пространства Сибири и Центральной Азии. Соотношение мировых и традиционных религиозных систем определяется, с одной стороны, процессами вероисповедной политики России, Казахстана и Монголии, а с другой – масштабным движением миссионерства в XX–XXI вв. При этом лидерами в миссионерской деятельности являются протестантские направления, несущие за собой часто ценности западной потребительской культуры. Можно также отметить, что системы ценностных ориентаций жителей указанных регионов в целом характеризуются преобладанием толерантного поведения, утверждением парадигмы поликультурности и преобладанием принципов межэтнической и межконфессиональной комплементарности, хотя это не исключает локальных очагов напряженности как по этническим, так и по религиозным мотивам.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Абаев Н.В. Ранние формы религии и этнокультурогенез тюрко-монгольских народов. Кызыл, 2005. 126 с.

Абаев Н.В., Колмаков А.Г. О роли физико-географического районирования этнокультурных регионов Саяно-Алтая и Центральной Азии // 55 лет ХакНИИЯЛИ: мат. регион. науч. конф. Абакан, 2001. С. 11–17.

Абаев Н.В., Хертек Л.К., Мункуева К.К. Роль национальных религий в этнокультурном развитии народов Саяно-Алтая // Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 280-летию открытия древнетюркской письменности. Абакан, 2001. С. 7–15.

Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М., 1992. 193 с.

Абаева Л.Л. Религия в этнокультурной традиции народов Центральной Азии // Россия и Восток: взгляд из Сибири в конце столетия: мат. и тез. докл. Междунар. науч.-практ. конф. Иркутск, 2000. Т. 2. С. 93–96.

Абашин С.Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб., 2007. 304 с.

Адаменко А.М. Приходы Русской православной церкви на юге Западной Сибири в XVII – начале XX в. Кемерово, 2004. 192 с.

Азбука Веры. [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/religii/konfessii/akentev_iz_baptizma_05g-all.shtml.

Акматава Р. Тотемизм – специфическая форма персонификации природы // Современность: философские и правовые проблемы. Бишкек, 1997. С. 46.

Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 33–34.

Алишина Х.Ч. Ономастикон сибирских татар. Тюмень, 1999. Ч. 1. 240 с.

Алтайский духовный центр Бардин [Электронный ресурс]. URL: <http://gotoaltay.ru/index.php/regions/item/>.

Амоголонова Д.Д. Современная бурятская этносфера: дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ, 2008. 290 с.

Анжиганова Л.В. Особенности религиозного сознания хакасов на рубеже веков // Актуальные проблемы истории Саяно-Алтая и сопредельных территорий. Абакан, 2002. С. 118–120.

Анжиганова Л.В. Традиционное мировоззрение хакасов: опыт реконструкции. Абакан, 1997. 127 с.

Асеев И.В. Изобразительное искусство как источник отражения религиозных и социально-экономических взаимоотношений в древнем обществе // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т. 1. С. 24–31.

Ассоциация «Эманнуил»: изменим мир вместе. [Электронный ресурс]. URL: <http://emmanuel.org.ua/II/contacts/RCK.html>.

Ахметова Ш.К. Қожа в этнической истории казахов Западной Сибири // Казанская наука. 2013. №4. С. 12–14.

Аюшева Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе. Улан-Удэ, 2003. 122 с.

Бадмаев А.А., Адыгбай Ч.О., Бурнаков В.А., Маншеев Д.М. Протестантизм и народы Южной Сибири: история и современность. Новосибирск, 2006. 168 с.

- Бакаева Э.П. Одежда в культуре калмыков: традиции и символика. Элиста, 2008. 189 с.
- Баркер А.В. Новые религиозные движения: практ. введение. СПб., 1997. 282 с.
- Барнаульская епархия. [Электронный ресурс]. URL: <http://altai.eparhia.ru>.
- Бартольд В. Панисламизм // Сочинения. М., 1966. Т. VI. 402 с.
- Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX – начало XX в. Новосибирск, 1980.
- Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984. 207 с.
- Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
- Бахтиев Р.Ф. Шеджере сибирских татар (по списку Н.Ф. Катанова) как языковой источник: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2013. 23 с.
- Белич И.В. «Знамена, почем познавать в чертеже какие места» (к вопросу о местонахождении могилы Ермака) // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. Новосибирск, 2015. С. 51–68.
- Белич И.В. О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (к 100-летию публикации Н.Ф. Катановым рукописей Тобольского музея) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2005. №6. С. 153–171.
- Белич И.В. Особенности ислама у сибирских татар // История татар. Т. 4: Татарские государства XV–XVIII вв. Казань, 2014. С. 480–487.
- Белич И.В., Богомолов В.Б. Погребальный ритуал курдакско-саргатских татар // Экспериментальная археология. Тобольск, 1991. Вып. 1. С. 158–178.
- Белич И.В., Бустанов А.К. Заметки о суфийских традициях в Западной Сибири // Рах Islamica. 2010. №2 (5). С. 39–58.
- Белич Иг.В. Мавзолеи мусульманских святых в районе Искера // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 1997. Вып. 1.
- Бильтрикова А.В. Бурятская национальная интеллигенция на современном этапе. Улан-Удэ, 2001. 89 с.
- Благовестие детям // Христианская газета Сибири. 2009. Апр. С. 7.
- Борко Т.И. Картина мира в культурах с шаманским мировоззрением: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тюмень, 1999. 22 с.
- Борко Т.И. Социальные функции шаманства в традиционных культурах Сибири // Вестник Тюменского государственного университета. Тюмень, 2003. №4. С. 22–28.
- Борьба за идентичность и новые институты коммуникаций / под ред. П.В. Панова, К.А. Сулимова, Л.А. Фадеевой. М., 2012. 262 с.
- Ботайулы Р. Эксперты в усилении экстремизма винят Skype // <http://rus.azattyq.org/content/extremism-skype/26711622.html>.
- Бурнакова Л.Ю. Культурно-исторические основания музыкального наследия хакасов: автореф. дис. ... канд. культурологии. Абакан, 2002.
- Бурятско-русский словарь / сост. К.М. Черемисов. М., 1973. 803 с.
- Буряты / отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. М., 2004. 632 с.
- Бустанов А.К. Семейная хроника сибирских сайидов / Шаджара Рисаласи (текст, перевод, комментарии) // Ислам в современном мире. 2009. №1–2 (13–14). С. 45–61.
- Бустанов А.К. Манускрипты суфийских шайхов: туркестанская традиция на берегах Иртыша // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Омск, 2009б. С. 195–230.
- Бустанов А.К. Суфийские легенды об исламизации Сибири // Тюркологический сборник. 2009–2010. М., 2011. С. 33–78.

- Бустанов А.К. Книжная культура сибирских мусульман. М., 2013. 264 с.
- Бустанов А.К., Белич И.В. К наследию сибирских суфиев // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 2010. С. 211–216.
- Бустанов А.К., Корусенко С.Н. Родословные сибирских бухарцев: Имьяминовы // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. №2 (42). С. 97–105.
- Бустанов А.К., Корусенко С.Н. Родословные сибирских бухарцев: Шиховы // Археология, этнография и антропология Евразии. 2014. №4 (60). С. 136–145.
- Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы: ист.-этнограф. очерк. М., 1961. 218 с.
- Вайнштейн С.И. Тувинское шаманство. М., 1964. 12 с.
- Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. М., 1974. 219 с.
- Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П. Проблемы тувинского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 62–95.
- Валеев Ф.Т. Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1992.
- Валеев Ф.Т., Томилов Н.А. Сибирские татары // Тюркские народы Сибири. М., 2006.
- Васькин А.Н. Кемеровская и Новокузнецкая епархия Русской православной церкви: предпосылки создания, основание и развитие (1970-е гг.– начало XXI в.): дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 2013.
- Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. 2-е изд. М., 2009. 368 с.
- Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893. 221 с.
- Виноградов В.В., Громов Д.В. Представления о камнях-валунах в традиционной русской культуре // Этнографическое обозрение. 2006. №6. С. 125–143.
- Влияние ислама на культуру народов Сибири (к 600-летию ислама в Сибири). Тюмень, 1998.
- VIII Вселенский собор. [Электронный ресурс]. URL: sobor2016.com.
- Выступление на парламентских слушаниях «Свобода совести и права человека в Российской Федерации», проведенных Комитетом Государственной думы по делам общественных объединений и религиозных организаций 14 февраля 1995 г.
- Выступление патриарха Алексия II перед народными депутатами и руководством Новосибирской области // Томские православные ведомости. Св. патриарх Алексий II в Сибири. 1991. Спец. вып.
- Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. 113 с.
- Галданова Г.Р. О некоторых традиционных лечебных средствах бурят // Цыбиковские чтения: тез. докл. и сообщ. Улан-Удэ, 1989.
- Галданова Г.Р. Закаменские буряты. Новосибирск, 1992. 171 с.
- Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б., Митупов Г.Ц. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983. 233 с.
- Герасимова К.М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ, 1999. 159 с.
- Голос Страждущего. Служение заступничества церковью МСЦ ЕХБ в Америке. [Электронный ресурс]. URL: <http://voiceofsufferers.org/> и др.
- Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987. 217 с.
- Гомбожапов А.Г. Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX – XX в. Новосибирск, 2006. 184 с.
- Горноалтайская епархия. [Электронный ресурс]. URL: <http://eparhia-gorniyaltay.ru>.
- Государственный архив Новосибирской области. Ф.Р-1418. Оп. 1. Д. 296. Л. 3; Д. 360. Л. 1, 6, 8.
- Государственный архив Томской области. Ф. 170. Оп. 4. Д. 598. Л. 11–33.

Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / отв. ред. Л.М. Дробижева. М., 2013. 485 с.

Граф Н. Окуневский феномен: Зачем паломники со всего света устремляются в омскую деревню. 2010. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rg.ru/2010/10/21/reg-sibir/okunevo.html>.

Григорьева Л.И. Религии «Нового века» и современное государство: (социально-философский очерк). Красноярск, 2002. 396 с.

Григорьева Т.П. Махаяна и китайские учения // Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973. С. 108.

Гришин Я.Я. Польско-литовские татары (наследники Золотой Орды). Казань, 1995.

Гусаков А.В. свящ. Свято-Серафимо-Покровский женский монастырь Кемеровской епархии: история, архитектура, святыни: опыт церковно-исторического исследования. Кемерово, 2009. 135 с.

Гэсэр. Бурятский героический эпос. М., 1973. 397 с.

Дамдинов Д.Г. О, Прародина монголов! Улан-Удэ, 2005. 258 с.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. 573 с.

Данченко Е.М. К изучению Кызыл-Туры // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. Новосибирск; Омск, 2008. С. 221–223.

Данченко Е.М. Карты Ремезова и фольклор // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 2010. С. 45–49.

Дашиева Н.Б. Бурятские тайлганы. Улан-Удэ, 2001. 105 с.

Дашковский П.К. Элементы религиозного синкретизма у населения Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху поздней древности // Религиоведение. 2009. №1. С. 48–61.

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. Вещь в традиционной культуре народов Центральной Азии: фило-софско-культурологическое исследование. Барнаул, 2012. 252 с.

Дашковский П.К. Современные этноконфессиональные процессы в Монгольском Алтае // Религиоведение. 2012. №1. С. 134–143.

Дашковский П.К. Религиозный фактор в жизни городского и сельского населения в региональном измерении (по результатам социологических исследований в Алтайском крае) // X конгресс этнографов и антропологов России. М., 2013. С. 150.

Дашковский П.К. Иранский религиозный комплекс верований в мировоззрении кочевников Сибири и Центральной Азии в скифо-сакский период // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: колл. монография. Т. I: Поздняя древность – начало XX в. / отв. ред. П.К. Дашковский. Барнаул, 2014. С. 11–19.

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

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

Дашковский П.К. Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: концепция книги // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2016. Вып. IX.

Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С. Некоторые особенности положения христианских общин Алтайского края в системе государственно-конфессиональных отношений СССР в 1953–1964 гг. // *Религиоведение*. 2015. №1. С. 37–47.

Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С. Правовое положение христианских общин в 1953–1964 гг. // *Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: колл. монография*. Т. II: XX в. / отв. ред. П.К. Дашковский. Барнаул, 2015. С. 75–83.

Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С. Региональные аспекты атеистической пропаганды в 1953–1964 гг. // *Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: колл. монография*. Т. II: XX в. / отв. ред. П.К. Дашковский. Барнаул, 2015. С. 83–90.

Дашковский П.К., Зиберт Н.П. Особенности государственной регистрации религиозных объединений в середине 1950-х – начале 1980-х гг. // *Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: колл. монография*. Т. II: XX в. / отв. ред. П.К. Дашковский. Барнаул, 2015. С. 90–97.

Дашковский П.К., Зиберт Н.П. Особенности регистрации религиозных общин на территории Алтайского края в середине 1950-х – начале 1980-х гг. // *Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе*. Барнаул, 2015. Вып. VIII. С. 230–241.

Дашковский П.К., Кушнерик Р.А. Некоторые особенности формирования религиозного ландшафта на территории // *Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных территорий: мат. IX междунар. конф., г. Ховд. 18–20 сентября 2009 г.* Т. II: *Общественные науки*. Ховд; Томск, 2009. 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: мат. Всерос. (с междунар. участием) конф.* Барнаул, 2009. Т. 2. С. 241–245.

Дашковский П.К., Кушнерик Р.А., Цэдэв Н.Х., Ганболд О.М Баруун Хойд Монгол дахь угсаатны шашны уйл явц (2008 оны хээрийн судалгааны материалл тулгуурлав // *Эрдэв шинжилгээний бичиг*. №2 (14) (Нийгэм хумуунлэгийн ухаан). Улаанбататар, 2009. С. 30–34.

Дашковский П.К., Мейкшан И.А. Верования и обряды кочевых народов Саяно-Алтая и сопредельных территорий в хунно-сяньбийский период // *Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: колл. монография*. Т. I: *поздняя древность – начало XX в.* / отв. ред. П.К. Дашковский. Барнаул, 2014. С. 20–36.

Дашковский П.К., Нямдорж Б., Шершнева Е.А. Этноконфессиональные процессы в Ховдском и Баян-Ульгийском аймаках Монголии // *Религия в истории народов России и Центральной Азии: мат. междунар. конф.* Барнаул, 2014. С. 293–299.

Дашковский П.К., Романова Е.В. Толерантность в системе ценностных ориентаций молодежи Алтайского края: социологический аспект // *Социализация молодежи и профилактика экстремизма в молодежной среде: колл. монография*. Барнаул, 2013.

Дашковский П.К., Цэдэв Н., Шершнева Е.А. Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии // *Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе*. Барнаул, 2010. Вып. IV. С. 180–186.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Мусульманское образование в Западной Сибири в XIX – начале XX в. // *Известия Алтайского государственного университета*. Сер.: *История, политология*. 2011. №2. С. 68–71.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Продолжение этноконфессиональных исследований в Ховдском аймаке Монголии // *Религия в истории народов России и Центральной Азии*. Барнаул, 2011. С. 230–236.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Основные направления конфессиональной политики Российской империи в отношении мусульманских народов Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: колл. монография. Т. I: Поздняя древность – начало XX в. / отв. ред. П.К. Дашковский. Барнаул, 2014. С. 94–110.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Исламский фактор в миграционных процессах в Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. // Религиоведение. 2015. №1 С. 48–52.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Религиозная политика Российской империи в отношении мусульманских общин Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2015. Вып. VIII. С. 115–132.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Некоторые аспекты реализации исламского фактора во внешней политике советского государства в 20-е гг. XX в. // Религиоведение. 2016. №2.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А., Наваанзоч Х. Цэдэв. Монгол улсын Баян-Өлгий аймаг дахь угсаатны шашны нөхцөл байдлын зарим онцлог // Эрдэм шинжилгээний бичиг. 2013. №1 (6). С. 24–29.

Департамент культуры и национальной политики Кемеровской области. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.depcult.ru/religion.html>.

Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Ремезовская летопись. История Сибирская. Летопись Сибирская краткая Кунгурская: исследование, текст и перевод: науч.-справ. аппарат факсимильного издания рукописи б-ки РАН (Санкт-Петербург). Тобольск, 2006.

Диалог культур и религий в современном мире: сб. мат. Астана, 2011. 145 с.

Доклад Местоблюстителя Патриаршего Престола митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на Поместном Соборе Русской православной церкви (Москва, 27–29 января 2009 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/541724>.

Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2 февраля 2013 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru>.

Доклад Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации за 2007 г. Раздел 6. Право на свободу совести. 15 февраля 2008 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://baptist.org.ru/articles/history/548>.

Дубов И.В. Новые источники по истории Древней Руси: учеб. пособие. Л., 1990. 176 с.

Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. / отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1999. Т. 1. 800 с.

Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. / отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 2005. Т. 2. 584 с.

Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. 164 с.

Дьяконова В.П. Алтайцы: (мат. по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001. 221 с.

Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне. Мир наскального искусства. М., 2005. 272 с.

Дэвлет М.А. Листы каменной книги Улуг-Хема. Кызыл., 1990. 118 с.

Дэвлет М.А. Петроглифы на дне Саянского моря. М., 1998. 286 с.

Ермаков К., Родина И. Планерка социального служения // Христианская газета Сибири. 2011. Окт. С. 7.

Жалкий призрак средневековой тьмы бродит по городу Кемерово. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.cef.ru>.

Жамбалова С.Г. Сакральный и профанный миры ольхонских бурят. Новосибирск, 2000. 394 с.

Жамцарано Ц. Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ, 2011. 380 с.

Жанбосинова А. Казахский джихад и казахстанская толерантность // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2014. Вып. VII. С. 200–211.

Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. 198 с.

Жуковская Н.Л. Категория и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. 194 с.

Жуковская Н.Л. Монголы // Народы и религии мир. М., 1998. С. 350–351.

Жуланова Н.И. Молодежное фольклорное движение // Российский фольклорный союз. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.folklore.ru/article/126-molodegfolk.html>.

Занималась запретным. [Электронный ресурс]. URL: <http://yk.kz/news/show/28219>.

Зиновьев В.В. Угроза исламского экстремизма в Центральной Азии // Россия – Центральная Азия: проблемы миграций и безопасности. Барнаул, 2002. С. 47–53.

Иким В.З. А друзей искать на Востоке. Православие и ислам: противостояние или содружество? Вагриус, 2001.

Интервью Бака Виталия Павловича – Пресвитера Кемеровской общины Евангельских христиан-баптистов. 13.04.2009 г. // Личный архив автора.

Информация отдела информации и общественных связей ГУВД по Кемеровской области // Личный архив автора.

Исаков С.А., Дмитриенко Н.М. Томские архиереи: биографический словарь. 1834–2002. Томск, 2002. 112 с.

Ислам в истории и культуре Тюменского края. Тюмень, 2004.

Ислам на краю света. История ислама в Западной Сибири: источники и историография. Тюмень, 2007.

Ислам, общество и культура. Омск, 1994.

Историческая энциклопедия Сибири: в 3 т. Новосибирск, 2010.

История ЕХБ. Путь русского баптизма. [Электронный ресурс]. URL: <http://ecbarchive.org/>.

История Сибири с древнейших времен до наших дней: в 5 т. Л., 1968–1969.

Исхаков Д. Введение в историю Сибирского ханства. Казань, 2006а.

Исхаков Д.М. Ислам в позднезолотоордынских татарских ханствах // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2006б.

Исхаков Д. Исламские институты в татарских государствах // История татар. Т. 4: Татарские государства XV–XVIII вв. Казань, 2014. С. 440–480.

Исхаков Д. Распространение ислама в Сибири и его локальные особенности // История и культура татар Западной Сибири. Казань, 2015. С. 494–507.

Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар (III – середина XVI в.). Казань, 2007.

Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Официальный сайт Федеральной службы государственной статистики. [Электронный ресурс]. URL: www.gks.ru.

Итоговые материалы 2-й Международной научно-практической конференции «Новое Сознание – Новый Человек – Новое Общество». 15–16 августа 2009 г., д. Петропавловка Курагинского района Красноярского края / Личный архив автора.

Кабдулвахитов Калиль. Алтайского имама преследуют на основе заключения буддологов [Электронный ресурс]. URL: IslamNews.ru/news-126861.html.

Кабдулвахитов Калиль. Ислам в Республике Алтай [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dumrf.ru/regions/4/history>.

Каганский В. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М., 2001. 574 с.

Казьмина О. Е. Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в России. М., 2009. 304 с.

Каинская епархия. [Электронный ресурс]. URL: kainsk-eparhia.ru.

Калачинская епархия. [Электронный ресурс]. URL: kalachinsk-eparhia.ru.

Кантерев И.Я. Новые религиозные движения в США и России: сравнительный анализ // Религиоведение. 2001. №1. С. 61–72.

Капли дождя: материалы МСЦ ЕХБ. [Электронный ресурс]. URL: <http://mscehb.org/>.

Каргапольцева О. Дни прошли и снова собрались друзья... // Христианская газета Сибири. 2009. Окт. С. 3.

Карташев А. История Русской церкви. М., 2006. Т. 2. 816 с.

Катанов Н. Предания тобольских татар о прибытии в 1572 г. мухаммеданских проповедников в г. Искер // Ежегодник Тобольского губернского музея, 1897. Вып. 7. С. 51–61.

Кемеровская и Новокузнецкая епархия Русской православной церкви. Новосибирск; Кемерово, 2003. 300 с.

Катанов Н.Ф. О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского губернского музея). Казань, 1904.

Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987. 162 с.

Кенин-Лопсан М.Б. Магия тувинских шаманов. Кызыл, 1993. 159 с.

Кенин-Лопсан М.Б. Мифы тувинских шаманов. Кызыл, 2002. 542 с.

Кенин-Лопсан М.Б. Культ неба в алгышах тувинских шаманов и в древнетюркских надписях в честь Кюль-Тегина // Письменное наследие тюрков: мат. Междунар. симпозиума, посвящ. 110-летию дешифровки орхоно-енисейской письменности и 100-летию выхода в свет трудов Н.Ф. Катанова «Опыт исследования урянхайского языка». Кызыл, 2003. С. 8.

Ключникова О.А. О новой парадигме фольклорного движения // Российский фольклорный союз. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.folklore.ru/article/119-folklornoedvigenie.html>.

Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности в Восточном Туркестане // Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006. С. 183–241.

КНБ насчитал в Казахстане 24 радикальных салафитских джамаата. [Электронный ресурс]. URL: http://tengrinews.kz/kazakhstan_news/knb-naschital-kazahstane-24-radikalnyih-salafitskih-djamaata-228882.

Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. М.; СПб., 2004.

Коблова Е.Ю. У истоков становления дорусской государственности в западносибирском регионе: отечественные исследователи о «царстве» на р. Ишим и его правителях // Тюменский исторический сборник. Тюмень, 2009. Вып. 12. С. 18–24.

Коблова Е.Ю. Ишимское ханство в источниках и историографии // Средневековые тюрко-татарские государства. 2010. №2. С. 36–40.

Ковальчук Ю.С. Корейский протестантизм и его миссионерские практики в азиатской части Российской Федерации. Новосибирск, 2008. 192 с.

- Козлова Н.К. Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты. Омск, 2006. 460 с.
- Койнова Л. Новое Кузнецкое чудо // Франт. 2005. 1 сент. №35. С. 7.
- Колпашевская епархия. [Электронный ресурс]. URL: svjatoynarym.ru.
- Конигов Б.А. Омское Прииртышье в раннем и развитом Средневековье. Омск, 2007. 466 с.
- Концепция социального служения общин ЕХБ. 2003 г. // Личный архив автора. 50 с.
- Корнилов Н. Евангельские христиане-баптисты на историческом переломе (1991–1997) // Диалогос (религия и общество). М., 1997. С. 288–289.
- Коробов П. Синодальная раздробленность. Русская православная церковь наращивает количество епархий. Коммерсант. 2011. 7 окт.
- Королева Л.А., Королев А.А., Мельниченко О.В. Русская православная церковь в России в конце XX в. М., 2013. 226 с.
- Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII–XX вв.: опыт анализа структуры и содержания. Новосибирск, 2003. 192 с.
- Корусенко М.А., Ожередов Ю.И., Ярзуткина А.А. Мифология сибирских татар в символах образов и вещей: (опыты прочтения). СПб., 2013. 256 с.
- Корусенко С.Н. Сибирские бухарцы в начале XVIII века. Омск, 2011а. 248 с.
- Корусенко С.Н. Кучум и Ермак в устной истории татар Западной Сибири // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 2011б. Вып. 8. С. 228–234.
- Корусенко С.Н., Томилов Н.А. Легенды и исторические предания сибирских татар // Традиционная культура. 2013. №3. С. 111–120.
- Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания. М., 2003. 340 с.
- Костюков В.П. Улус Шибана Золотой Орды в XIII–XIV вв. Сер.: История и культура Золотой Орды. Казань, 2010. Вып. 11. 200 с.
- Котожеков Г.Г. Культура народов Саяно-Алтайского нагорья. Абакан, 1992. 127 с.
- Кубарев В.Д. Древнейшие шаманские изображения Алтая // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Якутск, 1992. С. 47–64.
- Кузбасская митрополия. [Электронный ресурс]. URL: <http://mitropolit.info>.
- Кузнецов В.Ю. Единство мира и единство культуры // Философия и общество. М., 1999. №4. С. 141–153.
- Кызласов Л.Р. История Южной Сибири в средние века. М., 1984. 167 с.
- Кычанов Е.И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник. Л., 1978. Вып. 2. С. 76–85.
- Левада-Центр [Электронный ресурс]. URL: <http://www.levada.ru/17-12-2012/v-rossii-74-pravoslavnykh-i-7-musulman>.
- Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009. 352 с.
- Листвина Е.В. Картина мира в шаманизме // Человек. История. Культура. Саратов, 2003. №2. С. 103–109.
- Литвинский Б.А. Буддизм // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. М., 1992а. С. 427–507.
- Литвинский Б.А. Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. М., 1992б. С. 508–532.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1989. 243 с.

Любимова Г.В. Новые формы фестивальной культуры сельского населения Сибири (фольклорно-этнографический фестиваль «Солнцестояние» в Муромцевском р-не Омской обл.) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2011. Т. XVII. С. 304–307.

Любимова Г.В. Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой: (на материалах русской земледельческой традиции). Новосибирск, 2012. 208 с.

Любимова Г.В., Бут М.О., Лугоненко Д.С. «Сад как рай». Практики сакрализации пространства новых религиозных движений Сибири // Проблемы истории, филологии, культуры. 2012. №3. С. 345–356.

Любимова Г.В., Бут М.О., Рубинштейн Т.Г. Экологические стратегии современных старообрядцев-пустынников и последователей новых религиозных движений: вопросы сходства и различия (на материалах сибирского региона) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2009. Т. XV. С. 454–457.

Любимова Г.В., Рубинштейн Т.Г. Неохристианское экопоселение на юге Красноярского края (община Виссариона) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2003, Т. IX, ч. II. С. 98–103.

Маадай-Кара: алтайский героический эпос. Новосибирск, 1981. 287 с.

Маковский М.М. Семиотика языческих культов (мифопоэтические этюды) // Вопросы языкознания. 2002. №6. С. 55–81.

Малашин Г. В. Красноярская (Енисейская) епархия Русской православной церкви: 1861–2011 гг. Красноярск, 2011. 474 с.

Мариинская епархия. [Электронный ресурс]. URL: mariinsk-eparhia.ru.

Марков Ю.Г. Экологическая наука в стратегии развития сибирского региона // Гуманитарные науки в Сибири. 2001. №3. С. 83–88.

Маслюженко Д.Н. Этнополитическая история лесостепного Притоболья в средние века. Курган, 2008. 168 с.

Маслюженко Д.Н. Сибирская княжеская династия Тайбугидов: истоки формирования и мифологизации генеалогии // Средневековые тюрко-татарские государства. 2010. №2. С. 9–21.

Маслюженко Д.Н. Деятельность суфийских орденов на территории Тюменского и Сибирского ханств // Вестник Томского государственного университета. Сер.: История. 2015. №2 (34). С. 5–9.

Матвеев А.В., Аношко О.М. Ермакова перекоп на старинных картах и в материалах полевого историко-археологического обследования // Вестник ОмГУ. 2012. №2. С. 275–281.

Матвеев А.В., Татауров С.Ф. Сибирское ханство: военно-политические аспекты истории. Казань, 2012. 260 с.

Миков Л. Култова архитектура и изкуство на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век). София, 2007. 579 с.

Министру юстиции РФ А.В. Коновалову. [Электронный ресурс]. URL: <http://baptist.org.ru/articles/documents/557>.

Мириманов В.Б. Искусство и миф. Центральный образ картины мира. М., 1997. 327 с.

Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сб. ст. / под ред. П.К. Дашковского. Барнаул, 2012. Вып. V. 290 с.

Митрополит Аристарх – проповедник ереси экуменизма? 6.04.2013. [Электронный ресурс]. URL: rocortus.livejournal.com/152726.html.

Митрофанова А.П. Неоязычество и русский национализм. Современное состояние // Сибирь на перекрестье мировых религий: мат. V Межрегион. науч.-практ. конфер. Новосибирск, 2011. С. 228–230.

Митрохин Н., Тимофеева С. Епископы и епархии Русской православной церкви. М., 1997. 451 с.

Митрохин Н.А. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. 2-е изд., испр., доп. М., 2006. 656 с.

Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм с древности до XVIII в. Новосибирск, 1980. 320 с.

Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм. История, структура, социальные функции. Новосибирск, 1987. 289 с.

Михайлов Т.М. Национальное самосознание и менталитет бурят // Современное положение бурятского народа и перспективы его развития. Улан-Удэ, 1996. С. 18–25.

Михеев С. О религиозной ситуации в ВКО // 9 июля 2015.

Московская богословская семинария христиан-баптистов. [Электронный ресурс]. URL: http://www.moscowseminary.org/index.php?option=com_frontpage&Itemid=47.

Мухина Н. «Служите детям! Бог стучится сейчас в ваше сердце!» // Христианская газета Сибири. 2010. Апр. С. 3.

Мэнэс Г. Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конца XIX – начала XX в. // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 112–127.

На Кузнецком кладбище Новокузнецка осквернены могилы монахов. 14.09.2007. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kneparhia.ru>; <http://www.ako.ru/Press/PS/doki/1809.doc>.

Назарбаев высказался против паранджи и хиджабов. [Электронный ресурс]. URL: http://tengrinews.kz/kazakhstan_news/nazarbaev-vyiskazalsya-protiv-hidjaba-i-parandji-180922/.

Нанзатов Б.З., Содномпилова М.М. Монголия от Убэрхангая до Хубсугула. Маршрут летней экспедиции 2007 г. // Культурное наследие народов Центральной Азии. Полевые исследования 2007 г. Улан-Удэ, 2007. С. 25–67.

Напольских В.В. Рец. на кн.: Сирин А.А. Эвенки и эвены в современном мире. Самосознание, природопользование, мировоззрение. М., 2012. 604 с. // Этнографическое обозрение-Online. 2014. №2. С. 193–201.

Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Улан-Удэ, 1995. Ч. I. 155 с.

Небесная дева-лебедь: бурятские сказки, предания и легенды. Иркутск, 1992. 368 с.

Неволин М. Двадцать лет свободы: достижения и проблемы // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей: мат. к дискуссиям. М., 2011. С. 8–17.

Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984. 309 с.

Никитин А.Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. М., 1984. С. 121–137.

Никифоров С. На круги своя // Томские православные ведомости. 1991. №6(8). Июль. С. 2.

Новомученики и исповедники земли Кузнецкой: библиографический справочник. Кемерово, 2011. 408 с.

Новосибирская библейская богословская семинария. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nbbs.ru/history-seminars.html>.

Новосибирская епархия: история и современность. Новосибирск, 2006. 255 с.

Новосибирская митрополия. [Электронный ресурс]. URL: <http://nsksmitropolia.ru>.

- Новости Сахаджа Йоги в России и мире. [Электронный ресурс]. URL: сайт //http://ssy.sahajayoga-russia.
- Новые религиозные культы, движения и организации в России: словарь-справочник. М., 1998. 346 с.
- Нуртазина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана. Алматы, 2000. 312 с.
- Община Виссариона в Сибири: фотоальбом. Б. м., 2002. 41 с.
- Овчинников В.А. Монастыри Русской православной церкви на юге Западной Сибири (конец XVIII – начало XXI в.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Кемерово, 2011.
- Овчинников В.А. Монастыри Русской православной церкви на юге Западной Сибири (конец XVIII – начало XXI вв.): в 2 ч. Кемерово, 2011.
- Ожиганова А.А., Филиппов Ю.В. Новая религиозность в современной России. М., 2006. 299 с.
- Омская митрополия. [Электронный ресурс]. URL: http://omsk-eparhiya.ru.
- Ондар Т.А. Социально-психологические функции шаманизма в современном тувинском обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: инфор.-аналит. бюллетень РАГС. М., 2004. №1–2. С. 124–132.
- Определения о внутренней жизни и внешней деятельности Русской православной церкви. Пункты 18, 19. 2011. [Электронный ресурс]. URL http://www.patriarchia.ru.
- О свободе вероисповеданий: Закон РСФСР от 25.10.1990. №267-1.
- О свободе совести и о религиозных объединениях: Федеральный закон от 26.09.1997. №125-ФЗ.
- Осокин Г.М. На границе Монголии: очерки и материалы к этнографии Юго-Западного Забайкалья. СПб., 1906. 304 с.
- Отношение населения России к православию (01.02.2001). Православный информационный интернет-портал «Православие. Ru». [Электронный ресурс]. URL: http://pravoslavie.ru/jurnal/society/sociopravoslavie.htm.
- Официальный сайт Московского патриархата. [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru.
- Оценка численности постоянного населения на 1 января 2014 г. Раздел «Демография». Официальный сайт Федеральной службы государственной статистики. [Электронный ресурс]. URL: www.gks.ru.
- Ощепков А.А., Демешко В.Н. Этнографические предпосылки развития туризма в сельских населенных пунктах Омской области: (методологический аспект) // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Омск, 2010. Ч. 2. С. 196–199.
- Панарин С. Национально-культурное возрождение в республиках и территориальная целостность России // Вестник Евразии. М., 1996. №2(3). С. 113–136.
- Панченко А.А. Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках // Сны и видения в народной культуре / [сост. О.Б. Христофорова]. М., 2002. С. 9–25.
- Панченко А.А. Утопия «Последнего завета» // Отечественные записки. 2003. №3. С. 314–322.
- Панченко А.А. Двадцатый век: новое религиозное воображение // НЛО. 2012. №117. С. 122–139.
- Парфенов Филипп, священник. Митрополит Кирилл и «епископский бунт» (31.12.2003). [Электронный ресурс]. URL: pravaya.ru/look/16756.
- Парфентьев С.А. Инициация – сновидение – психотерапия: взаимосвязь понятий и процессов // Гендерные ценности и самоактуализация личности и малых групп в XXI в. М.; Кострома, 2004. Т. 1. С. 126–129.
- Под святительским омофором: фотоальбом к 15-летию Кемеровской и Новокузнецкой епархии. Кемерово, 2008.

- Подтяжкин А.В. Русская православная церковь в Кузбассе в 1988–2000 гг.: дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 2002.
- Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. 471 с.
- Положение о епархиальных викариатствах Русской православной церкви. 2011. 27–28 дек. №154.
- Поляков К.А. Исламский экстремизм в Центральной Азии. М., 2014. 136 с.
- Попова Н. К вопросу о «Таблиги Джамаат». 2012. 5 сент. №36. С. 22.
- Последний Завет. Повествование от Вадима. СПб., 1997. Т. II, кн. 2. 860 с.
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб., 1883. 1024 с.
- Потанин Г.Н. Завоевание и колонизация Сибири // Живописная Россия. 1884. Т. 11. С. 31–48.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 319 с.
- Православные монастыри. Путешествие по святым местам: еженедельное издание. 2009. №22.
- Программа конгресса Церквей евангельских христиан-баптистов // Христианская газета Сибири. 2010. Апр. С. 12.
- Пуревсурен Т. Этноконфессиональная ситуация в Ховдском аймаке Монголии и ее перспективы // Политологические и этноконфессиональные исследования в регионах. Барнаул, 2009. Т. II. С. 309–314.
- Путеводитель по Последнему Завету. 2-е изд. Балашов, 2002.
- Рабинович Е.И. Сны Пробужденных: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета. Екатеринбург, 2013.
- Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. 4: Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар. СПб., 1872.
- Разделение епархий: тактика и стратегия. Новая газета в Поволжье (21.03.2012). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.novayasamara.ru>.
- Рахимов Р.Р. Центральная Азия: мировоззренческие системы и их влияние на социальную реальность // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. М., 2006. Кн. 1.
- Рахимов Р.Х. Грамота хранителя Юрумской Астаны (Новый источник об исламизации Сибири) // Земля Тюменская: ежегодник Тюменского областного краеведческого музея. 2004. Тюмень, 2005. Вып. 18. С. 178–191.
- Рахимов Р.Х. Астана в истории сибирских татар: мавзолеи первых исламских миссионеров как памятники историко-культурного наследия. Тюмень, 2006.
- Рахимов Р. Институт Астаны // История и культура татар Западной Сибири. Казань, 2015. С. 519–531.
- Ревуненкова Е.В., Харитоновна В.И., Гацак В.М. Шаманство и иные традиционные верования и практики // Этнографическое обозрение. М., 2000. №1. С. 39–51.
- Редько М.В. Русская православная церковь в условиях советского общественно-политического строя 1940–1980-х гг.: (на материале Красноярской епархии): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Красноярск, 2010.
- Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб., 2011.
- Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: колл. монография. Т. I: Поздняя древность – начало XX в. / отв. ред. П.К. Дашковский. Барнаул, 2014. 214 с.
- Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: колл. монография. Т. II: XX в. / отв. ред. П.К. Дашковский. Барнаул, 2015. 194 с.
- Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. М.; СПб., 2002. 488 с.

- Религия и церковь в Сибири: сб. науч. ст. и док. мат. Тюмень, 1990–2009. Вып. 1–20.
- Родина И. Сила молящегося подростка // Христианская газета Сибири. 2010. Апр. С. 11.
- Родионов М.А. Ислам классический. СПб., 2001.
- Роль государства в освоении Сибири и Верхнего Прииртышья в XVII–XX вв. Новосибирск, 2009. 403 с.
- Российский Союз Евангельских христиан-баптистов. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.baptist.org.ru>.
- Русская православная церковь юга Западной Сибири (XIX–XX вв.): исторические очерки. Кемерово, 2007. 319 с.
- Русская православная церковь. Монастыри: энциклопедический справочник / под общ. ред. архиепископа Бронницкого Тихона; сост. А. В. Никольский. М., 2000.
- Рябинин К.Н. Развенчанный Тибет. 1928. Подлинные дневники экспедиции Н.К. Рериха. Магнитогорск, 1996. 732 с.
- Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992. 175 с.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: знак и ритуал. Новосибирск, 1990. 208 с.
- Сайфулина Ф.С., Хасанова М.С. Язык тоболо-иртышских татар. Фонетический аспект (на материале фольклора сибирских татар). Тобольск, 2008. 176 с.
- Сафронов С. Русская православная церковь в конце XX в.: территориальный аспект // Рабочие материалы / Московский центр Карнеги. М., 2001.
- Селезнев А.Г. Об одном успешном международном проекте Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН (к выходу в свет книжки *En islam siberian*. Paris: Edition de l'ENESS, 2000. P. 341–356. (Cahiers du monde russe, 41/2-3) // История и культура Сибири. Омск, 2001. С. 120–128.
- Селезнев А.Г. Старые и новые иеротопии Сибири: технология конструирования религиозной идентичности // Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность. Омск, 2011а. С. 123–136.
- Селезнев А.Г. Иеротопия мусульманских священных мест в Сибири (постановка проблемы) // Ислам в России и за ее пределами: история культуры и общества. СПб.; Магас, 2011б. С. 523 – 530.
- Селезнев А.Г. К распространению исламских сакральных комплексов Сибири: астана деревни Лугово-аевск Тевризского района Омской области // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Омск, 2012а. Ч. II. С. 58–61.
- Селезнев А.Г. Исламские иеротопии в Сибири: сакральные пространства и религиозная идентичность // Этнокультурные взаимодействия в Евразии: пространственные и исторические конфигурации. Барнаул, 2012б. С. 170–177.
- Селезнев А.Г. Исламские культовые комплексы астана в Сибири как иеротопии: сакральные пространства и религиозная идентичность // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. №2 (21). С. 111–119.
- Селезнев А.Г. Новая мифология истории: архетип «древних цивилизаций» и сакральный центр в районе деревни Окунево // Этнографическое обозрение. 2014. №5. С. 41–59.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма. Новосибирск, 2004. 72 с.
- Селезнёв А.Г., Селезнёва И.А. Священные манускрипты: к изучению культа святых в сибирском исламе // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: мат.

Годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2006 г. Новосибирск, 2006. Т. 12, ч. 2. С. 165–171.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Концепт астана и культ святых в исламе // Тюркологический сборник 2007–2008. М., 2009а. С. 338–359.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Общение во сне: смотрители за священными могилами в сибирском исламе // Сибирский сборник–1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. СПб., 2009б. Кн. 1. С. 39–49.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Культ святых как фактор формирования этнорелигиозной идентичности мусульман Западной Сибири // *Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye* / ed.: Muhammet Savaş Kafkasyalı. Ankara; Türkistan, 2012а. Cilt. 2. С. 1207–1267.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Исламские сакральные комплексы астана в Сибири: социальные и символические функции // *Религиозная жизнь народов Центральной Евразии*. М., 2012б. С. 216–229.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Ритуальные практики в сибирском исламе: элиты, книги, сны // *Традиционная культура*. 2013. №3. С. 120–132.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Культ святых // *История и культура татар Западной Сибири*. Казань, 2015а. С. 508–519.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Мусульманские культовые комплексы Сибири в картографических материалах Семена Ульяновича Ремезова // *Вестник Омского университета*. Сер.: Исторические науки. 2015б. №4 (8). С. 165–173.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального, М., 2009.

Селезнева И.А. Сакральный центр и внешний мир: проблемы взаимодействия // *Этнографическое обозрение*. 2014. №5. С. 59–73.

Семенова В.И. Иеротопия Тюмени (сакральное пространство города конца XVI – XVIII в.) // *Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр.* Иркутск, 2013. Т. 2. С. 280–283.

Сибирь на перекрестье мировых религий: мат. межрегион. науч.-практ. конф. Новосибирск, 2002.

Символы культур: сб. ст. / под ред. С.А. Гудимовой. М., 2002.

Сквозь времена и годы. 20-летию Кемеровской епархии посвящается. Кемерово, 2013.

Скородумова Л.Г. Буддизм в современной Монголии (проблема сохранения религиозной идентичности). // *Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Вторые Доржиевские чтения*. СПб., 2008. 363 с.

Смолина И. В. Иркутская епархия в системе государственно-церковных отношений в 1940–1980-е гг.: дис. ... канд. ист. наук. Иркутск, 2010.

Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.

Современный национальный и этнический состав населения Республики Алтай. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.altai-republic.com/>.

Содномпилова М.М. Культ монгол-бурханов в традиции западных бурят // *Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе*. Барнаул, 2013. Вып. VI. С. 230–238.

Соколовский С.В. Сновидческая реальность – бессознательное российской антропологии? // *Этнографическое обозрение*. 2006. №6. С. 3–15.

Список религиозных организаций, содержащихся в ведомственном реестре Управления Минюста России по Республике Алтай по состоянию на 23.04.2012 г. // Личный архив авторов (копия).

Суразаков А.С. О понятии «анимизм» // Урал-Алтай: через века в будущее. Горно-Алтайск. 2005. С. 92–93.

Сухбаттар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 62–67.

Счетчик населения Казахстана. [Электронный ресурс]. URL: <http://countrymeters.info/ru/Kazakhstan>.

Сызранов А.В. Культ мусульманских святых в Астраханском крае // Этнографическое обозрение. 2006. №2. С. 127–143.

Сызранов А.В. Святые места мусульман Астраханского края. Астрахань, 2006.

Татауров С.Ф. Купцы Айтикины: несколько страничек к истории семьи // Актуальные вопросы историко-культурного и природного наследия Тарского Прииртышья: мат. V науч.-практ. конф., посвящ. памяти А.В. Ваганова. Тара, 2010. Т. II. С. 78–87.

Твоя Библия: Вечное сегодня. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bible.com.ua/news/r/51903>.

Текущий архив Новосибирской епархии. Отчеты Новосибирской епархии за 1972 г.; 1979 г.; 1984 г.; 1988–1990 гг.; 1995 г.; 2000 г.

Телебаев Г.Т. Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в Республике Казахстан // Социс. 2003. №3. С. 101–105.

Телебаев Г.Т. Этнорелигиозная идентификация молодежи Казахстана. Основные итоги республиканского социологического исследования. Астана, 2007.

Тимофеев Л.М., Митрохин Н.А., Эдельштейн М.Ю. Экономическая деятельность Русской православной церкви и ее теневая составляющая / под ред. Л. Тимофеева. М., 2000. 202 с.

Тишков В.А. Восприятие времени // Этнографическое обозрение. 2002, №3. С. 14–24.

Тишков В.А. Реквием по этносу. М., 2003. 544 с.

Тишков В.А. Опыт этнологического мониторинга. М., 2004. 188 с.

Тойнби А. Постыжение истории. М., 2006. 637 с.

Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. 621 с.

Томская епархия. [Электронный ресурс]. URL: <http://pravoslavie.tomsk.ru>.

Томские епархиальные ведомости. 2003. Апр. №4 (91).

Топоров В.Н. Гора. Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 311–315.

Топоров В.Н. О ритуале: введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.

Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. 621 с.

Трепавлов В.В. Сакральная топография Улуса Джучи // Этнографическое обозрение. 2011. №2. С. 107–115.

Трепавлов В.В. Сибирский юрт после Ермака : Кучум и Кучумовичи в борьбе за реванш. М., 2012. 231 с.

Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М., 2002.

Тугушева Л.Ю. Каким богам поклонялись древние тюрки? // Altaica. М., 2000. №4. С. 155.

Тыбыкова Л.Н., Невская И.А., Эрдал М. Каталог древнетюркских рунических памятников Горного Алтая. Горно-Алтайск, 2012. 152 с.

Тычинских З.А. Служилые татары и их роль в формировании этнической общности сибирских татар (XVII–XIX вв.). Казань, 2010. 288 с.

Тычинских З.А. Роль института астана в формировании и сохранении сакрального пространства сибирских татар // Историческая судьба Искера. Тобольск, 2013. С. 21–25.

Тюменский казыят провел ифтары в труднодоступных деревнях. [Электронный ресурс]. URL: <http://islamrf.ru/news/rusnews/russia/4803/>.

Тюрина Л.В. Государство и русская православная церковь: эволюция отношений. 1917–2000 гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Курск, 2000.

Управление Министерства юстиции Российской Федерации по Кемеровской области. Список религиозных организаций ЕХБ по Кемеровской области // Личный архив автора.

Урман А. Город Солнца в сибирской глубинке. Община Виссариона глазами журналиста: путевой очерк. Абакан, 2002.

Файзрахманов Г.Л. История сибирских татар (с древнейших времен до начала XX в.). Казань, 2002.

Фаликов Б.З. Новые религиозные движения христианского и нехристианского происхождения // Христианство и другие религии. М., 1999. 104 с.

Фаликов Б.З. Конец света и летающие тарелки // Диа-Логос: Религия и общество. 2000–2001. М., 2001.

Фаликов Б.З. Новые религиозные движения: проблемы религиозного статуса: (на примере саентологии) // Религия и право: информ.-аналит. журнал. 2001. №2. С. 8–11.

Фахрутдинов К.Х. Религия и человек. Из опыта тюменских атеистов, работающих среди мусульман. Свердловск, 1967.

Федотов А.А. Русская православная церковь в 1943–2000 гг.: внутрицерковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом: (по материалам Центральной России): дис. ... д-ра ист. наук. Иваново, 2009.

Фомина Т. Без креста // Российская газета. 2007. 21 сент. №209 (447/2).

Франкл В. Человек в поисках смысла / пер. с англ. и нем. М., 1990. 368 с.

Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1959. Т. 1. 442 с.

Хандагурова М.В. Обрядность кудинских и верхоленских бурят (бассейнов верхнего и среднего течения рек Куда, Мурино и Каменка) во второй половине XX в.. Иркутск, 2008. 267 с.

Харитонов В.И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // Этнографическое обозрение. М., 2004. №2. С. 99–118.

Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006. 372 с.

Хорографическая чертежная книга Сибири Семена Ульяновича Ремезова. Т. 1: Факсимиле. Т. 2: Исследования, текст, научно-справочный аппарат факсимильного издания рукописи. Тобольск, 2011. 692 с.

Христианская вера. Миссионерские конференции МСЦ ЕХБ. [Электронный ресурс]. URL: <http://vera.sosbb.ru/t94-topic>.

Христианские конференции // Медиатека Тянова. [Электронный ресурс]. URL: <http://baptist-media.ru/zagruzki/viewcategory/27>.

Цвиклински С. Рецензия на кн.: Бустанов А.К. Книжная культура сибирских мусульман // Ученые записки Казанского университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2013. Т. 155, кн. 3, ч. 2. С. 238–240.

Централизованная религиозная организация «Ассоциация Евангельских христиан». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gideons.ru>.

Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: мат. междунар. науч. симпозиума. Улан-Удэ, 1996.

Церковный листок из глубинки. Интернет-форум. [Электронный ресурс]. URL: www.forum.izglubinki.ru.

Церковь ЕХБ «Благодать» г. Красноярска. [Электронный ресурс]. URL: <http://www1.ehb.ru/news/?id=241>.

Циркин А.В. Сакральная символика Южной Сибири как фактор формирования региональной культурологии // Социокультурные и культурологические аспекты развития Западной Сибири (теория и практика): мат. Всерос. науч.-практ. конф. (24–26 марта 1998 г.). Тюмень, 1999. С. 72–76.

Цултэм Н. Выдающийся монгольский скульптор Г. Дзанабадзар. Улан-Батор, 1982. 126 с.

Цыпин В. История Русской православной церкви: Синодальный и новейший периоды (1700–2005). 3-е изд., испр. М., 2007. 816 с.

Цыремпилов Н.В., Базаров А.А. «Ординарный человек» и буддийская книжность // От Дуньхуана до Бурятии. По следам тибетских текстов. Улан-Удэ, 2009. С. 41–49.

Черенков М. Открытая евангельская идентичность: конфликты и границы (на примере постсоветских баптистских церквей) // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей: материалы к дискуссиям. М., 2011. С. 406–410.

Шалхаков Д.Д. Взаимоотношения в калмыцкой семье (XX–XX вв.) // Историко-культурные связи народов Центральной Азии. Улан-Удэ, 1983. С. 101–111.

Шантаев Б.А. История школы Карма-Кагью в Калмыкии // Религия в истории и культурах монголоязычных народов России. М., 2008. С. 201–215.

Шеллинг Ф. Философия искусства. М., 1966. 496 с.

Шерстова Л.И. Традиционный пантеон алтайцев в XIX – начале XX в. // Археология и этнография Южной Сибири. Барнаул, 1984. С. 145–158.

Шиллер В.В. Этноконфессиональное взаимодействие в Кемеровской области в конце XIX – XX в. (источники и методы изучения): дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 2004. 210 с.

Шкаровский М. В. Русская православная церковь в XX в. М., 2010. 480 с.

Шмыкова Т. Беседы с Богом у костра // Христианская газета Сибири. 2009. Окт. С. 5.

Шнирельман В.А. Перун, Сварог и другие: русское неоязычество в поисках себя // Неоязычество на просторах Евразии / под ред. В.А. Шнирельмана. М., 2001. С. 10–38.

Шнирельман В.А. Интеллектуальные лабиринты: очерки идеологий в современной России. М., 2004. 480 с.

Шнирельман В.А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М., 2012. 202 с.

Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. Т. 1. 666 с.

Штерин М. Новые религиозные движения в России 1990-х гг. // Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана. СПб.; М., 2000. С. 150–178.

Шутова Н.И. Традиционное сакральное пространство Удмуртской округи в конце XIX – начале XX в. // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. Иркутск, 2013. Т. 2. С. 302–306.

Эгильский Е.Э., Матецкая А.В., Самыгин С.И. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения: учеб. пособие. М., 2011, 224 с.

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. 142 с.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. 488 с.

Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2001. 504 с.

Эрдэнэболд Л. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – I половина XX в.): дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2005.

Ярзуткина А.А. Ритуалы достатка: традиционные земледельческие, скотоводческие и промысловые культы сибирских татар. СПб., 2012. 311 с.

Ярков А.Н. К вопросу о месте ислама в Южной Сибири в раннем средневековье // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2010. Вып. IV. С. 126–139.

Яшин В.Б. «Церковь православных староверов-инглингов» как пример неоязыческого культа // Неоязычество на просторах Евразии / под ред. В.А. Шнирельмана. М., 2001. С. 56–67.

Яшин В.Б. Иеротопические мотивы и локусные культы в новых религиозных движениях // Омский научный вестник. 2012. №3 (109). С. 95–99.

Asad T. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, 1993.

Bukharaev R. Islam in Russia: the Four Seasons. Richmond, 2000.

Burton A. The Bukharans: A Dynastic, Diplomatic and Commercial History 1550–1702. Richmond., 1997. 664 p.

Bustanov A. Notes on the Yasaviya and Naqshbandiya in Western Siberia in the 17th – Early 20th Centuries // Niccolo Pianciola and Paolo Sartori (Eds.) Islam, society and states across the Qazaq steppe (18th – early 20th centuries). Wien, 2013. P. 69–93.

Bustanov A.K. The Sacred Texts of Siberian Khwaja Families/ The Descendants of Sayyid Ata // Journal of Islamic Manuscripts. 2011. Vol. 2. P. 70–99.

Bustanov A.K. Rafail' Valishin's "Anti-Wahhabi" Sufi traditionalism in rural Western Siberia // Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia. Amsterdam, 2012. P. 219–263.

Dashkovskiy P.K. Ethnic and Religious Processes in Western Mongolia (based on social research // Procedia – Social and Behavioral Sciences. Vol. 185. 2015. P. 109–116.

Dashkovskiy P.K., Shershneva E.A. Relations between the Muslim communities and the Russian Orthodox Church in Western Siberia in the second half of XIX – early XX century in the context of confessional policy of the Russian // Bylye Gody. 2016. Vol. 39. Is. 1. P. 120–128.

Dashkovskiy P.K., Shershneva E.A. Policy of the Russian state for the control of the religious life of Muslim communities in Western Siberia in the second half of XIX – early XX centuries. T.II: XX в. // Bylye Gody. 2015. Vol. 36. Is. 2. P. 338–346.

Denny F.M. «God's Friends»: The Sanctity of Persons in Islam // Sainthood. Its Manifestations in World Religions. Berkeley; Los Angeles; London, 1988. P. 69–97.

DeWeese D. Islamization and native religion in the Golden Horde: Baba Tukles and conversion to Islam in historical and epic tradition. Pennsylvania, 1994.

Dudognion S.A. (ed.) En islam Siberian // Cahiers du monde russe. 2000. №41/2–3.

Dudognion S.A. Islam in Siberia: Historical and Anthropological Aspects // Asiatic Russia: Partnerships And Communities In Eurasia. New Delhi, 2009.

Engler S. Constructionism versus what? // Religion. 2004. №34. P. 291–313.

Felek Ö., Knysh A. (eds.) Dreams and visions in Islamic societies. Albany; NY, 2012.

Frank A.J. The Siberian Chronicles and the Taybughid Biys of Sibir'. Bloomington, 1994.

Frank A.J. (rev.) Rakhimov Rishat Khalitovich, *Astana v istorii sibirskikh tatar: mavzolei pervykh islamskikh missionerov kak pamiatniki istoriko-kul'turnogo naslediiia* [The Astanas in the History of Siberian Tatars: The Mausolea of the First Missionaries of Islam as Monuments of Historical and Cultural Heritage], Tiumen: Pechatnik (Tiumenskii oblastnoi kraevedcheskii muzei). 2006. 76 p. // *Central Eurasian Reader*. 2008. №1. P. 367–369.

Frank A.J. *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden; Boston, 2012. 215 p.

Inan Abdülkadir. *Sibirya'da islâmiyetin yayılışı* // *Türk Tarih Kurumu Yayınlarından*. 1968. Ser. 7. Sa. 50. P. 331–338.

Karabulatova I.S., Ermakova E.N., Shiganova G.A. *Astana the Capital of Kazakhstan and Astanas in Siberia as a Linguistic Cultural Aspect of the National Islam of Eurasia* // *Terra Sebus: Acta Musei Sabesiensis, Special Issue*. 2014. P. 15–30.

Karabulatova I.S., Sayfulina F. S. *Mytholinguistic Interpretation of Sacral Toponym Astana in Sociocultural Practice of the Siberian Tatars* // *Asian Social Science*. 2015. Vol. 11, №5. P. 303–310.

Khusnutdinova L.G., Galiullina S.D., Ivanova O.M., Bilalova L.M., Sayfulina F.S. *An Ideal World in the Medieval SUFI Literature of Siberian Tatars* // *Mediterranean Journal of Social Sciences*. May 2015. Vol. 6, №3. S4. P. 207–211.

Lewis I.M. *Saints and Somalis. Popular Islam in a Clan-based Society*. London, 1998.

Levi-Strauss C. *Mythologiques: Le cru et le cuit*. Paris, 1964.

Lifchez R. *The Lodges of Istanbul* // *The Dervish lodge: architecture, art, and Sufism in Ottoman Turkey*. Berkeley, 1992. P. 73–129.

Noack Ch. *Die sibirischen Bucharier – eine muslimische Minderheit unter russischer Herrschaft* // *Cahiers du monde russe*. 2000. №41/2–3. S. 263–278.

Privratsky B.G. *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond, 2001.

Sadaka // *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden; N.-Y., 1995. Vol. 8. P. 708–716.

Sayfulina F.S., Karabulatova I.S., Yusupov F.Yu., Gumerov I.G. *Contemporary Issues of Textual Analysis of Turkic-Tatar Literary Monuments of Western Siberia* // *World Applied Sciences Journal 27* (Education, Law, Economics, Language and Communication). 2013. P. 492–496.

Seleznev A., Selezneva I. *The Cult of Saints within Siberian Islam: Anthropological Approach to Studying of Pre-Soviet Tradition and Post-Soviet Transitions* // *Communities, Institutions and Transition in Post – 1991 Eurasia*. New Delhi, 2011. P. 425–435.

Shulman D., Stroumsa G. (eds.) *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Oxford, 1999.

Şimşekler N. *The Spread of The Mawlawiyya and The Reasons for Its Spread in the Aegean Region in the XVth Century* // *Journal of Rumi Studies*. 2007. №1. P. 143–158.

Tedlock B. (ed.) *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, 1987.

The Atlas of Siberia by Semyon U. Remezov: Facsimile edition with an introduction by Leo Bagrow // *Imago Mundi*. Suppl. 1. S-Gravenhage, 1958. 188 p.

Информаторы

Алтаев Г.А. 1929 г.р., буровский род, с. Байтог, Эхирит-Булагатский район Иркутской области.

Басхаев Г.В., 1931 г.р., буровский род, с. Байтог Эхирит-Булагатский район Иркутской области.

Басхаева И. 1927 г.р., буровский род, с. Байтог, Эхирит-Булагатский район Иркутской области.

Ботогоева Зоя Васильевна, булагат, 1929 г.р., с. Идыга. Эхирит-Булагатский район Иркутской области.

Галданова А.Р., 1937 г.р., тэртэ, п. Баянгол, Закаменский район Республика Бурятия.

Ентаев Родион Артемьевич, 1949 г.р., харанут, с. Харанут Эхирит-Булагатский район Иркутской области.

Марксеев А.А., 1955 г.р., с. Байтог Эхирит-Булагатского района Иркутской области.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АГО РАН – Архив Географического общества Российской академии наук

АП РК – Архив партии Республики Казахстан

БУ ИАОМ – Бюджетное учреждение «Исторический архив Омской области»

ГААК – Государственный архив Алтайского края

ГАВКО – Государственный архив Восточно-Казахстанской области

ГАКК – Государственный архив Красноярского края

ГАКО – Государственный архив Кемеровской области

ГАНИИО – Государственный архив новейшей истории Иркутской области

ГАНО – Государственный архив Новосибирской области

ГАОО – Государственный архив Омской области

ГАОПОТО – Государственный архив общественных и политических объединений Тюменской области (ныне – Государственный архив социально-политической истории Тюменской области)

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации

ГАТО – Государственный архив Томской области

ГУТО «ГАТ» – Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив Тобольска».

ГУТЮ ГАТ – Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив Тобольска».

МАЭ ОмГУ – Музей археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского.

МНМ – Мифы народов мира

МСИЭЭ – Материалы Средне-Иртышской этнографической экспедиции Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского и Омского филиала Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН.

НИАБ – Национальный исторический архив Белоруссии

ПМА – полевые материалы автора

РГАДА – Российский государственный архив древних актов

РГИА – Российский государственный исторический архив

РГНФ – Российский гуманитарный научный фонд

ТЕВ – Томские епархиальные ведомости

ЦГА РК – Центральный государственный архив Республики Казахстан

ЦГАРХ – Центральный государственный архив Республики Хакасия (ныне – Национальный архив республики Хакасия)

ЦГАРХ Ф – Филиал центрального государственного архива Республики Хакасия

ЦГИА РБ – Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан

ЦДНИ ТО – Центр документации новейшей истории Томской области (ныне – филиал Национального архива Республики Хакасия)

ЦДНИОО – Центр документации новейшей истории Омской области

SUMMARY

The development of the religious landscape in the cross-border regions of Western Siberia and Central Asia at the end of XX – beginning of XXI century is determined by variety of factors. The collapse of the USSR and the change in the geopolitical situation in the Central Asian region, a surge of nationalism and new impetus of religiosity on the post-Soviet space, migration processes, development of a new state-confessional and national policy in the Russian Federation and contiguous Central Asian states are among the fundamental factors. Mentioned region, due to historical peculiarities of development, still remains its multi-ethnic and multi-confessional characteristics. The present period is characterized by the restoration of the partially lost position of traditional denominations in the Soviet period. On the other hand, the last quarter of a century is characterized by active spreading of new religious movements in Russia and in neighboring countries – Mongolia and Kazakhstan. Orthodoxy takes a significant place in the West Siberian region, quickly restores its quantitative characteristics. Today, the Russian Orthodox Church established a separate organizational and territorial structure, a system of religious education, network of monasteries and developed a mechanism of interaction with the government of the Russian Federation. At the same time, the new organizational and territorial structure of the Russian Orthodox Church should be developed, and for effective functioning it is necessary to train new clergy and managers and develops the adequate mechanisms of interaction with municipal authorities. Further strengthening of cooperation between the state and the Russian Orthodox Church at all levels will give the administrative and financial support in response to the loyalty of public policy. Among the Protestant denominations of Western Siberia the most significant is the social activity of Churches of Evangelical Christians-Baptists, which is organized along the different lines: social, missionary, children, youth.

A notable phenomenon of religious life in the region is the Islamic factor. In this connection, special attention was given to the peoples that confess this religion. The results of the research allow concluding about regional variant of the Siberian Islam which reveals in the form of the cult of saints. This phenomenon is universal for the whole Islamic world, but, at the same time, it rejects by the representatives of reformist currents. As a result, there was found that the idea of the ethnic culture of groups of Siberian Tatars was closely associated with the Islamic factor and ethnocultural identity was coincided with the Islamic-religious identity. An important trend in today religious life in Russia, including West-Siberian region was widespread of new religious movements and cults. During the research of the Siberian materials the similarities in the behavioral strategies of the inhabitants of the monasteries and the supporters of the Church of the Last Testament, the doctrine which is closely intertwined by religious, labor, and environmental ethics is discovered. A significant research was carried out in the process of ethno-religious and ethno-sociological research in the Republic of Tyva, Republic of Buryatia, the Altai Republic, Altai Krai, as well as in Eastern Kazakhstan and Western Mongolia. As a result, it was found that, traditional religious beliefs that were formed directly in the Sayan-Altai are the complex system of religious beliefs, worship and ceremonies. In addition to the presence of the world's religious systems on this territory an intensive penetration of the religious groups of different orientation (neo-Christian, neo-Oriental, mystical and esoteric, pagan and others) is taking place. In general, transformation of the world's religious dynamics determines the specificity of the regional problems of cross-border spaces of Siberia and Central Asia. The correlation of world and traditional religious systems, are determined on the one hand by the processes of the religious policy of Russia,

Kazakhstan and Mongolia, on the other hand by a large-scale of missionary movement of XX–XXI centuries. At the same time the leaders of missionary work are Protestant denominations, which support the values of Western consumer culture. It should be noted that the system of value orientations of the population of these regions is characterized by a predominance of tolerant behavior, multicultural paradigm and the prevalence of the principles of ethnic and religious complementarities, although it does not exclude the local centers of intensity, both on ethnic and religious reasons.

Научное издание

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ЛАНДШАФТ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ РЕГИОНОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

**Том 3
КОНЕЦ XX – НАЧАЛО XXI в.**

Коллективная монография

В оформлении обложки использованы фотографии П.К. Дашковского

Редактор: Н.Я. Тырышкина

Технический редактор: П.К. Дашковский

Подготовка оригинал-макета: Д.В. Тырышкин

Подписано в печать 20.12.2017. Формат 60x84/8.

Усл. печ. л. 22,0. Тираж 500 экз. Заказ

Издательство Алтайского государственного университета:

656049, Барнаул, ул. Димитрова, 66

Отпечатано в типографии ООО «Азбука»:

656099, Барнаул, ул. Мерзликина, 10

тел. 629103, 627725

E-mail: azbuka@mail.ru