

*Д. В. Арзютов*

**ХРИСТИАНСТВО В ГОРНОЙ ТАЙГЕ:  
О ПОРЯДКЕ ПРОСТРАНСТВА И ДИСКУРСА  
В РЕЛИГИОЗНОМ ОБРАЩЕНИИ ШОРЦЕВ  
И СЕВЕРНЫХ АЛТАЙЦЕВ<sup>1</sup>**

История религиозного обращения горно-таежного тюркоязычного населения северных предгорий Алтая изучена относительно неплохо. В настоящее время написано значительное число книг [Ерошов, Кимеев 1995; Znamenski 1999; Тадышева 2011 и др.] (см. также исследования самих священников: [Крейдун 2008 и др.]), авторы которых представили историческую панораму религиозного обращения тюркоязычного населения Саяно-Алтая. В настоящей работе поставлена задача очертить круг вопросов, который связан с антропологическим прочтением религиозного обращения шорцев и северных алтайцев. Для этого я обращаюсь к двум сюжетам — упорядочиванию пространства алтайских сел и порядку дискурса о шорцах и северных алтайцах, заложенным миссионерами. Прежде всего эти проблемы касаются периода истории активной христианизации, растянувшейся на 100 лет (1820–1920-е годы). Этот

---

<sup>1</sup> Настоящая статья подводит итог исследованиям автора, посвященным анализу религиозного обращения коренного населения Шории и Северного Алтая в православии. Автор выражает искреннюю признательность Т. А. Ваграменко и В. Н. Давыдову за комментарии к тексту статьи.

период истории Шории и Алтая связан с деятельностью Алтайской духовной миссии (далее — АДМ) (наиболее полную административную историю АДМ см.: [Крейдун 2008]).

## 1. Границы исследования

### 1.1. Горная Шория и Северный Алтай

Шория и Северный Алтай — горная труднопроходимая местность. Основное население — охотники, собиратели, рыболовы. Однако, несмотря на это, именно население этой территории первым в Южной Сибири столкнулось с русскими казаками, а оформившиеся отношения постепенно обусловили установление торговли с Россией и использование толмачей для дальнейшего освоения Алтая из числа «низовских», как говорят алтайцы Южного Алтая, или «северных», как говорили миссионеры и продолжают говорить исследователи. Несмотря на привычное толкование о культурной «замкнутости» охотников, собирателей и рыболовов [Артемова 2004: 7], именно они «разомкнули» пространство Алтая для русских с Севера. В 1930-е годы Н. П. Дыренкова писала: «...заселение русскими Кузнецкой тайги шло со стороны Кузнецка вверх по р. Томи (на 35 верст) и вниз по Кондоме (отдельными улусами), а также со стороны р. Лебеди в районах, удобных для земледелия и пчеловодства. Позднее возникли пасеки русских старообрядцев в верховьях р. Мрассу. Шорское население откочевывало вверх по р. Томи и Кондоме. Большая же часть тайги (особенно район Мрассу и ее притоков, верховье Томи, правые притоки Кондомы) — неудобная для хлебопашества и сельского хозяйства — оставалась до последних дней населенной лишь шорцами» [АМАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 232. Л. 3].

Граница между современной Шорией<sup>2</sup> и Республикой Алтай и сегодня остается труднопроходимой территорией, а в некоторых

---

<sup>2</sup> Географическое определение Шории вызывает некоторые трудности. Прежде всего географическое название «Шория» отражает территорию проживания (или даже «этническую территорию») шорцев. В связи с тем, что Шория не стала самостоятельной административно-территориальной единицей в 1920–1930-е годы, данное название начало восприниматься как историко-этнографическое; что касается четкой географической локализации, то в очень условном смысле можно говорить о территории нынешнего Таштагольского района Кемеровской области.

селах даже отсутствуют дороги и электричество (например, с. Суранаш Турочакского района Республики Алтай, сегодня являющееся своеобразным пограничным пунктом).

Продвижение далее в южном направлении было продолжено по указанным маршрутам. Так, по р. Кондоме и далее, выходя к р. Бие, русские продвинулись в сторону проживания челканцев (прежде всего на р. Лебеди), кумандинцев (они долгое время относились к Кондомским волостям), затрагивая при этом тубаларов, которые также селились по р. Бии. Колонизация этой части Южно-Сибирского региона проходила с трудом из-за сопротивления, оказываемого местным населением с подачи телеутского князя Абака [Сатлаев 1974: 5–9; Бельгибаев 2004: 24–28].

Спустя двести лет Шория и Северный Алтай оказались благоприятны для деятельности миссионеров. Здесь у них не было реальных конкурентов: соседи — эуштинцы, калмаки и группы телеутов, бывшие мусульманами, — оставались севернее, группы казахов-мусульман — далеко на юге, а ламаистское влияние доходило только до центрального Алтая, а его северные предгорья в силу их труднопроходимости существенным образом не затрагивались основными религиозными волнами. Вместе с тем эта территория оставалась под властью России без притязаний со стороны других государств.

Потенциальным противником здесь было только «богомерзкое язычество», которое, с точки зрения миссионера, хотя и подходило под религиозные классификации, но оставалось скорее ее периферийным элементом, свидетельствующим об «отсталости» населения, которое его исповедует. Именно эти обстоятельства обуславливали исследование горно-таежных культурных групп первыми советскими этнографами Алтая. Достаточно вспомнить, что такие этнографы, как Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов, начинали свою исследовательскую деятельность именно в Шории и на Северном Алтае.

## ***1.2. Религиозное обращение и индигенность: терминология***

*Религиозный синкретизм, народная религиозность и двоеверие*

В отношении религиозного обращения в советской/российской этнографии и зарубежной антропологии наиболее распространенным

является термин «*религиозный синкретизм*»<sup>3</sup> [Вдовин 1976, 1979; в этноисторическом контексте: Главацкая 2005; за рубежом: Gualtieri 1980; Black 1994; Collins 1997 и др.]<sup>4</sup>, который, с одной стороны, продолжает эволюционистскую традицию исследования религиозных изменений, а с другой — представляется статичным сочетанием разнообразных элементов различных религиозных систем (критика синкретизма в североведении: [Кан 1987: 3]). Две составляющие данного термина, имеющего значительное распространение в этнографии, привели исследователей к необходимости разграничения «традиционных» элементов культуры и привнесенных — христианских. В качестве системы перехода в советской этнографии, как правило, использовался подход, связанный с социально-экономической обусловленностью инноваций, позже концептуализированный С. А. Арутюновым [1982, 1985]. Для толкования этих инноваций выбирался набор традиционных (устойчивых во времени) элементов культуры, изменение которых рассматривалось как эволюция, трансформация и т.п. Одним из немногих был А. М. Сагалаев [1984, 1986, 1987], пытавшийся придать импульс монолиту религиозного синкретизма алтайцев, обращая внимание на подвижность «традиционного мировоззрения».

Сама христианизация, а именно взаимодействие церкви и местных необращенных сообществ, определяла проблему в хронологических рамках XIX — начала XX в. (для Алтая — эпоха деятельности АДМ), настойчиво формируя разрыв между царским временем и советским. Академическая традиция, в свою очередь, конструируя этот «разрыв», хронологически закрепила «традицию» в противоположность «социалистическим/культурным преобразованиям».

Схожая терминологическая ситуация складывалась и в славяноведческих исследованиях, где чаще всего использовался термин

---

<sup>3</sup> Зачастую использовалось противопоставление «первобытного» синкретизма и синкретизма, возникающего в ситуации религиозного обращения [Вдовин 1976]. Что касается «первобытного» синкретизма, основанного на цельности мировоззрения, его неразделенности, то я не разбираю здесь собственно историю сложения этого термина, так как это выходит за рамки предлагаемой работы. Здесь основное внимание сосредоточено на синкретизме как результате религиозного обращения.

<sup>4</sup> Я опустил из рассмотрения некоторые термины, которые принципиально не выходят за рамки парадигмы синкретизма как, например, термин «синтетизм» (В. И. Харитонов) и др.

«народная религиозность» (аналоги: «народное христианство», «народное православие» и т.п.), смешивая коннотации относительно «народности» и «религиозности» и образуя синтетический клубок разноконтекстуальных значений [Штырков 2006: 14]. Весьма близким как к народной религии, так и к религиозному синкретизму выступал также термин «двоеверие» (критику этой концепции см.: [Rock 2007]). Ив Левин в своей книге о двоеверии и народной религии в истории России обращает внимание на то, что, несмотря на значительную общность двоеверия и религиозного синкретизма, эти два термина все же имеют некоторые различительные оттенки. В случае с двоеверием авторами подчеркивается двойственность, разделенность язычества и православия (христианства), в противоположность синкретизму, акцентирующему внимание на слиянии [Левин 2004 (1993): 13]. Относительно термина «двоеверие», появившегося в русской письменной традиции в Средние века и позже укрепившегося в академическом дискурсе, Левин пишет: «Концепция двоеверия требовала от ученых отделить языческое от христианского, не допуская частичных совпадений между двумя системами или возможности развития верований, которые были близки к языческим и к христианским представлениям. Игнорировалось внутреннее разнообразие самого язычества и христианства» [Там же: 19].

Указанные термины из славяноведческих исследований в той или иной степени проникали и в сибиреведческие изыскания, правда, здесь они скорее фигурировали в парадигме «традиции–новации». Первым шагом на пути к переосмыслению терминологической путаницы в отношении религиозного обращения народов Севера и Сибири стали работы, посвященные индигенности. Отмечу, что обычно концепция индигенности связывается с текущими политическими притязаниями со стороны коренных народов на землю, историю и т.д. Однако мы можем использовать эту концепцию и ретроспективно, поскольку именно миссионерами закладывалась сама концепция «Другого», ими же эта концепция и продвигалась через систему образования, юридические документы и т.д.

*Индигенизация христианства*

Вопрос, вынесенный в качестве основного для обсуждения на страницах этого сборника статей, — о характере русской колонизации — требует некоторого уточнения в связи с темой данной статьи. Оставаясь в ряду прочих вариантов, колонизация Сибири все же не дает прямых аналогий с аналогичными масштабными проектами Европы. Старый Свет пересекал моря и океаны, колонизируя земли и народы за пределами освоенного им мира. Российская практика в значительной степени иная — это своеобразная «колонизация себя»<sup>5</sup>, когда «главные пути колонизации России были направлены не вовне, но внутрь метрополии. Россия колонизовала саму себя, осваивала собственный народ. В отличие от классических империй с заморскими колониями в разных концах света, колонизация России имела центростремительный характер. Миссионерство, этнография и экзотические путешествия — характерные феномены колониализма — в России были обращены внутрь собственного народа» [Эткинд 2001: 180].

Такая «внутренняя колонизация»<sup>6</sup>, видимо, способствовала выработке стратегии религиозного обращения в православие, которая, согласно сравнительному анализу на примере Берингоморья, проделанному Н. Б. Вахтиным, разительно отличалась от религиозного обращения в протестантизм техникой и прежде всего всецелым об-

---

<sup>5</sup> Сегодня концепция «внутренней колонизации» становится все более популярной в России [Эткинд 2001, 2013]. Вместе с тем отмечу, что эта концепция получила распространение в 1960-е годы в связи с анализом экономических отношений (порой метафорически определяемых как «шероховатые») между властью и меньшинствами, что в европейской континентальной мысли могло быть соотносимо с понятием «колонизация». Первые работы по “internal colonization/colonialism” касались такого рода отношений в Южной Африке, Мексике и др. (см.: [Walls 1978]). В исследованиях А. Эткинда мы наблюдаем лишь некоторую ревитализацию этой концепции и ее своеобразный культурный перевод, а также выстраивание еще одного метанарратива, раскрывающего «суть» истории России. Говоря о российской истории, следует отметить, что одним из основных создателей модели, сходной с концепцией Эткинда, был В. О. Ключевский.

<sup>6</sup> Своеобразные своды о народах Севера и Сибири как «указатели путей» с подробным описанием быта имелись уже в начале XVI в. Так, в книге Сигизмунда Герберштейна фигурирует «Указатель пути к Печоре, Югре и к реке Оби», где дискурсивно «земли к Востоку» уже были колонизированы [Косвен 1956: 36–37].

ращением культуры, которая обозначалась как русификация [Вахтин 2005: 177–183]. Отсюда совершенно по-иному выглядит и процесс создания «Другого», в случае с Сибирью — процесс создания индигенности/аборигенной идентичности и собственно этнографии как дисциплины, нацеленной на описание «русской народности» (см.: [Найт 2005]). Вместе с тем происходил процесс расширения «своей земли», предполагавший прежде всего ее упорядочивание, создание узнаваемых черт. Можно отметить и разительное отличие в последующем построении антропологических традиций. Миссионеры-католики и протестанты во многом способствовали появлению креольских групп, например на территории Мезоамерики, что значительно изменило культурный ландшафт региона. В случае с православными миссионерами мы наблюдаем скорее тенденцию к своеобразной перестройке культуры, но не к ее кардинальному изменению. Складывается впечатление, что первые устремляли свой взор на переходные/контактные группы, в то время как вторые следовали логике «чистых групп». Возможно, эти различия нашли отражение в антропологических традициях, где, в частности, концепция этногенеза (ethnogenesis) строится на примере креольских групп, а в СССР она была концептуализирована в рамках «чистых» «национальных групп»/«народов», а впоследствии «этносов».

Концепция индигенности занимает одно из основных мест в современной социальной антропологии. Колонизованные народы рассматриваются и как результат политического и дискурсивного давления со стороны власти метрополии, выразившегося в избретенном характере собственно индигенности [Курег 2003], и как особые группы, обладающие экологическим знанием (критику этой концепции, восходящей к просвещенческой идее «благородного дикаря», см.: [Kreich 1999]). Кроме того, существует точка зрения, что индигенность возникла, с одной стороны, как способ противодействия дискурсивному, политическому и другим формам давления метрополии, а с другой — как выдвигающая другое знание, отличающееся от европейских стандартов логики [Smith 1999], при этом пронизанное локальным знанием местности.

Российское прочтение этой концепции было предложено С. В. Соколовским, представившим вереницу терминов (туземцы,

инородцы, иноверцы, ясачные и коренные народы). «Раскапывая» их поочередно, слой за слоем, используя метафору археологии дискурса в стиле Мишеля Фуко, он показал динамику формирования дискурса индигенности в России, развенчивая своеобразную власть номинации, превращающей классификационные системы в обыденное знание [Соколовский 2001]. Все термины, на которые обратил внимание С. В. Соколовский, раскрывают историю колонизации Сибири. Если говорить о Шории и Алтае, то среди документов XVII — начала XX в. мы встречаем прежде всего термины «инородцы» и «язычники/идолопоклонники». Оба термина в той или иной степени выстраивали дистанцию между локальными сообществами и властью, которая тем не менее (хотя дискурсивно и должна была быть снята благодаря стараниям миссионеров или насильственному оседанию) играла важную роль в дипломатии.

Вернемся к религиозному обращению. В случае с религиозным обращением индигенных (аборигенных/туземных/коренных и т.п.) сообществ понятие «народная религиозность» может обрести отчетливое звучание, как англоязычное определение “Aboriginal Christianity”, где аборигенная идентичность (индигенность) имеет конкретные очертания (алтайское, шорское и т.д.). Так, Сергей Кан в своей книге о религиозном обращении тлинкитов использует термин «тлинкитизация христианства» (см., например: [Кан 1999: 367]).

Однако эта концепция оказывается также непростой для использования. Основной парадокс индигенизации христианства заключается прежде всего в том, что сама концепция индигенности рождается в умах миссионеров и путешественников, сродни идее Востока («ориентализм»), блестяще раскрытой Эдвардом Саидом. Таким образом, при первом прочтении мы оказываемся в ловушке, когда конструкт, созданный в том числе и миссионерами, рассматривается как существовавший до них и очищенный от любого христианского влияния. Однако «индигенизированное христианство» — это не только адаптированное локальными сообществами христианство, но и, собственно, сформированное на основании христианского взгляда знание об этих сообществах как уже колонизированных и обращенных. Эта концепция становится сложнее, если мы поме-



щаем ее в исторический контекст. Так, вся история христианства может представлять как череда «индигенизаций».

Хотя в отдельных случаях предлагались и такие трактовки: «Процесс культурной адаптации, в котором фундаментальные смыслы исторической традиции являются сохраненными, но выраженными в символических формах другой, отличной культуры» [Gualtieri 1980: 57].

Миссионеры создавали индигенность [Collins 1997: 381], отчасти заимствуя библейскую идею о происхождении, дополняя ее эволюционистскими интерпретациями. Этот дискурс позже проник и в науку и был очень удобен власти, так как создавал структуру знания как своеобразную форму контроля. Какова была в этом процессе роль миссионеров? Приведем некоторые соображения этнографа А. М. Сагалаева, который в одном из писем (от 8 февраля 1983 г.) из Ленинграда в Томск своему учителю Э. Л. Львовой писал: «Меня смущает вопрос оценки деятельности Алтайской миссии. Начитавшись отчетов миссии, убедившись в том, какие огромные усилия прилагались ими для христианизации алтайцев, я пришел к выводу, что однозначно оценить работу миссии нельзя. Что касается негативных моментов, они в избытке. Сложнее — с положительными чертами: школы, благотворительная деятельность, приобщение к русской культуре. Нет сомнения, что рядовые миссионеры работали с увлечением, самоотверженно и, видимо (как следует из финансовых отчетов), не из-за вознаграждения. Пожалуй, их работу можно сравнить с работой некоторых учителей сельских школ, которые делают много больше того, чем на них возлагают инструкции. В ряде случаев миссионерские отчеты — пример трезвого анализа положения на Алтае; есть и прогнозы, которые позже сбывались, и ценные зарисовки быта и т. п.». Чуть ниже он добавил: «Справедливо ли будет сказать, что в своей деятельности миссионеры объективно выходили за рамки поставленной перед ними задачи и являлись в ряде случаев проводниками русской культуры в широком ее понимании? Уместно ли будет рассмотреть вопрос о современных пережитках христианства на Алтае? Сомнений много» [Сагалаев 2005: 421].

Как бы то ни было, отделить государство от религиозного обращения чрезвычайно трудно. Миссионерскую стратегию мы можем рассматривать как часть стратегии колонизации.

При таком общем обзоре терминологии что мы можем использовать и как очертить язык исследования? Выход из сложившейся ситуации есть — перенесение точки зрения с собственно верований на область социальных отношений и порядка пространства. Следует рассмотреть, каким образом пришедшими миссионерами колонизировалось пространство и как с его помощью были реинтерпретированы идентичности местного населения, выстроены их иерархии и затем дана возможность их вписывания в существующие формы государственной кодификации. Тем самым в качестве двух основных терминов настоящей работы можно назвать *индигенность* и *религиозное обращение*<sup>7</sup> (хотя оба термина находятся, как я уже отметил, в зависимости друг от друга в контексте настоящей статьи посредством порядка *пространства*).

### 1.3. Исследовательский подход

Анализ истории и этнографии религиозного обращения, прежде всего в российской историографии, показывает два основных вектора исследований, первый из которых был ориентирован на исследование собственно истории религиозного обращения, второй — на поиск заимствований из христианства. Если первый путь — исторический — дал довольно много материала для дальнейших исследований, то второй — этнографический — почти полностью оказался неэффективным, прежде всего из-за поисков традиций и новаций как двух идеально разделенных субстанций (ср. критику концепта «двоеверие» у Ив Левин). Это обстоятельство на примере мифологии около 80 лет назад рассматривал С. А. Токарев в книге «Докапиталистические пережитки в Ойротии» [Токарев 1936]. В частности, он отмечает, что многие мифы, которые миссионеры рассматривали как результат их успешной деятельности, в действительности могут быть не более чем ранними локальными мифами или же гипоте-

---

<sup>7</sup> В строгом смысле термин «религиозное обращение», означающий переход из одной религии/деноминации в другую, тоже не совсем точно отражает ситуацию с индигенными сообществами Сибири, так как здесь мы имеем дело с созданием «другой» религии, ее прочтением в христианском дискурсе и последующим обращением. В некотором смысле это «первичное обращение», когда исходные религиозные практики локального сообщества определены весьма абстрактно.

тически могли быть отнесены к влиянию несторианства [Там же: 134]<sup>8</sup>. В мировой антропологии сюжет об «очевидных» заимствованиях стал развенчиваться уже Джеймсом Фрэзером, стремившимся к объяснению возможного универсализма сюжетов.

Один из первых антропологов, перенесших проблему религиозного обращения в область прагматического прочтения, был Робин Хортон, писавший, в частности, о том, что, так называемые «индигенные религии» не столь уж отличны от мировых. Хортон говорит об их рациональности, столь же выраженной, как в мировых религиях, но функционируют они на конкретной территории и создают относительно единое «лицом-к-лицу» пространство. Местные сообщества, стремящиеся поддерживать собственную целостность, разрабатывая представления о местных духах, а не о верховном божестве, в ситуации религиозного обращения стирают «микрокосмические границы» и создают «базовые космологии» [Horton 1975a, b]. Продолжением и развитием этой мысли стали работы Роберта Хефнера [Hefner 1993], а также Джин и Джон Комарофф, предпринявших, пожалуй, самое обстоятельное антропологическое исследование религиозного обращения в контексте взаимодействия индигенного сообщества с колониальной властью на примере тцвана в Южной Африке [Comaroff, Comaroff 1991].

Возвращаясь к исследованию Шории и Алтая, скажу, что о роли государства в религиозном обращении писали Л. П. Потапов [1953: 197–205, 242–249], а позже А. Н. Садовой [Садовой 1992], главным образом показывая взаимосвязь переселенческой политики и политики религиозного обращения АДМ. Однако от исследователей ускользал ландшафт не столько даже как создание поселений (хотя здесь тоже немного работ, см., например: [Устинова 1947; Потапов 1953: 197–205; Назаров 2001 и др.]) и т.п., сколько как сам факт новой упорядоченности пространства, создаваемой миссионерами, влекущей изменение идентичностей и собственно восприятия места, то, что в англоязычной антропологии носит название «при-

---

<sup>8</sup> Известно, что в VIII–XII вв. арабские купцы достигали верховьев Енисея [Бартольд 1893: 8; Heissig 1980: 4] (подробную историю несторианства в Монголии см.: [Halbertsma 2008]). В дальнейшем несториане продвинулись до китайской границы, ставшей самым восточным ареалом христианства.

своение культурного ландшафта» (в России с приложением к сибирскому материалу эта концепция предложена в книге: [Давыдов и др. 2006]). Однако в ситуации колониального давления такое присвоение оборачивается еще и вынужденным существованием в новом порядке для прежних жителей данной территории. Некоторая исследовательская перспектива треугольника «колонизаторы — ландшафт — местное население» раскрывается в том числе и в гуманитарной географии, занимая место прежде всего между экологическим (следование за концепцией «благородного дикаря») и культурным (следование за идеей превосходства европейской культуры) детерминизмом [Sluyter 2001].

В качестве преконцепции настоящей работы я хотел бы взять за основу идею о порядке как важном аспекте колонизации. К проблеме порядка пространства и дискурса обращался Мишель Фуко [Foucault 1984: 239–256], а позже идею упорядочивания пространства развивал Джеймс Скотт [Scott 1998]. В настоящей работе эта достаточно широкая тема ограничена анализом истории миссионерской деятельности. Прежде всего заметим, что миссионерами, помимо собственно религиозного обращения, создавался новый культурный ландшафт и дискурс о «Другом».

«Дисциплинарность» власти миссионера, кроме совершения миссионерских поездок (что практиковалось и в XVIII в.), заключалась в «перестраивании» пространства, организации поселений, понятных миссионерам, что предоставляло возможным, с точки зрения последних, осуществлять контроль над жителями данной территории. «Перестроенное» пространство и является первой точкой в рассмотрении религиозного обращения. Этот аспект темы можно обозначить как религиозное обращение ландшафта (в более широком контексте — колонизация ландшафта). Вторым аспектом является порядок знания миссионеров, посредством которого происходят организация и упорядочивание знания о «Другом», его кодифицирование для определения его места в рамках созданного миссионерского/христианского дискурса. Именно миссионеры становились монополистами знания об индигенных народах, никто из приезжих не мог обойтись без их помощи как проводников и информантов. И наконец последний аспект — каким образом миссионер-

ский порядок пространства и знания оказался усвоенным в первые годы советской власти и перешел от миссионеров к первым ее строителям, а также к этнографам, описавшим народы Шории и Алтая.

Иными словами, упорядочивание пространства было политикой государственного доминирования на данной территории, а через порядок дискурса осуществлялось управление населением. И в первом, и во втором случаях миссионеры были теми, кто задавал порядок пространства и порядок дискурса.

В действительности проследить пути знания о «Другом» на территории Шории и Алтая без очевидных разрывов (отсутствие письменных источников) мы можем только с XIX в., то есть со времени начала деятельности АДМ, поэтому основными источниками для данной работы послужили записки и отчеты миссионеров, а также материалы путешественников и этнографов.

## 2. Предыстория

Сибирские летописи, повествующие о походах Ермака, не только заимствуют христианские библейские сюжеты, но и «в свете книг Нового Завета Ермак ассоциативно может трактоваться как сибирский апостол Петр» [Ростовцева 2011: 20]. Такая агиографичность истоков колонизации Сибири наложила свой отпечаток на дальнейших ход и дискурс религиозного обращения [Слезкин 2008: 55]. Позже можно будет увидеть даже биографические сюжеты священников из среды неофитов, которые составляли собственные «жития» (яркий пример — «житие» телеута Михаила Васильевича Чевалкова).

Религиозное обращение в православие местного населения на территории Шории и Северного Алтая — довольно позднее явление, отдаленное во времени от строительства острогов (Томского в 1604 г., Кузнецкого в 1617–1618 гг., Сосновского в 1657 г., Верхотомского в 1665 г.) и военной экспансии почти на двести лет, хотя создание миссионерского проекта начинается на Руси примерно в XIV в. (см.: [Khodarkovsky 2001]). Религиозное обращение как массовое явление началось тогда, когда территория Сибири в политическом и экономическом отношениях безраздельно перешла в ведение Российской империи. Религиозное обращение, видимо,

рассматривалось как лояльность царю и царской власти — определенного рода персонифицированная связь неофита и царя или даже своеобразное продолжение практики шерти<sup>9</sup>. Позицию самой власти точно описал Майкл Ходарковский: «...[это был] путь гомогенизации общества к одной политической и религиозной идентичности под властью одного царя и одного Бога» [Khodarkovsky 1996: 269].

Говоря в рамках колониального дискурса, религиозное обращение большинством индигенных сообществ рассматривалось как признание власти метрополии [Gabbert 2001: 292] или даже как одна из коллективных форм социализации [Buckser, Glazier (eds.) 2003: xiii].

Еще в XVII в., судя по источникам, переход в христианство чаще всего был связан с двумя группами населения — толмачами [Миллер 1999: 435 (прил. № 87), 2000: 334 (прил. № 186)] и пленниками [Бахрушин 1955: 184–185]. Такая практика «перетягивала» маргиналов на свою сторону. Особую категорию составляли женщины, которые становились женами казаков [Слезкин 2008: 57] (подробнее о «женском факторе» в религиозном обращении см.: [Kan 1996]). Христианизация же была не самоцелью, а одним из средств формирования принадлежности царю [Khodarkovsky 2001: 139], а сами священники предпочитали жизнь в острогах, опекая их жителей — казаков. Здесь можно увидеть соотношение между конструированием нового порядка пространства и религиозным обращением. Собственно индигенные сообщества не были включены в процесс создания поселений, по большей части оставаясь за пределами конструирова-

---

<sup>9</sup> Среди исследователей бытует мнение, что смена религиозной принадлежности в XVII в. вела к смене этнической принадлежности (например: «национальное самосознание заменялось конфессиональным. После крещения любой иноплеменник, отождествившись вероисповедально, не противопоставлялся и этнически» [Шерстова 1998: 510]). Мне такое утверждение представляется несколько рискованным хотя бы на том основании, что в документах XVII в. мы встречаем огромное число «крещеных татар», что позволяет говорить скорее о противопоставлении собственной идентичности, хотя и создаваемой буквально на глазах, некоторому доминированию пришедшего государства и его представителей в лице казаков. Юрий Слезкин указывает, что само обращение могло бы даже рассматриваться как наделение «гражданством» [Слезкин 2008: 56]. Ставя этот термин в кавычки, Слезкин указывает скорее не на идею гражданства как явление позднее и связанное отчасти с идеей нации, а на религиозное обращение как инкорпорирование обращенного инородческого населения в состав государства.

ния ландшафта пришлого населения. Более того, затрагивая территорию Горной Шории и Северного Алтая, важно отметить, что были созданы описательные этнонимы, прежде всего ориентированные на определение языковой принадлежности и хозяйственных характеристик или просто «вписанности» в ландшафт, — кузнецкие татары / черневые татары (чернь — тайга). Например, умение плавить железо, важное как для енисейских кыргызов и телеутов, так и для пришлого русского населения, отразилось в номинировании данной группы (кузнецкие татары) [Кимеев 1989: 76–78]. Вместе с тем использовался целый комплекс этнонимов, связанных с родовой и территориальной принадлежностью местного населения.

Важным в истории сообществ Шории и Северного Алтая была система формирования волостей как единиц для сбора ясака, однако улусы и волости XVII в. представляли собой смешанное разделение по «племенному» и территориальному признакам [Долгих 1960: 105–106]. Помимо этого, как отмечает Б. О. Долгих, учет населения этой части Сибири в XVII в. был осложнен тем, что со всех сторон шорцы и северные алтайцы были окружены группами, не являвшимися русскими данниками, что способствовало двоеданническому положению шорцев и северных алтайцев, а значит, и постоянным изменениям в их документальной фиксации.

Представить, как выглядели поселения шорцев и северных алтайцев, позволяют записки миссионеров XIX в., когда они впервые столкнулись с местным населением: «Северные алтайцы более склонны к общественной жизни, чем южные. Они живут аилами<sup>10</sup> от 7–20 юрт. Названия аилов большей частью происходят от старшего члена в роде, например аил Санабая, аил Пайдоры, аил Сарки. Если же несколько разных родов живут в одном месте, такое селение называется уже не аилом, а улусом. Улусы большей частью носят название речек, при которых они расположены, или зависят от некоторых особенных признаков, которыми отличается местность,

---

<sup>10</sup> Вопрос о соотношении понятий «аил» и «улус» среди шорцев и северных алтайцев вызывает множество вопросов. Здесь он может фигурировать как поселение, но в то же самое время нам известно употребление, как правило, термина «улус» для XVII–XVIII вв., в записках миссионеров эти термины встречаются вместе, равно как позже у этнографов.

например улус Осиновский, Сомовая гора, Красный Яр и т.п.» [Вербицкий 1893: 29].

Стремление к созданию таких небольших поселений оправдывалось в значительной степени самой местностью — глухими труднопроходимыми местами. Освоение русскими территории связывалось прежде всего с речной сетью. Принятое разделение Шории по двум основным водным артериям — р. Кондоме и р. Мрассу — было продолжено русскими при продвижении далее на юг, причем обозначались уже не столько реки, сколько векторы для сбора ясака. Так, челканцы, проживающие сегодня преимущественно в Турочакском районе Республики Алтай, свозили ясак в «верховья Кондомы», а административная волость именовалась в некоторых документах как «Кондомско-Шелкальская» [Бельгибаев 2004: 27–28], оставаясь при этом самой труднодоступной для миссионеров [Николаев 2009: 212].

Говоря отдельно о шорцах, В. М. Кимеев, в частности, писал: «Ко времени прихода русских в верховья реки Томи основной социально-экономической единицей населения таежных районов Кузнецкой тайги был экзогамный род (сеок), в то время как у лесостепных северных предков шорцев эти функции выполняли большие семьи “толи” — осколки уже распавшихся сеоков. Члены одного сеока обычно селились в долинах рек, образуя систему аилов, носивших название старшего из сородичей. У лесостепных “низовских” предков шорцев, напротив, преобладали довольно крупные улусы, состоявшие из представителей разных сеоков и толей» [Кимеев, Притчин 1991: 16]

Первые серьезные изменения начнут происходить в XVIII в. В 1708 г. в Российской империи было введено губернское деление. В частности, была создана Сибирская губерния во главе со столицей в г. Тобольске, но уже в 1719 г. образовались провинции, среди которых — Сибирская (Тобольская). В 1724 г. из Тобольской провинции выделались еще две — Енисейская и Иркутская. В 1724–1726 гг. Томский и Кузнецкий уезды входили в состав Енисейской провинции, но вскоре были переведены в ведение Тобольской провинции Сибирской губернии. Начиная с 1747 г., когда земли Северного Алтая вместе с демидовскими рудниками «были объявлены частной



собственностью царствующего русского императора, и начинается процесс административно-политического регулирования жизни местного населения. В частности, с этого времени сбор ясака у шорцев был возложен на башлыков (*paštʹkov*<sup>11</sup>)» [Потапов 1936: 190].

Это создавало ситуацию включения местных социальных институтов в систему государственного управления, что обуславливало серьезную зависимость от метрополии. Историк Е. П. Ковалышкина, исследуя влияние государственной власти на инородцев, приходит к закономерному выводу, что в период с 1720-х по 1820-е годы государственная власть начинает регулировать внутреннюю жизнь местного населения Сибири и влиять на верования аборигенов. До этого особых программ действий со стороны власти московского царя, а затем и императора не было [Ковалышкина 1992: 105]. Начиналась «эпоха Филофея Лещинского» (по выражению А. В. Головнева), не только крестившего самодийское и угорское население Севера Западной Сибири, но и ходившего в миссионерские рейды далеко от Тобольска. Так, в 1719–1720 гг. он посетил Нижнее Притомье, улусы чулымских [Потапов 1957: 171; Белковец 1980: 44] и эуштинских татар [Элерт 1987: 175]. В 1720 г., по сообщению И. Г. Георги, о. Филофеем были крещены «кистимцы» (кыштымы или ач-кыштымы) [Георги 1776: 166] (подробнее о кыштымах см.: [Грачев 2010]). Как замечает Ева Тулуз, примечательной особенностью Лещинского было то, что он ориентировался не столько на кочевников, сколько на таежное население [Toulouze 2011: 99]. Но вместе с тем продвинуться дальше на Алтай Лещинский не мог, что, по всей видимости, могло быть связано с «двоеданническим» положением населения, которое платило ясак России и алман Джунгарскому ханству [Боронин 2002а, б]. Превращать же свою поездку в своеобразный «крестовый поход», по всей видимости, Филофей не хотел.

В некотором смысле «эпоху Филофея Лещинского» можно рассматривать как воплощение имперской стратегии освоения культурных ландшафтов, когда отношения между центром и периферией сдвигаются в сторону необходимости построения унификации всего многообразия социальных и культурных практик окраин. Одна-

---

<sup>11</sup> *П(б)ашт(л)ык* — глава рода.

ко достаточного знания местности, локальных культурных практик и т.п. к этому времени не было, что заставляло государство предварительно проводить академические экспедиции в 1720, 1730, 1740-е и 1760–1770-е годы, которые должны были пролить свет на знания о Сибири, связывая колонизацию и имперскую стратегию<sup>12</sup>. Создаваемый в этих экспедициях «источник» давал возможность для возникновения будущей идеи нации, но вряд ли оказал непосредственное влияние на формирование локальных вариантов религиозного обращения. Несколько позже можно будет говорить, что через дискурс власти академическое знание сказалось в восприятии местного населения и методах его христианизации.

С падением Джунгарии (1756–1758) и началом административной классификации территории, а также разведки и добычи ископаемых (сначала как собственности А. Н. Демидова, а с 1747 г. как собственности царской фамилии) [Риттер 1859: 281–283; Сергеев 1978], которыми данная территория была богата, миссионерская деятельность так и не была начата.

XVIII в. стал еще и временем земледельческого освоения региона. Еще в конце XVII в. начинают создаваться земледельческие станы («государева пашня»). Один из таких станов — Кузнецкий — охватывал территорию вокруг Кузнецка: в его состав, согласно карте С. У. Ремезова, входило 34 населенных пункта [Ремезов 1882]. Замечу, что на карте Ремезова обозначены русские (по всей видимости) деревни, которые располагались главным образом в бассейне р. Кондомы. Это были д. Попова, Гускина, Кондратьева, Ефремова и некоторые другие. Кузнецкий стан захватывал и ареал проживания северных шорцев. Следует сказать, что процесс активного создания деревень и заимок выходцев из Европейской России пришелся на вторую половину XVIII в., когда сюда хлынул поток переселенцев. Вместе с тем часть русского населения двинулась на Алтай, в Заводский район, за счет чего замедлилось увеличение численности крестьянского населения.

---

<sup>12</sup> Характерной особенностью экспедиций (в контексте настоящей статьи и книги в целом) было то, что академическое просвещенное знание о «географическом Другом», добытое в ходе академических экспедиций, сдвинуло границу Европы и Азии от Дона к Уралу [Bassin 1991: 18].

Сложное и многомерное освоение природного и культурного ландшафтов обуславливало начало миссионерской деятельности как способа интеграции индигенных сообществ в имперскую систему. При этом грядущее миссионерство не только «присваивало» ландшафты, но и определяло православие как идеологию. Анализируя миссионерство в России до 1800 г. Майкл Ходарковский пишет: «Русское православное чувство принадлежности (sense of identity) было тем, что в дальнейшем выкристаллизовалось при встрече с христианами» [Khodarkovsky 2001: 116–117].

При этом религиозное обращение позволяло не просто «выкристаллизовать» идентичность, но даже стремилось к привязке к имперской картографии: «Русское государство и церковь концептуализировали тот сложный фон, представленный различными религиями в империи, как сеть концентрических зон или орбит, расширяющихся от православного центра. Эта схема не была ясно описана, за исключением основных различий, создаваемых церковью между ее “внутренней” и “внешней” миссией, то есть обращением номинально православных и неправославных. (Иногда церковь также использует термины “внутренний” и “внешний” для обозначения успеха обращения внутри империи и за ее пределами соответственно.)» [Geraci, Khodarkovsky (eds.) 2001: 335–336].

Итак, ранняя история церкви в предгорьях Алтая («домиссионерская») не дает оснований для создания четкой концепции индигенности в церковном дискурсе. По большей части мы наблюдаем процесс формирования некоторого фона грядущей стратегии обращения, впервые сформулированной для Шории и Алтая в «Мыслях о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе» (немногим ранее 1839 г.) основателем АДМ Макарием Глухаревым (1792–1847) [Глухарев 1893а–е]. Несмотря на очевидный разрыв между накоплением знаний в XVII–XVIII вв. о населении региона и программой о. Макария (у него полностью отсутствуют ссылки на опубликованные к тому времени работы Миллера, Фишера, Георги и др.), его цель вполне укладывается в идею миссионерства как способа определения «Другого» и его классифицирования. В дальнейшем эти «Мысли...» послужат опорой для Николая

Ивановича Ильминского (1822–1891) и его «системы» религиозного обращения, а во второй половине XIX в. эта «система» получит статус государственной программы [Заднепровская 2000: 115]. В этот же период времени произошли и изменения в административном устройстве шорцев и северных алтайцев, которые, с 1831 г. войдя в состав Алтайского округа Томской губернии, были организованы в рамках волостей во главе с родовыми паштыками (с 1889 г. они станут выборными) [Анохин 2011: 61–62].

Таким образом, система христианизации, предложенная М. Глухаревым, явилась прологом государственной программы по христианизации населения окраин империи. Пришедшие миссионеры синтезировали создававшийся до них порядок пространства, выдвинув на первое место, однако, программу «оседания» и похожести на русские деревни как единственно возможное условие организации приходской жизни. Здесь можно провести параллели с Северной Америкой, о которой пишет Джэймс Акстелл, обращая внимание на несколько, с его точки зрения, ключевых подходов, из которых исходили миссионеры. Один из них был таким, что «гражданство должно предшествовать христианству», что означало, что «индейцы обязаны заимствовать английский стиль жизни, прежде чем они смогут совершать христианские таинства» [Axtell 1982: 38]

### 3. Начало миссионерства на Алтае

История АДМ, как и вообще массовой миссионерской деятельности в Сибири, стала частью периода «официальных национализмов», который для Российской империи был сформулирован графом Уваровым в его циркуляре при вступлении в должность министра народного просвещения (21 марта 1833 г.): «Православие. Самодержавие. Народность» (позже эта триада получит название «теории официальной народности» с легкой руки общественного деятеля и историка русской этнографии Н. А. Пыпина). Это была та самая идея, которая, по выражению Бенедикта Андерсона, выступала «как средство натягивания тесной кожи нации на гигантское тело империи» [Андерсон 2001: 108].

Говоря о миссионерской деятельности на Алтае, необходимо начать с основателя АДМ Макария Глухарева (см. его биографию:

[Struve 1965]), точнее с его программы миссионерской деятельности, о которой уже упоминалось. В своей работе о. Макарий оформил принципы религиозного обращения, взяв за основу инструкции Святейшего Синода от 1769 г. Х. В.

Поплавская в своей работе приводит фрагмент этой инструкции: «Миссионеру необходимо относиться к инородцам кротко и любовно, отнюдь не прибегая к угрозам или притеснениям, могущим только оттолкнуть их от христианства. Если кто пожелает креститься, тогда же и крестить, растолковав значение таинства <...> дружески побеседовать с инородцами об их житье-бытье, законе и богослужении. В разговоре указывать на правость их мнений естественными доводами, то есть показывая от видимых тварей прямого создателя, и т.д. Пререкания слушать терпеливо и снисходительно и самому рассказывать не с грубостью и досадливыми словами, а ласково и дружелюбно» (цит. по: [Поплавская 1995: 103]).

Надо сказать, что позже в «Уставе об управлении инородцев» 1822 г. признавалось право проведения богослужений по своим законам и обрядам («кочующие иноверцы пользуются свободой в вероисповедании и богослужении») [ПСЗ 1–38: № 2926, § 53]. Все эти документы, конечно же, были известны Макарию Глухареву, и, несмотря на ужесточение внутренней политики при Николае I, он предлагает начать деятельность по переводу Библии на современный русский язык. Эта идея в 1834 г. была предложена Николаю I, но никакого развития не получила [Бородавкин, Храпова 1992: 17]. Основные положения, высказанные архимандритом Макарием, с течением времени развивались и дополнялись. «Мысли...» Макария Глухарева, как уже отмечалось, повлияли на Н. И. Ильминского, известного миссионера Поволжья [Geraci 2001: 47–85], чьей целью кроме всего прочего было налаживание моста между «инородцами» и миссионерами, за счет изучения последними «туземных наречий» [Slezkine 1993: 20; Lambert 2005: 205]. Этот подход получил наименование «системы Ильминского», которая вскоре превратилась в главную идею миссионерства в Российской империи.

Понимая обстановку в стране, архимандрит Макарий высказывает мысль о том, что российский народ (читайте: русские) является

богоизбранным, на долю которого выпала участь донести слово Христово до народов, «сидящих во тьме и тени смерти» [Глухарев 1893а: 16]. Эта мысль стала продолжением отмеченной выше летописной агиографической традиции.

Сквозь призму «теории официальной народности» было закреплено два основных течения в миссионерской деятельности: обустройство школ и внедрение христианского вероучения.

Заметим, что у о. Макария были довольно сложные отношения с Синодом и государственными властями, и причин тому было несколько. Во-первых, из-за его связей с декабристами; во-вторых, из-за его упорных споров по поводу перевода Библии на русский язык и т.д., но самым вызывающим считали его мнение о необходимости соединения православной, римско-католической и лютеранской церквей в единоверческую [Кацюба 1998: 16; Колоткин 2004: 46]. Им неоднократно провозглашалась необходимость перевода Ветхого и Нового Заветов на «российское наречие» [Глухарев 1893а: 17]. Но это должно было стать только первым этапом деятельности РПЦ. Второй этап, по мнению архимандрита Макария, заключался в переводе Библии на местные языки [Глухарев 1893в: 20]. Такой взгляд на миссионерство Макария Глухарева был в значительной степени связан с влиянием философов эпохи Просвещения [Znamenski 1999: 59], чьи идеи существенно расходились с положениями власти и Николая I.

Но одного лишь перевода Библии было явно недостаточно. И, будучи уже на Алтае, М. Глухарев предлагает создание сети церквей («чтобы всякое христианское селение имело свою церковь и своего священника» [Глухарев 1893а: 19]) и школ-интернатов [Там же: 18]. Особая роль в этом процессе им была отведена священникам, которые должны быть уважаемы в селах, принимать активное участие в жизни местных жителей: помогать косить, убирать урожай и т.д. [Там же: 20]. Миссионеры должны быть семейные и «примером порядочные» [Глухарев 1893б: 22] (миссионер, не имеющий семьи, не должен вступать в интимные отношения с новокрещеными и неверными [Там же: 23]). В жизни неофитов (реальных и потенциальных) активную роль, так же как и священники-мужчины, должны были играть жены миссионеров, которые должны взять под

опеку местных женщин и девочек-неофитов [Там же: 22]. Причем этот фактор в стратегиях обращения был одним из самых устойчивых. Мы его встречаем в домисионерский период, у Макария Глухарева, а также у Н. И. Ильминского в его «системе» [Слезкин 2008: 141].

М. Я. Глухарев также писал о необходимости устройства монастырей (мужских и женских), которые должны выполнять образовательные функции [Глухарев 1893д]. В этих монастырях должны преподаваться следующие дисциплины: библейская история, география, этнография, гражданская история, физика, химия, медицина, а также дисциплина, рассказывающая о церкви как организации [Глухарев 1893е: 24–25]. Предполагалось, что начинающие миссионеры изучат **основы местных наречий**, чтобы писать воззвания и поучения на местных языках [Там же: 24–25]. Помимо этого, вводилось особое требование — миссионеры должны хорошо знать медицину, которая поможет им стать ближе к местным жителям [Глухарев 1893ж].

Однако сразу достигнуть нужного образовательного уровня было крайне сложно, поэтому предполагалось, что до определенного времени будут использоваться назидательные книги [Глухарев 1893г: 29], помогающие священнику в разъяснении основ православной веры.

Отдельное место в доктрине Макария было отведено внешнему виду церкви. Все в церкви должно быть скромно и недорого: «Что касается до самих церквей по деревням, архитектура их была бы простейшая, дабы сами прихожане могли строить их. <...> Это были бы дома с потолком, с русской печью <...> с простым деревянным крестом наверху и с колокольчиками, довольно громко для церкви звенящими на крыльце, подобными величиною дорожным, священные сосуды в сих церквях были бы все оловянные, но правильной и приятной фигуры; облачения приличные как в церкви, так и в деревне, чистые, но небогатые; иконостас небольшой, состоящий из немногих, но правильных, даже изящных изображений священных, они были бы печатаны при Святейшем Синоде на мелкоковых тканях, сии ткани, наклеенные на крепкий покрытый краской холст, были бы прикрепляемы к легким, самими земледельцами устроенным рамам, которые в царских вратах могли бы ходить на крючках и шалнерах» [Глухарев 1893а: 20–21].

Дэвид Коллинз, проводя сравнительный анализ различных вариантов религиозного обращения народов Сибири и Канады, описывает проект Макария Глухарева как «умеренную форму индигенизации» (“a moderate form of indigenization”) [Collins 1997: 386], в силу того что тот стремился к развитию алтайского языка, что соединялось с общемиссионерским взглядом на локальные культуры как на «отсталые» и нуждающиеся в развитии через перевод на оседлость и русификацию.

Помимо конкретных мер по обращению в православие народов России, М. Глухарев считал необходимым создание Российского миссионерского общества в Санкт-Петербурге, которое взяло бы на себя решение всех миссионерских проблем, поскольку существовавшие в то время миссии не могли справиться со многими организационными вопросами, касающимися государственного уровня. Изначально Макарий предполагал, что эта организация будет учреждена при Синоде и будет находиться под присмотром императора. В состав общества могли бы входить представители различных социальных слоев. Все епископы РПЦ также должны были стать членами этого общества. **Открытость и гласность общества**, по мнению Макария, позволили бы обратить внимание на важность проблем миссионерства для государственной власти [Колоткин 2004: 44].

Одной из первоочередных мер этой организации должно было стать продолжение работы по переводу и изданию Библии «на живом народном наречии в той ясности и вразумительности, в какой проведению Божию было благоугодно даровать ее человечеству на языках оригинальных». В практике перевода Библии на «русское наречие» и языки народов Сибири предполагалось постоянно подчеркивать высоту и чистоту православной идеологии и лживость всех прочих конфессий (включая другие мировые религии) [Там же: 45].

Проект Российского миссионерского общества М. Глухарева при его жизни не был реализован. Поданный в 1836 г. в Синод, проект был отклонен 5 января 1837 г. Идея Российского миссионерского общества претворилась в жизнь в качестве Православного миссионерского общества в 1865 г. Тогда миссионерские общества



выступали своеобразными центрами регулирования колониальной политики империи, именно они располагали самой подробной информацией о жизни локальных сообществ, всевозможных формах сопротивления власти и т.п.

Кратко затронем историю основных миссионерских обществ России того времени. Российское библейское общество, возникшее в 1812 г. было дочерней организацией от Британского библейского общества<sup>13</sup>, но в отличие от своего старшего «английского коллеги» фактически являлось государственным ведомством. Российское библейское общество ставило перед собой несколько задач. Одна из них — перевод церковнославянских книг на языки народов России. Реализация этого проекта проводилась при сотрудничестве представителей различных ответвлений христианства: православной, католической, лютеранской, армянской и греко-униатской церковью. Основным результатом деятельности Российского библейского общества стал перевод на многие сибирские и северные языки Священного Писания (ненецкий, хантыйский, мансийский, тазовских селькупов, эвенкийский, бурятский, чукотский и др.) [Вдовин 1979: 4–5]. В соответствии с внутренней политикой Николая I — контроль над религиозной жизнью страны — Российское библейское общество расценивалось как поддерживающее «сектантов» и было закрыто в 1826 г., но, несмотря на это, в тот же год император подтвердил систему трехлетних льгот и освобождение от рекрутской повинности для новообращенных.

С приходом к власти Александра II начинается возрождение обществ, целью которых оставалось распространение православия среди язычников, населявших территорию Российской империи. В 1865 г. в Петербурге было основано Миссионерское общество для содействия распространению христианства между язычниками. Через три года резиденция общества была перенесена в Москву, а в 1870 г. оно было переименовано в Православное миссионерское общество, за которое так радел Макарий Глухарев.

Особым стало Общество для распространения Священного Писания в России, которое продолжило традиции Библейского обще-

---

<sup>13</sup> В качестве примера контактов членов Российского и Британского обществ можно назвать английскую миссию на Байкал.

ства — распространение главным образом Библии среди населения Российской империи.

Вернемся на Алтай. О начале своей деятельности там Макарий Глухарев написал в письме к своему знакомому Г. Т. Мизко от 4 января 1834 г.: «29 дня того же месяца (29 августа 1830 г. — *Д. А.*) приехал в Бийск. Но старший сотрудник<sup>14</sup> в ноябре того же года скончался, а младший<sup>15</sup> на втором году службы женился на дочери приказного чиновника и вышел в гражданскую службу. За год же перед сим переворотом принял я в сослужение одного семидесятилетнего переселенца<sup>16</sup> <...>. Кроме его, служит при миссии толмач с семейством из новокрещенных, которому сто пятьдесят рублей в год жалованья мною положено<sup>17</sup>. Стан миссии у самых врат Алтая, близ деревни Маймы, называемой так по речке, которая впадает здесь в большую реку Катунь, а Катунь в верстах 25 соединяется с такой же рекою Биею» [Глухарев 1905: 39–40].

С собой у архимандрита Макария была походная церковь Всемилостивого Спаса, небольшая библиотека, указ о льготах и грамота «об оказании ему гражданскими властями защиты и покровительства» [Поплавская 1995: 104].

АДМ начала свою деятельность в 1830 г. и как церковная организация была подотчетна епархии и Святейшему Синоду, являясь частью Тобольской епархии, но после создания Томской епархии в 1834 г. она стала ее составной частью. Главной резиденцией АДМ являлись поочередно улус Майма, улус Улала, г. Бийск [Вербицкий 1861: 80; Крейдун 2006: 15]. Структурно АДМ делилась на отделения и станы (рис. 1). Структурирование АДМ происходило уже после смерти основателя миссии — Макария Глухарева, главным образом при его преемнике Стефане Ландышеве.

Первые станы АДМ выглядели очень скромно: дом миссионера и небольшая церковь (молитвенный дом). Как правило, обучение детей проходило в доме миссионера. Только к 1840-м годам формируется четко выраженная структура миссионерского стана:

<sup>14</sup> Василий Попов (22 года), сын дьячка.

<sup>15</sup> Алексей Волков (18–19 лет), сын священника.

<sup>16</sup> Петр Лисицкий, из ссыльных.

<sup>17</sup> Федор Михайлович Шитанаков. Служил с 1832 г.

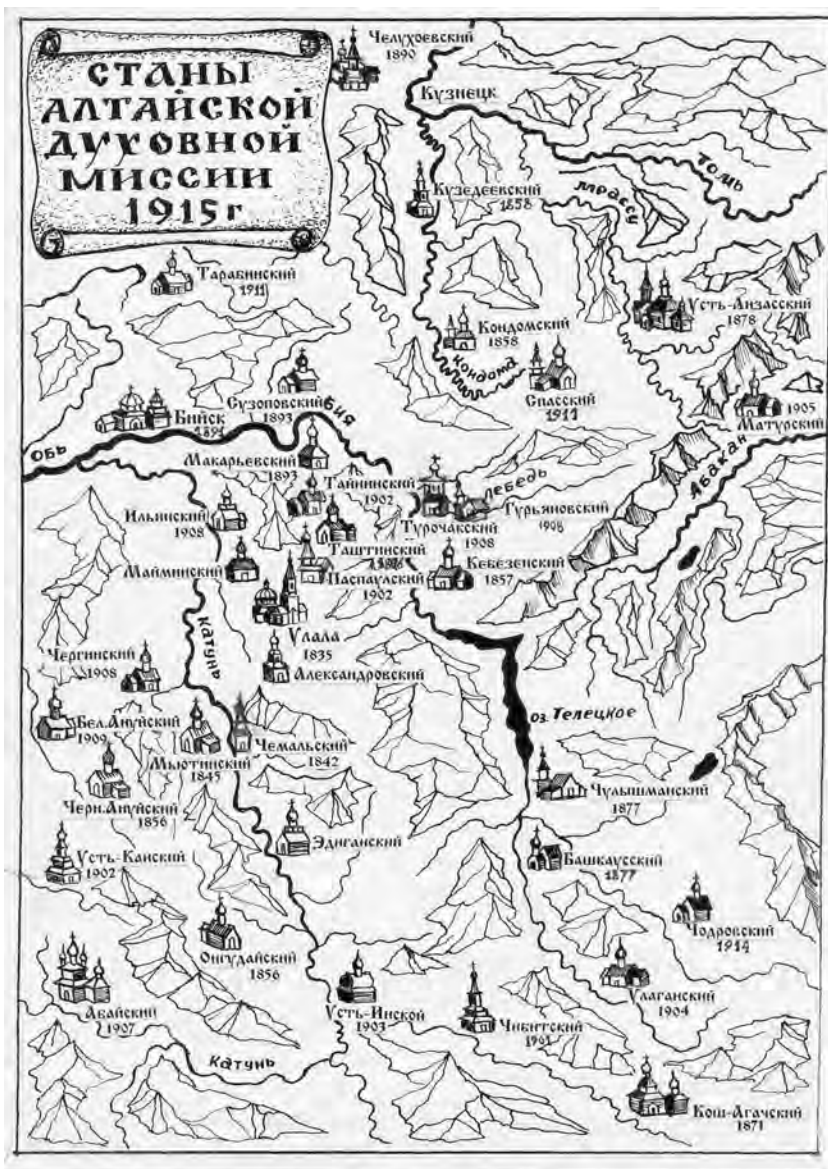


Рис. 1. Карта. Станы АДМ [Ерошов, Кимеев 1994: форзац]

храм или молитвенный дом, школа, дом миссионера [Потанин 1884: 268; Крейдун 2006: 15].

В структуре АДМ с первых лет деятельности стали появляться миссионерские селения, которые создавались специально для отделения новокрещеных от некрещеных сородичей. «Новокрещенные обыкновенно приселяются к станции или другому какому-нибудь пункту» (АДМ. — Д. А.) [Потанин 1884: 268].

Первые годы таким селением являлась Улала. Однако довольно быстро, когда деятельность АДМ стала затрагивать значительно более широкий ареал, такие селения стали возникать в разных уголках Алтая, в том числе на севере (Ташта, Кебезень, Сары-Копша, Кабыжак, Паспаул, Салганда, Никольское) [Крейдун 2006: 16]. К концу своей деятельности АДМ охватила весь Алтай, а также в северном направлении — юг Хакасии и территорию до среднего течения р. Томи, в южном — часть северных территорий Казахстана.

Миссионерская деятельность стала влиять на повседневные практики: «Вторжение христианства <...> подорвало сами основания местной властной структуры (office): ее претензии на эксклюзивное доминирование во всех политических процессах, а также всех сферах социальной жизни» [Comaroff, Comaroff 1986: 5].

#### 4. Порядок пространства: миссионерский ландшафт

Определенной точкой отсчета в рассуждениях о пространстве и миссионерской деятельности является идея о том, что власть, которую в то время представляли миссионеры, выступала не только как форма идеологии или способ регулирования практик, но и как мощный инструмент давления — через пространство, его организацию и упорядочивание. Это особенно хорошо видно в физическом и символическом перестраивании пространства села, где главным звеном становится церковь как, с одной стороны, абсолютный чуждый этому месту элемент, а с другой — как символ присутствия власти (большей, чем это место). Наряду с церковью в каждом миссионерском стане появляются школы.

Выше уже обращалось внимание на то, что еще в стратегии Глухарева церковь рассматривалась как основная точка в топографии.

Именно поэтому он уделяет ее описанию такое большое место, поскольку создаваемая точка опоры по-новому организовывала все пространство.

Правда, в отличие от других регионов Сибири и от некоторых групп на самом юге Алтая, идея перехода на оседлый образ жизни была едва ли не основной в риторике миссионеров и была распространена значительную часть советского периода. Шорцы и северные алтайцы фактически никогда не являлись кочевниками, о чем в свое время писал областник Н. М. Ядринцев: «Кочевой лесник есть уже охотник оседлый. Он делает из своего постоянного жилища-зимовки только экскурсии на промыслы; уходя в леса иногда на месяц, на два, он возвращается в постоянное свое жилье, а не бродит по лесам круглый год <...> *Оседлость зародилась в лесах и благодаря лесам*» (курсив мой. — Д. А.) [Ядринцев 1884: 141, 143, 147].

Однако практики и дискурс здесь очевидно сталкивались. Кочевниками считалась, в том числе, и большая часть северных алтайцев, так как именно такое положение закрепляло за ними индигенный статус, который терялся при седентаризации, ставя их на положение крестьян [ГАТО. Ф. 3. Оп. 49. Ед. хр. 18. Л. 43–44]. Порой такой же статус поддерживали и исследователи, как бы минуя видимую реальность и придавая экзотичность «объекту» исследования. И только в начале XX в. миссионеры уточнили: «Алтайская духовная миссия во все время своего существования ставила задачей не только просветить светом Евангелия инородцев Алтая, но и приобщить их к русской культуре, приучить к жизни оседлого человека. В настоящее время, когда и центральные органы управления, и местные власти обратили особенное внимание вообще на инородцев империи и, в частности, на насельников Алтая, миссия с полным самоудовлетворением может представить свои обращения как людей обрусевших, могущих вполне присоединиться в правовом и экономическом отношениях к русскому народу» [ГАТО. Ф. 170. Оп. 7. Д. 425. Л. 1–2; см. также: Отчет... 1877: 42].

Миссионеры больше заботились о создании улусов, куда можно было собрать население, создав при этом пространство, концептуально отражающее церковное и государственное присутствие, что имело бы более удобный для управления и религиозного обращения

характер. Вместе с тем пространство содержит разнообразные «обломки» прежних «структур». В связи с этим можно привести сравнение Мишеля де Серто о городе, где «содержание» пространства «слеplено из остатков номинаций, таксономий, героических или комических сюжетов — в общем, из разнообразных семантических фрагментов. <...> Иное и избыточное прокладывает ходы в навязанных структурах — таковы же и отношения между пространственными практиками и конструируемым порядком. Его поверхность протыкается и разрывается утечкой, сдвигом, зиянием смысла; это протекший порядок, порядок решета» [Серто 2005]

Многое из прежнего мира социальных отношений и хозяйственных практик продолжало существовать, однако вместе с этим северные (низовские) районы оказались втянуты в российский рынок, что сильно отразилось на их культуре и социальных практиках, сделав их своеобразными проводниками российской культуры в глубь горной тайги. Изменился и характер отношений с государством. Пришедшая АДМ стремилась к более глубокому освоению культурного ландшафта, создавая собственный «миссионерский ландшафт». Миссионеры среди прочих бед АДМ, как правило, называли две: систему расселения и хозяйственные практики местного населения.

«Причины скудности веры и нравственности христианской заключаются в следующем: инородцы Мрасского отделения живут не селениями, а небольшими улусами, рассеянными по “Черни”, коих 32 в Мрасском отделении. Сообщения не только крайне неудобны, но нередко и невозможны: весной и осенью — топи и болота, а зимой — глубокий снег. Миссионеру приходится ездить где верхом, где на лыжах, где на лодке, а где и пешком. Такое трудное сообщение между улусами новокрещеных лишает миссионера часто посещать разбросанную паству» [Алтайская... 1893: 15].

«Бывают такие времена, когда улусы положительно пустеют. Это время копания пашни (у нас не пашут, а *абыл'*ами копают землю), приблизительно с мая и до июня, время сенокоса с июля до августа и время уборки хлеба, числа с 15 августа и до половины сентября. Во время этих работ инородцы переселяются на пашни и покос со всем семейством, имуществом и скотом» [Каншин 1898: 255].

Местный мир хозяйственных практик был малопонятен миссионерам. И хотя локальные хозяйственные практики и пространства, где они были наиболее сосредоточены — за пределами улусов и айлов, фиксировались паноптичным взором государства, но ускользали от прямого диалога с миссией и властью, выступая своеобразным «пространство-действием» (“taskscape” в понимании Тима Инголда [Ingold 1993]<sup>18</sup>) локального сообщества. Миссия стремилась создать хозяйственное пространство, привычное для миссионеров. Мир за пределами дорог, поселений, привычных для русских сфер хозяйствования был малопригодным для налаживания диалога, так как он не был четко заданным и очерченным, передвигался, расширялся и сужался в зависимости от сезонных миграций животных или каких-то локальных изменений, несмотря на то что границы тайги были установлены между родами (*сёёками*) [Кимеев 1989: 88]. Тем самым ритм жизни охотничьих стоянок, пашен и т.п. противостоял логике сел, а значит, и логике власти.

«Несмотря на очень значительное количество жителей Алтая, для духовного попечения о них требуется сравнительно большее число миссионеров, нежели в других миссиях, где инородцы живут кучами, так что пространство, населенное несколькими тысячами душ, миссионер может не только в короткое время объехать удобно, но, пожалуй, обойти пешком с посохом в руке. Здесь же, на Алтае с трудом пробираясь верхом на коне, ища заблудших овец стада Божия, миссионер в течение целых суток, и то не всегда, может встретить едва несколько душ, со своими одиночными юртами, запрятавшимися то в глубине местной, то на удаленном от проезжей тропы нагорном скате. По самому свойству местности колесные пути на Алтае существуют только по его окраинам, а затем повсюду надобно путешествовать не иначе как верхом, нередко с приключениями» [ГАТО. Ф. 3. Оп. 49. Ед. хр. 18. Л. 43–44; см. также: Владимир, арх. 1871: 196].

---

<sup>18</sup> Здесь нужен небольшой комментарий, так как в диалог вступают феноменологический подход Инголда и постмодернистское видение Фуко. Однако этот диалог оказывается возможен, так как здесь сталкиваются локальные практики, основанные на знании местности, и стремление государства привести в порядок все их многообразие.

Таким образом, возникло два относительных пространства: традиционное хозяйственное, основанное на сложных взаимоотношениях с ландшафтом, и упорядоченное миссионерское, нацеленное на регулирование жизни местного населения. Противостояние этих двух ландшафтов разнилось от села к селу. Для более точного понимания ситуации необходимо отдавать себе отчет в том, что некоторая часть миссионеров была бикультурна (имеются в виду миссионеры из среды новокрещеных (см. о них: [Арзютов 2008]) и они как бы пересекали эти пространства, при этом выполняя свои роли (охотника или миссионера) в каждом из ландшафтов и не нарушая в целом их противопоставления. Практика активного использования новокрещеных в качестве священников и миссионеров началась с конца 1860-х годов по инициативе о. Макария Невского (рис. 2), в ту пору главы АДМ, и Н. И. Ильминского [Geraci 2001: 65].



Рис. 2. Приезд митрополита Макария. Н. И. Чевалков.  
Вторая половина XIX в. Рисунок. Карандаш. 30,8×19 см  
(НМ РА. Иллюстративный фонд, № 812)

В целом эти пространства были в значительной степени изолированы друг от друга, вступив в реальное противоборство в связи с активным русским переселением и земельными реформами, что в ситуации борьбы за землю закрепило локальные идентичности индигенных групп и их притязания на землю.



С середины 1840-х годов установилось общее правило организации миссионерского стана: «Центром... <стана> становится храм или молитвенный дом. Обязательной составной частью стана является школа и дом для миссионера. Первыми станами, организованными по данному образцу, стали, помимо Майминского и Улалинского, Мынутинского, Чемальский и Макарьевский станы» [Крейдун 2008: 73–74].

Наряду с этим важнейшим признаком организации миссионерского села выступали миссионерские кресты, практику воздвижения которых начал о. Стефан Ландышев (начальник миссии в 1844–1865 гг.). Крест маркировал принадлежность территории к церкви и организации здесь миссионерского селения. Один из таких крестов был установлен в северной части Телецкого озера (район проживания тубаларов). К концу деятельности АДМ количество таких селений на Алтае исчислялось сотнями. Более того, некрещеным было запрещено селиться рядом с этим крестом на расстоянии 5 км и совершать «языческие обряды».

Замечу, что архитектура первых церквей отличалась скромностью и следовала логике Макария Глухарева, при этом первые храмы многое заимствовали у местной архитектуры (рис. 3, 4). Вот как выглядел вначале храм в Усть-Анзасском стане: «Был устроен шалаш или балаган, обложенный со всех сторон и сверху покрытый лиственничною корой, с крестом наверху» [Постников 1893: 40]<sup>19</sup>.

Однако постепенно архитектура сельских храмов становилась похожей на архитектуру храмов европейской части России. Исследователи уже обращали внимание на то, что большинство храмов в АДМ было построено на деньги купцов [Садовой 1992: 150]

---

<sup>19</sup> В работе Л. Р. Кызласова и Н. В. Леонтьева, посвященной народным рисункам хакасов, есть два любопытных стилизованных изображения церквей [Кызласов, Леонтьев 1980: 151, табл. 45]. Оба рисунка выбиты на плитах тагарских курганов близ с. Аскиз. Известны также изображения больших двухэтажных домов и даже Минусинской тюрьмы. Изображения церквей есть и у эвенков (?) в бассейне верхней Лены (памятник Куленга) [Окладников 1977: 119, табл. 125–130, 132]. По всей видимости, это явление носило всеобщий характер. Примечательно то обстоятельство, что сами по себе эти изображения напоминают жилища аборигенов. В хакасском варианте церковь очень напоминает юрту, в эвенкийском — чум, на самой верхней точке которых располагаются маковки куполов и кресты.



Рис. 3. Миссионерский стан в улусе Усть-Анзас. Г. И. Иванов, 1913 г.  
[АГКМ, № 15866/38]



Рис. 4. Шорский улус Усть-Анзас.  
На дальнем плане — Троицкая церковь. Н. П. Дыренкова, 1927 (?)  
[МАЭ, 3646, без номера]



Рис. 5. Семья последнего мрасского миссионера Павла Кадымаева (Личный архив В. М. Кимеева) [Кимеев, Ширин 2011: вклейка]

(из которых немалое количество было «низовских»), что связывало их с уже отмеченной лояльностью к метрополии и «большой религии» как проявлениям «русского стиля жизни» (перефразируя упомянутого выше Акстелла) (рис. 5). Вместе с архитектурой стан был своеобразным средоточием инфраструктуры.

В этой связи показательна история Увалы — первого стана миссии: «Макарий прибыл в Бийск в конце августа 1830 г., а 6 сентября был уже в Увале, куда пригласил его один крещеный инородец. Увала был тогда ничтожный улус, в котором жили 3 русских пчеловода, 4 семейства крещеных инородцев и семейств до 15 некрещеных, но о. Макарий сообразил, что это самое удобное место для учреждения главного пункта миссии, как близкое к черным татарам и алтайским калмыкам, а потому весной 1831 г. переселился в Увалу, купил здесь избу у одного русского пчеловода» [Костров 1868].

«Главный и старший стан Алтайской миссии — Увала — находится при устье речки того же имени, впадающей в р. Майму, в 8 верстах

выше впадения ее в р. Катунь. Это инородческое селение из ничтожного улуса возросло выше до 100 домов. Здесь постоянное местопребывание начальников миссии: с 1830 по 1843 г. — основателя миссии о. Архимандрита Макария, с 1844 по 1865 г. — о. Протоиерея Стефана Ландышева и с 1866 г. — о. Архимандрита Владимира. Действия служащих в Улалинском стане миссии главным образом простираются к востоку на черневых татар, также на ближние калмыцкие стойбища вправо на юг (до 50 верст) и влево на север (до 68 в.) на улусы Кумандинцев. В Улале деревянная, очень хорошая церковь во имя св. Спаса Нерукотворного и два училища для инородческих детей младшего и старшего возрастов» [Там же].

Развитие Улалы повлекло за собой и рост численности населения улуса. Так, в 1880-е годы население составило уже около 100 дворов и 500 жителей [Потанин 1884: 268; Басаргина 1992: 5]. Развитие села (строительство новых зданий, открытие новых школ и заведений АДМ) и быстрый рост числа новокрещеных привели к тому, что в 1897 г. численность населения составила 1975 чел. [Басаргина 1992: 6]. Но при этом инородческое население здесь уже едва составляло треть, что было вызвано несколькими причинами. Сам улус Улала был окружен русскими деревнями, что влекло за собой плотные этнокультурные контакты и «обрусение» части жителей. Согласно дневниковым записям В. В. Радлова, посетившего стан в августе 1860 г., разницы между местным населением и русскими почти нет. Значительная часть населения уже знала русскую грамоту, поскольку в стане была организована школа. Сам В. В. Радлов пишет: «Я обнаружил у здешних телеутов такое знание религии, какое мы напрасно бы стали искать в русских деревнях, а кроме того, весьма твердые моральные устои, что уже не раз здесь проявлялось» (В. В. Радлов имеет в виду борьбу с алкоголизмом и карточными играми. — Д. А.) [Радлов 1989: 181].

Случай Улалы примечателен еще и тем, что в конечном счете миссионерское село стало столицей нынешней республики (г. Горно-Алтайск).

Такая же история и у соседнего стана — Майминского, который сегодня как с. Майма территориально (пока не административно) слился с Горно-Алтайском. Выбор этого стана был связан с его рас-

положением на развилке восточного и южного направлений [Крейдун 2008: 49], что дало возможность первоначально сделать его даже центром АДМ. «В Майминском стане, на дельте впадения р. Маймы в Катунь, построены были три дома: а) узкий, длинный, в котором помещались походная церковь, начальник миссии и его сотрудники, б) дом из двух комнат, разделенный сенями для училища и в) такой же дом — для приюта больных» [Вербицкий 1885: 217]

Теперь обратимся к менее крупным селам, первое профессиональное картографирование и описание которых было сделано Р. М. Кабо и Л. А. Устиновой<sup>20</sup> [Устинова 1947]. Населенные пункты, попавшие в официальные списки, явились результатом деятельности АДМ или были русскими деревнями. Так, география населенных пунктов на Северном Алтае в 1859 г. (10-я Всероссийская ревизия) была сосредоточена в районе Уалалы [Там же: 132–133, карта 2], но уже после 1861 г. сюда хлынула новая волна переселенцев, которая усилила векторы создания сел. Судя по данным переписи 1897 г., населенные пункты Северного Алтая были сосредоточены как по-прежнему возле Уалалы, так и по р. Лебеди вплоть до северных границ Телецкого озера, также выросла череда населенных пунктов возле села Турочак.

Несмотря на трудности расселения в горной тайге, здесь все-таки образовывались крупные села. «Как исключение, в устьях крупных притоков Бии и по ее долине возникли значительные селения: Кебезень (408 чел.), Тондошка (191 чел.), Турочак (149 чел.), Ынырга (289 чел.), Никольское (132 чел.)» [Там же: 137].

Замечу, что все эти села были миссионерскими, так как русские, захватывавшие земли северных алтайцев, не могли создать больших поселений, поскольку этого просто не позволял природный ландшафт: «В северо-восточной черневой части Алтая леса и болота создавали большие затруднения при освоении территории. Возникавшие там заимки не получали дальнейшего роста. С притоком населения обычно основывались новые заимки, а не расширялись старые поселения. В 1897 г. весь северо-восток (бассейн Бии с притоками Сары-Кокша, Лебедь, Уймень, а также верховья Иши — пра-

---

<sup>20</sup> Авторы только вскользь затрагивали историю формирования населенных пунктов Горной Шории.

вого притока Катуня) был усеян заимками. Только в бассейне Бии их было 52» [Там же].

Миссионерский стан выступал еще и областью государственного права, и особой экономической зоной, где, с одной стороны, проходил процесс материализации религиозной принадлежности, а с другой — вступал в действие закон, установленный в метрополии (рис. 6). Именно здесь миссионеры «выменивали» религиозное обращение в христианство на новое жилье, экономическую поддержку и согласие проживать в миссионерском стане.



Рис. 6. Крещение шорца в р. Кондоме. Ермолин, начало XX в. (МАЭ, № 590-14)

«Беднейшему и многосемейному инородцу улуса Куздеевско-го Андрею куплена лошадь за 9 руб., бедной вдове Ирине, имеющей пятерых малолетних детей, куплена корова за 6 руб. 57 коп.; беднейшему Христофору, который по смерти отца своего выгнан своими братьями из родительского дома и вел со своим семейством горькую, скитальческую жизнь, куплен домик с амбаром, погребом

и двором за 9 руб. Остальные 5 руб. 43 коп. употреблены на покупку муки и раздачу тем, которые нуждались в дневном пропитании. Таким образом, этим приношением удовлетворены были многие вопиющие нужды бедняков» [Вербицкий 1861: 86–87].

В некотором смысле эта практика продолжала известные экономические отношения начиная с XVIII в. [Khodarkovsky 1996: 269]. Власть через церковь таким образом присваивала культурный ландшафт.

Особенность территории стана могут проиллюстрировать сами миссионеры: «Кто-либо, зная, что ближние родные не позволят ему открыто принять Святое крещение, находит благоприятную минуту тайно уйти в христианское селение для Святого крещения. Но у этого лица осталось дома имущество: оно бесцеремонно присваивается родными, оставшимися в язычестве». Выплаченный калым за жену превращается в «напрасную трату». «И вот муж и родные стараются обесславить доброе имя христиански новообращенной, являются претензии на нее, якобы укравшую при отъезде то и то на значительную сумму; начинается иск, являются лжесвидетели, а чиновные язычники, понятно, чью руку тянуть будут. К кому обратиться обиженному и оклеветанному человеку, кроме абыса (то есть миссионера)? И вот здесь-то повод к неудовлетворениям на миссионера со стороны богатых обидчиков и судей неправедных, а миссионеру неприятные и неизбежные хлопоты...» [Владимир, арх. 1871: 206].

«Для этого обыкновенно поселяют его (новокрещеного. — Д. А.) или при самом стане своем или, по крайней мере, в селении, где живут исключительно крещеные люди, в чем и берется предварительная подписка с приступающего к крещению. Таково всегдашнее, давнее правило, установленное еще основателем миссии о. архимандритом Макарием» [Там же: 209].

Однако хотя пространства (улусы и станы) и разделены между собой, но они могут «протекать», как образно выразился Мишель де Серто. Так, территория телеутов стала столицей алтайцев, оставив «на память» последним только район в современном Горно-Алтайске — Байат (так алтайцы называют телеутов до сегодняшнего дня). Наряду со станами возникали и первые монастыри, которые по большей части были сосредоточены на Южном Алтае.

Миссионеры, создав новый ландшафт с узлами инфраструктуры, сделали возможной его дальнейшую интеграцию в советский социально-экономический проект. Надо сказать, что большинство крупных миссионерских сел стали районными центрами, а их совокупность была первым шагом в территориальном районировании Шории и Алтая. Структура миссии напоминала пирамиду. Особый этнографический интерес представляют собой наряду с селениями отделения АДМ, которые имели характер пространственной реализации стратегии религиозного обращения: «Все храмы миссии были поделены по территориальному принципу на 31 отделение (к 1916 г. — Д. А.). Центром отделения был миссионерский стан, который являлся резиденцией миссионера, заведующего данным отделением. В ведении миссионера находились миссионерские селения, входящие в соответствующее отделение» [Крейдун 2008: 62].

Структурирование АДМ, как уже отмечалось, проходило уже после смерти основателя миссии Макария Глухарева, главным образом при его преемнике Стефане Ландышеве. Именно тогда станы начнут различаться по двум основным типам: 1) поселения как центры родовых территорий (например, улус Карга — Усть-Анзасский стан); 2) поселения на «неосвоенной» территории как новые центры православия (например, с. Макарьевское). Такая ситуация позволяла прекрасно учитывать внутриэтническую ситуацию. В одних случаях удобнее было проводить политику христианизации, используя внутренние ресурсы, обращая в православие уже существовавший улус, в других — наоборот, разрушая прежнюю систему и создавая новое поселение. В случае с родовыми территориями интересна их «археология». Известно, что шорский улус Усть-Анзас (Карга/Ангыс-Пельтре) поэтапно прошел путь от центра торговли и пункта сбора ясака к миссионерскому центру, а затем — к центру национального сельсовета и центру Усть-Анзасского лесничества и сегодня — к туристическому месту в долине р. Мрассу с экомузеем «Тазгол» [Кимеев, Ширин 2011: 117].

Масштабным районированием выступала система отделений АДМ. На территории Горной Шории и Северного Алтая были следующие отделения: Кебезенское (1851), Макарьевское (1856), Кузнецкое (1857–1878), Кондомское (после Кузнецкого), Матурское (1882), Тарабинское (1911) и Спасское (1911).



Вернемся к станам АДМ. Устройство миссионерского села демонстрировало локальную тактику религиозного обращения, показывая постепенное изменение пространства села. Кондомский миссионер Терентий Каншин в 1907 г. писал: «Живут некрещеные в таких же домах, как и новокрещеные, и обстановка у них такая же, как у последних; но нет у них уютности, чего-то как будто не хватает. Чувствуешь себя не как в жилом помещении, а как в амбаре или на дворе. То ли потому, что у них нет икон» [Каншин 1995 (1907): 107].

В то же время у некоторых групп наблюдалась локализация в пространстве села между новообращенными и некрещеными. Рассмотрим организацию улуса Кебезень — стана АДМ. В июле 1881 г. в этом стане побывал А. В. Адрианов. Приведем фрагмент из его дневника: «Мы шли на юг — направление нашего пути от Антошкина улуса до р. Кибизени, которую перешли на левый берег, где стоит улус из нескольких бедных берестяных юрт, на правом берегу Кибизени, версты две вверх от этого улуса, видны были русские постройки проживающих здесь торговцев. От улуса мы повернули на юго-запад и, пройдя версты две через невысокую, покрытую пихтачом гриву, спустились к р. Бия, где находились юрты инородцев. Отсюда мы пошли вверх по Бие и вступили в деревню, состоящую из одной береговой улицы (дома только на одной стороне). *Нижний конец этой деревни, как я сказал, состоит из юрт, верхний — из лачуг и других построек на русский лад, занятых крещеными инородцами и частично русскими торговцами. В верхнем же конце находится и церковь (строившаяся при мне), и дом миссионера, а недалеко от нее, вверх по Бию, дом рыбопромышленника и торговца с татарами-сойотами П. Д. Тренихина*» (курсив мой. — Д. А.) [Адрианов 1883: 210].

Схожее распределение отмечает и Д. А. Функ, исследуя состав сёок'а Четтибер/Чедибер. Описываемая им фамилия Козымаевых (бытующая в настоящее время в д. Телеут) «живет на “русской половине”» и «хоронит умерших на русском кладбище» [Функ 1993: 66–67] («...основное противопоставление в застройке деревень — улусов шло не по линии телеут-ач-кыштым — тюльбер и т.д., а по линии телеуты — русские» [Функ 1995]).

При достоверности обоих источников можно полагать, что мы можем наблюдать своеобразную борьбу пространств и постепенную

унификацию организации села, которая совмещала домиссионерское и миссионерское пространства. Н. М. Ядринцев писал: «Даже инородцы, усвоившие русскую оседлость, и так называемые новокрещенные в Алтае не могут сразу примириться с избыю, но в Улале и других миссионерских деревнях мы находим подле избы обыкновенную юрту или шалаш, где инородцы живут летом» [Ядринцев 1882: 27].

Именно миссионеры не только заложили основу для собственно миссионерского ландшафта, но и значительно расширили его, создав новые политический и социально-экономический ландшафты, которые обусловили возможность интерпретации индигенности, в том числе и индигенных религий [по: Comaroff, Comaroff 1991].

### 5. Порядок дискурса: обращенная индигенность

Просмотрев большое количество фотографий шорцев начала XX в., можно отметить одну особенность использования ими, например, русской одежды, которая, впрочем, могла быть перешиита (добавлен орнамент или пришит «свой» ворот и т.п.). Однако такое «заимствование» может рассматриваться как подражание, а ношение и использование походило на миметические техники, где подражание доминирующей культуре играло более важную роль, чем функциональная нагрузка и т.п. В некоторых случаях «степень» подражания выступала отличительным признаком социального статуса. А. В. Анохин в 1913 г. писал о кумандинцах: «Он (кумандинец. — Д. А.) хлебопашец там, где позволяет это делать сама земля без леса и камней. Но кумандинцу трудно приспособляться к новой обстановке после кочевого образа жизни, поэтому все его занятие пока не может сравниться с занятиями русского крестьянина, приучившего свои мускулы к труду и ловкости. У кумандинца пока во всем видно рабское подражание русскому» [АМАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. Ед. хр. 58. Л. 40–41].

Подражание позволяло «слиться» местному населению с созданным порядком пространства и доминирующими практиками (следуя Бурдые — *габитусом*). Однако дискурс власти выявлял «Другого» из кажущейся целостности упорядоченного пространства. Постараемся разобраться, как создавался порядок дискурса о местном населе-

нии, как выявлялась дискурсивная форма индигенности. Для этого я остановлюсь на характеристике нескольких сюжетов: собственно выявление порядка дискурса, изменения в антропонимических моделях, изменение социальных практик и определение этнических идентичностей, управление дискурсом через систему образования.

С точки зрения Мишеля Фуко, «дискурс скорее следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некую практику, которую мы им навязываем; и именно внутри этой практики события дискурса находят принцип своей регулярности» [Фуко 1996 (1970): 80].

Созданный миссионерский порядок пространства не снял вопроса об индигенности, а ее кристаллизация имела определенный христианский контекст, так как возникала именно как вариант существования за пределами христианского мира, одновременно интерпретируемого в рамках христианского дискурса. Сравнивая две истории религиозного обращения, сибирскую (Алтай) и североамериканскую (Аляска), Андрей Знаменский пишет: «Православные вестники, равно как и христианские священники в других регионах мира, смотрели на индигенные общества через призму иудейско-христианской традиции, в дополнение к характерным для XIX века предубеждениям. Неизбежно, миссионеры построили свои собственные версии образа жизни коренного населения, которые отражали ограниченность культурного взаимопонимания священнослужителей» [Znamenski 1999: 67].

Действительно, эпистемологически миссионерские описания локальных сообществ Алтая, и прежде всего религиозных практик, несут на себе библейский след как своеобразный эталон, сравнение с которым определяет характер и степень «тяжести» и успеха работы миссионера в ее репрезентациях в отчетах и записках. А. М. Сагалаев обратил внимание на то, что «христианство пришло на Алтай как религия, трактующая мир дуально: в этом мире невозможен компромисс между Богом и его антиподом, между добром и злом, жизнью и смертью. Языческая идеология, напротив, стремилась находить возможность для таких компромиссов и в мироощущении, и в ритуальной практике, так как в основе алтайского язычества лежит недуальное мировоззрение» [Сагалаев 1997: 61–62].

Созданное пространство, о котором речь шла выше, позволило территориально и визуально разграничить два мира, представив их в соответствии с дуальностью, о которой говорит А. М. Сагалаев: мир освоенный (христианский) и мир неосвоенный (языческий).

В соответствии с христианской моделью локальные ритуальные практики и представления получили характер «верований», весьма напоминавших христианское прочтение Ветхого Завета. Соотнесение индигенных «языческих» практик с Ветхим Заветом, равно как и опыт миссионерских этногенетических построений, — очень ранняя техника определения «Другого» и его соотнесения с собственно миром миссионеров. Достаточно вспомнить, что, только «определив» американских индейцев в рамках библейской генеалогии как потомков потерянных «10 колен израилевых», католическая церковь согласилась принять коренных жителей Америки в род человеческий (булла Папы Римского Павла III, 1537 г.) [Huddleston 1967: 33–47; Токарев 1978: 86–88]. Немного позже подобную контекстуализацию можно наблюдать в первых описаниях Сибири (см.: [Косвен 1956]). В несколько измененном виде эта традиция сохранилась и сегодня. В частности, Т. А. Ваграменко обратила внимание на то, что ритуальные практики ненцев Ямала рассматриваются современными протестантскими миссионерами в рамках интерпретации Ветхого Завета, что позволяет инкорпорировать их в миссионерское знание о «Другом» [Ваграменко 2008].

В качестве иллюстрации можно привести концепцию шаманства как индигенной сибирской религии с момента своего определения в сочинениях протопопа Аввакума как соперника Церкви, но при этом как «дьявольское служение», что все же помещало его в пространство *религиозных* практик и христианской теологии [Амайон 2009: 4]. М. В. Хаккарайнен, проведя анализ истории конструирования концепта «шаманизм», в частности, отмечает: «...*шаманизм* как особый религиозный институт не существовал изначально, но был сформирован в процессе становления Российской империи. Я считаю, что понятие *шаманства/шаманизма* сыграло существенную роль в установлении колониального порядка» [Хаккарайнен 2007: 158].



Рис. 7. Проповедь миссионера. Г. И. Чорос-Гуркин. Холст, масло.  
73×103 см [Чорос-Гуркин б.г.: ил. 78]

Локализация конструкта, его контекстуализация начала проводиться с первых лет АДМ и деятельности о. Макария Глухарева, внесшего весомый вклад в создание образа «алтайца-язычника». В регулировании ритуальных практик, которых я здесь не касаюсь, наряду с христианской моделью конструирования «язычника» большую роль сыграло выстраивание модели отношений между локальным сообществом, миссионерами и властью (рис. 7). Этот тезис можно прокомментировать словами миссионера Василия Вербицкого: «Я заметил копателям могилы, что без дозволения земской полиции нельзя зарывать тела скоропостижно умерших» (курсив мой. — Д. А.) [Вербицкий 1862: 544].

Спустя чуть более 60 лет этнограф Н. П. Дыренкова сделает запись среди представителей рода Кызай в улусе Усть-Кобырсу в Горной Шории: «В прежнее время умерших людей на дерево клали (вешали на дерево). Начальники и миссионеры говорили: “Пускай не висят! [говорят]. На дерево умерших людей не вешайте! На дерево класть

нелзя». С того времени лишь маленьких детей вешали, завернув (их) в бересту» [Дыренкова 1940: 337].

Порядок дискурса задавался опытом описания локальных сообществ как «языческих». Переход в православие и совпадение практик с доминирующей культурой перемещали индигенность в область *идентичности* и *языка*, регулирование которого происходило в рамках системы образования.

Первым шагом на пути создания порядка дискурса можно считать изменения в антропонимических моделях коренного населения Шории и Северного Алтая (см.: [Шатинова 1989]). Непременное изменение имени и наделение фамилией создали удобный способ распознавания «Другого» и учета населения, а также обусловили их «прозрачность» для чиновников. Ситуация складывалась так, что фамилии могли как отражать точный русский аналог [Бельгибаев 2004: 31 (челканцы)], так и контекстуализировать локальные варианты системы родства, подгоняя ее под доминирующую модель. Вместе с тем если фиксация имен в российских документах была скорее вариантом фиксации социального происхождения через имя [Байбурин 2011: 537–539], то в случае индигенных сообществ мы получаем вариант нивелировки локальных особенностей и их структурное соответствие доминирующим практикам официальной фиксации.

Однако ситуация оказалась весьма непростой. Во-первых, была организована система имен, аутентичная русской: фамилия, имя, а иногда и отчество (далее — Ф.И.О.). Во-вторых, сохранились «свои» имена, которые почти повсеместно дополнялись прозвищами, что сделало формы обращения и ситуации коммуникации гораздо сложнее, введя в оборот понятия «письменного» имени и имен для устного общения. В первом случае используется Ф.И.О., во втором — локальные имена и прозвища. Упорядочивание социальных отношений принадлежало церкви еще и по факту имянаречения, которое не только обуславливало «руссификацию» антропонимии, но и показывало связь между населением и церковью, в том числе посредством родства и появления такой группы, как «восприемники», среди индигенных сообществ более известных как «крестные отцы». Процесс такой официальной типизации и, как следствие, дис-

танцирование от реальности шел по пути создания всевидящего ока государства и вытекал из уже «обращенного ландшафта» с его типизацией и упорядочиванием (см. методологический анализ: [Scott 1998: 64–71]). Но одновременно это был и способ «просачивания» государства на уровень повседневности локального сообщества.

Вместе с перестраиванием антропонимической модели (отказ от которой и возврат к традиционной антропонимии произошли недавно на волне «национального возрождения») новая антропонимическая модель была ограничена рамками миссионерского порядка пространства, так как именно в миссионерском селении при взаимодействии с властью Ф.И.О. оказывались нужны. Однако если речь идет об именах, то они заимствовались, минуя АДМ, через взаимодействие с русскими крестьянами и, видимо, рассматривались как один из вариантов принадлежности к доминирующей культуре, имеющей более высокий статус, что косвенно могут подтверждать наблюдения этнографов над челканской антропонимией: «Следует отметить, что часть заимствованных имен была адаптирована соответственно строю челканского языка и порой стала восприниматься как нечто свое, традиционное: *Анашка* — Ананий, *Мака* — Марк, *Сандра* — Александр, *Саньке* — Александр, *Аныс* — Анисья, *Марыс* — Мария» [Функ 2005: 6].

Оформление новых социальных отношений, выступавших своеобразным итогом упорядочивания пространства и дискурса, влекло за собой конструирование этничности, которая через деятельность миссионеров была закреплена и приобрела некий набор стереотипов. Во многом эти стереотипы реализовывались через противопоставление горно-таежников Северного Алтая жителям Центрального Алтая. Так, за горно-таежным населением со стороны жителей центрального Алтая закрепилось прозвище «туба», ставшее по сути собирательным этнонимом (в противоположность нынешним тубаларам; под туба понимаются шорцы, челканцы, тубалары, меньше — кумандинцы, то есть главным образом жители горной тайги). Туба наделяются целым перечнем отличительных характеристик, большинство из которых носит уничижительный характер [Тадина 2006]. Формирование этого стереотипа связано с привычной дихотомией «верховских» и «низовских»: северные и южные шорцы, се-

верные и южные алтайцы в научных классификациях, а в обыденном дискурсе определенных исходя из территориальной привязанности к речной долине. Такое положение связывалось с тем, что именно «низовские», или северные, первыми столкнулись с русскими и стали как проводниками, так и купцами-торговцами. Более того, новые технологические практики тоже приходили с «низа», как, например, строительство изб в верхних районах Шории, проводившееся «низовскими» [Кимеев 1989: 102].

Результатом такой кодификации знания и реальной освоенности местности АДМ стали этнографические труды миссионеров, которые послужили основанием для последующей алтайской этнографии. Я имею в виду прежде всего работы В. И. Вербицкого (члена РГО), составившего первое этнографическое описание алтайцев [Вербицкий 1893]. Он использовал термины «алтайцы»/«алтайские инородцы», собрав основной массив сведений среди шорцев<sup>21</sup> и северных групп алтайцев (позже в словаре применив к их языку определение «аладагское наречие»). Таким образом, под Алтаем им мыслилась территория от среднего течения р. Томи (район проживания бачатских телеутов) вплоть до Чуйской степи, или *территория активной деятельности АДМ*.

Однако все эти «островки» знаний о «Другом» представляли собой довольно хрупкий каркас, если бы не система образования, которая выступала в АДМ, пожалуй, самым действенным механизмом власти для поддержания и транслирования миссионерского знания. Мишель Фуко писал, что «любая система образования является политическим способом поддержания или изменения форм присвоения дискурсов — со всеми знаниями и силами, которые они за собой влекут» [Фуко 1996 (1970): 71].

Образовательный проект о. Макария Глухарева был не только реализован, но и значительно расширен. «Гражданское значение школы заключается прежде всего в том обстоятельстве, что она есть средство распространения и укоренения русской речи среди инородцев, вместе с которой внедряются в умы и сердца юных питомцев школ русские мысли и русские чувствования и стремления» [Отчет... 1894: 20].

---

<sup>21</sup> Этноним «шорцы» был введен в оборот академиком В. В. Радловым.



Образовательная политика невольно приводила к языковой дискриминации — вся учебная и богослужбная литература переводилась на северные диалекты алтайского языка и телеутский язык, что только подпитывало функционирование этнических стереотипов. Достаточно вспомнить, что Макарий Глухарев по приезду на Алтай прибегнул к помощи толмача-телеута Михаила Васильевича Чевалкова, которому было поручено переводить на «татарский» (алтайский, точнее телеутский) язык важнейшие христианские молитвы (краткие молитвы, Молитва Господня, Символ Веры, Огласительное поучение, вопросы для исповеди, избранные песнопения церковные и места Священного Писания) [Бородавкин, Храпова 1992: 15].

Сам Чевалков так вспоминал о начале своей деятельности толмачом: «...пришел я к о. Макарию. У него застал я двух человек, из которых одного звали Иосифом, а другого — Павлом. Они переводили на татарский язык жизнь Иосифа. Я сидел и слушал, как они переводили. Они не знали, как перевести слово “ибо”, и обратились ко мне за объяснением. И когда я сказал им требуемое слово, о. Макарий сказал: “Теперь ты чаще приходи ко мне в свободные дни; мы двое будем переводить жизнь Иосифа. Это хорошо будет и для тебя, потому что ты будешь узнавать Св. Писание”. Когда жизнь Иосифа была кончена, о. Макарий дал мне образ св. Митрофана и сказал: “Ты теперь у меня толмачом при переводе слова Божия”. С этого времени я был 5 лет толмачем у о. Макария» [Чевалков; цит. по: Граменицкий 1869: 13]. Этой деятельностью М. В. Чевалкова было положено начало созданию алтайского литературного языка.

Вместе с тем с первых лет образовательная политика стимулировала социальную мобильность внутри локальных сообществ, создавая новые классы местных образованных людей [Анохин 2011: 104], которые в дальнейшем стали активными участниками борьбы за национальную автономию. Создание этого класса проходило через миссионерские школы и миссионерские училища (Миссионерское алтайское училище, а позже Бийское миссионерское катехизаторское училище).

Надо сказать, что образованием такого класса более всего была озадачена сама АДМ, прежде всего с целью решения кадровой проблемы. Так, возвращаясь из училища в родные улусы, многие дети

с началом учебного года не уезжали обратно на учебу, предпочитая оставаться дома и помогать родным, но АДМ и миссионеры оказывались настойчивыми (рис. 8). На имя мрасского миссионера о. Сергия (Постникова) в 1891 г. от заведующего Бийским миссионерским катехизаторским училищем было направлено письмо, в котором последний настоятельно просил «вернуть» детей в училище и даже указывал их имена: Павел Отургашев, Константин Шулбаев и Сергей Торчаков [АМАЭ РАН. Ф. К-V. Оп. 1. Ед. хр. 438. Л. 3]. Схожая ситуация складывалась и в школах АДМ. В школьном листке Усть-Анзасской школы за 1916 г. на вопрос о причинах отсутствия выпуска в текущем году о. Павел Кадымаев (миссионер и заведующий школой с 1914 г.) отвечал: «Учащиеся посещают школу крайне небрежно; одни для исправления домашних работ беспрестанно отрываются от зан[ятий]; другие не имеют теплой одежды, обуви» [АМАЭ РАН. Ф. К-V. Оп. 1. Ед. хр. 438. Л. 22].



Рис. 8. Ученики Алтайской миссии в Улале.  
А. В. Адрианов, вторая половина XIX в. (МАЭ, № 128-1)

О важности грамоты для интеграции в социально-экономические процессы, связывающие локальные сообщества с метрополией, говорит и тот факт, что на Южном Алтае, где влияние АДМ было намного слабее (за исключением улаганских теленгитов, где АДМ имела большой успех), местными некрещеными демичи и зайсанами (!) создавались «языческие» школы (по выражению миссионеров), во многом похожие на школы миссии. Это удивительный факт, когда такой важнейший атрибут «знания-власти» возникал автономно от государства, но для взаимодействия с ним, причем в той среде, где прежде системы образования не существовало. Миссионер Константин Соколов в своих записках описал несколько таких школ: Соок-Ярыкскую, находящуюся недалеко от Усть-Чуи вверх по р. Катунь и построенную в 1897 г. на деньги демичи 7-й Алтайской дючины некрещеного алтайца Чокурака Бийлянкина, и Усть-Кенгинскую, построенную на деньги Аргымая (по другим данным — его брата Манжи) Кульджина (об истории «языческих» школ см.: [Аксенова 2012: 53–55]).

В этих школах обучение велось на русском языке (!), более того, в некоторых из них, где учредитель был лояльно настроен по отношению к христианству (например, в Соок-Ярыкской школе), преподавали Закон Божий [Соколов 1898: 109]. В школе, где учредителем был «фанатик-язычник» (Усть-Кенгинская), Закон Божий, конечно, не преподавался, однако русскому языку обучали. Об этой школе миссионер К. Соколов писал: «Там учатся исключительно для практических целей земной жизни: чтобы быть писарями, уметь самим читать царские указы и распоряжения гражданского начальства, самим вести запись торговых оборотов и пр.» [Там же: 112].

Несмотря на сложные отношения Аргымая Кульджина с миссией, в 1900 г. он передает ей Кенгинскую школу, продолжая финансово ей помогать и даже разрешив повесить в классной комнате картину с изображением Страшного суда. Здесь очевидно давление со стороны миссии, так как уже в 1899 г. в школе преподавался Закон Божий. Частично финансировалась миссией и Соок-Ярыкская школа.

Обратив внимание на эти два случая как на прецеденты, можно сказать, что создание системы образования было необходимо в условиях активной торговли, где русский язык был крайне важен, равно как и возрастание статуса образования. Здесь можно привести один

фрагмент из истории Соок-Ярыкской школы: «Наиболее способным к учению из учеников школы называют Кармана Чокуракова. Он хотел учиться в начальной школе при Бийском катехизаторском училище и даже получил разрешение начальника миссии. Но его родители были против, и он решил тайно от родителей бежать в школу, но учитель отговорил его от такого поступка. Тогда Карман на берегу реки под лиственницей стал собирать детей и рассказывать им то, чему сам учился в школе» [Аксенова 2012: 54].

Именно за счет образовательной системы, сделавшей миссионерский порядок важным ресурсом в достижении власти, миссионерский проект смог де-факто продолжить свое существование в советских социально-экономических условиях. К концу деятельности АДМ Шория и Алтай представляли собой в значительной степени освоенное пространство, где было оформлено знание о «Другом» и его пространственное воплощение. Вместе с тем для власти был создан режим «прозрачности», позволявший управлять территорией и населением.

## **6. Реализация порядка**

Продолжая колониальную стратегию, церковь стремилась к поглощению локальных социальных практик, радикально не меняя самой системы и используя ее в своих целях. В первые годы деятельности АДМ миссионерам зачастую приходилось сталкиваться с проблемами во взаимоотношениях с паштыками. «Некрещеные баи и зайсаны Западного Алтая, поддерживавшие тесные связи с Монголией, были противниками усиления на Алтае русского торгового капитала. Конкуренция в сфере торговли переносилась ими в область идеологии, так что неудивительно их упорное сопротивление деятельности миссии» [Сагалаев 1984: 123].

В Горной Шории и на Северном Алтае эта ситуация была проявлена не так остро и связана с характером русской колонизации на этой территории. Здесь вся система социальных отношений внутри алтайского общества была «завязана» на русский торговый капитал. Такая ситуация сложилась исторически. Северные шорцы и часть северных алтайцев, как уже отмечалось, являлись посредниками в торгово-ростовщических операциях. Это приводило к тому, что

многие паштыки невольно сами становились проводниками христианской идеологии. Однако осознанного приобщения к церкви они сторонились и даже могли обложить крестившихся соплеменников дополнительными налогами. Помимо этого, известно, что возникали и конфликты между миссионерами и паштыками. Миссионеры, видимо, неоднократно жаловались кузнецкому уездному начальству на злоупотребление паштыков, с которыми впоследствии, во время сдачи ясака уездному начальнику, проводились беседы.

Несколько позже миссионеры начали проводить политику, направленную на перестройку системы инородческого управления, делая основной акцент на выборность паштыков. Такая политика была инициирована именно на Северном Алтае [Znamenski 1999: 198]. В 1880 г. миссионеры добились отмены наследственного права паштыков и зайсанов [Потапов 1936: 228; Znamenski 1999: 198], что положило конец конфликтам между миссионерами и паштыками в Горной Шории и на Северном Алтае. Огромную роль в этом процессе сыграла именно АДМ, которая отдавала приоритет крещеным паштыкам. В результате на первый план была выдвинута мотивация перехода паштыков в православие и крещения подвластного им населения, вследствие чего многие паштыки становились «ревнителями христианства», что могло выражаться в том числе и в запрете для представителей рода на «языческие моления».

«В тех волостях, где зайсаны и башлыки — христиане, ежегодный процент крещеных увеличивается, а под управлением некрещеных зайсанов язычество имеет подавляющее преобладание над христианством.<...> В Мрасском отделении Кузнецкого округа язычников не осталось более ни одного, в Чалканской волости того же округа при башлыках некрещеных не было ни одного крещеного; а в последние годы, когда один башлык по примеру соседних начал благосклонно принимать вероисповедников, то подчиненные его пошли далее: стали уже заявлять желание иметь у себя священника, который бы учил их после крещения, и учителя, которому они могли бы отдавать своих детей» [Отчет... 1888: 12; Отчет... 1880: 114 (шорцы); Ивановский 1890: 24 (челканцы)].

Таким образом, крещение паштыков позволяло миссионерам расширять паству и создавать необходимый миссионерам фон для дальнейшего религиозного обращения.

С ростом числа поселений новокрещеных возник институт десятников или старшин, избираемых из числа неофитов для регулирования внутренней жизни селения [Крейдун 2006: 17]. «Со времени устройства христианских общин из крещеных инородцев сперва при станах миссии, а потом и в других удобных местах по инициативе Алтайской миссии для ведения порядка избирались сельские старшины по образцу русских селений. Это было нововведение, не признаваемое первоначально гражданскою властью, но сами крещеные инородцы обращались с просьбою, чтобы полицейские управления признали и утвердили избранных ими старшин и выдали им печати, в чем им отказа не было. Так появились новые должностные лица у крещеных инородцев Алтая» [Управление... 1886].

«Кузнецкие татары так любили, уважали и доверяли покойному (В. И. Вербицкому. — Д. А.), что все зайсанские печати (автор предисловия А. А. Ивановский, очевидно, имеет в виду паштыков и их печати. — Д. А.) всех черневых Кузнецких зайсанов хранились у о. протоирея до самого его выезда из Кузнецкого округа» [Вербицкий 1893: X].

Вместе с этими изменениями предпринималась попытка внутреннего регулирования — введение нового социального института — института «крестных отцов». Этот институт был нужен лишь для того, чтобы за счет прежних социальных связей (крестными отцами могли быть и родственники новокрещеного, обязательно принявшие православие) регулировать жизнь неофита и преградить ему возврат к «язычеству» [Потапов 1953: 201; Садовой 1992: 130; Крейдун 2008: 45–48, 50]. Это «изобретение» основателя АДМ архимандрита Макария дало церкви возможность регулировать жизнь новокрещеных. Таким образом, проходил процесс выстраивания нового фиктивного родства, сочетавший не только отношения внутри *сёдка*, но также территориальные связи и отношения с институтом церкви, а значит, и государством. Таким образом, порядок пространства и дискурса не только реализовался через государственные модели управления, но и нашел свое место в традиционных формах управления — он «индигенизировался».

## 7. От миссии к Советам

Есть ли возможность связать миссионерство и советизацию, рассматривая их не как борьбу, а как непрерывность? Сравнение советской идеологии с религиозной системой имеет давнюю историю (см.: [Khazanov 2008]), в том числе и в сибирских исследованиях [Balzer 1979; ср.: Bartels 1985]. Однако этнография шорцев и северных алтайцев дает основания для утверждения нивелированных точек перехода от эпохи АДМ к эпохе строительства советской власти. Старая миссионерская и новая советская идеологии зачастую использовали одинаковые или схожие техники перестраивания культуры, а именно: продолжение упорядочивания пространства по уже созданной миссией модели, изменение антропонимического фонда и т.д. [Lambert 2005: 27–28, см. также: Vakhtin 2005; Вахтин 2005: 183–186]. Многие из этих сфер оставались «национальными по форме, но социалистическими по содержанию»<sup>22</sup>.

«В русском контексте как монотеизм, так и атеизм, похоже, напрямую связаны с центральной политической властью, которая использовала их специально для того, чтобы подтвердить и закрепить за собой подчиненные народы. Более или менее явной преследуемой целью были интеграция и ассимиляция. Результат был посредственным: чем больше было расстояние от центра власти, тем менее монотеистичными (только один Бог) или атеистическими (отрицание существования Бога) кажутся [местные сообщества]» [Lambert 2005: 30].

Описывая миссионерский порядок пространства и дискурса, можно заметить, как они оказывались связанными между собой, но взаимопроникновение и сложное переплетение произошло немного позже, во многом именно в советское время, когда этническая идентичность станет важным фактором национальной политики. Но этничность как артикулирование принадлежности не была еще однозначно определена как миссионерами (можно вспомнить «Алтайских инородцев» В. Вербицкого, описывающего прежде всего быт и культуру северных групп алтайцев и шорцев [Вербицкий 1893]), так и первыми строителями советской власти в регионе (например,

---

<sup>22</sup> По мнению некоторых исследователей, социалистическая идеология оказалась ближе к традиционным верованиям (на примере Чукотки см.: [Вахтин 2005: 185]).

позиция Сары-Сева Конзычакова в создании республики для всего тюркоязычного населения Саяно-Алтая [Кимеев 2005: 83]). Но вместе с тем миссионеры «катализировали» этничность, придав ей удобные и приемлемые формы и даже «маршруты» движения. Советский проект национального возрождения окраин контекстуализировал созданный порядок пространства, обусловив его аутентичность (см. также: [Leete, Vallikivi 2011]).

Пожалуй, одним из важнейших достижений миссии стала русификация алтайцев, превратившая русский язык в социальный капитал, сделавшая возможной вертикальную социальную мобильность бывших учеников миссионерских школ в новых условиях, создание национальной интеллигенции и государственности. Так, из среды АДМ выросла целая плеяда активных национальных лидеров, которые, что важно отметить, преимущественно были северными алтайцами. Среди них можно назвать Г. И. Чорос-Гуркина<sup>23</sup>, братьев Кумандиных и Тозыяковых и др. Можно сказать, что просвещение имплицитно становилось ресурсом для локального национализма.

Можно привести еще один пример: активный национальный деятель Сары-Сев Конзычаков в молодости был сверхштатным псаломщиком в Бачатском отделении АДМ [Гордиенко 1931: 119]. В его биографии отражена не только история АДМ, но и история алтайской этнографии, так как он происходил из семьи священника-миссионера, а также состоял в родственных отношениях с алтайским композитором и этнографом А. В. Анохиным [Там же: 118].

Важными являются взаимоотношения между этнографом и отдельными личностями локального сообщества. За счет создаваемого порядка дискурса об индигенных сообществах Сибири и институционализации этнографии как дисциплины происходит не просто составление сводов о быте народов окраины империи (что было характерно для практики РГО, членом которого, в частности, был В. Вербицкий), но и вовлечение учеников миссионерских школ и училищ в формирование национальной политики. Поэтому мы

---

<sup>23</sup> В творчестве и политической деятельности Григория Ивановича Чорос-Гуркина (1870–1937), одного из наиболее активных национальных лидеров первой трети XX в., АДМ сыграла едва ли не решающую роль. Ведь он начинал не только как ученик миссионерской школы, но и как иконописец [Эдоков 1994: 6–12].



можем говорить об обращении не только как о переходе из одной религии в другую, но и как об интеграции локальных (в нашем случае индигенных) сообществ в более широкие социальные отношения. Этнографы и миссионеры — отдельный интересный сюжет для исследования<sup>24</sup>, который не входит в рамки данной работы. Можно лишь говорить о том, что проводниками большинства этнографов и путешественников XIX — начала XX в. были именно миссионеры, что оправдывалось знанием последними как местных языков, так и местности и людей. Проводником В. В. Радлова<sup>25</sup> [Артюх 2010: 13, 127] и Н. М. Ядринцева был Михаил Васильевич Чевалков [Ядринцев 1882: 5], а Терентий Каньшин (известно также написание Каншин) был проводником Л. П. Потапова [Функ 2005: 2]. Таким образом, своеобразный «дизайн» этнографии, в том числе и ранней советской, также задавался взглядом миссионера. Более того, он просматривается и в конце 1970-х годов. Приведем два фрагмента.

«Мы поставили задачу выявить наиболее характерные и распространенные религиозные пережитки, как бы провести их инвентаризацию в различных районах [Горно-Алтайской автономной] области среди населения с учетом того, где и в каком виде они бытуют, в каких слоях населения. Мы надеемся, что это даст пропагандистам,

---

<sup>24</sup> Приведу пример из известной статьи Джеймса Клиффорда «Об этнографической власти» (1983): “At the close of the nineteenth century nothing guaranteed, a priori, the ethnographer’s status as the best interpreter of native life — as opposed to the traveler, and especially the missionary and administrator, some of whom had been in the field far longer and had better research contacts and linguistic skills” [Clifford 1988: 26]. В случае с Шорией и Алтаем мы можем наблюдать этот процесс в 20-е годы XX в., видя смену в функционировании таких пар, как — сначала — администраторы и миссионеры, а затем — администраторы и этнографы. Здесь различные формы классифицирования и порядка являлись частью официальной идеологии, поэтому Дэвид Дж. Андерсон [Anderson 2000] предложил называть советских этнографов «государственными». В нашем случае за этим определением можно усмотреть и миссионерский каркас знания.

<sup>25</sup> В силу еще не оформившихся на тот период времени институциональных границ этнографии как дисциплины нужно сказать, что место Радлова было совершенно особым. Помимо отмеченного сотрудничества с миссионерами, Василий Васильевич состоял в тесном профессиональном контакте с известным востоковедом Н. И. Ильминским [Артюх 2010: 23] в так называемый «казанский период». Имя Ильминского уже было упомянуто выше в связи с его концепцией религиозного обращения.

культ- и политработкам конкретные данные, раскрывающие сущность религиозных пережитков, характерных именно для алтайцев» [Чанчибаева 1978: 3].

«Мы надеемся, что эти данные могут послужить пособием для практических работников, связанных с антирелигиозной пропагандой и атеистическим воспитанием среди алтайцев» [Там же: 5].

Миссии повсеместно создали основания для интеграции локальных сообществ в мир метрополии или в глобальный мир [Gabbert 2001: 299]. Интерпретируя полевые материалы С. Кана, Н. Б. Вахтин резюмирует: «Православие, в особенности “адаптированное”, неканоническое, было удобной возможностью объединить обе части самосознания — высокий статус и традицию» [Вахтин 2005: 182].

Вместе с тем созданные ландшафты, новые ресурсы и модели власти выступили основанием для будущих советских экономических и культурных преобразований. С этой точки зрения упорядочивание ландшафта связывало миссионерскую стратегию и «социалистические преобразования».

АДМ сконструировала порядок и отчасти унифицировала поселения шорцев и северных алтайцев. Так, сформированные точки опоры нового пространства переместились в новый контекст. Приведу в качестве примера отрывок из полевого дневника Надежды Петровны Дыренковой, которая 30 июля 1925 г. во время своих полевых исследований оказалась на сенокосе у с. Макарьевского вместе с кумандинцами, проживавшими на этой территории. Как известно, в этом селе находился стан АДМ (рис. 9). В ходе уборки сена Н. П. Дыренкова услышала интересный диалог местных женщин: бабы говорили о том, что молиться-то без толку, уж я можно сказать «лоб расколотила, молилась, а что вымолила? Все зря. Теперь все в клуб ходят». Другие протестовали: «Ты хочишь молись, в церковь ходи, а мы не хотим», — говорила она другой девице. «Ну и ходи в “народку” (народный дом. — Д. А.), а ты сама под Пасху-то и в церковь успела сходить, и в клуб пришла, клубы *то теперь манят больше. Хочется в клуб поинтересоваться сходить*, церковь меня не манит, да и попа сын в церковь не ходит, совсем не поповский, его отец сначала принуждал, а он ему говорит: “Ты как хочишь, а меня не неволь, а то и совсем уйду”» (курсив мой. — Д. А.) [АМАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 46. Л. 3].



Рис. 9. Вид на пос. Усть-Анзас. Здесь когда-то стояла Троицкая церковь... (см. рис. 4–5). Фото Р. С. Салихова, 2004 г.

Понимание церкви как досугового пространства обнажилось при переходе к новым социально-политическим условиям. Во всех селах Шории и Северного Алтая церкви были закрыты в результате добровольного решения на сходе церковной общины (конец 1920-х — начало 1930-х годов). Первоначально они переходили на самообеспечение [Торушев 2009], а потом в одних случаях превращались в клубы, в других — в магазины и т.д. [КПДА РА. Ф. Р-33. Оп. 1. Ед. хр. 49; Ед. хр. 142. Л. 32 (с. Ынырга); Ед. хр. 146. Л. 7 (с. Тондошка) и др.].

В этой связи вернемся к дневнику этнографа Н. П. Дыренковой, которая дала описание села Усть-Кобырза: «Поселок этот является каким <...> культурным. Здесь центр самой глухой тайги, и о нем мечтают как о будущем центре Шории многие шорцы и называют сердцем Шории. Здесь, в Усть-Кобырзе, находится фактория Госторга, кооператив промысловик-охотник, красный крест, выезжа-

ющий вот уже второй год из Томска для борьбы с венерическими заболеваниями. Тут же школа-интернат, где мы остановились. Здесь сельсовет — центр административный. Всего 18 дворов. *По виду Усть-Кобырза делится на две половины, резко отличающиеся друг от друга*, — одна ближе к Мрассе, большие сравнительно дома, с четырехскатной крышей даже один, есть двухэтажные амбары — тут живут несколько семей, переехавших из низовья Мрассы, — наиболее цивилизованные, они же являются и главными должностными лицами в кооперативной части сельсовета. Здесь же расположены Госторг, кооператив и другие строения. Другая часть — выше по Кобырзе, непосредственно примыкает — *там живут настоящие таежные со всем укладом жизни*, тайга до сифилиса включительно. И быт тех и других заметно разнится друг от друга» (курсив мой. — Д. А.) [АМАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 46. Л. 33 об.–34].

Пространственное распределение также стало наследием социальных и культурных изменений внутри локального сообщества. Для нас же примечательна деталь, на которую обращает внимание этнограф, продолжая миссионерскую логику, сопоставляя «таежный образ жизни» с «настоящестью», локализуя упрямую индигенность за пределами порядка: для этнографа она желанный объект исследования, для миссионера — объект, требующий немедленных изменений и религиозного обращения (о логике миссионерства в Сибири см.: [Toulouze 2011]).

К 1930-м годам история АДМ была завершена, однако созданный ею проект порядка пространства и дискурса оказался весьма устойчивым и в отдельных своих проявлениях живет и сегодня.

### Заключение

15 лет назад Маршалл Салинз в своей статье «Что такое антропологическое просвещение? Некоторые уроки XX в.» [Sahlins 1999] поставил вопросы о том, что сегодня значит индигенность, исчезли ли те культуры, которые прежде считались вымирающими, дикими и т.п.? Он утверждает, что скорее сменился вектор отношений между индигенными сообществами и «метрополией» и просвещение последней первых радикально изменило то, что значит быть коренным. Индигенность освоила задаваемый порядок. Завершая статью,

мы обратили внимание на процесс советизации, когда миссионеры удивительным образом заложили основы «новой» индигенности.

Нужно признать, что полностью «перестроить» пространство Шории и Алтая миссионерам не удалось и собственно их «объект» по-прежнему находил формы существования или как бы ускользал от их взора, но между тем новый порядок охватил большую часть территории. Мир за пределами миссионерских сел «индигенизировался», приобрел экзотичность и имел прямые отсылки к дохристианской эпохе — язычеству (в контексте славянской культуры) или Ветхому Завету (в контексте библейской истории). Концептуализация «религии» (шаманства) для Шории и Алтая и этнических принадлежностей создавались в то же время.

Окончательное установление порядка пространства и дискурса в Шории и на Северном Алтае связано в том числе и с тем, что здесь не было кочевания и сама перестройка пространства оказалась более реальным проектом, чем в других местах Алтая. Вполне возможно, что именно это обстоятельство привело к тому, что как такового конфликта с церковью на северном Алтае не было (как, например, в центральном и южном Алтае, где этот конфликт вылился в целое движение — бурханизм).

Через упорядочивание пространства происходил процесс государственного доминирования на данной территории, а через дискурс — управление населением. Вместе с тем религиозное обращение и деятельность АДМ привели к формированию национальной элиты, ставшей лидером в формировании локальных национализмов, проявившихся уже в начале советского национального строительства, когда выпускники миссионерских школ и училищ, обладавшие образованием как социальным капиталом, использовали его в целях достижения власти. Схожая преемственность наблюдалась и в организации пространства, когда инфраструктура уже созданных миссионерами сел превращалась в столь же удобное пространство советского села. Наряду с этим существовали и разрывы, которые можно было наблюдать в публичном и академическом дискурсе, когда «старый и новый быт» становился «традициями и новациями». Но порядок дискурса вряд ли был изменен, он лишь приобрел новый смысл.

Миссия стала частью этнической истории, где миссионерский порядок пространства приобрел этнические черты и локальную специфику, что отразилось в формировании экспозиций современных музеев, в частности музея Тазгол (пос. Усть-Анзас) в среднем течении реки Мрассу, который был создан этнографом В. М. Кимеевым.

Можно согласиться с мнением антропологов Джин и Джона Комарофф, что религиозное обращение — это своеобразная «колонизация сознания», которая, видимо, не имеет окончания. В своих экспедициях в Шорию и на Алтай я многократно встречал проповедников пятидесятничества, рериховского движения и т.д. (о некоторых из них я писал в предыдущих статьях). Индигенная экзотичность, существующая уже в ситуации религиозной обращенности, дискурсивно очищается современными миссионерами и предстает в их глазах такой же нетронутой, как и двести лет назад. И даже знание истории локальных сообществ не отказывает в прочтении миссионерства как колониального проекта. Будучи по большей части отделенными от государственной стратегии, современные миссионеры не имеют такого тотального влияния на локальные сообщества, что не позволяет им, как АДМ, создать довольно устойчивый порядок пространства и дискурса, но вместе с тем религиозное обращение как процесс некоторого упорядочивания имеет место и сегодня.

### Архивные источники

АМАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 46. Дыренкова Н. П. Путевые заметки о Шории. с. Улала Ойротской автономной области — с. Кондома, с. Усть-Кобырза Кондомского района Томской губернии. Полевой дневник. Автограф. 29.07–08.09.1925 г. 57 л.

АМАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 232. Дыренкова Н. П. Шорцы. Статья. Гранки. 1935 г. 15 л.

АМАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. Ед. хр. 58 [Анохин А. В.] Дневник. Ч. II. Аил Осинники — г. Бийск. Томская губ. Автограф. 08–14.08.1913. 25 л.

АМАЭ РАН. Ф. К-V. Оп. 1. Ед. хр. 438. Переписка Алтайской духовной миссии. Автограф. 1809–15.12.1917. 82 л.

ГАТО. Ф. 3. Оп. 49. Ед. хр. 18. Из очерка Алтайской духовной миссии о характере местности и местах расселения коренного населения Горного Алтая в 30-е годы XIX в. Василий Вербицкий. 8 ноября 1884 г. с. Улала. Подлинник. Рукопись.

ГАТО. Ф. 170. Оп. 7. Ед. хр. 425. Рапорт епископа Бийского о деятельности Алтайской Духовной миссии Архиепископу Томскому и Алтайскому, о наделении землей новокрещенных инородцев Горного Алтая. 20 марта 1909 г. г. Бийск. Епископ Иннокентий. Подлинник. Рукопись.

КПДА РА. Ф. Р-33. Оп. 1. Ед. хр. 49. Копии протоколов общих собраний Улалинской православной религиозной общины. 1924–1925. 18 л.

КПДА РА. Ф. Р-33. Оп. 1. Ед. хр. 142. Выписки из протоколов общих собраний граждан с. Кебезень. 1928–1930. 34 л.

КПДА РА. Ф. Р-33. Оп. 1. Ед. хр. 146. Протоколы общего собрания Тондошенского сельского совета Лебедского (Турачакского) аймака... 1928–1930. 10 л.

### Библиография

Адрианов 1883 — Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. по поручению ИРГО членом-сотрудником А. В. Адриановым. [Томск, 1883].

Аксенова 2012 — *Аксенова Л. Н.* Алтайские школы (XIX — начало XX в.) // Основные тенденции развития алтаистики в изменяющихся мировоззренческих условиях: материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 1150-летию российской государственности, 90-летию Ойротской автономной области, 60-летию Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова (Горно-Алтайск, 26–30 июня 2012 г.): в 2 ч. / отв. ред. Н. М. Екеева. Горно-Алтайск, 2012. Ч. I. С. 52–55.

Алтайская... 1893 — Алтайская и Киргизская миссии Томской епархии в 1892 г. Бийск, 1893.

Амайон 2009 — *Амайон Р.* Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации // Религиоведение. 2009. № 1. С. 3–14.

Андерсон 2001 — *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева; вступ. ст. С. Баньковской. М., 2001.

Анохин 2011 — *Анохин А. В.* Лекции по алтаеведению / подгот. текста и предисл. А. В. Малинова. Бийск, 2011.

Арзютов 2008 — *Арзютов Д. В.* Алтайские миссионеры: роль личности в истории традиционных сообществ // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. / отв. ред. Ю. К. Чистов, Е. А. Михайлова. СПб., 2008. С. 19–28.

Артемова 2004 — *Артемова О. Ю.* Охотники и собиратели: кросс-культурное исследование социальных систем (по австралийским, африканским и южноазиатским материалам): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2004.

Артюх 2010 — *Артюх Е. А.* Алтайский период в научной деятельности В. В. Радлова / отв. ред. А. А. Тишкин. Барнаул, 2010.

Арутюнов 1982 — *Арутюнов С. А.* Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса // СЭ. 1982. № 1. С. 8–21.

Арутюнов 1985 — *Арутюнов С. А.* Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // Этнографические исследования развития культуры / отв. ред. А. И. Першиц, Н. Б. Тер-Акопян. М., 1985. С. 31–49.

Байбурин 2011 — *Байбурин А. К.* К антропологии документа: паспортная «личность» в России // Антропология социальных перемен / отв. ред. Э. Гучинова, Г. Комарова. М., 2011. С. 533–555.

Бартольд 1893 — *Бартольд В. В.* О христианстве в Туркестане в домонгольский период (по поводу семиреченских надписей) // ЗВОИРАО. СПб., 1893. Т. VIII. Вып. I–II. С. 1–32.

Басаргина 1992 — *Басаргина Н. В.* Улала во второй половине XIX в. // Алтайский сборник. Барнаул, 1992. Вып. XV. С. 4–9.

Бахрушин 1955 — *Бахрушин С. В.* Енисейские киргизы в XVII в. // Бахрушин С. В. Научные труды. М., 1955. Т. III: Избранные работы по истории Сибири XVI–XVII вв. Ч. 2: История народов Сибири в XVI–XVII вв. С. 176–224.

Белковец 1980 — *Белковец Л. П.* Сведения И. Г. Гмелина о народах Сибири // Вопросы этнокультурной истории Сибири / отв. ред. В. М. Кулемзин. Томск, 1980. С. 34–60.

Бельгибаев 2004 — *Бельгибаев Е. А.* Традиционная материальная культура челканцев бассейна р. Лебедь (вторая половина XIX–XX в.) / отв. ред. Ю. Ф. Кирюшин. Барнаул, 2004.

Бородавкин, Храпова 1992 — *Бородавкин А. П., Храпова Н. Ю.* К вопросу о культурно-просветительской деятельности архимандрита Макария (М. Я. Глухарева) — идеолога и основателя Алтайской духовной миссии // Алтайский сборник. Барнаул, 1992. Вып. XV. С. 14–20.

Боронин 2002а — *Боронин О. В.* Двоеданничество в Сибири. XVII — 60-е годы XIX в. / под ред. В. А. Моисеева. Барнаул, 2002.

Боронин 2002б — *Боронин О. В.* Челканцы между Россией и Джунгарией в XVII — первой половине 50-х годов XVIII вв. // Восточные исследования на Алтае: сб. науч. ст. / под ред. В. А. Моисеева. Барнаул, 2002. Вып. 3. С. 9–17.

Ваграменко 2008 — *Ваграменко Т. А.* Традиционная культура ненцев Ямала в представлении христианских миссионеров: язычество или «Ветхий Завет»? // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 257–263.



Вахтин 2005 — *Вахтин Н. Б.* Традиция и инновации в культуре: три этюда на тему «выбор пути» // *Ad Nominem: Памяти Николая Гиренко.* СПб., 2005. С. 177–192.

Вдовин 1976 — *Вдовин И. С.* Исторические типы религиозного синкретизма у народов Сибири и Севера // *Языки и топонимия.* Томск, 1976. С. 176–180.

Вдовин 1979 — *Вдовин И. С.* Предисловие. // *Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.)* / отв. ред. И. С. Вдовин. Л., 1979. С. 3–11.

Вербицкий 1861 — *Вербицкий В.* Записки миссионера кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии, священника Василия Вербицкого за 1860 г. // *ДЧ. М., 1861. Ч. 3. С. 75–98.*

Вербицкий 1862 — Выписка из журнала миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии, священника Василия Вербицкого // *ХЧ. СПб., 1862. Ч. 1. С. 544–556.*

Вербицкий 1885 — *Вербицкий В. И.* Очерк деятельности Алтайской духовной миссии по случаю пятидесятилетнего ее юбилея (1830–1880 гг.) // *Памятная книжка Томской губернии 1885 г.* Томск, 1885. С. 142–221.

Вербицкий 1893 — Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера Василия Вербицкого. М., 1893.

Владимир, арх. 1871 — *Владимир, арх.* Алтайская духовная миссия // *Памятная книжка Томской губернии на 1871 г.* Томск, 1871. С. 195–219.

Георги 1776 — *Георги И. Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. Ч. II: **О народах татарского племени.** СПб., 1776.

Главацкая 2005 — *Главацкая Е. М.* Религиозные традиции хантов. XVII–XX вв. / отв. ред. А. В. Головнев. Екатеринбург; Салехард, 2005.

Глухарев 1893а — [*Глухарев М.*] Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе // *ПБ. М., 1893. № 5. Март. С. 11–22.*

Глухарев 1893б — [*Глухарев М.*] Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе. // *ПБ. М., 1893. № 6. Март. С. 21–29.*

Глухарев 1893в — [*Глухарев М.*] Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе // *ПБ. М., 1893. № 7. Апр. С. 20–23.*

Глухарев 1893г — [*Глухарев М.*] Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе // *ПБ. М., 1893. № 8. Апр. С. 29–36.*

Глухарев 1893д — [Глухарев М.] Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе // ПБ. М., 1893. № 9. Май. С. 14–19.

Глухарев 1893е — [Глухарев М.] Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе // ПБ. М., 1893. № 13. Июль. С. 20–25.

Глухарев 1893ж — [Глухарев М.] Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе // ПБ. М., 1893. № 14. Июль. С. 18–22.

Глухарев 1905 — Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии. С биографическим очерком, портретом, видами и двумя факсимиле / под ред. К. В. Харламповича. Казань, 1905.

Гордиенко 1931 — Гордиенко П. Я. Ойротия. Новосибирск: Запсиботделение, 1931.

Граменицкий 1869 — Граменицкий Д. Михаил Васильевич Чевалков. СПб., 1869. [Отд. оттиск].

Грачев 2010 — Грачев И. А. К вопросу о кыштымах // Сибирский сборник-2: К юбилею Евгении Алексеевны Алексеенко / Отв. ред. Е. Г. Федорова. СПб., 2010. С. 98–106.

Давыдов и др. 2006 — Давыдов В. Н., Карбаинов Н. И., Симонова В. В., Целищева В. Г. Агинская street, танец с огнем и алюминиевые стрелы: присвоение культурных ландшафтов. Хабаровск, 2006.

Долгих 1960 — Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960.

Дыренкова 1940 — Шорский фольклор / записи, пер., вступ. ст. и примеч. Н. П. Дыренковой; отв. ред. И. И. Мещанинов. М.; Л., 1940.

Ерошов, Кимеев 1995 — Ерошов В. В., Кимеев В. М. Тропой миссионеров. Алтайская духовная миссия в Кузнецком крае. Кемерово, 1995.

Заднепровская 2000 — Заднепровская А. Ю. Система Н. И. Ильминского и ее значение для образования и религиозного просвещения народов Среднего Поволжья // Христианский мир: религия, культура и этнос: материалы Всерос. науч. конф. СПб., 2000. С. 115–118.

Ивановский 1890 — Записки миссионера Алтайской духовной миссии, Кебезенского отделения, священника Сергия Ивановского за 1889 г. // Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1889 г. Томск, 1890. Приложение 2.

Каншин 1898 — Каншин Т. Из записок мрасского миссионера Алтайской миссии [начало] // ПБ. 1898. № 22. Нояб. Кн. 2. С. 255–260.

Каншин 1995 (1907) — Записки Кондомского миссионера Терентия Каншина за 1907 г. // Ерошов В. В., Кимеев В. М. Тропой миссионеров. Алтайская духовная миссия в Кузнецком крае. Кемерово, 1995. С. 106–107.

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

Кимеев 1989 — *Кимеев В. М.* Шорцы. Кто они? Этнографические очерки. Кемерово, 1989.

Кимеев 2005 — *Кимеев В. М.* Национально-государственное самоопределение шорцев // Археология Южной Сибири: сб. науч. тр., посвящая 60-летию со дня рождения В. В. Боброва / под. ред. Л. Ю. Китовой. Кемерово, 2005. Вып. 23. С. 82–91.

Кимеев, Притчин 1991 — *Кимеев В. М., Притчин А. В.* Жилище и хозяйственные постройки шорцев // Жилище народов Западной Сибири / под ред. М. С. Усмановой. Томск, 1991. С. 16–30.

Кимеев, Ширин 2011 — *Кимеев В. М., Ширин Ю. В.* Тайны Кабырзинской принцессы. Кемерово, 2011.

Коваляшкина 1992 — *Коваляшкина Е. П.* Российская государственная власть и «инородческий вопрос» в Сибири // Вопросы этнокультурной истории народов Западной Сибири. Томск, 1992. С. 104–113.

Колоткин 2004 — *Колоткин М. Н.* Проект «Российского миссионерского общества» Макария Глухарева // Макарьевские чтения: материалы 3-й междунар. конф. (21–22 ноября 2004 г.) / отв. ред. В. Г. Бабин. Горно-Алтайск, 2004. С. 43–47.

Косвен 1956 — *Косвен М. О.* Материалы к истории ранней русской этнографии (XII–XVII вв.) // **Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии** / отв. ред. В. К. Соколова. М., 1956. Вып. I. С. 30–70. (Тр. Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XXX).

Костров 1868 — *Костров Н.*, князь. Улала (из записок туриста) // ТГВ. 1868. 6 дек., 13 дек.

Крейдун 2006 — *Крейдун Ю. А.* (иерей Георгий). О принципах территориального обустройства Алтайской духовной миссии // Макарьевские чтения: материалы 5-й Междунар. конф. (21–22 ноября 2006 г.) / отв. ред. В. Г. Бабин. Горно-Алтайск, 2006. С. 15–23.

Крейдун 2008 — *Крейдун Г.*, свящ. Алтайская духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2008.

Кызласов, Леонтьев 1980 — *Кызласов Л. Р., Леонтьев Н. В.* Народные рисунки хакасов. М., 1980.

Левин 2004 (1993) — *Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России / пер. с англ. А. Л. Топорков, З. Н. Исидорова. М., 2004.

Миллер 1999 — *Миллер Г. Ф.* История Сибири. 2-е изд., доп. М., 1999. Т. I.

Миллер 2000 — *Миллер Г. Ф.* История Сибири. 2-е изд., доп. М., 2000. Т. II.

Найт 2005 — *Найт Н.* Наука, империя и народность: этнография в Русском географическом обществе, 1845–1855 // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология / сост. П. Верт, П. С. Кабытов, А. И. Миллер. М., 2005. С. 155–198.

Назаров 2001 — *Назаров И. И.* Деятельность Алтайской духовной миссии по организации поселений у кумандинцев // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. / под ред. А. Г. Селезнева, С. С. Тихонова, Н. А. Томилова. Нальчик; Омск, 2001. С. 147–150.

Николаев 2009 — *Николаев В. В.* Христианизация коренного населения предгорий Северного Алтая // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии: сб. науч. тр. / под ред. П. К. Дашковского. Барнаул, 2009. Вып. 3. С. 210–220.

Огурцов 2005 — *Огурцов А. Ю.* О трехсотлетнем споре // Кузнецкая старина. Новокузнецк, 2005. Вып. 7. С. 77–98.

Окладников 1977 — *Окладников А. П.* Петроглифы Верхней Лены. Л., 1977.

Отчет... 1877 — Отчет об Алтайской духовной миссии за 1875 г. // Миссионер. 1877. № 11.

Отчет... 1880 — Отчет об Алтайской духовной миссии за 1879 г. (продолжение) // ТЕВ. 1880. № 6. С. 114–121.

Отчет... 1888 — Отчет об Алтайской и Киргизской миссии Томской епархии за 1887 г. Томск, 1888.

Отчет... 1894 — Отчет Алтайской духовной миссии за 1893 г. // ТЕВ. 1894. № 10.

Поплавская 1995 — *Поплавская Х. В.* К вопросу о православном миссионерстве на Алтае (30–60-е годы XIX в.) // ЭО. 1995. № 5. С. 99–109.

Постников 1893 — Из записок миссионера Мрасского отделения Алтайской миссии священника Сергея Постникова за 1892 г. // ПБ. 1893. № 22. Нояб. Кн. 2. С. 40–42.

Потанин 1884 — *Потанин Г. Н.* Очерк XII. Инородцы Алтая // Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / под ред. П. П. Семенова. СПб.; М., 1884. Т. XI: Западная Сибирь. С. 253–272.

Потапов 1936 — *Потапов Л. П.* Очерки по истории Шории. М.; Л., 1936. (Тр. Института востоковедения. Т. 15).

Потапов 1953 — *Потапов Л. П.* Очерки по истории алтайцев / отв. ред. С. В. Киселев. М.; Л., 1953.

Потапов 1957 — *Потапов Л. П.* Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957.

ПСЗ 1–38 — Полное собрание законов Российской империи с 1849 г. Собрание первое. Т. XXXVII. № 2926 (Устав об управлении инородцев от 22 июля 1822 г.).

Радлов 1989 — *Радлов В. В.* Из Сибири: страницы дневника / пер. с нем. К. Д. Цивиной, Б. Е. Чистовой. М., 1989. (Сер. «Этнографическая библиотека»).

Ремезов 1882 — Чертежная книга Сибири, составленная тобольским сыном боярским Семеном Ремезовым в 1701 г. СПб., 1882.

Риттер 1859 — Землеведение Азии Карла Риттера. География стран, находящихся в непосредственных отношениях с Россиею, то есть Китайской империи, независимой Татарии, Персии и Сибири. СПб., 1859. [Т. II].

Ростовцева 2011 — *Ростовцева Ю. А.* Сибирские летописи в контексте библейской традиции: история Ермака как христианский археосюжет // Вестник ТГУ. 2011. № 343. С. 19–22.

Сагалаев 1984 — *Сагалаев А. М.* Христианизация алтайцев в конце XIX — начале XX в. (Методы и результаты) // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 120–127.

Сагалаев 1986 — *Сагалаев А. М.* О закономерностях восприятия мировых религий тюрками Саяно-Алтая // Генезис и эволюция этнических культур Сибири: сб. науч. тр. / отв. ред. И. Н. Гемуев, А. М. Сагалаев. Новосибирск, 1986. С. 155–179.

Сагалаев 1987 — *Сагалаев А. М.* Факторы образования религиозного синкретизма у урало-алтайских народов // Смены культур и миграции в Западной Сибири. Томск, 1987. С. 72–75.

Сагалаев 1997 — *Сагалаев А. М.* Алтайцы: старая религия и «новая» идеология // Народы Сибири: права и возможности / отв. ред. А. П. Дервянко. Новосибирск, 1997. С. 61–71.

Сагалаев 2005 — *Сагалаев А. М.* «Искренний привет незапланированным читателям!»: Письма А. М. Сагалаева родным и близким. [Подготовка к публикации и примечания О. Б. Беликовой] // Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск, 2005. С. 416–436.

Садовой 1992 — *Садовой А. Н.* Территориальная община Горного Алтая и Шории. Кемерово, 1992.

Сатлаев 1974 — *Сатлаев Ф. А.* Кумандинцы (историко-этнографический очерк XIX — первой четверти XX в.) / под ред. Л. П. Потапова. Горно-Алтайск, 1974.

Сергеев 1978 — *Сергеев А. Д.* Оборонительные сооружения Кольвано-Кузнецкой линии (XVIII в.) // Памятники истории и культуры Сибири. Новосибирск, 1978. С. 43–49.

Серто 2005 — *Серто М. де.* По городу пешком // *Communitas*. 2005. № 2. С. 80–87.

Слезкин 2008 — *Слёзкин Ю.* Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера / Авториз. пер. с англ. О. Леонтьевой. М., 2008.

Соколов 1898 — *Соколов К.* Языческие школы на Алтае // ПБ. 1898. № 19. Окт. Кн. 1. С. 106–114.

Соколовский 2001 — *Соколовский С. В.* Образы Других в российской науке, политике, праве. М., 2001.

Тадина 2006 — *Тадина Н. А.* О русском факторе этнических процессов у алтайцев // Алтай–Россия: через века в будущее: сб. материалов конф. Горно-Алтайск, 2006. Т. II. С. 152–154

Тадышева 2010 — *Тадышева Н. О.* Влияние христианизации на семейную обрядность коренных народов Горного Алтая: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2010.

Тадышева 2011 — *Тадышева Н. О.* Влияние христианизации на семейную обрядность коренного населения Горного Алтая / отв. ред. Л. И. Шерстова. Горно-Алтайск, 2011.

Токарев 1936 — *Токарев С. А.* Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1936.

Токарев 1978 — *Токарев С. А.* Истоки этнографической науки (до середины XIX в.) / отв. ред. М. В. Крюков. М., 1978.

Торушев 2009 — *Торушев Э. Г.* Новая политики по отношению к религии в Горном Алтае (20–30-е годы XX в.) // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сб. науч. тр. / под ред. П. К. Дашковского. Барнаул, 2009. Вып. III. С. 309–313.

Управление... 1886 — Управление и общественный быт алтайских инородцев // Московские церковные ведомости за 1885 г. 1886. № 52.

Устинова 1947 — *Устинова Л. А.* География оседлых населенных пунктов Ойротской автономной области // Вопросы географии. Сборник пятый: География населения. М., 1947. С. 129–158.

Фуко 1996 (1970) — *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет: пер. с фр. М., 1996.

Функ 1993 — *Функ Д. А.* Бачатские телеуты в XVIII — первой половине XX в.: историко-этнографическое исследование / Материалы к сер. «Народы и культуры». М., 1993. Вып. XVII.

Функ 1995 — *Функ Д. А.* Поселения, жилища и хозяйственные постройки бачатских телеутов в XIX — начале XX в. // Материальная культура народов России / под ред. В. Т. Пуляева, Н. А. Томилова. Новосибирск, 1995. С. 149–170.

Функ 2005 — *Функ Д. А.* Антропонимические модели в бытовой культуре и в эпических текстах (материалы по тюркским народам юга Западной

Сибири) // ЭО On-line. 2005. Май. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://journal.iea.ras.ru/online>

Хаккарайнен 2007 — *Хаккарайнен М. В.* Шаманизм как колониальный проект // АФ. 2007. № 7. С. 156–190.

Чанчибаева 1978 — *Чанчибаева Л. В.* Религиозные пережитки у алтайцев и вопросы атеистической работы: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1978.

Чорос-Гуркин б.г. — Григорий Иванович Чорос-Гуркин: Каталог выставки / сост. Р.М. Еркинова; авт. вступ. ст. А. С. Суразаков. Горно-Алтайск, б.г. (На алт., рус. и англ. яз.)

Шатинова 1989 — *Шатинова Н. И.* Алтайцы // Системы личных имен у народов мира / отв. ред. М. В. Крюков. М., 1989. С. 23–25.

Шерстова 1998 — *Шерстова Л. И.* Ментальность переходного этноса (Южная Сибирь в XIX — начале XX в.) // Сибирь в панораме тысячелетий: материалы Междунар. симп. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 506–514.

Штырков 2006 — *Штырков С. А.* После «народной религиозности» // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / под ред. Ж. В. Корминой, А. А. Панченко, С. А. Штыркова. СПб., 2006. С. 17–15. (Сер. «Studia Ethnologica». Вып. 3).

Эдоков 1994 — *Эдоков В. И.* Возвращение мастера. Горно-Алтайск, 1994.

Элерт 1987 — *Элерт А. Х.* Г. Ф. Миллер о коренном населении Томского уезда // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX — начало XX в. Новосибирск, 1987. С. 171–178.

Эткинд 2001 — *Эткинд А.* Фуко и имперская Россия: дисциплинарные практики в условиях внутренней колонизации // Мишель Фуко и Россия: сб. ст. / под ред. О. Хархордина. СПб.; М., 2001. С. 166–191 (Европ. ун-т в Санкт-Петербурге. Тр. ф-та полит. наук и социологии. Вып. 1).

Эткинд 2013 — *Эткинд А.* Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / авториз. пер. с англ. В. Макарова. 2-е изд. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 448 с.

Ядринцев 1882 — Отчет о поездке, по поручению Западно-Сибирского отдела Императорского географического общества, в Горный Алтай, к Телецкому озеру и в вершины Катуня, члена сотрудника отдела Н. М. Ядринцева в 1880 г. // Записки ЗСОИРГО. Омск, 1882. Кн. IV. С. 1–46.

Ядринцев 1884 — *Ядринцев Н. М.* Начало оседлости. Исследование по истории культуры угро-алтайских племен // Литературный сборник. СПб., 1884. С. 139–177. [Отд. оттиск].

Anderson 2000 — *Anderson D. G.* Identity and Ecology in Arctic Siberia. The number one Reindeer Brigade. Oxford, 2000.

Axtell 1982 — *Axtell J.* Some thought on history of missions // *Ethnohistory*. 1982. 29 (1). P. 35–41.

Balzer 1979 — *Balzer M. M.* Strategies of ethnic survival: Interactions of Russians and Khanty (Ostiak) in 20th century Siberia: Ph.D. Dissertation. Bryn Mawr College, 1979.

Bassin 1991 — *Bassin M.* Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space // *Slavic Review*. 1991. 50 (1). P. 1–17.

Bartels 1985 — *Bartels D.* Shamanism, Christianity, and Marxism: Comparisons and Contrasts between the Impact of Soviet Teachers on Eskimos, Chukchis, and Koryaks of Northeastern Siberia, and the Impact of an Early Anglican Missionary on Baffin Island Inuit // *Canadian Journal of Education*. 1985. 12 (3). P. 1–7.

Black 1994 — *Black L. T.* Religious Syncretism as Cultural Dynamic // Takashi Irimoto and Takako Yamada (eds.) *Circumpolar Religion and Ecology. An Anthropology of the North*. Tokyo, 1994. P. 213–220.

Buckser, Glazier (eds.) 2003 — *Anthropology of Religious Conversion* / ed. by A. Buckser, S. D. Glazier. N.Y., 2003.

Clifford 1988 — *Clifford J.* The Predicament of Culture Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge, Mass., 1988.

Collins 1997 — *Collins D. N.* Culture, Christianity and the Northern peoples of Canada and Siberia // *Religion, State and Society*. 1997. 25 (4). P. 381–392.

Comaroff, Comaroff 1986 — *Comaroff J., Comaroff J. L.* Christianity and Colonialism in South Africa // *American Ethnologist*. 1986. Vol. 13 (1). P. 1–22.

Comaroff, Comaroff 1991 — *Comaroff J., Comaroff J. L.* Of Revelation and Revolution. Vol. 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago, 1991.

Foucault 1984 — *Foucault M.* Space, Knowledge, and Power // *The Foucault Reader* / ed. by Paul Rabinow. N. Y., 1984. P. 239–256.

Gabbert 2001 — *Gabbert W.* Social and Cultural Conditions of Religious Conversion in Colonial Southwest Tanzania, 1891–1939 // *Ethnology*. 2001. 40 (4). P. 291–308.

Geraci 2001 — *Geraci R. P.* Window on the East: national and imperial identities in the late tsarist Russia. Cornell University Press, 2001.

Geraci, Khodorkovsky (eds.) 2001 — *Conclusion. Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia* / ed. by R. P. Geraci, M. Khodarkovsky. Ithaca; L., 2001. P. 335–344.



Gualtieri 1980 — *Gualtieri A.* Indigenization of Christianity and syncretism among the Indians and Inuit of the Western Arctic // *Canadian Ethnic Studies*. 1980. 12 (1). P. 47–57.

Halbertsma 2008 — *Halbertsma T. H. F.* Early Christian remains of Inner Mongolia: discovery, reconstruction, and appropriation. Brill, 2008.

Heissig 1980 — *Heissig W.* The Religions of Mongolia. Berkley; Los Angeles, 1980.

Hefner 1993 — *Hefner R. W.* World Building and the Rationality of Conversion // *Conversion to Christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation* / ed. by R. W. Hefner. Berkeley; Los Angeles, 1993. P. 3–46.

Horton 1975a — *Horton R.* On the Rationality of Conversion. Part I // *Africa: Journal of the International African Institute*. 1975. 45 (3). P. 219–235.

Horton 1975b — *Horton R.* On the Rationality of Conversion. Part II // *Africa: Journal of the International African Institute*. 1975. 45 (4). P. 373–399.

Huddleston 1967 — *Huddleston L. E.* Origins of the American Indians: European concepts, 1492–1729. L., 1967.

Ingold 1993 — *Ingold T.* The temporality of the landscape // *World Archaeology*. 1993. Vol. 25. P. 152–174.

Kan 1987 — *Kan S.* Introduction // *Arctic Anthropology*. 1987. Vol. 24 (1). P. 1–7.

Kan 1996 — *Kan S.* Clan Mothers and Godmothers: Tlingit Women and Russian Orthodox Christianity, 1840–1940 // *Ethnohistory*. 1996. 43 (4). P. 613–641.

Kan 1999 — *Kan S.* Memory Eternal: Tlingit Culture and Russian Orthodox Christianity through Two Centuries. Seattle, 1999.

Khazanov 2008 — *Khazanov A. M.* Marxism-Leninism as a Secular Religion // *The Sacred in Twentieth-Century politics. Essays in Honour of Professor Stanley G. Payne* / ed. by R. Griffin, R. Mallet, J. Tortorice. Palgrave Macmillan, 2008. P. 119–142.

Khodarkovsky 1996 — *Khodarkovsky M.* “Not by Word Alone”: Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia // *Comparative Studies in Society and History*. 1996. 38(2). P. 267–293.

Khodarkovsky 2001 — *Khodarkovsky M.* The Conversion of Non-Christians in Early Modern Russia // *Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia* / ed. by R. P. Geraci, M. Khodarkovsky. Ithaca; L., 2001. P. 115–143.

Kreich 1999 — *Kreich Sh.* III. The Ecological Indian: Myth and History. N.Y., 1999.

Kuper 2003 — *Kuper A.* The Return of the Native // *Current Anthropology*. 2003. 44(3): 389–395.

Lambert 2005 — *Lambert J.-L.* Orthodox Christianity, Soviet Atheism and ‘Animist’ Practices in the Russianized World // *Diogenes*. 2005. 52. P. 21–31.

Leete, Vallikivi 2011 — *Leete A., Vallikivi L.* Adapting Christianity on the Siberian Edge during the Early Soviet Period // *Folklore. Electronic Journal of Folklore*. 2011. Vol. 49. P. 131–146.

Rock 2007 — *Rock S.* Popular Religion in Russia ‘Double Belief’ and the Making of an Academic Myth. N.Y.; L., 2007. (Routledge Studies in the History of Russia and Eastern Europe).

Sahlins 1999 — *Sahlins M.* What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century // *Annual Review of Anthropology*. 1999. 28. P. i–xxiii.

Scott 1998 — *Scott J. C.* Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed. New Haven, 1998.

Slezkine 1993 — *Slezkine Yu.* Savage Christians or Unorthodox Russians. The Missionary Dilemma in Siberia // *Between Heaven and Hell: The Myth of Siberia in Russian Culture* / ed. by G. Diment, Yu. Slezkine. N.Y., 1993. P. 15–32.

Sluyter 2001 — *Sluyter A.* Colonialism and Landscape in the Americas: Material/Conceptual Transformations and Continuing Consequences // *Annals of the Association of American Geographers*. 2001. 91 (2). P. 410–428.

Smith 1999 — *Smith L. T.* Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. L., 1999.

Struve 1965 — *Struve N.* Macarie Gloukharev: A Prophet of Orthodox Mission // *International Reviews of Missions*. 1965. № 5–4. P. 308–314.

Toulouze 2011 — *Toulouze E.* Movement and Enlightenment in the Russian North // *Folklore. Electronic Journal of Folklore*. 2011. Vol. 49. P. 97–113.

Vakhtin 2005 — *Vakhtin N. B.* The Russian Arctic between Missionaries and Soviets: The Return of Religion, Double Belief, or Double Identity? // *Rebuilding Identities: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia* / ed. by E. Kasten. Dieter Reimer Verlag, 2005. P. 27–38.

Walls 1978 — *Walls D.* Internal Colony or Internal Periphery? // *Colonialism in Modern America: The Appalachian Case* / ed. by H. Matthews Lewis, L. Johnson, D. Askins. Boone, NC, 1978.

Znamenski 1999 — *Znamenski A.* Shamanism and Christianity. Native Encounters with Russian Orthodox Mission in Siberia and Alaska, 1820–1917. L.; Westport, CT, 1999.