

## АЛТАЙСКИЕ МИССИОНЕРЫ: роль личности в истории традиционных сообществ

*Работа выполнена при поддержке Фонда содействия отечественной науке и Программы Президиума РАН по поддержке молодых ученых.*

Огромную роль в процессе обращения в православие местного населения Сибири играла личность священника-миссионера. К сожалению, мы очень немного знаем о миссионерах XVII–XVIII вв., в то время как XIX в. дает возможность сделать прекрасную иллюстрацию к истории христианизации — дать несколько портретов алтайских миссионеров. Американский исследователь Сибири Андрей Знаменский (Znamenski) недавно опубликовал работу, посвященную миссионерам северо-восточной Сибири как личностям [Znamenski 2003]. Несколько ранее этого подобный анализ на алтайском материале провел и Д. Коллинз [Collins 1991]. Используемый ими биографический метод (как принято обозначать в зарубежной литературе: *life history*) позволил дать яркие портреты этим незаурядным личностям.

Мы остановимся только на двух миссионерах. Одним из критериев отбора помимо «степени известности» стали их взгляды на саму суть процесса христианизации. Именно поэтому первая фигура — Василий Иванович Вербицкий. Мне неизвестны его поучительные работы, по которым мы могли бы составить портрет миссионера, но корпус его записок позволяет дать эту характеристику. Другой — телеут Михаил Васильевич Чевалков. Его взгляд на вопросы христианизации особо ценен. Помимо этого он составил биографический очерк, в котором с психологизмом и православной моралью изложил свой жизненный путь («Житие Чевалкова»).

Эти люди верхом на лошади (летом) или на лыжах (зимой), а иногда и просто пешком в непереносимую летнюю жару, характерную для резко континентального климата Шории и Северного Алтая, совершали многокилометровые передвижения по труднопроходимой «черни» (горной тайге) во имя распространения новой религии. Приостанавливать миссионерские рейды заставляли только весенняя распутица и половодье.

Обеспечение у миссии было на протяжении всей ее истории крайне скудным, о чем свидетельствуют многочисленные записки миссионеров [см., напр.: Коновалов 1867: 109]. На долю миссионеров выпало немало трудностей. Ментальность населения резко отличалась от русской, что ярко видно из оставшихся миссионерских документов. Воспоминания миссионеров — важнейший документ для этнопсихологического портрета не только их самих, но и аборигенов. Вот воспоминание о Сергия Ивановского, служившего при Кебезенском стане Алтайской духовной миссии (далее — АДМ): «Во время поездок в мае (1892 г. — Д.А.) в айлы Пыжи мы прибыли

к одному айлу, обитаемому исключительно только татарами, нас проводили к юрте и пригласили туда войти. Мы проскользнули в дверь, наклонив голову, потому что вход был очень низок, и увидели себя в кругу людей, из которых одни были совершенно нагими, другие полунагими. Но в этой наготе не было ничего циничного бесстыдного: она была только первобытно-наивна. Посредине юрты тихо трещал костер, бросая от себя едва заметный свет. Закоптелые стены юрты еще мрачнее выглядели в полумраке и казались уже совершенно черными. По бокам юрты на разбросанных шкурах спали дети. Их почти не видать было в темных углах, и только заботливые прикосновения к ним их матери выдавали их постороннему лицу. А какой тут был запах! Человеческие испарения смешивались с вонью собак и телят, находившихся по принятому обычаю у татар тоже в юрте, и портили воздух до тошноты. Однако ко всему этому довольно скоро привыкнешь, хотя, конечно, это дается не всякому и не одинаково легко. Меня же лично нужда заставила уже привыкнуть ко всякой обстановке и ко всякой жизни» [Ивановский 1893: 42-43]. Или воспоминания о. С. Постникова: «Инородцы наши никогда не моются<sup>1</sup> и весьма поэтому нечистоплотны. Накожные болезни сильно распространены у них. Сверх того почти повсеместно, особенно в верховьях Мрассы, весьма многие из них заражены сифилисом, даже младенцы поражены им. При крещении страшно бывает взять в руки ребенка, покрытого язвами» [Постников 1893: 42].

Общение с аборигенами не было постоянным по времени, даже если миссионер жил в этом же поселке. Жизнь туземца всегда привязана к хозяйственно-культурному циклу, именно поэтому для обрусевшего населения северного Алтая период с мая до середины сентября выпадал из круга возможного общения, как с русским населением, так и с представителями АДМ: «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].

Именно в таких тяжелых условиях миссионерам приходилось обращаться в православие народы Шории и Северного Алтая. Одним из выдающихся миссионеров АДМ был о. Василий Вербицкий, ученый, просветитель и священник. Незаурядная личность о. Василия Вербицкого представляет огромный интерес для изучения миссионерской деятельности РПЦ в Сибири.

**Василий Иванович Вербицкий** (1827-1890) [Энциклопедический словарь... 1892: 8] родился в семье дьячка в Нижегородской губернии. После получения духовного образования в Нижегородской духовной семинарии и ряда лет учительства в нескольких селах родной губернии Василий Вербицкий решает перебраться в Сибирь к своему двоюродному брату и тогдашнему главе АДМ Стефану Васильевичу Ландышеву. Уже в 12 января 1853 г. состоялся его перевод на службу в АДМ (В.И. Вербицкому тогда было

только 26 лет!) [Бедюров 1990: 29; Решетов 2004: 166]. Местом первоначального пребывания о. Василия на Алтае стал основной стан Миссии — Улала. Именно в Улале он освоил несколько алтайских наречий, а также быт, обычаи, нравы и религиозные воззрения алтайцев. Такие знания о. Василий во многом перенял от своего наставника алтайского просветителя М.В. Чевалкова. В 1854 г. В.И. Вербицкий возглавил Майминский инородческий приход с церковью во имя Сошествия Святого Духа [Решетов 2004: 167]. За «ревностное выполнение своих обязанностей» в 1855 г. ему была объявлена благодарность [Кацюба 1998: 126]. В 1857 г. он открывает в своем приходе училище для мальчиков и девочек. С 1858 г. деятельность Василия Вербицкого начинается на территории Кузнецкого уезда (сначала в казачьей станице Калтан, а затем в Кузедеевском улусе), в той его части, которую именовали «черный» — горной тайгой — и которую сейчас принято называть Горной Шорией. До него поездки в Кузнецкую тайгу к шорцам и в степь к бачатским телеутам были крайне редкими и непродолжительными. Сам же о. Василий свои поездки по отдаленным уголкам Шории начал только в 1862 г., при этом большую финансовую помощь ему оказывала графиня Мария Адлерберг, на деньги которой ему удалось организовать несколько станов миссии.

В 1876 г. он был возведен в сан протоиерея (указ Святейшего Синода № 870 от 21 марта 1876 г.). В марте 1882 г. заслуги о. Василия были отмечены орденом св. Анны 2-й степени, а за усердное служение с 1885 г. священником Майминского инородческого прихода в апреле 1886 г. он был награжден орденом св. равноап. кн. Владимира 4-й степени и возведен в сан епископа.

В 1884 г. он стал помощником начальника Алтайской и Киргизской Миссии Томской епархии, а также старшим миссионером Улалинского отделения. Начиная с 1886 г. Василий Иванович Вербицкий, будучи членом цензурной комиссии при АДМ, принимает активное участие в издании литературы на алтайском языке. Будучи прекрасным знатоком алтайского языка, он еще в 1869 г. издает «Краткую грамматику алтайского языка» (Казань, 1869). Помимо этого в российскую алтаистику и тюркологию В.И. Вербицкий вошел как первый исследователь культуры и быта алтайцев и автор многочисленных статей и книг «Алтайцы» и «Алтайские инородцы».

За выдающийся вклад в науку Василий Иванович Вербицкий был избран действительным членом Императорского Русского общества акклиматизации животных и растений, членом-сотрудником Западно-Сибирского Отдела Императорского Русского географического общества и действительным членом Томского статистического комитета.

Алтай и его «инородческое царство» стало второй родиной Вербицкого. Алтайские аборигены в некотором смысле боялись его и уважали, за внимание, которое им оказывал этот «абыс», а также за знание их родного языка. Для о. Василия жесткой цели христианизации не стояло. Он пытался выйти на уровень понимания культуры, изменить ее изнутри, что получа-

лось у него блестяще. Это видно в том числе и по отношению к нему «инородцев». Так, в 1892 г. мрасскому миссионеру о. Сергию (Постникову) направлялось официальное письмо от начальника АДМ о. Владимира, который просил сообщать всевозможные сведения о природе и населении Алтая, а также собирать вещи, «которые могут составлять коллекцию музея, имеющегося <...> при Бийском Архиепископском Доме» [АМАЭ РАН Ф. KV. Оп. 1. Ед. хр. 438. Л. 6]. Заслуга такого интереса (уже научного) принадлежит именно о. Василию!

12 октября 1890 г. протоирея Василия Ивановича Вербицкого не стало. Его тело было похоронено в улусе Улала — историческом центре АДМ, а ныне столице Республике Алтай — городе Горно-Алтайск, однако могила выдающегося миссионера потомкам осталась неизвестной. Наследие о. Василия долгое время оставалось бесхозным, его многочисленные рукописи хранились в улусе Кузедеево, а в 1913 г. были перевезены в г. Бийск, для архива АДМ.

**Михаил Васильевич Чевалкóв** (1817-1901). Первый православный миссионер из алтайцев. По этническому происхождению телеут, из рода Мундус [Чевалков 1990: 45]. Сначала семья его отца жила около р. Бачат, затем откочевали в местность Кара-су (сейчас это с. Карасук), неподалеку от г. Бийска. Здесь в 1817 г. и родился будущий миссионер Михаил Васильевич Чевалков [Граменицкий 1869: 2]. Когда Михаилу (от роду он был назван Киприан; вообще наречение русским именем было распространено у некрещеных алтайцев, живших по соседству с русскими) было 7 лет, его отец с семьей перекочевал к р. Улалу. Здесь к этому времени жили уже русские семьи. С одной из таких семей еще юный Михаил очень тесно общался, особенной с русским мальчишкой Яковом, который, как позже вспоминал Михаил Васильевич, оказал огромное влияние на его мировоззрение. Семья Чевалковых еще некоторое время кочевала по территории Притомья и Северного Алтая, в конце концов так и оставшись в Улале, где судьба и свела его с архимандритом Макарием (Глухаревым). Семья Чевалковых приняла крещение. Отец стал носить имя Василий, будущего миссионера нарекли именем Михаил, а его жену — Александрой. Будучи покорен личностью Макария, М.В. Чевалков многие дни проводил с миссионером. «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 мы 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 толмачом у о. Макария» [Чевалков, цит. по: Граменицкий 1869: 13; см. другой перевод: Чевалков 1990: 56]. Следует сказать, что большую

часть своего времени о. Михаил отдавал именно переводам. Известно, что им даже был составлен перевод Евангелия от Матфея.

М.В. Чевалков стал еще и первым алтайским писателем. В пробуждении этого дара сам Михаил Васильевич отдавал должное своему «крестному отцу» на литературном поприще В.В. Радлову [Бедуров 1990: 5]. М.В. Чевалков пишет произведение под названием «Житие Чевалкова» («*Чобёлкбтүнг жүрүмү*»), в котором в форме письма излагает свою жизнь. Позднее это произведение было опубликовано В.В. Радловым в «Образцах народной литературы тюркских племен». А через 13 лет оно выйдет в журнале «Православный Благовестник» в расширенном варианте и под названием «Памятное завещание».

Спустя некоторое время Михаил Васильевич Чевалков был информантом еще одного великого этнографа и путешественника Григория Николаевича Потанина. Их сотрудничество состоялось в 1879 г. Во время поездки Потанина по Алтаю Чевалков был ему переводчиком и источником знаний по культуре народов Алтая (в IV выпуске «Очерков Северо-Западной Монголии» Г.Н. Потанин ссылается на сведения, предоставленные М.В. Чевалковым, более 40 раз!) [Бедуров 1990: 34].

Служению миссии Михаил Чевалков отдавался полностью. В этой связи красноречивым примером может служить тот факт, что в его доме поначалу располагалось Улалинское Центральное миссионерское училище [Чевалков 1990: 139 (прил.)]. В 1869 г. Михаил Васильевич Чевалков был награжден медалью Св. Анны с надписью «за усердие» [В составе Томской губернии... 2004: 317 (док. № 152)].

Процесс христианизации Чевалков рассматривал как внутренний. Зачастую на страницах его «Памятного завещания» видно, как разделяются его взгляды надвое в диалогах с местным, родным для него населением. Возвращенный на христианской морали, он, конечно же, отдавал ей предпочтение в щепетильных моментах своей деятельности. Понимая суть внутреннего мира алтайцев, он всегда или почти всегда мог убедить их в необходимости принятия новой веры.

Влияние, которое оказал М.В. Чевалков на алтайских миссионеров, сложно переоценить. Во-первых, учеником о. Михаила был о. Василий Вербицкий, чей авторитет в тюркологии и этнографии Алтая и по сей день непререкаем. Во-вторых, среди учеников о. Михаила был и о. Макарий Невский, который не только возглавлял АДМ, но и с 1912 по 1917 гг. был митрополитом московским и коломенским [Ашнин 2005: 345, 346]. Михаил Васильевич Чевалков поистине может считаться одним из отцов миссионерства на Алтае.

Скончался Михаил Васильевич Чевалков 23 августа 1901 г. [Чевалков 1990: 137 (прил.)]. Похоронен в с. Онгудай РА<sup>2</sup>.

**Восприятие миссионера.** Опыт построения этноконфессиональных отношений между русским и инородческим населением шел при активном участии священников. Их постоянные миссионерские рейды, службы в

церквях или жизнь с инородческим населением оставили заметный след в мировоззрении коренного населения.

Вряд ли будет преувеличением сказать, что образ священника-миссионера был понятен тюркскому менталитету. Именно благодаря опыту этноконфессиональных отношений с русскими в мировоззрении коренного населения происходил процесс подмены образа шамана образом священника. Рассмотрим это утверждение на конкретных примерах. Главным для нас станет выяснение развития термина «*абыс*», которое в настоящее время означает православного священника [Вербицкий 2005: 5 (алтайцы); Баскаков Тошакова 2005: 11 (алтайцы); Курпешко-Таннагашева Апонькин 1993: 13 (шорцы); Хакасско-русский историко-этнографический словарь 1999: 17 (хакасы)].

Анализируя ранние русские исторические свидетельства религиозного мировоззрения коренного населения Сибири, М.А. Демин приводит интересное свидетельство из Кунгурской летописи, в ней есть рассказ «о камлании шамана, которого летописец называет «шейтаньшик» и «*абыз*» (мусульманский мулла)» (курсив мой — Д.А.) [Демин 1997: 117]. В данном случае термин «*абыс*» уже означает служителя культа, но, что самое важное, имеет под собой, видимо, более древнее значение «шейтаньшик», т.е. скорее всего шаман. Уже в XIX в. Г.Н. Потанин пишет: «Все камы считают себя потомками одного кама, который первый на земле начал камлать и был гораздо искуснее и могущественнее нынешних. Имя его было, по одному преданию, Кадылбаш, по другому — Тостогош; еще есть предания, которые дают ему имя Кайракан, Хан-Хурмос, Газыр-Гаш, *Абыс* (курсив мой. — Д.А.) и, весьма вероятно, много других имен» [Потанин 1884: 261]. В этом тексте *абыс* и шаман отождествляются прямо. Миссионер В.И. Вербицкий также в середине XIX в. указывал: «у северных инородцев [алтайцев. — Д.А.] кам, называемый *набызом*...» (курсив мой. — Д.А.) [Вербицкий 1893: 97]. Эта традиция в рамках шаманских представлений сохранялась на протяжении всего XIX в. Еще в 1914 г. финский ученый К. Хильден у челканцев фиксировал именование кама «*обыз*» (слово «кам», согласно его сведениям, у челканцев не употреблялось вообще) [Хильден 2000: 79].

Теперь мы можем с высокой долей уверенности утверждать, что священник и шаман могли обозначаться одним термином — *абыс*. Однако такое утверждение требует от исследователя некоторых разъяснений.

Как было сказано выше, в современных тюркских языках Саяно-Алтая термин *абыс* имеет значение священника. Однако если посмотреть значение этого термина несколько шире, то мы заметим, что в некоторых языках, в том числе в киргизском (очень близком к алтайским) слово *абышка* (ср. *абыс*) имеет значение ‘старик’ [Киргизско-русский словарь 1985: 19], восходя, видимо, к древнетюркскому *аба* (*aba*) в значении ‘прародитель’, ‘предок’ [Древнетюркский словарь 1969: 1; Clauson 1972: 5]. Такое значение, видимо, было исходным, определяя возрастную принадлежность служителей культа как в русской, так и в шаманской традициях. Но это только оче-

видная сторона этого вопроса. Вместе с тем мы можем говорить о более «тонких нитях» мировоззрения. Связь между шаманом и священником видна и по их основной функции — выступать в роли *проводников между мирами*. Такое значение отчетливо видно в приметах. В частности, Н.Ф. Катанов приводит шорские (сагайские) приметы о наступлении смерти. Среди образов — предвестников наступления смерти в одном ряду стоят священник, икона, церковь (дополненные в другом варианте молением Богу) и шаман.

Населением осознавалась роль священника и церкви во взаимоотношениях между Человеком и Богом. Именно представитель культа выступал медиатором между двумя мирами. История христианизации показывает, что само приобщение к лону церкви характеризовалось следующими действиями священника: крещение, венчание, проповедь и отпевание. Первое и последнее обстоятельства однозначно формировали у человека представления о медиативной роли священника, равно как и шамана. Замечу еще и тот факт, что такое условное тождество было характерно и для народов других континентов. Так, индейцы Канады еще в XVII в. во время французской экспансии на эту территорию (и как следствие христианизации) воспринимали католических священников как шаманов и иногда просили их вызвать ветер или остановить дождь [Акимов 2006: 106]. Такое же восприятие было характерно для многих сибирских народов.

И.С. Вдовин провел этимологический анализ корякских (*аңаңвагыттын*) и чукотских (*аңаңвагыргын*) слов, используемых священниками при переводе таких понятий, как «бог», «божество» и «религия». В чукотском и корякском языках от корня этого слова (корень *эңэң/аңаң*) возникли другие слова, означающие: шаман, шаманить, лекарство, икона, крест, бог, церковный праздник, часовня и церковь [Вдовин 1979: 90].

Близость в понимании образа шамана и священника видна и в юкагирской культуре. В.И. Иохельсон писал, что «юкагиры перенесли на христианского Бога имя, данное идолу, представляющему шамана-прародителя, сделанному из его черепа» [Иохельсон 2005: 333]. В якутской традиции формирование новых понятий, означающих «бог», «высшая сила» (в христианском смысле), шло в несколько этапов. Вначале они «называли русского Бога именем идола-опекуна *таңара*». Затем в этом же отношении стал использоваться и термин, близкий к пониманию Бога — *Айыы Тойон* [Бравина 2005: 239], имеющий функционально такое же значение, что и Кудай в алтайской культуре. И, наконец, термин *таңара* в лексическом смысле приблизился к пониманию образа иконы [Иохельсон 2005: 333, 334].

Логика заимствования была обозначена также В.И. Иохельсоном: «Коренные народы знакомились только с ритуалами, которые они интерпретировали по своему пониманию и воображению, находя аналоги в своих прежних религиозных обычаях <...> Когда они увидели русских священников в ризах и иконы, они приняли их за русских шаманов, а иконы за шаманских духов» [Иохельсон 2005: 334]. Эта же логика соблюдалась и при христианизации

юкагиров. «Юкагиры могли принять русских священников за шаманов, а иконы за образы умерших шаманов и потому называли христианского Бога, а также иконы своим термином — *хойль*» [Иохельсон 2005: 334].

В.И. Иохельсон обратил внимание на одну очень важную деталь в минировании русского Бога местными терминами или именами местных божеств: «Ни одно название какой-либо группы злых духов не присваивалось христианскому Богу, хотя распространение инфекционных заболеваний после прибытия русских давало основание для этого. Но сибирские народы приписывали эти болезни злым духам, принесенным русскими, а не их Богу, представителем которого были русские священники» [Иохельсон 2005: 335].

Этот важный аспект межкультурного диалога и процесс замещения образов был обозначен еще Н.М. Маториным: «Православный священник сам как своего рода шаман — и снова замыкается тот круг исторического развития, который от шамана каменного века через заклинания первых времен христианской церкви ведет к жрецу православного культа» [Маторин 1934: 351]. Именно это обстоятельство и характеризовало отношение аборигенов к православным священникам, а русских к шаманам. Истории, когда русские обращались за помощью к шаманам, довольно известны в Сибири. Так, С.Л. Урсынович приводит данные из документов середины XVIII в. из архива Синода (который, к сожалению, в настоящее время закрыт для исследователей), когда иркутский вице-губернатор Плещеев был замечен в конфликте с главой иркутской епархии Иннокентием Неруновичем и связями на религиозной почве с тунгусской шаманкой Десук, которая была очень популярна в районе Иркутска, в том числе и среди русского населения. Вице-губернатор просил шаманку погадать [подробнее см.: Урсынович 1926: 79–80]. Заметим, что русские, жившие среди эвенков на р. Ангаре, довольно сильно восприняли местные религиозные традиции, почитая ничуть не меньше шамана, чем священника, а в медицинских практиках отдавая приоритет первому [Czaprlska 1916: 191]. Можно дополнить эти сведения и современными материалами по шаманству у северных алтайцев. Так, к челканской шаманке А.К. Барбачаковой обращаются не только челканцы, но и русские [ПМА 2005].

Известны даже случаи, когда священнослужители прибегали к помощи шаманов. У якутов известен случай, когда в 1880 г. в г. Якутске священник Попов прибег к помощи шамана [Приклонский, цит.по: Токарев 1931: 178]. Подобные случаи приводит в своей работе и Н.М. Маторин: «Связь православных священников с шаманами подтверждалась неоднократно. В XVIII в. нашелся священник в Тобольской провинции Белгородской волости, Дорофей Скосырев, который побратался с остяцким идолом и за деньги разрешил новокрещеным остякам совершать прежние их идолослужения. За такую вину поп был лишен сана. В.Г. Богораз-Ган устно сообщил мне, что колымский протопоп обратился однажды во время своей болезни за помощью к якутским шаманам» [Маторин 1934: 350].



Причину обращения русского православного населения к якутским шаманам Т.В. Жеребина усматривает в том, что «якутский шаман, в таком случае, явно идентифицировался с языческими служителями культа (знахари, колдуны, лекари и т.д. — Д.А.). Таким образом, если брать за основу субъективную мотивацию обращения к шаманам, то “шаманизация” русских сибиряков — это скорее психологическая тяга к традиционному поведению, нежели мировоззренческий индифферентизм» [Жеребина 1989: 102].

Итак, священник и шаман функционально объединялись в единое целое в мировоззрении многих сибирских народов, включая и тюрков горно-таежной части Саяно-Алтайского нагорья. Главным фактором такого единения стала основная функция шамана/священника быть проводником между миром людей и миром духов/Богом. Такое соединение, конечно же, было не абсолютным, но особым образом способствовало формированию представлений о русской православной культуре.

### **Примечания**

<sup>1</sup> Об этом писал также и Г.Н. Потанин: «Ни мужчины, ни женщины у алтайцев не отличаются чистоплотностью; они никогда не моются, даже думают, что это вредно и приносит несчастья» [Потанин 1884: 256].

<sup>2</sup> В 1960-е гг. могила о. Михаила была сравнена с землей под предлогом строительства мемориального комплекса красноармейцам, погибшим в годы Гражданской войны. В 1990-е годы могилу восстановили. Сейчас она находится у алтарной части Свято-Троицкого храма села Онгудай [ПМА 2006].

### **Источники**

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

ПМА 2005 РА, Турачакский район, 2005 г. (челканцы). *Абашеева (Барбачакова) Александра Казакоповна*, 1919 г.р., челканка, пос. Турачак.

ПМА 2006 РА, Горно-Алтайск, 2006 г.

### **Библиография**

Акимов Ю.Г. Миссионеры и индейцы в колониальной Канаде: к вопросу о взаимодействии культур // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2 «История». 2006. Вып. 3. С. 157-164.

Ашнин Ф.Д. Первая печатная научная грамматика алтайского языка (проблема авторства) // Грамматика алтайского языка составлена членами Алтайской миссии. Изд. 2-е, репринт. — Горно-Алтайск: Ак-чечек, 2005. — С. 325-364.

Ойротско-русский словарь / Сост. Н.А.Баскаков, Т.М. Гошакова. Изд. 2-е. Горно-Алтайск, 2005.

Бедюров Б.Я. Светлолюбые Алтай // Памятное завещание. Алтайская дореволюционная проза. Горно-Алтайск, 1990. С. 3-42.

Бравина Р.И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса: на материалах традиций Саха. Новосибирск, 2005.

В составе Томской губернии. История республики Алтай в документах государственного архива Томской области XIX — начала XX в. Горно-Алтайск, 2004.

Вдовин И.С. Влияние христианства на религиозные верования чукчей и коряков // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.) / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л., 1979. С. 86-114.

Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893.

Граменицкий Д. Михаил Васильевич Чевалков. СПб., 1869.

Демин М.А. Сведения о религиозных верованиях народов Сибири в русских литературно-исторических сочинениях XVII века // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 114–120.

Древнетюркский словарь. Л., 969.

Жеребина Т.В. Итоги крещения якутов в XVII — XVIII в. // Православие в Древней Руси. Сб. научн. трудов. Л., 1989. С. 100–108.

[Ивановский С.] Из записок миссионера (из записок миссионера Кебезенского отделения Алтайской миссии священника Сергия Ивановского за 1892 год) // Православный благовестник. 1893. № 20, октябрь, кн. 2-я. С. 37-47.

Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы / Отв. ред. Н.А. Алексеев. Новосибирск, 2005.

Каншин Т. Из записок мрасского миссионера Алтайской миссии [начало] // Православный благовестник. 1898. № 22, ноябрь, кн. 2-я. С. 255-260.

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

[Коновалов Д.]. Выписка из письма Алтайской Миссии Кебезенского стана миссионера иеромонаха Дометиана к сотруднику Миссии священнику Н.Д. Лаврову от 31 июля 1867 года // Душеполезное чтение — 1867, Год 8. Сентябрь. Ч. 3, «Известия и заметки». С. 108-110.

Курпешко-Таннагашева Н.Н., Апонькин Ф.Я. Шорско-русский и русско-шорский словарь. Кемерово, 1993.

Маторин Н.М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932 гг. Л., 1934. С. 337-358.

[Постников С.] Из записок миссионера Мрасского отделения Алтайской миссии священника Сергия Постникова за 1892 г. // Православный благовестник. 1893. № 22, ноябрь, кн. 2-я. С. 40-42.

Потанин Г.Н. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник. СПб., 1864. Вып. VI. С. 1-154.

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. Т. XI. Западная Сибирь. СПб.; М., 1884. С. 253-272.

Решетов А.М. Вклад протоиерея В.И. Вербицкого в изучение этнографии и языков алтайцев // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 4: Сб. статей / Под ред. М.Н. Боголюбова. СПб., 2004. С. 164–183.

Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Сост. В.Вербицкий. Изд. 2-е. Горно-Алтайск, 2005.

[Токарев С.А.] Якуты // Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов. М.; Л., 1931. Т.1. С. 160–179.

Урсынович С.Л. Шаманка в доме губернатора. К характеристике нравов сибирской администрации середины XVIII в. (реферат доклада, заслушанного 12 февраля 1926 г. в Историко-археологической секции) // Северная Азия. 1926. Кн. 2. С. 79–80.

Хакасско-русский историко-этнографический словарь / Сост. В.Я. Бутанаев; Отв. ред. Б.И. Татаринцев. Абакан, 1999.

Хильден К. О шаманизме на Алтае, в частности среди татар-лебединцев // Челканцы в исследованиях и материалах XX века / Отв. ред. Д.А. Функ. М., 2000. С. 74-113.

Чевалков М.В. Памятное завещание // Памятное завещание. Алтайская дореволюционная проза / Сост. Б.Я. Бедюров. Горно-Алтайск, 1990. С. 45–140.

Энциклопедический словарь [Ф.А.Брокгауза и И.А. Ефрона]. Т. VI. СПб., 1892.

Киргизско-русский словарь / Сост. К.К. Юдахин. Кн. 1 «А-К». Фрунзе, 1985.

Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford, 1972.

Collins D. The Role of the Orthodox Missionary in the Altai: Archimandrite Makarii and V.I. Verbitskii // Church, Nation and State in Russia and Ukraine. NY., 1991. P. 96-107.

Czaplicka M.A. My Siberian year. L., 1916.

Znamenski A. Through Orthodox eyes: Russian missionary narratives of travels to the Dena'ina and Ahtna, 1850s — 1930s. Fairbanks, 2003.

### **Сокращения**

АМАЭ РАН — Архив Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН

ПМА — полевые материалы автора

АДМ — Алтайская духовная миссия

*К.С. Васильцов*

## **ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ИЗОМОРФНОМ СТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕКА И МИРА В ИРАНСКОЙ МИФОЛОГИИ И МУСУЛЬМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Теория о микрокосме и макрокосме, т.е. о соотношении между различными частями человеческого тела и частями космоса (вселенной), является одним из древнейших способов, каковым люди представляли существование, стремясь установить единство между самим человеком и миром, в котором он жил. Стоит отметить, что подобное (антропоморфное) представление о мире было распространено не только на Ближнем Востоке или в Индии, схожие представления существовали и на Дальнем Востоке, и в Европе. Древнеиранская традиция также уделяла внимание вопросу о соотно-