

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМ.М.АКМУЛЛЫ

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ УРАЛА:
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ-НОВОЕ ВРЕМЯ
Учебник

Уфа 2018

УДК 94 (470.5)
ББК 63.3 (235.55)
И 20

Конфессиональная история Урала: средневековье-новое время [Текст]: учебник / В.А. Иванов, А.И. КОРТУНОВ, А.М. БЕЛАВИН. Уфа, 2018 – 136 с.

Учебник предназначен для студентов, изучающих историю России, региональную историю Урала, культурологию, религиоведение. Авторы излагают конфессиональную историю народов Уральского региона на протяжении длительного периода, фактически в течение всего II тыс. н.э. Содержание пособия и выводы авторов строятся на основе источниковедческого анализа археологического материала, сведений средневековых письменных источников и архивных фондов.

УДК 94 (470.5)
ББК 63.3 (235.55)

© БГПУ им.М.Акмуллы, 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	4
Глава I. Население Предуралья и Южного Урала в эпоху Средневековья.....	6
Глава II. Языческие верования финно-пермских и угорских племен Урала...	16
Глава III. Языческие верования тюркоязычных кочевников Южного Урала.	30
Глава IV. Проникновение ислама в Предуралье	46
Глава V. Роль Золотой Орды в конфессиональной истории народов Урала...	62
Глава VI. Колонизация Урала и религиозная экспансия Русского государства в Прикамье и Предуралье.....	78
Глава VII. Религиозная политика Российского государства по отношению к народам Урала в XVI-XIX вв.....	103
Глава VIII. Учреждение «Духовного собрания магометанского закона» и последующее изменение политики в отношении мусульман в регионе (конец XVIII – начало XX вв.).....	120
Список использованных источников и литературы.....	129

Введение

Сложность изучения конфессиональной истории Урала заключается в том, что этот регион в историко-географическом отношении представляет собой уникальное явление в масштабах Евразийского континента. Во-первых, его географическое положение. В данном контексте Урал – это срединная территория Евразии, где стыкуются и граничат практически все природно-ландшафтные зоны, каждая из которых являлась и является «вмещающим ландшафтом» (по Л.Н. Гумилеву) для тех или иных народов-этносов. Начиная с глубокой древности, здесь происходили контакты и взаимодействия различных этнических массивов, разноразличных, различных по своим антропогенетическим характеристикам, мировоззрению и, в конечном итоге, различающихся по своей ментальности. Во-вторых, по своему географическому положению Урал являлся периферией древних и средневековых цивилизаций Евразии. Но периферией очень близкой, которая, в силу своих природных богатств, всегда являлась вожаемой целью этих самых цивилизаций, стремившихся установить здесь свое политическое и идеологическое господство с целью монопольного использования природного потенциала региона. В-третьих, периферийность и полиэтничность региона обусловила то обстоятельство, что ни собственной письменности, ни собственного корпуса нарративов здесь не возникло. Поэтому основную информацию о динамике, эволюции, трансформации духовной культуры населения Урала мы получаем из анализа данных археологии и косвенных (как правило) свидетельств средневековых нарративистов.

Межнациональные связи кочевого и оседлого населения края способствовали складыванию довольно сложной этноконфессиональной карты региона. К XVI в. Урал делился между Российским государством, Ногайской Ордой, Казанским и Сибирским ханствами. Многочисленные племена находились под их властью и платили дань. Ситуация изменилась в середине XVI в., когда войска Ивана Грозного захватывают Казань и

Астрахань, а башкиры принимают русское подданство. Подавляющее большинство башкир, к тому времени уже исповедывало ислам. Последующая колонизация края привела к складыванию на Урале поликонфессиональной мозаики, что вынуждало центральную и местную власть проводить осторожную религиозную политику вплоть до начала XX в.

Предлагаемый учебник подготовлен с целью предоставить возможность студентам, специализирующимся по истории России, культурологи и религиоведению составить системное представление о конфессиональной истории населения Урала. В общих чертах она изложена в виде восьми лекций (глав). Хронологически представленный в них материал охватывает период от рубежа I-II тыс. н.э. до начала XX в. Его изложение базируется на результатах анализа и синтеза данных письменных источников, археологии и архивных материалов. В конце каждой главы даны контрольные вопросы для самопроверки, завершается учебник списком использованных источников и литературы.

Глава I. Население Предуралья и Южного Урала в эпоху Средневековья

Предуралье – обширный район, являющийся восточной окраиной Европы, преддверием Азии, западной окраиной Уральского географического региона. В целом территория Предуралья может быть разделена на Северное, Среднее и Южное Предуралье. Среднее Предуралье включает в себя современные Пермский край и Удмуртскую республику, Южное Предуралье – часть республики Башкортостан.

Среднее Предуралье богатейший регион, в его южной части растут смешанные хвойно-лиственные леса, однако преобладают лиственные породы деревьев. Встречаются дубравы, широко распространен лесной орешник-лещина, встречаются липовые рощи, заросли дикой вишни. Здесь в бассейне рек Сылва и Тулва находятся лесостепи – часть Кунгурско-Мясигутовской лесостепи. Севернее начинается таежная зона (точнее её южная подзона). Здесь в основном хвойные леса, однако встречаются березовые рощи, а осина, рябина и другие лиственные породы составляют значительную примесь к елкам, соснам и лиственнице. Встречаются кедры, точнее кедровые сосны. На величественных крутых берегах Камы раскинулись леса из строевых мачтовых сосен. В них зачастую вместо травы произрастает мох, в том числе и знаменитый северный мох – ягель, который служит великолепным кормом для северного оленя. В прошлом, 800-900 лет назад, северный олень не был экзотикой для жителей этого края. Наряду с лосем, медведем, кабаном и домашним скотом он составлял основу пищевой базы населения, а также служил ездовым животным. О последнем свидетельствуют находки оленьей упряжи на многих поселениях средневековых обитателей этих территорий.

Яркими событиями наполнено начало периода средневековья в Среднем Приуралье. На берега р.Сылвы из зауральской лесостепи переселяются потомки зауральско-западносибирских угров, известных там

по саргатской археологической культуре. Угры-саргатцы первоначально проникли в северную часть Среднего Приуралья. В погребениях найдены бронзовые подвески-коньки, в мужских захоронения собраны остатки наборных уздечек, кости лошади присутствуют в погребениях, в курганных насыпях и канавках, окружавших курганы. Эти материалы указывают на культ коня, развитый у переселенцев.

Поздние саргатцы после переселения в Предуралье вступили в конфликт с местным финно-угорским населением – потомками населения гляденовской культуры. О напряженном характере взаимоотношений, по мнению Р.Д. Голдиной, свидетельствуют погребения мужчин, убитых стрелами (например, братская могила под одним из курганов Бродовского могильника). Но потребность в женах и постепенный переход к оседлости заставили пришельцев искать мирного сосуществования с местными жителями. Так в бассейне Сылвы начинает формироваться угорское население, оставившее памятники неволинской археологической культуры (конец IV – первая четверть IX вв.).

В середине V в. по Сылвенско-Чусовскому коридору на северной окраине Кунгурско-Мясигутовской лесостепи в Среднее Приуралье из-за Урала прибывает еще одна волна угров-переселенцев. Этот массив мигрантов и часть ассимилирующегося населения севера Среднего Прикамья совершают еще более дальнюю миграцию, осваивая уже лесные районы, в которых, однако, существовали и участки лесостепного типа (судя по сохранившимся реликтовым степным растениям). В результате этих процессов возникли две группы так называемого «харинского» населения, оставившие курганные могильники на севере современного Коми-Пермяцкого округа: на притоках р. Косы (Митино, Пеклаыб, Чазево и пр.) и на Каме (Харино, Пыштайн, Агафоново и др.). В.Ф. Генинг считал носителей харинской культуры тюркизированными уграми. Р.Д. Голдина называла прародиной носителей этой культуры Западную Сибирь.

В конце V – начале VI вв. харинское население, продолжая миграцию, проникает в верховья Камы (Аверино), на Чепцу (Варни) и на берега Выми, Нившеры и Сысолы на территорию республики Коми (Борганель, Веслянский могильник, Шойна-Яг). Расселение носителей харинской культуры (культурного типа, этапа) привело к формированию в V-VI вв. ломоской (в Удмуртском Предуралье), в VI-VII вв. ломоватовской (в Пермском Предуралье) и ванвиздинской (в Северном Предуралье) археологических культур.

270 памятников неволинской археологической культуры (конец IV – начало IX вв.) занимают северную окраину Кунгурско-Мясигутовской лесостепи, основные памятники этой культуры сосредоточены в Приуралье, хотя имеются поселения «неволинцев» и в среднеуральских и северобашкирских территориях. Свое название получила от с. Неволино, находящегося на правом берегу р. Ирень в современном Кунгурском районе Пермского края, где в 1926-1927 гг. А.В. Шмидтом был исследован курганный могильник. Население неволинской культуры вело комплексное хозяйство в сочетании мотыжного земледелия и пастушеского скотоводства, занималось бортничеством, рыболовством, охотой.

Ранние могильники – курганные, после VII в. установилась традиция бескурганных погребений. Сочетание курганных и бескурганных частей свидетельствует о длительности функционирования могильников. Способ погребения – индивидуальные и групповые (чаще всего парные) трупоположения. Погребения содержат богатый инвентарь, для мужских захоронений типичны конское снаряжение (удила, стремяна, детали узды), серебряные и золотые погребальные маски, оружие (боевые топоры, палаши, сабли). В насыпях могил и в междумогильном пространстве присутствуют кости и зубы (фрагменты челюстей) лошади.

Для неволинской культуры, как важная деталь костюма, характерны наборные пояса т.н. «тюркского» типа, гарнитура которых состоит из овальнорамчатых пряжек с подвижным язычком и цельнолитым щитком

прямоугольной или полуовальной формы, прямоугольных, сегментовидных, фигурных накладок с прорезями, накладок круглой или сердцевидной формы, наконечников ремней полуовальной формы или с заостренными концами, гладких и украшенных орнаментом. Наборные пояса одинаково присущи как мужскому, так и женскому костюму. У женщин они встречаются даже чаще. Женские украшения представлены бронзовыми браслетами (пластинчатые и граненые), перстнями, височными подвесками с дополнительными привесками (т.н. подвески «салтовского» типа), шумящими арочными и коньковыми подвесками-накосниками, ажурными подвесками трапецевидной формы. Сравнивая облик и составляющие компоненты материальной культуры «неволинцев» и «караякуповцев» Южного Урала, особенно в таких категориях, как убранство костюма, вооружение и конское снаряжение, можно убедиться в их близости, по мнению ряда исследователей неволинская культура представляла собой этнографический вариант кушнаренковско-караякуповской культуры. По мнению различных авторов этническая принадлежность неволинцев определяется как финно-угорская, угорская или финно-пермская.

Ломоватовская культура (известно более 400 памятников этой культуры VI-XI вв.) занимает правобережье и левобережье среднего и верхнего течения Камы от реки Чусовой и до почти верховий, её памятники расположены на таких крупных притоках Камы как Обва, Инвья, Яйва, Вишера, Коса – как в зоне смешанных южно-таежных лесов с небольшими участками реликтовых степей (южные группы памятников), так и в таежной темнохвойной зоне с большим количеством болот разного типа (северные группы памятников). Свое название культура получила по речке Ломоватовке, в бассейне которой еще в XIX в. было найдено множество типичных для неё вещей и памятников. Наиболее полно ломоватовские материалы опубликованы Р.Д. Голдиной. Памятники полумской культуры (известно более 80 таких объектов V-X вв.) расположены в верхнем и среднем течении реки Чепца. Название культура получила по раскопкам двух

могильников у д. Полом. Ломоватовская и поломская культуры характеризуются весьма близкими чертами. По мнению ряда исследователей, ломоватовская и поломская культуры составляли две части единой культурной общности. По форме, тесту и технике орнаментации поломская чашевидная посуда с округлым дном обнаруживает значительное сходство с ломоватовской. На раннебулгарском Танкеевском могильнике в ряде случаев в одном погребении помещались одновременно поломский и ломоватовский сосуды – свидетельство близости «ломоватовцев» и «поломцев» на уровне фундаментальных идеологических представлений. Наиболее схожи общие для этих культур сосуды, украшенные оттисками в виде ряда «подковок», располагавшихся ниже пояса шнуровых оттисков, а неорнаментированные сосуды и вовсе неотличимы. Поломская культура испытала приток зауральского угорского населения дважды, первый в конце V – начале VI вв., когда возникают курганные захоронения, второй в VIII – начале IX вв. Эта вторая волна дала весьма мощный культурный импульс, под её влиянием возникает традиция украшать сосуды решетчатым фигурным штампом, что придало поломским материалам этнографическое своеобразие по сравнению с соседями «ломоватовцами», а также традиции косторезного производства, основанные, по мнению удмуртского археолога М.Г. Ивановой, на угорских или угро-самодийских традициях. Многочисленные предметы вооружения, включая сабли и предметы конского снаряжения, «комплекс коня» и подвески-«всадники» в могилах указывают на существенную роль воинов и культ всадника в ломоватовско-поломском обществе.

В основе хозяйства ломоватовско-поломских племен было мотыжное земледелие с выраженными элементами охотничьего хозяйства, охота к X в. приобретает промысловый характер, и ориентирована на добычу пушнины. Последнее обстоятельство связано с включением населения Приуралья в торгово-экономическую орбиту Волжской Булгарии. Племена Приуралья, а с XII в. и Зауралья, играли роль основных поставщиков меха пушных зверей в международной Восточной торговле. Селились «поломцы» и «ломоватовцы»

так же, как их родственники «неволинцы», родовыми группами, археологические следы которых выражены группами поселений с центральным большим по площади городищем, подступы к которому иногда были защищены несколькими сторожевыми, вокруг располагались селища и могильники. Картографирование памятников ломоватовской культуры показывает, что чаще всего они располагаются территориальными «гнездами», состоящими, как правило, из 1-2 городищ, 2-4 селищ, 1-3 могильников. Наличие между ними территорий, где ломоватовских памятников неизвестно вообще, позволяет видеть в этих «гнездах» территории отдельных родов с прилегающими к ним охотничьими угодьями. Некоторые городища других территорий Приуралья не были заселены – они играли роль запасных убежищ, однако к IX в. на территории «ломоватовцев» таких убежищ практически не осталось, все городища были заселены и имеют культурный слой.

Ломоватовские и ломовские могильники представлены курганными и бескурганными кладбищами, расположенными на небольших всхолмлениях по берегам рек. Многие курганные могильники имеют более поздние бескурганные части. В курганах прослеживаются внутримогильные сооружения в виде одновенцовых срубов или гробовищ из досок. Бескурганные могильники наиболее характерны с VII в. Практически все могильники ломоватовской культуры дают представления об особой роли лошади в погребальной обрядности. В ногах отдельных погребенных лежат остатки лошади – череп (или чаще только челюсти) и кости ног или копыта. Часто в засыпи погребения присутствуют кости лошади (чаще зубы). Характерной чертой погребальной обрядности «ломоватовцев» является распространение серебряных и, реже, золотых погребальных масок – как правило, нашивавшихся на куски шелка, иной ткани или кожи, покрывавшей лицо погребенного. Маски встречены в основном в мужских воинских погребениях, хотя известны и в женских захоронениях. Многие из этих масок представляют собой художественные произведения, передающие, возможно,

реальные черты лица покойного. Такие маски встречены в погребениях VIII – начала XI вв. на Рождественском, Огурдинском, Баяновском, Редикарском, Запосельском, Плесинском, Деменковском и ряде других ломоватовских могильниках. Следует подчеркнуть, что маски, вероятно, применялись при захоронении социальной элиты, о чем свидетельствует богатый комплекс погребального инвентаря в подобных погребениях. Использование погребальных металлических масок зафиксировано в венгерских могильниках «периода Арпадов», вплоть до этнографической современности в погребениях угров Западной Сибири и является одной из наиболее характерных угорских черт погребального обряда.

Сравнительно-типологический анализ погребальных памятников ломоватовской и полумской культуры с погребальными памятниками угров Западной Сибири и Зауралья указывает на эногенетическую близость «ломоватовцев» и «полумцев» между собой и их общую близость к уграм Западной Сибири. В эту же группу «ближайших родственников» входят и племена, оставившие неволинскую археологическую культуру.

Облик материальной и духовной культуры «ломоватовцев» и «полумцев» имеет много схожих черт, и весьма близок неволинскому. Широко использовались такие элементы костюма, как наконечники в виде шумящих арочных и биконьковых подвесок; пояса, одинаково распространенные как в мужском, так и в женском костюме; схожие типы браслетов, височных подвесок, разнообразных украшений т.н. «салтовского типа», в женском костюме одинаково представлен такой элемент, как декоративные ножны и пр. В ломоватовско-полумских древностях существенное место занимают наборные пояса разных типов – как привозные (геральдические, тюркские и др., в т.ч. венгерские), так и местного производства. В последние годы на ряде ломоватовских поселений (Рождественское и Роданово городища, Чашкинское селище) выявлены мастерские по производству основных типов ременных накладок. Ломоватовские наборные пояса известны также на Вычегде, в

Большеземельской тундре, в Сибири – результат миграций и разнообразных связей. Интересно, что ломоватовские и неволинские наборные пояса достаточно рано стали предметом дальней торговли Предуралья с Прибалтикой и Скандинавией.

В качестве основных видов наконечников украшений у финно-угорского населения Приуралья использовались арочные, биконьковые, колесовидные, умбонovidные шумящие подвески. Большинство украшений-наконечников были связаны с идеей родов, а также обладали функцией защиты этого важнейшего женского качества. Арочные подвески с простой пластинчатой основой в харинское время, литые ажурные с изображением ростка (арочные подвески «прикамского типа») или медведя, характерные для ломоватовского периода, высокохудожественные ювелирные изделия, украшенные зернью и сканью, с позолоченным фоном и вставками из полудрагоценных камней, известные в X-XII вв., довольно часто встречаются на большинстве средневековых могильников не только Пермского, но и Южного (Башкирского) Предуралья.

Биконьковые подвески (шумящие украшения, в основе которых лежит изображение двух голов коней на длинных шеях, развернутые в разные стороны). Образ двух противопоставленных голов коней встречался еще на ранних подвесках и пронизках харинского этапа IV-VI вв. н.э. Данные наконечники входили в женские костюмные комплексы, типичные для кушнаренковско-караякуповских памятников на территории современной Башкирии, которые интерпретируются как протомадьярские. Характерны они и для неволинской культуры в бассейне р. Сылвы. Аналогичные подвески достаточно широко встречаются и в угорских могильниках Западной Сибири. Причем арочные наконечники сохранились у сибирских женщин и в более позднее время.

Арочные и биконьковые подвески-наконечники широко представлены и на мадьярских могильниках с территории Волжской Болгарии. Таким образом, можно считать, что наконечники с арочными и коньковыми

подвесками «прикамских типов» являются элементом костюма, характерным для угров.

На территории ломоватовской, полумской и неволинской археологических культур найдено большое число «кладов», содержащих посуду изготовленную из драгоценных металлов. Среди находок серебряной посуды в Прикамье имеются сосуды из Согда, Хорезма, Хоросана (таких предметов около двух третей от всех находок серебряной тюркетики), Византии, Западной Европы. Но самую интересную и художественно выразительную, хотя и не самую массовую часть находок (около 15-20 процентов) представляют серебряные сосуды, изготовленные в Сасанидском Иране или по Сасанидским мотивам в Согде. При этом Сасанидские сосуды, найденные на Урале, составляют 75% от числа произведений Сасанидской тюркетики, хранящейся в музеях мира.

Духовная культура ломоватовских, полумских и неволинских племен характеризуется распространением в VII-X вв. так называемого «пермского звериного стиля» – своеобразного искусства мелкой художественной металлопластики. Следует художественно-прикладные изделия в зверином стиле, имеющие утилитарное значение (украшения и детали костюма, предметы быта и т.п.), и культовые предметы, имевшие лишь религиозное значение и использовавшиеся во время обрядов и религиозных церемоний – культовые плакетки. Особо хотелось бы подчеркнуть, что многие сюжеты распространенной в Приуралье металлопластики находят истоки в индоиранской мифологии: биконьковые шумящие подвески, пронизки с изображением крылатого пса – сенмурва, распространенные на могильниках ломоватовской и неволинской культур, в курганах Южного Урала и в Зауралье, образы на рукоятях биметаллических кресал – лев, сенмурв, дракон, горный козел и др., подвески со всадником и бляхи с «сокольниковым», которые многими исследователями ассоциируются как изображения Мирсусне-хума, во многих чертах находящего параллели с индоиранским Митрой и т.п.

Кроме названных культур предметы пермского звериного стиля имеются и в кушнаренковско-караякуповских материалах.

Контрольные вопросы:

1. В каких ландшафтных зонах располагается Урал.
2. Откуда шел основной поток миграций в Предуралье?
3. К каким этносам относились обитатели лесного Прикамья и степного Предуралья?
4. Дайте общую характеристику основных археологических культур Прикамья изучаемого периода.
5. Что такое «пермский звериный стиль»?

Глава II. Языческие верования финно-пермских и угорских племен Урала

К сожалению, историческая наука не обладает какими-либо письменными источниками, которые описывают языческую веру средневекового населения Предуралья. Письменные источники интересующего нас периода крайне скудны и только в общих чертах описывают население региона.

В отличие от известных цивилизаций Восточной и, особенно, Западной Европы, средневековое население территории Предуралья не оставило нам ни письменных памятников, ни детальных изображений, позволяющих всесторонне изучить структуру хозяйства, быта, культуры, общественных отношений прошлого. Но, тем не менее, мы располагаем обширными археологическими материалами, достаточно разнообразными, весьма оригинальными, наполненными глубоким смыслом, который еще далеко не полностью осознан исследователями.

Однако археология, детально изучая особенности погребального обряда и материальную культуру, не имеет возможности полностью и детально реконструировать сознание и культуру древнего населения. Это связано с особенностью археологических источников. Эти источники, хотя и весьма точны и конкретны (есть вещь – значит, есть информация), но при этом весьма ограничены (так в Предуралье из-за особенности почвы и климата в культурных слоях поселений и в погребениях практически не сохраняются предметы из органики – кожи, дерева, ткани, кости, меха). Поэтому возможности археологов в анализе материальной культуры несколько ограничены. Еще сложнее обстоит дело с анализом культуры духовной. О чем-то археолог может только догадываться по особенностям погребального обряда (самой консервативной части духовной культуры – отраженной в культуре материальной), по типам предметов, в т.ч. возможно относящихся к культовой практике. Важную роль при этом играют

этнографические источники, если их удастся как-то привязать к интересующей археолога проблеме.

В интересующее нас время Среднее Предуралье было заселено различными финно-угорскими племенами, значительную часть из них составляли угры – родственники переселившихся на Среднюю Волгу и Нижнюю Каму эсегелов, а так же родственники угров-мадьяр, ушедших в IX в. на запад в Паннонию. С точки зрения археологов финно-угры Среднего Предуралья представлены населением, оставившим три археологические культуры: ломскую (на территории современной Удмуртии), ломоватовскую и неволинскую (на территории современного Пермского края). После глобальных процессов великого переселения народов в VI-VII вв. н.э. на территории Пермского края сформировалось некое относительно единое в этническом плане население, которое постепенно начало создавать собственную традиционную культуру и идеологию.

Жители 7 климата. Население Предуралья было хорошо известно волжским булгарам с которыми у финно-угров Предуралья с X в. устанавливаются достаточно тесные экономические и культурные связи.

Наиболее знакомой булгарам была зона так называемого 7-го климата (аклим) по арабской классификации. В эту зону входило все, что было расположено к северу, востоку и западу от Волжской Булгарии. По представлению булгар, на севере находилось три области: область и народ Вису (Ису), за ней страна и народ Юра (Йура), а еще севернее – Страна Мрака, которую окружают море и непроходимые северные горы. В арабских источниках представления о границах 7 климата не были устойчивыми. Так, в сочинениях ал-Бируни, одного из самых авторитетных разработчиков теории климатов в арабской средневековой географии, можно встретить различные толкования этих границ и соседних с этим климатом стран и народов. В 1025 г. в сочинении «Геодезия» он, описывая 7 климат, указывает следующее: «...вплоть до середины седьмого [климата], где самый долгий день – шестнадцать часов ... жители, находящиеся за [серединой седьмого

климата], немногочисленны и подобны дикарям. Крайний пункт, где они сообща живут, страна Йура. К ней идут из Ису в течении двенадцати дней, а к Ису из Булгара в течении двадцати дней». В 1029 г. в другом сочинении Бируни локализует в седьмом климате города Сувар и Булгар, земли болгар, руссов и мадьяр, а «за этим климатом обитают немногие народы – ису (вису), варяги, юра и подобные им». Таким образом, с одной стороны ису (вису) и йура (юра) – жители седьмого климата, с другой стороны, они живут за его пределами. Однако не совсем четкие представления об этом самом холодном климате не пугали многочисленных восточных (арабских, персидских, и индийских и пр.) купцов, которые регулярно ездили торговать в Волжскую Булгарию, а многие и за её пределы. Мусульманская Булгария была крайне удобным местом для организации крупных перевалочных баз в международной транзитной торговли. Высокая степень контроля со стороны государства, крайне заинтересованного в развитии этой торговли, позволяла сделать болгарский участок международной торговли весьма безопасным, что также привлекало большое количество торговцев.

Первые сведения об этих северных соседях Булгарии есть у Ибн-Фадлана, побывавшего в Булгарии в X в. Им названа, в том числе, страна Вису, которая размещается в 20 днях сухопутного пути или в 3 месяцах пути по Каме (Итилю), которую многие арабские средневековые географы считали истинным продолжением Волги. Сведения о Вису приводились Фадланом со слов царя болгар, что указывает на происхождение большей части информации о севере. Вису знает и Бируни (XI в.), известный арабский ученый-энциклопедист, который отмечает также народ йура, расположенный за Вису. В XII в. сведения о Вису и их северных соседях приводит ал-Марвази: «На расстоянии пути в двадцать дней от них (булгар) по направлению к полюсу страна, называемая Вису, а за ней люди, зовут их Йура».

Весьма подробно описывает народ Вису и его соседей известный путешественник из арабской Гренады Абу Хамид ал-Гарнати, побывавший в

Булгарии в середине XII в. и по мнению исследователей бывший не только в Булгаре, но, возможно, и в северных землях. Он писал: «...и выше этой страны обитают люди, которым нет числа, они платят джизью царю булгар. А у него (Булгара) есть область, (жители которой) платят харадж, между ними и Булгаром месяц пути, называют ее Вису. И есть другая область, которую называют Ару, в ней охотятся на бобров, горностаев и превосходных белок... А за Вису, на море Мраков, есть область известная под названием Йура». Все сообщения Гарнати достаточно достоверны, он писал, как правило, лишь о том, что видел лично, или только со слов проверенных, заслуживающих доверие, людей. Он, в частности, оставил этнографическое описание народа вису: «Я видел группу их в Булгаре во время зимы: красного цвета, с голубыми глазами, волосы их белы, как лен, и в такой холод они носят льняные одежды. А на некоторых из них бывают шубы из превосходных шкурок бобров, мех этих бобров вывернут наружу. И пьют они ячменный напиток, кислый как уксус, он подходит им из-за горячности их темперамента, объясняющийся тем, что они едят бобров, и беличье мясо, и мед». Последнее упоминание страны Вису имеется в компилятивном труде арабского космографа Закарийи Казвини в середине XIII в.

В настоящее время вопрос о локализации Вису по прежнему открыт, хотя ряд современных археологов и историков, в том числе и авторы настоящей работы, высказывали мысль о локализации ее в Верхнем Прикамье X-XIV вв.. С подобным утверждением согласны и географы. Так, в 1970 г. географ Е.В. Ястребов в своей статье достаточно достоверно восстановил карту 7-го климата по источникам X-XIII вв., поместив при этом Вису в Прикамье. Основным центром Вису он считал древнюю Чердынь, явно идя вслед за Хеннигом. А.Е. Леонтьев вполне определенно высказал свое отношение к проблеме локализации Вису в Прикамье: «На наш взгляд, прав М.В. Талицкий, связавший термин “вису” с народами Прикамья. Видимо, это – собирательное название, относящееся к обширной территории верховьев Камы и Северной Двины». И хотя подобное расширительное

толкование размещения «страны Вису» требует совершенно особых доказательств показательно то, что все больше современных исследователей склоняются к мысли о размещении Вису в Предуралье.

Период X-XIII вв. – период наиболее интенсивных связей Булгарии с Предуральем, что ярко показано в арабских источниках, если принять предуральское размещение Ару, Вису и Чулымана. В это время сюда регулярно приезжают караваны болгарских купцов, двигаясь разными способами: по воде, по льду и по снегу на лыжах («...и люди делают для ног доски и обстругивают их ... перед и конец каждой такой доски приподнят над землей, посередине доски место, на которое идущий ставит ногу, в нем отверстия, в которые закреплены прочные ремни, которые привязывают к ногам»), сухопутной караванной тропой. Отсюда в источниках разная продолжительность пути – от 20 дней («расстояние до 20 дней обыкновенным ходом») до 3 месяцев.

К сожалению более подробных описаний народов Предуралья ни болгары, ни арабы не оставили. Ничего не говорится в источниках и о верованиях этого населения, оставившего богатую археологически прослеживаемую культуру.

Языческая культура в археологическом проявлении. На рубеже VII-VIII вв. оформились основные черты этой культуры, причем, не только внешние, но и внутренние, на уровне представлений и традиций о том, что и как положено делать. Постепенно каждое обыденное действие – разжигание огня, приготовление и прием пищи, одевание, расчесывание волос и т.п., приобрело характер строго обусловленного традицией ритуала, любое отступление от которого не допускалось. С течением времени эти традиции становились все более строгими, консервативными и далеко не всегда рациональными. Именно такое поведение отличает менталитет средневековых людей от современного, очень прагматичного и подчиненного идеи рациональности мира и окружающих предметов. Подобное явление известно и в других культурах средневекового мира Евразии, но в Прикамье

оно проявляется наиболее ярко, и является характерной отличительной чертой бытовой культуры местного населения. К X в. бытовые ритуалы обрели религиозный характер, большинство обычных бытовых предметов превратилось в своеобразные амулеты – магические помощники человека, наделяемые не только простыми утилитарными функциями, но и иррациональными сверхъестественными способностями. Своей кульминационной точки этот процесс достиг на рубеже X-XI – в первой половине XI вв. В это время бытовые вещи-амулеты стали уменьшаться в размерах, приобретать шумящие привески, повышающие магическую силу амулета, но в значительной степени, препятствующие практическому использованию вещей. Например, нельзя расчесываться гребешком с шумящими привесками, которые будут путаться в волосах. Совершенно неоправданно с практической точки зрения эти вещи изготавливались не из доступных дешевых материалов, вполне отвечающих их утилитарному назначению (дерева, кости), а из относительно дорогой бронзы или даже серебра. Наконец, некоторые предметы полностью лишились практической функции, став исключительно амулетами. Данная черта (наделение обыденных вещей магическими функциями амулетов) – это также явление, в наибольшей степени свойственное населению Пермского Предуралья. Возможно, кто-то из исследователей и не согласится полностью с этим заключением, приведя в качестве аргумента тот факт, что аналогичное использование вещей можно зафиксировать в средневековье достаточно широко. Но, с одной стороны, настолько масштабно, с охватом буквально всех сфер организации быта, это явление можно проследить только в Предуралье, а с другой стороны, несомненно, что многие из бытовых вещей-амулетов, встречающихся в финно-угорских землях и у жителей Северо-западной Руси, явно имеют или прикамское происхождение или возникли под влиянием прикамских вещей.

Наиболее ярко общие для населения Предуралья языческие традиции характеризует погребальный обряд – наиболее консервативная часть

духовной культуры, где языческие представления и их твердое соблюдение играли особенно важную роль. Так проявлял себя культ предков. И если принятые единожды и освященные веками погребальные традиции не соблюдались, то души покойных могли не попасть в страну предков, заблудиться в потустороннем мире и вредить живым.

Языческие кладбища располагались, как правило, на склоне холма на берегу реки. Покойных хоронили в неглубоких ямах ногами к реке – именно по реке пролегал путь в «Страну мертвых к предкам». Между могилами на уровне древней «дневной поверхности» археологи находят остатки поминальных тризн в виде кострищ, остатков посуды и пищи. Погребенные, как правило, были одеты в парадные одежды с множеством украшений и амулетов. Покойных сопровождал и заупокойный инвентарь – пища, уложенная в горшок, который ставили либо в ногах, либо в голове погребенного. Воинов и охотников сопровождал комплект вооружения, а у воинов еще и комплект конского снаряжения. В могилы ремесленников клали какие-либо инструменты, которыми они пользовались при жизни – долота, тесла, зубила, ножницы по металлу, кузнечные молоточки. Жители помещали в погребение останки коня (в южных культурах т.н. «комплекса коня», в северных – черепов или отдельных челюстей), а также применяли металлические погребальные маски. Такие же черты археологи прослеживают в погребениях мадьяр IX-X вв. в Паннонии, и в захоронениях угорских народов в Зауралье и Западной Сибири. По языческим поверьям, распространенным у угров, у человека несколько душ, одна из которых – вредоносная. С точки зрения язычников-угров металлическая (серебряная или бронзовая) маска, нашитая на покрывало, закрывающее лицо покойника, должны были обезопасить живущих от одной из душ человека, имеющей вредный и, даже, злобный характер, а также облегчить путь на небо доброй душе.

Звериный стиль как элемент язычества финно-угров. Еще одной общей для угров Предуралья и Сибири чертой языческой культуры был так называемый культовый звериный стиль.

Известный российский археолог А.А. Спицин так характеризует это явление: «Этот стиль совершенно необычаен и, пожалуй, не знает себе подобного нигде в мире. Правда, и возник он в очень своеобразной стране, сочетавшей тонкую роскошь сасанидского серебра с первобытной грубостью диких охотников».

На Урале известно три очага звериного стиля: печорский, пермский, обский (зауральский). Ряд искусствоведов и археологов считают их разными частями единого Урало-Сибирского средневекового звериного стиля. В большом количестве археологи, изучающие средневековые Урала и Сибири, находят бронзовые ажурные пластинки, на которых имеются изображения медведей, лосей, птиц, бобров, фантастических ящеров-мамонтов и других животных. Есть на пластинах и изображения людей. Иногда фигурки людей дополнены крыльями, копытцами, лосинными или оленьими головами. Все фигурки объединяются в разные сюжеты. Большинство сюжетов звериного стиля находит свое объяснение в мифологии финно-угорских народов Европы и Сибири. По мнению сотрудника Государственного Эрмитажа Е.И. Оятевой, многие ажурные пластины с сюжетами являются своеобразной иллюстрацией к определенным мифам и легендам, имевшим важное социально-педагогическое значение и объясняющим возникновение мира и человека, его отношения с богами, героями, духами. Имея у себя определенную последовательность пластин, ломоватовец мог последовательно рассказать тот или иной сюжет. Вполне возможно, что такие наборы пластин применялись шаманами во время отправления тех или иных культов, когда требовалась определенная последовательность действий, слов и обрядов.

Наряду с ажурными пластинам к звериному стилю относятся отдельные изображения птиц, медведя, лося, ящера. Особый интерес

представляют изображение хищных птиц с распахнутыми крыльями (в полете) с изображением человеческой личины, или даже, человеческой фигурки на груди. В общемировой мифологии является символом как верхнего мира (неба, иногда, огня или солнца), так и существом, добывшим из хтонического мира огонь (например, у финнов орел высекает огонь ударом клюва о камень). Хищная птица способна осуществлять связь между верхним и нижним миром или вступать в борьбу с хтоническими существами. В фольклоре финно-угорских народов хищная птица, олицетворяющая верхний мир, известна как у обских угров (птица Карс, живущая на вершине мирового дерева), так и у народов коми (птица Ногай, «чудовищная птица», посредник между высшими силами и людьми).

Медведь в представлениях финно-угров был хозяином леса и родоначальником человека. Недаром некоторые культурные герои финно-угорских мифов считались сыновьями медведя и носили соответствующие имена (например, коми-пермяцкий герой Кудым-Ош, где Ош «медведь» по пермяцки). Праздник в честь медведя сохранялся в охотничьей культуре Финляндии и в обрядности обских угров вплоть до XIX в. Свойство медведя засыпать зимой и просыпаться (выходить из-под земли) весной стало, видимо, основой календарной обрядности. Именно возрождение природы после «зимней» смерти символизирует «медвежий праздник» у обских угров. Наиболее ярко медведь в ритуальной позе (как и по сию пору, он предстает в обрядности манси) представлен на широко известных бляхах из поселка Кын Пермского края. Главным значением образа медведя является то, что он олицетворяет вход в нижний и верхний миры, а также смерть и возрождение природы.

Самым сложным и трудно объяснимым сюжетом Урало-Сибирского звериного стиля является ящер. В его изображениях присутствуют части существ, связанных в мифологических представлениях финно-угорских народов Урала с нижним миром. Как правило, это: щука – тело, волк (реже, медведь) – морда и лапы, ящерица (реже бобер или рыба) – хвост, возможно

мамонт – клык. Каких либо фольклорных свидетельств о деяниях этого персонажа не зафиксировано. Однако это, видимо, единственный сюжет, который нашел объяснение при археологических раскопках.

Большинство предметов пермского звериного стиля найдено не в ходе археологических раскопок, а в качестве так называемых «кладов» или в виде одиночных, случайных находок. Местное население Пермского края, прежде всего крестьяне, находили предметы культового литья при распахке полей, работе на огородах, во время весенних паводков. Эти «случайные» находки вне культурного слоя, будучи вырванными из археологического контекста, не несут ни какой информации, кроме самого факта своего существования.

Однако на ряде памятников ломоватовской культуры (поселения) VII-X вв. плакетки, выполненные в классическом пермском зверином стиле, присутствуют (Лаврятское и Рождественское городища, поселение Запоселье, селище Володин камень). Особый интерес представляют находки десятка культовых пластин и изображений на селище Володин камень – крупном производственном металлургическом центре VIII-IX вв. в Пермском крае. В одном из металлургических сооружений на специальной площадке перед началом работы (очередной плавки), видимо, отправлялись какие-либо обряды. Об этом говорит находка здесь небольшого жертвенного комплекса в виде обрезанной нижней челюсти крупного животного и бронзовой фигурки ящера, перекрытых пятном сырой глины. Ящер, которому принесены жертвы, видимо играл роль владыки подземного мира, хозяина подземного огня и всех подземных ресурсов и покровителя металлургов.

Отношение современного местного финно-угорского населения к предметам пермского звериного стиля было неоднозначным. Находки предметов культового литья связывались местным населением с Чудью, назывались «чудскими богами», выделялись и особые изображения, например, многочисленные птицевидные изображения получили название «курочкин бог», для других типов изображений использовались термины «дивовища», «чечки» и т.д. С одной стороны, эти вещи вызывали страх,

особенно если это были антропоморфные изображения, получившие в народе название «черти», от таких предметов стремились избавиться. Причем в Предуралье финское население еще в XIX в. отрицало принадлежность предметов звериного стиля к наследию своих предков («...зыряне утверждают, что идола эти не зырянские, а вогулические, и даже не божества их, а – жертвы...» – писал пермский историк и краевед В. Шишонко). С другой стороны, культовое литье, как и другие бронзовые и серебряные изделия, стало сбываться с целью переплавки или же, по мере распространения частного коллекционирования, продавалось в частные руки собирателей и путешественников.

Восток и язычество Предуралья. Определенное значение в формировании языческих представлений у финно-угров Урала сыграли связи с Востоком.

Многие предметы, приносимые в жертву богам и являвшиеся обязательным атрибутом древних святилищ, жители средневекового Прикамья получали в результате обмена с соседями. Такие обменно-торговые связи иногда были очень дальними. Так, в VII-IX вв. устанавливаются связи с далеким Ираном, откуда в обмен на драгоценные камские меха в Прикамье стали поступать серебряные изделия: посуда и монеты.

Восточных серебряных сосудов только в Прикамье найдено около двухсот. Большая часть этих находок хранится сейчас в Эрмитаже, однако часть подлинных вещей и некоторые копии их выставлены в залах Пермского, Соликамского и Чердынского музеев. Ценность этих вещей не только в том, что они рассказывают о торговых связях древних жителей Предуралья. Они также, как изделия звериного стиля, рассказывают о духовной культуре средневековых жителей этого края. Местные жители использовали эти вещи не как украшения, а скорее как культовые вещи. Серебро считалось священным, небесным металлом. Именно на серебряных блюдах должен был стоять небесный олень. Круглые блюда-диски и чаши из

светлого небесного металла на святилищах ломоватовцев и неволинцев символизировали луну и солнце. Многие блюда имеют дырочки – следы крепления их к деревянным идолам. Вероятно, блюда заменяли у многих идолов лица.

На большинстве восточных изделий имелись изображения сцен царских пиров, вельмож, царской охоты, сцен борьбы разных экзотических и фантастических животных. Возможно, что часть сюжетов звериного стиля сформировалась не без влияния этих изображений. Иранские изделия попали в Прикамье именно из-за этих изображений. После того как Иран был завоеван арабами-мусульманами, посуду стали вывозить из Ирана как предмет торговли с немусульманскими народами, так как ислам запрещал изображать людей и животных. Для камских язычников рисунки имели конечно другое значение, чем для мастеров Востока. Если для жителей теплых стран лань, верблюды и лев были привычными животными, то для жителей Прикамья это были фантастические звери, а вот фантастический грифон был напротив достаточно понятным зверем – ведь он напоминал сложные фигуры фантастических животных, давно родившихся в сознании местных язычников.

Помимо этих изображений на многих блюдах и чашах восточного и византийского производства имеются рисунки, процарапанные каким-либо острым предметом: это контурные изображения (граффити) фигурок людей в трехрогих шлемах-венцах с саблями в руках, рисунки рыб, различных животных, геометрические знаки. Возможно, что эти рисунки нанесены на сосуды руками угорских шаманов во время исполнения каких-либо обрядов, связанных с охотничьей или военной магией.

Хотелось бы подчеркнуть, что многие сюжеты распространенной в Приуралье металлопластики (биконьковые шумящие подвески, пронизки с изображением крылатого пса-сенмурва, распространенные на могильниках ломоватовской и неволинской культур, в курганах Южного Урала и в

Зауралье, образы на рукоятях биметаллических кресал – лев, сенмурв, дракон, горный козел и др.) находят истоки в индоиранской мифологии.

В материальной культуре средневековых памятников Предуралья и Зауралья ярко выделяется достаточно большая группа блях-подвесок из серебра и бронзы с изображением всадника с ловчей птицей. В литературе эти предметы получили наименование «бляхи с сокольниковым» или «медальоны с охотничьим сюжетом». Характерными признаками рассматриваемых изделий являются их круглая форма, наличие изображений всадника с ловчей птицей в руке, солярных знаков и различных животных. Фигура всадника иногда позолочена, многими исследователями она трактуется как изображения Мир-сусне-хума (Alwali), во многих чертах находящего параллели с индоиранским Митрой.

Образ Мир-сусне-хума своими истоками уходит в индо-иранскую культурную среду. Предположение, что Мир-сусне-хум является солнечным божеством, аналогичным иранскому Митре, высказанное Б. Мункачи нашло развитие в работах фольклориста В.Н. Топорова и ряда других современных исследователей. Всадника на небесном коне связывают с иранским Митрой по многим признакам: это сын верховного божества, посредник между небом и землей и т.д. Мир-сусне-хум являлся одним из основных объектов языческого культа у обских угров, имел идолов (в человеческом или гусином облике). Конь (и конские жертвоприношения), металлы, солнце как атрибуты Мир-сусне-хум и его культа указывают, вероятно, на южное происхождение этого образа. Истоки «сокольникового» сюжета резонно можно видеть в иранском искусстве. Представления о сущностной близости Мир-сусне-хума и солнечного диска, по мнению И.Н. Гемуева, отчетливо отразились в культовой атрибутике. Да и сам Alwali считался «мужчиной, испускающим свет», таким образом, в древности существовала, видимо, и солнечная ипостась Мир-сусне-хума. Золочение фигуры всадника соответствует определению Мир-сусне-хума как Сорни отыр – «Золотой богатырь».

В более позднее время ряд признаков Мир-сусне-хума (сын божий, выросший на земле; посланник неба среди людей) способствовал отождествлению его с Иисусом Христом в представлениях тех групп обских угров, которые были затронуты миссионерской деятельностью православной церкви.

Контрольные вопросы:

1. Что такое «7-й климат» и кто там проживал?
2. Кто из средневековых авторов побывал в пределах «7-го климата» и кого он там встретил?
3. По каким материалам археологи могут составить представление о древнем язычестве?
4. Что такое «звериный стиль» и какие образы и сюжеты его составляли?
5. В каких образах изображался бог Мир-сусне-хум в декоративном искусстве народов Прикамья?

Глава III. Языческие верования тюркоязычных кочевников Южного Урала

Древние тюрки-тенгрианцы на Южном Урале. В эпоху Тюркских каганатов (VI-IX вв. н.э.) степи Южного Предуралья представляли собой слабозаселенную территорию. Причина – экстремальные для кочевого хозяйства природные условия региона (аридизация, т.е. усыхание степи), сложившиеся в середине I тыс. н.э. и продолжавшиеся вплоть до конца тысячелетия. Основная масса тюркских родов и племен, правящих в Первом (551-603 гг.) и Втором (682-745 гг.) Тюркских каганатах – тугю, теле, дуло, ашина и др. – до Южного Урала вряд ли доходили, поскольку были озабочены утверждением своего политического господства в Центральной Азии и Туркестане. Однако в VII в., когда Западнотюркский каганат переживал период затяжных междоусобиц, какая-то часть тюркских племен ашина откочевывает в степи Южного Зауралья. По мнению челябинского археолога, профессора С.Г. Боталова, ими здесь были оставлены погребения т.н. «селенташского типа». Они представляют собой захоронения, совершенные по обряду кремации (трупосожжение), помещенные под каменной конструкцией в виде площадки круглой или овальной формы, выложенной на древней поверхности. От погребенного остались только небольшое количество пепла и мелких обожженных костей (тело сжигали где-то в другом месте). Здесь же ставили 1-2 глиняных сосуда в виде высоких ваз. От северной и южной полы каменных площадок отходили каменные гряды-«усы», ориентированные по линии восток-запад, восточные концы которых также представляли собой каменные площадки. Подобные погребальные сооружения С.Г. Боталов находит в степях Центральной Азии, на территории расселения тюрков-ашина. По мнению ученого, подобные «курганы с усами» представляли собой храмы-усыпальницы, внутреннее пространство которых, между «усами», было местом обитания духа погребенного сородича.

«Курганы с усами» представляют собой памятники культа предков, распространенного у большинства народов Евразии в эпоху средневековья. Но основу мировоззрения древних тюрков составляла трихотомическая концепция мироздания, своими корнями уходящая в глубокую древность. Суть ее состояла в делении макрокосма на Верхний, Средний и Нижний миры, между которыми распределены все живые существа, боги и духи. Владыкой Верхнего мира (и верховным божеством) является Тенгри (Небо). Он распоряжается всем происходящим в мире, прежде всего – сроками жизни и судьбами людей. Рождением же людей ведает супруга Тенгри, богиня плодородия и новорожденных Умай.

Главным божеством Среднего мира была «Священная Земля-Вода» (Ыдук Йер-Суб). Это божество было объектом особого культа, проявлением которого у древнетюркских племен был культ священных гор.

По истечении срока пребывания в Среднем мире, отпущенного человеком богом Тенгри, за ним приходит «вестник смерти», присланный владыкой Нижнего мира Эркиг-ханом.

Связь между Верхним и Средним мирами осуществляли два «бога путей» Йол-тенгри. Один из них по воле Тенгри давал человеку божественную благодать (кут), другой, по его же воле, восстанавливал и обустроивал государства.

Култ Тенгри-хана, владыки Верхнего мира, сопровождался поклонением его символам и ипостасям – Солнцу, Луне, природным стихиям, священным рощам, горам, пещерам, деревянным и каменным изваяниям («каменные бабы»). Им приносили жертвы и устраивали в их честь празднества.

Огузы-язычники и мусульмане. В конце I тыс. н.э. степи Евразии вступают в очередной период оптимизации природно-климатических условий – период аридизации (увлажнения). В это же время на политическую арену евразийских степей выходят еще одна группа тюркоязычных кочевников – токузогузы или огузы.

«Гуззы», они же – «огузы» (так их называют в древнетюркских письменных памятниках), они же – «узы» (у авторов византийских хроник), они же – «торки» (в русских летописях) – кочевой тюркоязычный народ, пришедший в степи Восточной Европы из глубин Центральной Азии. Самые ранние внятные упоминания об огузах, проливающие свет на начальные этапы их этнической и этнополитической истории, датируются первой половиной VIII в. н.э. Это надписи на каменных поминальных стелах в честь тюркских каганов Кюль-Тегина, Могиляна и «мудрого советника» Тоньюкука, найденные в степях Монголии. Надписи, выполненные руническим письмом, прославляют жизнь «великих мужей», перечисляют их походы и покоренных ими врагов. Среди последних упоминаются и племена токуз-огузов («девятистрельных огузов»), которые в те времена кочевали на севере современной Монголии, по берегам рек Орхон и Селенга. Однако уже в начале IX в., как об этом пишут арабские авторы – Ибн-Хордадбех, Аль-Балазури, Ат-Табари – гузы уже совершают набеги на Усрушану (район Ташкента, Ферганы и Самарканда). А затем последовала серия многолетних войн между огузами, печенегами («баджинаками»), карлуками и кимаками за земли «вокруг моря Джурджан» (Аральского), о которых мы узнаем из сочинения другого арабского автора Аль-Масуди, писавшего в середине X в.

Войны между кочевыми племенами всегда велись из-за пастбищ и водопоев, поэтому они были хотя и кровопролитными, но быстротечными, поскольку главным для противоборствующих сторон было как можно быстрее изгнать противника с данной территории. Заключив союз с хазарами, огузы взяли своих противников печенегов «в клещи» и вынудили их уйти дальше на запад, за Волгу и Дон. Правда, какая-то часть печенегов осталась в степях Южного Приуралья. Так территории между Волгой и Уралом превратились в «огузскую степь» – Дешт-и-Огуз. Произошло это лет за 25-30 до Багдадского посольства, поэтому огузы еще сохраняли свою воинственность и некоторое пренебрежение к чужеземцам. «Огузский иль» (так называли созданное ими государство сами огузы) в X – начале XI вв.

представлял собой типичное кочевническое государство во главе с правителем, носившим титул «ябгу» или «джабгу». Территория «Огузского иля» простиралась от оз.Балхаш на востоке до Прикаспийской низменности и низовьев Волги на западе, включая предгорья Южного Урала (горы Мугоджары, р. Иргиз). В низовьях Сырдарьи у огузов были небольшие города – Джент, Янгикент и Хора. На юге огузские кочевья вплотную подходили к границам Хорезма, Мавераннахра и Хорасана.

Огузы делились на две племенные группы – бузуки и учуки – составлявшие, соответственно в правое и левое крыло их войска. Каждое из этих крупных групп состояло из 24 племен, делившихся, в свою очередь, на две равные части. Судя по огузским историческим преданиям, бузуки относились к числу «старших», а учуки – «младших» племен. Бузуки правого крыла пользовались большими привилегиями (по сравнению с учуками) при «избрании» верховного хана. Племенной состав огузов IX – середины XI вв., к сожалению, остается неясным. Известно лишь, что во второй половине XI в. они насчитывали 22 племени. В книге арабского ученого XI в. Махмуда Кашгари «Диван лугат ат-тюрк» («Собрание сведений о тюркских народах») приведен следующий перечень огузских племен: кынык, кайыг, баюндур, йива, салур, афшар, бектили, букдуз, баят, язгыр, имур, кара-булак, алка булак, игдыр, урегир, тутырка, улайондулуг, тюгер, джебни, беджене, джувулдар, джаруклуг. Племена обоих крыльев огузского войска имели закрепленные за ними пастбищные выгоны и уголья.

Деление на бузуков и учуков соответствовало понятиям «внутренние» и «внешние» огузы. В их составе различались «чистокровные», «рожденные от наложниц-рабынь» и «присоединившиеся» к огузам роды и племена. Местом пребывания огузского «ябгу» была кочевая ставка, где он проводил большую часть времени. Фактически титул «ябгу» являлся наследственным, хотя формально его избирали на собрании родовой знати «канкаш». Отдельными областями «Огузского иля» управляли доверенные лица (наместники) «ябгу», носившие титул «кюзеркин» или «кударкин».

Будучи связанными своими этническими корнями с тюркским миром Центральной Азии, огузы и по своему мировоззрению были язычники-тенгрианцы. Они поклонялись силам природы, духам умерших предков, верили в «загробную жизнь», как продолжение жизни земной, приносили жертвы верховному небесному владыке Тенгри и его супруге – богине Умай. Наиболее отчетливо язычество огузов проявляется в их погребальном обряде, хорошо известном археологам по многочисленным захоронениям, выявленным и исследованным в степях Заволжья и Южного Приуралья, а до того описанном Ахмедом ибн-Фадланом, секретарем багдадского посольства, в 922 г. проходившего через огузские кочевья в Прикаспии. В описании Ибн-Фадлана это выглядело так: «А если умрет человек из их числа, то для него выроют большую яму в виде дома, возьмут его, наденут на него его куртку, его пояс, его лук ... и положат в его руку деревянный кубок с набизом, оставят перед ним деревянный сосуд с набизом, принесут все, что он имеет, и положат с ним в этом доме. Потом посадят его в нем, и дом над ним покроют настилом и сделают над ним нечто вроде купола из глины. Потом возьмут его лошадей и в зависимости от их численности убьют из них сто голов, или двести голов, или одну голову и съедят их мясо, кроме головы, ног, кожи и хвоста. И, право же, они растягивают все это на деревянных сооружениях и говорят: «это его лошади, на которых он поедет в рай».

В начале 1980-х гг. прошлого столетия волгоградский археолог В.А. Кригер в степях Заволжья и Северного Прикаспия выделил серию кочевнических захоронений конца IX – начала XI вв., по своим признакам соответствующих описанию Ибн-Фадлана: это – небольшие земляные курганы, содержащие по одному захоронению. Умерших укладывали в узкие могилы, на спину, головой на запад, вместе с ним в могилу помещали принадлежащие ему вещи (у мужчин – оружие, пояс, украшенный металлическими накладками – знак воинского статуса, у женщин – украшения). Могилу перекрывали деревянным настилом, на который клали чучело взнузданного и оседланного коня. Здесь мы имеем налицо яркое

проявление культа предков, характерного для религиозного мировоззрения кочевых, и оседлых племен Евразии, начиная с эпохи древности. Выражался он в заботе о благополучии умершего сородича «на том свете», о сохранении его прижизненного статуса перед лицом великого бога Тенгри. Достигалось это соответствующими заупокойными дарами – их количеством и качеством. В археологических материалах из огузских погребений имеются свидетельства наличия у них магических и, возможно, тотемистических верований. На это указывают частые находки в женских погребениях бронзовых подвесок в виде стилизованных фигурок птиц или змей, которые нашивались на одежду в качестве амулетов-оберегов. Характерным элементом именно огузской культуры являются также бронзовые подвески-медальоны в виде ажурного щитка с изображением древа жизни (?) или птиц. Заканчивается такой щиток стержнем с шариком или лопаточкой на конце. По традиционному у археологов мнению, эти подвески являлись приспособлениями для чистки ушной раковины (т.н. «копоушки»). Поэтому сакрализация их посредством магических изображений также вполне понятна.

Огузам был известен ислам (ближайшим южным соседом «Огузского иля» была держава Саманидов – мусульманское государство в Средней Азии), однако отношение к нему у них были двойственные. С одной стороны, огузы, по словам Ибн-Фадлана, проезжавших через их кочевья мусульманских купцов приветствовали словами «Нет бога, кроме Аллаха, Мухаммед пророк Аллаха», но «не выражая этим никакого убеждения». Хотя «всякий раз, как он [огуз] услышит мусульманина, произносящего «Слава Аллаху» и «Нет бога, кроме Аллаха», он говорит то же, что и он». Но с другой, любой несчастный случай, случившийся с огузом в гостях у его друга-мусульманина (особенно, если это закончилось смертью гостя), является поводом для кровной мести. Попытка внедрения ислама в правящую среду «Огузского иля» вызвала резкое неприятие со стороны рядового общества. Тот же Ибн-Фадлан рассказывает о том, что Йынал

Маленький, через территорию которого проезжали багдадские послы, «прежде принял было ислам, но ему было сказано: “если ты принял ислам, ты уже не главенствуешь над нами”, тогда он отказался от своего ислама».

Но Ахмед ибн-Фадлан общался только с западными огузами (или огузами правого крыла «Огузского иля») и ничего не знал об огузах восточных или туркменах. Как установил видный советский историк С.Г. Агаджанов, уже в X – первой половине XI вв. арабским авторам – Макдиси, Бируни – были известны огузы, принявшие ислам и именуемые туркменами. «В прежние времена – цитирует Бируни С.Г. Агаджанов – любой из тюрок-гузов, кто принимал ислам и смешивался с мусульманами, становился переводчиком между теми и другими, так что, когда какой-нибудь гуз принимал ислам, гузы говорили: он стал туркменом, а мусульмане говорили, что в их число вошел туркмен, то есть похожий на тюрка». По мнению ученого, этноним туркмен распространялся на те группы тюрок, которые приняли ислам и кочевали на востоке Туркестана, в среднем и верхнем течении Сырдарьи, областях Шаш (Ташкент), Исфиджаб и в Западном Семиречье – в предгорьях Памира и Тянь-Шаня. Среди этих тюрок преобладали огузы. Исламизированы они были еще первыми Саманидами.

Исламизированные огузы, жившие в окрестностях Шаша (область нынешнего Ташкента) и Исфиджаба (окрестности нынешнего Чимкента), именовались газиями – борцами за веру. Что, в общем-то, не гарантировало их 100%-й лояльности к верховным правителям Саманидского государства, содержавшими ряд пограничных крепостей в Западном Семиречье против туркмен, которые приняли ислам.

Современные археологи считают, что среди огузских курганов Южного Приуралья встречаются и мусульманские захоронения. Основанием для такого предположения служат немногочисленные (6,6% от всех известных) погребения, в которых погребенные лежат головой на запад, без вещей, с руками, уложенными на животе и лицом на юг (кыбла). И хотя подобных погребений известно пока очень мало, но сам факт их наличия позволил

челябинскому археологу В.П. Костюкову высказать предположение о том, что «среди кочевников начала II тысячелетия, хозяйственные интересы которых простирались до Южного Зауралья (или ограничивались им), несомненно были группы, вовлеченные в орбиту ислама, и у некоторых из них исламизация достигла той степени, когда она уже достаточно рельефно проявляется в погребальной обрядности».

Религия печенегов. Севернее огузов в степях Заволжья и Южного Приуралья кочевали «ал-баджанак» (печенеги). Это – еще один тюркский кочевой народ, пришедший в Волго-Уральские степи в конце IX – начале X вв. Через их кочевья проходило багдадское посольство в 922 г., о них сообщают современники Ахмеда ибн-Фадлана: византийский император Константин Багрянородный и арабского писателя, историка и географа ал-Масуди.

Сведения средневековых авторов успешно дополняются данными археологических исследований, в результате которых в северной части Волго-Уральских степей выявлены и изучены курганы, по всем своим признакам идентичные собственно печенежским курганам, в большом количестве известным в степях Украины и Северного Причерноморья. В Волго-Уральском регионе границы распространения печенежских курганов включают в себя Волгоградскую, Саратовскую, Уральскую, Оренбургскую и Самарскую области. Северные границы печенежских кочевий в Заволжье и Приуралье (эту территорию мы условно называем «Заволжской Печенегией») совпадали с южной кромкой лесостепной ландшафтной зоны, а западная доходила до Самарской Луки (не случайно в средневековых географических картах Жигули называются «Печенежскими горами»).

В VIII в. печенеги, так же, как и огузы, обитали на востоке Великого пояса евразийских степей, у западных границ Тюркского каганата, в бассейне верхнего и среднего течения Сырдарьи. Но уже в первой четверти IX в. они были изгнаны оттуда огузами и их союзниками – кочевыми племенами карлуков и кимаков – вначале в степи «вокруг моря Джурджан»

(Аральского), а затем и далее на запад, за Итиль-Волгу. В первой четверти X в. средневековые авторы одновременно фиксируют печенегов к востоку и западу от Волги и отчасти даже объясняют причину такого разделения печенежского союза племен. Особенно интересной в этом отношении представляется книга византийского императора Константина Багрянородного (ум. в 959 г.) «Об управлении империей», представляющая собой наиболее информативный источник по истории европейских печенегов первой половины X в. Из нее, в частности, мы узнаем о значительной роли печенегов в восточноевропейской политике X в., что выражалось, например, в необходимости для византийцев поддерживать союзнические отношения с печенегами, чтобы с их помощью пресекать попытки руссов, болгар и «турков» нападать на Византию (под «турками» в данном случае подразумеваются древние мадьяры-венгры, в конце IX в. заселившие Паннонию в бассейне Дуная и Тисы). Константин Багрянородный приводит довольно точные координаты расселения печенегов в степях Восточной Европы: от низовьев Дуная до хазарской крепости Саркел, по берегам рек Варух (Днепр), Куву (Буг), Трулл (Днестр), Врут (Прут) и Серет. Византийский император указывает первоначальную территорию обитания печенегов – на Волге и Урале (реки Атил и Гейх) и называет причины их ухода на запад: «Должно знать, что Печенеги первоначально имели место жительства на реке Атиле, а также на реке Гейхе, имея соседями хазаров и так называемых Узов (огузов). Пятьдесят лет тому назад Узы, войдя в соглашение с Хазарами и вступив в войну с Печенегами, одержали верх, изгнали их из их собственной страны, и ее заняли так называемые Узы. Печенеги же, бежав оттуда, стали бродить по разным странам, нащупывая себе место для поселения. Придя в страну, ныне ими занимаемую, и найдя, что в ней живут Турки, они победили их в войне, вытеснили, поселились сами в этой стране и владеют ею, как сказано, до сего дня в течение 55 лет». Византийский император Константин Багрянородный сообщает и о той группе печенегов, которая осталась жить на востоке, за Итилем, по соседству

с огузами и под их властью: «...должно знать, что в то время, когда Печенеги были изгнаны из своей земли, некоторые из них по собственному желанию и решению остались там, поселились вместе с т.н. Узами [огузами] и доселе остаются у них, имея следующие признаки для того, чтобы отличаться от них и показывать, кто они такие и как им довелось оторваться от своих: верхние одежды укорочены до колен и рукава обрезаны, начиная от предплечий; этим они показывают, что они отрезаны от своих сородичей и соплеменников». Сведения о двух группах печенегов – «тюркских» и «хазарских» – содержатся в анонимном сочинении «Худуд ал-алам» («Границы мира»), написанном в 982-983 гг. на основе более ранних сочинений ал-Балхи, ал-Истахри, Ибн-Хордадбега, ал-Джайхани и Ибн-Хаукаля. Причем, если исходить из координат расселения печенегов, приведенных в указанном сочинении, то получается, что «хазарские печенеги» – это племена «Заволжской Печенегии», а «тюркские печенеги» – описанные Константином Багрянородным печенежские племена степей Восточной Европы.

Средневековые авторы, так или иначе упоминавшие печенегов в своих сочинениях, ничего не пишут об их верованиях и мировоззрении. Поэтому единственный источник, благодаря которому мы можем судить о религии печенегов, это – археологические материалы. Если исходить из типологии их погребальных памятников, печенеги были язычниками-шаманистами, поклонявшимися душам умерших предков (покойных на тот свет снабжали всем необходимым в земной жизни, включая и кусок мяса, как правило – баранины) и исповедовавшим культ коня и всадника. Последний нагляднее всего прослеживается в обычае захоронения вместе с умершим шкуры (или чучела) коня, уложенной рядом с человеком. До 40% печенежских погребений содержат остатки конской шкуры (череп и кости ног, уложенные в анатомическом порядке). Причем конь этот был, действительно, конь всадника: в зубах черепа – удила, на месте спины – стремяна, а иногда и остатки деревянного седла.

Как и большинство кочевников Великого пояса Евразийских степей, начиная с глубокой древности, печенеги верили в чудодейственную силу крови и плоти поверженного врага. Иногда в печенежских погребениях встречаются подвески-амулеты из человеческих костей (фаланги пальцев, фрагменты челюсти с отверстием для подвешивания). А из русской летописи «Повесть временных лет» хорошо известен ставший хрестоматийным рассказ о том, как печенежский хан Куря, подкарауливший и разгромивший дружину князя Святослава на Днепровских порогах, сделал из черепа убитого князя чашу и пил из нее.

Византийский писатель XI в. Михаил Пселл, характеризуя европейских печенегов, отмечал их «безбожие», которое выражалось в небрежении договорами о дружбе и союзнничестве с другими народами: «даже поклявшись над жертвами, они не держат своего слова, ибо никакого божества, я не говорю уже о боге, они не почитают: все, по их мнению, происходит само по себе, и смерть для них конец всякому существованию».

Вместе с тем, некоторые арабские авторы (Ал-Бахри) дают более сложную картину, основанную на свидетельствах мусульман, которые оказались в качестве пленников в Константинополе. Согласно этим сведениям, печенеги «были сторонниками веры «маджуси» (огнепоклонники). Некоторое время спустя после 400/1009-1010 гг. случилось, что оказался среди них мусульманский факих, который был пленником, и этот ученый направил их племя к исламу. Они стали мусульманами. Их намерения были подлинны, и они распространяли призыв к исламу среди них. Остальная их часть, те, кто не принял ислам, спорили с ними. Эти разногласия привели к войне, и Бог дал победу мусульманам. Мусульман было 12000, а неверных было вдвое больше. Они убили их, а остальные стали мусульманами. Все они ныне являются мусульманами. Есть среди них и ученые, и факихи (исламские правоведы), и читатели Корана».

Впрочем, это единственное упоминание средневековых авторов о знакомстве какой-то группы печенегов с исламом. Другие источники – в

византийские, венгерские и русские – т.е. соседние народы, которые были наиболее тесно связаны с печенегами, не содержат никаких прямых упоминаний о распространении среди них ислама.

Более определенно средневековые авторы пишут о распространении среди печенегов христианских верований. В 1008 г., епископ Бруно Кверфуртский, как сообщается, окрестил 30 печенегов и назначил в эту общину епископа. Имеются также отдельные сообщения о принятии православного христианства печенежскими вождями, которые поступили на службу к киевскому князю Владимиру Крестителю, непримиримому противнику печенегов. Так, согласно Никоновской летописи, в 989 г. был крещен печенежский «князь» Метигай, а в 991 г. в Киеве принял христианство «князь» Кучук. В последнем случае печенеги именуются «измаильтянами», что, возможно, является свидетельством их прежней связи с исламом. Но и усилия по обращению печенегов в христианскую веру в целом давали незначительные результаты. Действительно, епископ Бруно описал их как самых упрямых и жестоких из всех язычников. Нельзя не отметить, что печенеги, поступавшие на венгерскую службу, характеризуются как язычники. Князь Тонусоба (X в.), «живший во времена св. Стефана» – первого венгерского короля – отказался стать христианином, когда Стефан привел венгерское королевство в эту веру, и остался «неверным по вере». Его сын, Уркюн, однако, все же крестился. Византийцы также пробовали побудить предводителей печенегов принимать христианство, надеясь, что, когда лидеры окрестятся, то остальные последуют за ними. Но результаты вновь оказались минимальными.

Севернее печенегов в бассейне среднего и нижнего течения р.Белой, в среднем и нижнем Прикамье во второй половине I – начале II тыс. н.э. обитали племена угров-мадьяр (древних венгров). Византийские авторы называли их «тюрками», арабские авторы – «ал-башг.рд». Секретарь багдадского посольства Ахмед ибн-Фадлан описывает их как народ дикий и воинственный, которого нужно остерегаться «с величайшей осторожностью,

потому что это худшие из тюрков, самые грязные из них и более других посягающие на убийство. Встречает человек человека, отделяет его голову, берет ее с собой, а его самого оставляет». По своему мировоззрению приуральские венгры были язычники-политеисты: «Кое-кто из них говорит, будто бы у него двенадцать господ: «у зимы господь, у лета господь, у дождя господь, у ветра господь, у деревьев господь, у людей господь, у лошадей господь, у воды господь, у ночи господь, у дня господь, у смерти господь, у земли господь, а господь, который на небе, самый большой из них. Однако он объединяется с теми в согласии, и каждый из них одобряет то, что делает его сотоварищ». То есть, подобно большинству евразийских народов эпохи раннего средневековья, в частности – славянам, башкиры обожествляли силы природы, над которыми стоял верховный небесный бог (может быть – Тенгри).

Наши представления о языческих верованиях угров-мадьяр в Приуралье мы можем дополнить за счет аналогий и параллелей в культуре собственно древних венгров, в X-XI вв. уже обитавших на территории Паннонии (т.н. венгры периода Арпадов). Известный венгерский археолог профессор И. Фодор в материальной культуре древних венгров-язычников выделяет ряд предметов декоративно-прикладного искусства, имеющих явно сакральный смысл и оформление. Это бронзовые ажурные амулеты-подвески с изображением всадников, олицетворяющих главное небесное божество Тенгри-хана, «солнечные амулеты» в виде круглых блях с изображениями орла, свастики или вращавшегося солнечного диска, ажурные подвески-накосники со стилизованными изображениями «мирового древа». Подобные украшения в большом количестве встречаются в древнеугорских могильниках Предуралья (караякуповской и неволинской археологических культур).

Тенгрианство – это, по определению ученых, высшая форма шаманизма. Шаманы (или шаманки) выступали в роли посредников, своеобразных курьеров между миром людей и небесным миром бога Тенгри,

населенным духами и душами умерших предков. Душа, по представлениям многих народов, в том числе и угорских, помещается в верхней части тела: в голове, волосах и груди. Поэтому именно эта часть нуждалась в максимальной защите от воздействия злых сил. Что достигалось с помощью многочисленных украшений-оберегов, носимых на голове (всевозможные серьги-подвески, наконечники, ожерелья и медальоны), руках (браслеты) и грудной части костюма. Верхняя часть тела от нижней части отделялась поясом, который вообще выполнял защитную функцию – замкнутый круг, ограждающий тело от внешнего мира. Поэтому пояса (как у древних угров, так и у тюрков) украшались орнаментированными бронзовыми или серебряными бляшками-накладками, также богато орнаментированными. Причем, по угорским верованиям у человека две души: первая – телесная или жизненная душа, находящаяся в груди и исчезающая после смерти человека, вторая – свободная душа или «душа-тень», которая находится в голове и которая после смерти человека остается жить и может причинять зло живым, если они чем-то обидели покойного. Поэтому провожать умерших сородичей в мир Тенгри и духов надлежало достойно и богато (отсюда – большое количество вещей в погребениях). А чтобы защитить «свободную душу» от злых сил и воспрепятствовать ей возвращение в мир живых использовали погребальные маски из золота, серебра или бронзы (смотря по достатку), закрывавшие лицо умершего целиком или нашивавшиеся в виде отдельных кусочков металла на погребальное покрывало на месте глаз и рта.

Ещё одна, отмеченная Ибн-Фадланом, черта мировоззрения ал-башгард («башкир») – тотемизм: «Мы видели, как одна группа из них поклоняется змеям, другая группа поклоняется рыбам, еще одна группа поклоняется журавлям. Мне сообщили, что они когда-то вели войну с какими-то людьми из числа своих врагов, причем они [враги] обратили их в бегство, и что журавли закричали позади них [врагов], так что они испугались и сами обратились в бегство, после того, как обратили в бегство [этих ал-башгард]. Поэтому они [эти ал-башгарды] стали поклоняться журавлям и говорить:

«Эти журавли наш господь, так как он обратил в бегство наших врагов». За это они им и поклоняются».

Материальным (вещным) проявлением тотемизма в культуре древних угров являются многочисленные украшения-обереги с изображениями животных и птиц. В могильниках караякуповской, неволинской, ломоватовской культур Предуралья часто находят изображения медведя – тотемного животного обско-угорских народов – водоплавающих птиц, коня. И хотя культ коня был характерен для кочевников-степняков, но, будучи заимствован лесными племенами, в их мировоззрении он заменил более древний образ оленя-лося, выступая как олицетворение солнца и как знак среднего мира – земного мира людей и животных.

Таким образом, на рубеже I-II тыс. н.э. тюркоязычные кочевники степей Урало-Поволжья – огузы, печенеги и их северные соседи «ал-башг.рд» (угры) – были язычниками: тенгрианцами, шаманистами, тотемистами, исповедовали культ предков. Некоторые исследователи (С.А. Плетнева, О. Прицак и др.), опираясь на отрывочные и невнятные сведения средневековых авторов, предполагают присутствие среди печенегов манихеев (религиозно-философское учение перса Мани или Манеса, возникшее в III в. н.э., в основе которого лежит доктрина борьбы добра и зла, света и тьмы; манихеи признавали Иисуса Христа и Будду, как посланцев бога добра и света на земле) и мусульман. Но общей картины язычества, как преобладающей религии среди кочевников, это не меняет.

Главным препятствием для распространения монотеистических религий у кочевников Евразийских степей (в частности – у печенегов) в эпоху средневековья являлось отсутствие у них собственной государственности.

Американский историк Питер Голден считает, что основным препятствием массового перехода евразийских кочевников к монотеистической религии – Исламу или Христианству – было отсутствие у них собственной государственности. Монотеистическая религия нужна

обществу как объединяющая сила, средство идеологического дистанцирования, символ независимости в процессе формирования собственной государственности. Кочевники степной Евразии в эпоху раннего средневековья, находившиеся на предгосударственной стадии своего социального развития, в такой религии пока ещё не нуждались. Здесь уместно вспомнить, что и в Киевской Руси, и в Венгрии утверждение христианства произошло примерно в одно и то же время – конец X или рубеж X-XI вв. На обеих территориях в это время завершается процесс преодоления племенного сепаратизма и утверждается власть одного владыки: князя Владимира Святославовича (Крестителя) на Руси и короля Стефана I Святого – в Венгрии.

Контрольные вопросы:

1. Кем были оставлены «курганы с усами» и чем они являлись?
2. Кто такие огузы и откуда они пришли в Приуралье?
3. В чем выражалось язычество огузов?
4. Обозначьте территорию обитания печенегов по данным средневековых авторов и археологии.
5. Какие религии прослеживаются у печенегов?

Глава IV. Проникновение ислама в Предуралье

Камский торговый путь. Активные торговые связи Предуралья с Булгарией, закономерно вели к тому, что в пределах страны Вису и сменившей её страны Чулыман и по дороге к ним должны были возникнуть опорные пункты этой торговли.

Известно, что между Болгарией и Киевом существовал торговый путь, который, как доказали исследования казанского археолога А.Х. Халикова и киевского исследователя А.П. Моця, был строго регламентирован, поделен на участки переходов, имел станции, регламентированные точки дневок и ночевок, охранялся военными гарнизонами как на древнерусской, так и на болгарской территории.

Вероятно Камский торговый путь так же имел определенную регламентацию. Важнейшей торговой станцией могла быть Алабуга (совр. Елабуга), где, вероятно, размещался военный гарнизон. Археологическими исследованиями последних лет, проведенными археологами Татарстана на давно уже известном «Чертовом» городище и в исторической части современного города Елабуги, получены новые данные, позволяющие существенно удревнить возраст Елабуги. Еще известный советский археолог А.П. Смирнов считал Елабужское («Чертово») городище сильно укрепленной крепостью, построенной в X-XI вв., которая служила «опорой господства болгар среди удмуртских племен; отсюда они совершали набеги на села, облагали их данью». Раскопки 1990-х гг., осуществленные К.И. Корепановым, А.Х. Халиковым и А.З. Нигамаевым, подтвердили данное предположение массовым археологическим материалом.

Алабуга, возможно, была начальной станцией и речной и сухопутной части Камского торгового пути. В числе ранних торгово-ремесленных поселений булгар на Волге, по убеждению Ф.Ш. Хузина, была Казань, возникшая не позднее конца X в. на пересечении Великого Волжского и Северного пушного путей.

К сожалению в целом Камский путь по сию пору не получил детального обследования и доказательно судить о наличии здесь регламентированных остановок не приходится. Между устьем Вятки (р.Нукрат) и устьем Белой (р.Ак-Итиль, Агидэл) на правом высоком берегу Камы болгарская гончарная тарная керамика встречена при обследовании городищ Благодатского I и Чеганда. По сведениям А.Г. Иванова болгарская керамика встречена на жертвенном месте Чумайтло (бассейн нижней Вятки). Вероятно находки болгарской керамики в бассейне р. Иж (Благодатское и Бобьяучинское городища) маркируют возможные стоянки караванов на ответвлении Камского пути в район расселения праудмуртских племен чепецкой культуры. Там в бассейне р. Чепца болгарская керамика (преимущественно тарная – фрагменты корчаг, кувшинов) встречена на 11 памятниках. Интересно, что в Кузьминском могильнике в Удмуртии имеется находка болгарской красноглиняной кружки с лощением – она, вероятно, была социально-престижным предметом и поэтому похоронена со своей владелицей. По оценкам исследователей достаточно массовое количество болгарской керамики (в том числе кухонной и столовой) в верхних слоях XII-XIII вв. чепецкого городища Иднакар свидетельствует о непосредственном проживании здесь некоторого количества болгар и о нахождении здесь торговой фактории (крупного торгово-закупочного пункта) болгар на Камском торговом пути.

Есть сведения о наличии средневековых поселений с находками болгарской гончарной керамики в окрестностях г. Сарапул (правый берег р. Кама в республике Удмуртия). Фрагменты болгарской керамики найдены в окрестностях г. Чайковский Пермского края (Сайгатинское городище). Вероятно эти редкие находки можно рассматривать как свидетельства о дневках-манзильях. Болгарская керамика, поясные накладки и бронзовые щипчики, аналогичные находкам в Биляре, из материалов Усть-Бубинского городища в верховьях р. Сива (Пермский край) свидетельствуют о продолжении сюда сухопутного пути из бассейна р. Чепца (Удмуртия).

Таким образом, караванная летняя дорога с р. Иж к району сосредоточения южных памятников ломоватоской культуры (страна Вису) была значительно прямой и короче, чем речной путь по Каме, Обве и Иньве. Начиная от устья р. Чусовой и до р. Усолка (окрестности г. Соликамск Пермского края) направление движения речных и зимних (по льду) караванов маркируется находками болгарской керамики, бронзовых и серебряных предметов и монет на почти трех десятках поселений на правом и, реже, левом берегу Камы в устьях средних и мелких рек, представлявших собой удобные бухты (Ягошихинское, Майкорское, Романово, Назаровское, Роданово, Острая Грива, Эсперово, Володин Камень городища, Чашкинское II, Огурдинское селища и др.). Как правило, это не многочисленные фрагменты тарной посуды, в том числе интерес представляют такие специфические сосуды как сфероконы (считается, что это сосуды для перевозки ртути для ювелиров), последние найдены на Острой Гриве и Чашкинском II селище. Опорными центрами болгарской международной торговли в этой части Камского пути были Рождественское городища (кассаба Афкула) на р. Обва, городище Анюшкар на р. Иньва и, в какой-то мере, Городищенское городище на р. Усолка. Обилие болгарских импортов, болгарские гончарные горны (Рождественское и Анюшкар), мусульманские могильники (при Рождественском и Анюшкарском городищах) свидетельствуют о непосредственном проживании болгар на этих памятниках и их заметной роли в системе торговли, экономических и культурных контактов на Камском пути.

Ответвление от основного Камского речного пути по р. Чусовой вело на Средний Урал и в Зауралье. Здесь станциями могли быть поселения «За Уралом», Телячий Брод, Усть-Койвинское – на них так же обнаружены фрагменты болгарской тарной посуды и иные болгарские, восточные и древнерусские предметы. Наиболее крупным памятником с многочисленными находками импортных предметов и керамики является

Соломатовское городище, на котором найдены весовые монетные гирьки и дирхемы-резаны.

Болгары в составе Орды, а затем казанцы сохраняли устойчивые экономические и политические связи с Предуральем и Зауральем вплоть до XV столетия. При этом в качестве основной магистрали по-прежнему использовался Камский торговый путь. Для русской колонизации Предуралья вплоть до середины XVI в. большую роль играли северные пути, только после падения Казанского ханства Кама и Волга стали служить дорогами для больших масс русского, тюркского и волжско-финского населения, устремившегося на освоение Предуралья и Зауралья. Контроль над Камским путем, таким образом, перешел в руки Российского государства. При этом часть средневековых сухопутных и речных путей сохранила свое значение.

Торгово-ремесленные фактории болгар в Предуралье. Поскольку дальняя транзитная торговля может существовать только при наличии каких-либо международных соглашений, хотя бы между соседними государствами или народами, через земли которых идет торговый путь, то следует ожидать указаний на такие договоры в письменных источниках. К сожалению, известные на данный момент источники умалчивают о каких-либо дипломатических соглашениях между болгарами и народами Вису и Чулман. Однако в сочинении Ибн-Фадлана есть указания на существование между царем Волжской Болгарии и народом Вису дипломатической переписки. Так Фадлан помня рассказ Текина-Тюрка, который путешествовал к болгарскому царю перед поездкой Фадлана, стал расспрашивать царя о некоем великане. В ответ царь болгар рассказал ему, что, то ли с купцами, то ли к купцам-болгарам приплыл в страну болгар огромный человек «в нем двенадцать локтей, меряя моими “локтями”, голова у него, как самый большой из котлов, нос более четверти, глаза огромны, а пальцы – каждый больше четверти». Царь, ужаснувшись размерами этого человека, как и купцы перед этим, предпринял следующие действия: «доставил его в свое местопребывание и

написал жителям страны Вису, – а они от нас на [расстоянии] трех месяцев [пути], – спрашивая их о нем». Вису в ответ написали царю, что это человек из племени «йаджудж и маджудж». Описание этого племени весьма напоминает историю о племенах из «страны Мрака», которые живут на берегу Ледовитого океана и охотятся на морского зверя («гигантскую рыбу») с помощью мечей из стран ислама. А в материалах городища Анюшкар и селища Телячий Брод Н.Б. Крыласовой найдены костяные и железные «писала» – орудия для письма по бересте и вошечкам – свидетельства наличия среди средневекового населения Предуралья людей, знающих какое-либо письмо. В материалах Рождественского городища имеются чернильницы – аналогичные найденным в Биляре и Булгаре. Возможно, что в библиотеках и хранилищах Египта, Ирана и Турции лежат десятки пока недоступных нам письменных источников, в которых могут обнаружиться и иные дипломатические сведения, в том числе и регламентирующие северную торговлю болгар.

Проведение основных торговых операций и контроль Волжской Булгарии за прикамской региональной торговлей осуществлялся через систему торгово-ремесленных городков-факторий. Анализ археологических данных позволяет выделить несколько средневековых городищ Предуралья, явно игравших в свое время важную роль в системе болгарской транзитной торговли: Анюшкар на р. Иньва, Городищенское городище на р. Усолка, Соломатовское на р. Усьва, Иднакар на р. Чепца, Рождественские археологический комплекс на р. Обва, городище Иднакар на р. Чепца в Удмуртии.

Эти городки, в которых определенную часть населения составляли болгары, служили своеобразной опорной сетью для торговли с Севером и Сибирью. Они были перевалочными пунктами в транзитной торговле, играли роль мест концентрации пушного товара: сбора, складирования, подготовки к вывозу в Булгарию (основное назначение Камского торгового пути, по мнению большинства исследователей, – пушная торговля). Так, в материалах

Рождественского городища встречены кости таких пушных животных, как: бобр, белка, куница, выдра, лисица, россомаха. Особенно много костей бобра. На рынках Востока высоко ценился не только его мягкий, пушистый и тёплый мех, но и «бобровая струя» (кастореум) – ароматическое вещество животного происхождения, широко применявшееся в эпоху средневековья в медицинских целях и как основа для ароматических притираний и благовоний.

В этих же городках производился и другой товар для экспорта в Булгарию. Так, на Рождественском городище выявлены крупные производственные сооружения, связанные с производством медных, бронзовых и латунных слитков. Слитки цветного металла – сырьё для ювелирного и бронзолитейного ремесла – упоминаются в списках товаров болгарской торговли. В Среднем Поволжье, в отличие от Верхнего Прикамья, крупных рудных источников в эпоху средневековья не было известно, разрабатывались лишь относительно бедные рудные источники Волжского Правобережья в районе г. Булгара, а размах болгарского ремесла требовал много сырья. На Городищенском городище и расположенном в нескольких километрах от него селище Рассолы обнаружены следы соледобычи X-XIII вв. Соль не только ценнейшая пищевая добавка, в эпоху средневековья она была одним из видов сырья для кожевенного промысла, соль упоминается и в списках болгарских товаров, идущих по Камскому и Волжскому торговым путям.

За долгие годы раскопок на Рождественском городище изучено более двух десятков жилых сооружений, исследованы металлообрабатывающая мастерская, землянка мастера-костореза, три гончарных горна болгарского типа, колодец, вход в подземный ход (лаз), который вел с площадки городища к реке Обве, десятки разных погребов, кладовок, хозяйственных ям. Важным критерием, выделяющим Рождественский комплекс из иных средневековых прикамских поселений, является наличие на нем признаков средоточия различных ремесленных производств. И если в отношении

косторезного дела (землянка костореза), еще можно высказывать некие сомнения о выделении его в ремесло, то в отношении гончарства, среброделия и ювелирного производства (серебряная и бронзовая проволока, литейные формы, бракованные и не завершенные изделия, инструментарий ювелира), бондарного (наличие специализированного инструмента), ткачества (находки деталей ткацких станков) и стеклоделия (бракованные бусы, куски стеклянной массы в виде спекшихся палочек-заготовок) нет никаких сомнений. Заметим, что ряд этих ремесел являлись городскими как на Руси, так и в Волжской Булгарии (ювелирное и стеклоделие). Массовое производство гончарной посуды отмечается и в сельской местности Волжской Булгарии, но в Пермском Предуралье гончарные горны известны только на двух крупных городищах (Рождественское и Анюшкар) и, безусловно, могут маркировать городское ремесло.

Наличие гончарных горнов булгарского типа однозначно указывает и на присутствие в составе населения комплекса булгарских ремесленников-мусульман. О проживании здесь булгар-торговцев свидетельствует наличие разнообразного торгового инструментария: весов, весовых гирек, а также деталей и замочков сундучков, используемых для перевозки ценных грузов, свинцовой пломбы для опечатывания связок мехов, пробок и горловин от бурдюков, использовавшихся для перевозки жидкостей в караванах, и купеческого верительного знака, выдаваемого иноземным купцам на право торговли на Руси, обнаруженного в 1991 г. в языческом погребении № 37 рубежа X-XI вв. Знак уникален, это единственный образец подобного рода «печатей для ношения» найденный в Волго-Камье. По общепринятой классификации княжеских знаков, трезубец на нем принадлежит Великому князю киевскому Владимиру I Святославовичу (период правления 978-1015 гг.), и такие знаки-подвески использовались лишь при его правлении. На обратной стороне подвески нанесено изображение меча, соединенного с молотом бога Тора. Этот символ явно связан с правящей элитой средневековой, еще языческой Скандинавии. Владелец этой «печати для

ношения» – так именовались такие знаки на Руси – имел право на торговлю не только в русских землях, но судя по скандинавскому знаку и в Швеции, и в Норвегии. Безусловно, что человек, захороненный в этом погребении Рождественского могильника – представитель особой торговой касты Булгарии – купец чулыманский (т.е. камский). Купцы чулыманские, видимо, торговали со всем Севером, распространяя здесь товары, произведенные в Булгарии и в странах ислама.

Все указывает на то, что археологический комплекс в древности, безусловно, был опорным пунктом международной транзитной торговли. Наряду с рядом радиоуглеродных дат (X-XIII вв.), основанием для определения абсолютной хронологии Рождественского комплекса служат находки трех десятков монет. Наиболее ранние монеты относятся к середине 90-х гг. IX в., наиболее поздние – к первой трети XIV столетия. Среди монет преобладают арабские дирхемы, имеются монеты ордынских ханов, в погребении № 103 языческого могильника обнаружен обломок серебряного денария – Этельреда, короля Англии, время чеканки – между 1009-1017 гг. Таким образом, период активной жизни на памятнике и выполнение им роли опорного торгового пункта по монетам можно отнести к первой четверти X – середине XIV вв., расцвет города приходится на период X-XII вв.

Многочисленные материалы болгарского происхождения (керамика, тигли для плавления бронзы, парадные серебряные украшения, различные инструменты, в т.ч. торговый инвентарь, бытовые предметы и пр.) свидетельствуют, что среди населения Рождественского комплекса уже с X в. присутствует достаточно большая группа болгарских ремесленников и торговцев, оставивших после себя не только типичную материальную культуру, но и могильник, в котором погребения совершены с достаточно точным соблюдением исламской традиции, таких погребений на мусульманском кладбище Афкулы изучено 28.

Свидетельства о мусульманах на Рождественском городище. Именно факт наличия мусульманского могильника наиболее наглядно

свидетельствует о проживании в Афкуле болгар-мусульман. Домонгольское время захоронений мусульманского кладбища определяется по находкам типичных для этого времени «Г»-образных гвоздей от гробовищ в погребениях и фрагменту цепочки и пронизки со вздутиями в засыпи погребения и в междумогильном пространстве. О домонгольском времени говорит и железный ромбовидный наконечник стрелы с упором XI-XIII вв., ранение которым (наконечник застрял в костях таза) стало причиной смерти одного из погребенных здесь мужчин. Изученные здесь мусульманские погребения ориентировались головой на запад, черепа были развернуты лицевой частью к югу – к кыбле. Костяки расположены в соответствии с позой погребенного «лежа на спине с легким поворотом на правый бок», ноги чуть согнуты в коленях, остатки костей ступни (что зафиксировано в трех случаях) развернуты вправо, правая рука вытянута вдоль бедренной кости или чуть подогнута, левая согнута в локте и уложена в области таза. Судя по расположению костей, трупы перед погребением были плотно завернуты в саван. Такая поза погребенного соответствует мусульманской традиции, распространенной в Волжской Булгарии в домонгольское время. Исследователи мусульманского погребального обряда отмечают, что «мусульманина не принято хоронить в гробу, но это и не запрещается». В гробу, согласно канонам ислама, принято хоронить «мусульман, умерших насильственной смертью». Это вполне соответствует материалам Рождественского могильника, где в одном из погребений, как уже упоминалось, обнаружен наконечник стрелы.

Приведенное выше описание погребального обряда не оставляет сомнения в том, что перед нами мусульманское кладбище домонгольского времени. В целом погребения имеют аналогии с мусульманскими кладбищами Волжской Булгарии, наиболее полные аналогии, в том числе по деталям обряда, топографии, характеру погребений просматриваются с IV и II Билярскими некрополями. Отметим достаточно точное соблюдение кыблы, что, вероятно связано с инструментальными измерениями, последнее

подтверждается письменными источниками, указывающими на периодические приезды в «касабу Афкуль» астрономов – измерителей времени из Болгарии. Недаром Ал-Омари в связи с Афкулой упоминает рассказ Хасана Эрруми (ар-Руми) о поездке в Афкулу исламского астронома для расчета времени молитв.

На территории Рождественского городища, возможно, существовала мечеть или молитвенный дом мусульман, с которым связана найденная на Рождественском городище деталь мечетного светильника-хороса. Деталь хороса с Рождественского городища представляет собой бронзовый симметричный предмет, верхние концы которого оформлены в виде расцветающего бутона, в центре – сквозное отверстие. Аналогичный предмет, обнаруженный в городе Увек, возможно, он даже отлит с рождественским в одной форме. Фрагменты хоросов известны также на Камаевском городище и на других поселениях Волжской Булгарии. Такие светильники использовались в интерьере мечетей домонгольского и ордынского времени. Рождественский хорос относится, видимо, к ордынскому времени, и указывает на наличие на городище молитвенного дома (мечети). Это была самая северная мечеть в Европе. В коллекции с городища имеются и мусульманские амулеты – части четок – использовавшиеся для отсчета молитв.

Таким образом, Рождественский комплекс точка первичного проникновения ислама в Предуралье.

Пока нет возможности точно сказать в каком веке прозвучал здесь первый азан, скорее всего это произошло в конце X в. Сколько мусульман проживало здесь так же загадка. Однако на Рождественском городище по разным подсчетам могло одновременно проживать 2-2,5 тысячи человек. Вероятно, достаточно большая часть из них была булгарами-мусульманами. Может это была треть или даже почти половина жителей этого городка, может быть и меньше. Главное, что они жили здесь. Нет никаких сомнений, что мусульманская община Афкулы постепенно росла, росла не только за

счет переселяющихся сюда ремесленников, оседающих здесь торговых представителей билярских купцов, но и за счет браков с местными финно-уграми, за счет рождения детей. В 2008 г. на мусульманском Рождественском могильнике раскопками профессора Натальи Крыласовой впервые был изучен семейный участок, отделенный от другой части кладбища неглубокой узкой канавкой, которые и по сию пору отделяют семейные участки кладбищ у мусульман Урала.

Изучение Рождественского археологического комплекса активно продолжают археологи и есть твердая уверенность, что все тайны этого места будут раскрыты.

Особая роль данного населенного пункта как в истории и экономики средневекового Предуралья, так и в истории мировых торговых путей средневековья делает возможным появление сведений о данном населенном пункте в письменных источниках. И это действительно так.

Арабским географом-энциклопедистом ал-Омари (Умари) (1331 г.) упоминается касаба – маленький городок по-персидски – Афикула в 20 днях пути от Булгара на север, то есть в пределах страны Чулман (Джулман), земля и город Чулман (Джолман), расположенный севернее Афикула, города Сибир (Себер), Ибыр (Ибер).

Ал-Омари приводит рассказ странствующего купца Хасана Эрруми (ар-Руми): «...потом я расспросил об этом Мусада, определителя времени [молитв] в Булгаре. Мы исчислили ее, сказал он (т.е. Мусуд), посредством астрономических инструментов и нашли, что она (длится) 4 и 1/2 часа с небольшим. Это крайняя убыль ночного времени там. Что касается касабы Афикула, то мы [и там] делали наблюдения над ними и нашли, что «самая короткая ночь там [длится] 3 и 1/2 часа, [следовательно] короче болгарской ночи на один час. Между Булгаром и Акикулом, говорит он, расстояние 20 дней обыкновенной ходьбы. Слово «касаба», по терминологии персов, значит маленький город. За Акикулом, говорил он, (следуют) Сибир и Ибир, потом за ними земля Чулыман...». Краткость летней ночи, особенно в период 20-х

чисел июня – начала июля, весьма характерна для Верхнего Прикамья. Как свидетельствуют данные метеорологии в районе Перми в это время ночь составляет не более 3-4 часов, а темное время в период летнего солнцестояния не превышает 1,5 часов. На Рождественский комплекс, как на наиболее вероятную точку локализации «кассабы Афкула», указывают и расчеты времени пути к нему от пределов Булгарии, приводимые в различных письменных источниках.

Последнее упоминание «касабы Афикула» относится к 1412 г. и имеется в трудах египетского энциклопедиста ал-Калкашанди «Страна Афтакун, северная соседка страны Булгара. Их главный город – небольшой Афтакун». В то же время (рубеж XIV-XV вв.) о стране Джолман (Чулман) сообщает египтянин Ибн Халдун.

Таким образом, Рождественский комплекс – единственный в средневековом Пермском Предуралье пункт, который мы можем достаточно достоверно связать с упомянутым в письменных источниках объектом, названном современниками, городом.

Булгарские городки в Прикамье – форпосты ислама. Однако кроме Афкулы восточные источники называют еще несколько болгарских городков в пределах стран Вису и Чулыман. Это города Ыбырь, Сибырь, Чулман. Археологам Предуралья хорошо известны и археологические объекты – крупные средневековые городища на которых найдено много болгарских предметов и, прежде всего, разнообразной болгарской керамики. Именно находки керамики, т.е. глиняной посуды считаются в археологии признаком обитания на поселении того или иного населения, которое пользуется определенным набором посуды. Находки болгарской керамики свидетельствуют о возможном проживании групп болгар на том или ином предуральском поселении. Но вот если среди болгарской посуды на том или ином предуральском поселении преобладают горшки, сковородки, миски и иная кухонная посуда, то это уже указание на то, что болгары жили здесь, а это посуда, которой они пользовались для приготовления пищи, а не для

демонстрации своей зажиточности или не для каких-либо иных престижных целей.

Такой подход позволяет отсеять из почти ста средневековых предуральских поселений примерно десятков населенных пунктов среди жителей которых с высокой долей вероятности присутствовали болгары. Кроме того следует учесть и иные факторы. Например, находки на этих поселениях большого количества болгарских предметов, не только таких социально-престижных как серебряные ювелирные украшения, бусы, монеты, но и предметов простых, имеющих утилитарное назначение. Инструментов ремесленников, без которых невозможно представить себе труд болгарского ремесленника той или иной специальности, разнообразного торгового инвентаря, без которого невозможно представить себе купца и так далее.

Следует учитывать и расположение того или иного поселения, которое может быть важным фактором, привлекавшим болгарских купцов, ремесленников, политиков.

С этих точек зрения интерес представляют Городищенское городище на р. Усолке неподалеку от современного г. Соликамска. Рядом с этим городищем известны выходы соляных рассолов, места, где эти рассолы перерабатывали в ценнейший для средневековья продукт – поваренную соль. Естественно, что это привлекало сюда болгарских торговцев. Или Соломатовское городище на р. Усьва неподалеку от г. Чусового Пермского края. Отсюда открывался путь в Зауралье и Сибирь по р. Чусовой. Дорога, которой регулярно пользовались люди еще с каменного века и, практически, пользуются и в наши дни. Оба этих городища вполне могут претендовать на название Сибыр.

В устье р. Инва, правого притока р. Кама – средневекового Чулмана, расположено крупное и богатое средневековое финно-угорское городище Анюшкар (Кыласово). Судя по материалам раскопок это поселение играло заметную роль в торговле болгар. Вполне возможно, что это городище,

находящееся в нескольких десятках километров к северу от Афкулы-Рождественска, может претендовать на имя города Чулман или Джолман – т.е. «Камский город» или «город на Каме». У внешнего тына на стрелке мыса, занятого городищем Анюшкар пермским археологом Г.Т. Ленц так же выявлено кладбище XII в., в котором захоронения совершены с соблюдением мусульманской кыблы.

В Удмуртии на р. Чепца неподалеку от современного г. Глазов находится крупное средневековое городище, известное как городище Иднакар (Солдрырское). Это памятник – точная копия городища Анюшкар, только несколько более крупное. В нескольких километрах от Иднакара на р. Чепца на окраине д. Гордино имеется еще одно крупное и богатое средневековое поселение – городище Гурьякар. Возможно, что это претенденты на имя Ибырь. Интересно, что это название может быть переведено с удмуртского языка как «сторож», что вполне соответствует роль крупной крепости, охраняющей сухопутную часть Камского торгового пути.

Помимо приведенных особенностей часть из упомянутых памятников имеет и прямые указания на проживание на них, наряду с местными финно-уграми, болгар-мусульман. Так между внутренним и внешним валом городища Иднакар раскопками удмуртских археологов под руководством М.Г. Ивановой выявлен небольшой (11 погребений) могильник домонгольского времени (X-XI вв.) с явными признаками кыблы. Ближайшие аналогии погребальному обряду этого могильника (от формы и размеров ям до особенностей соблюдения кыблы) можно видеть в раннемусульманских погребениях Танкеевского, Тетюшского, II Билярского, Донауровского могильников Волжской Болгарии. Показательно расположение этого кладбища поблизости от края площадки и оборонительных сооружений. Могилы имели, видимо, какие-то обозначения, так как данная часть площадки городища не застраивалась хозяйственными сооружениями и в более позднее время (XII-XIII вв.).

На окраине д. Гордино, в непосредственной близости от укреплений городища Гурьякар в 1930 г. археологом А.П. Смирновым обнаружен надгробный камень с надписью на древнебулгарском языке. Надпись гласит, что это памятник с могилы женщины по имени Йахам, умершей в 723 г.х. (1323 г.). Эта находка убедительно доказывает то, что на городище Гурьякар или рядом с ним в золотоордынское время XIII-XIV вв. существовал болгарский поселок.

Таким образом, становится понятным, что азаны в X-XIV вв. звучали в Предуралье во многих местах. Безусловно, что болгарские ремесленники, воины и торговцы переселяясь в Предуралье несли сюда не только свои профессиональные навыки и товары, но и свою веру и мусульманскую культуру.

Какова дальнейшая судьба мусульманской уммы в Предуралье? В конце XIII-XIV вв. жизнь на большинстве предуральских поселений замирает. Из упоминавшихся в данной главе городищ дольше всего – до конца XIV – начала XV вв. столетий существует Афкула. Однако и этот город умер. Предки коми-пермяков, осваивающие бассейн Обвы в конце XV – начале XVI вв., застали уже разрушенное и давно покинутое людьми городище. Его состояние и дало основание для возникновения пермяцкого названия этого археологического памятника Сисыкор (Сисикор) – «гнилое, старое городище». Судьба болгарского мусульманского населения Приуралья не ясна. В Пермском, Очерском и Оханском районах Пермского края две современные деревни носят название Болгары. В бассейне Иньвы и Обвы, где расположены городища Анюшкар и Рождественское исследователи прикамской топонимики отмечают много названий волжско-тюркского происхождения, образованных, в том числе, и от тюркских антропонимов.

Контрольные вопросы:

1. Какие районы Волго-Камья охватывал Камский торговый путь и через какие города проходил?

2. Перечислите и укажите на карте болгарские городки-фактории.
3. Какие археологические материалы указывают на присутствие мусульман в городке Афкула (Рождественском городище)?
4. Обозначьте на карте границы мусульманской уммы в Прикамье в X-XI вв.

Глава V. Роль Золотой Орды в конфессиональной истории народов Урала

Роль Золотой Орды (Улуса Джучи) в конфессиональной истории народов Урало-Поволжья огромна и противоречива. С одной стороны, именно с образованием этого государства процесс исламизации региона получает дополнительное ускорение – в нем активно начинает участвовать государство. С другой – в первые годы своего существования Золотая Орда выступает как своеобразный «заповедник» язычества, благодаря которому процесс внедрения ислама в духовную культуру народов Поволжья и Предуралья, начатый правителями Волжской Болгарии, на некоторое время замедлился. Золотая Орда изначально сложилась как государство полиэтническое и поликонфессиональное. И среди племен, составлявших ее население, присутствовали как язычники (шаманисты, тенгрианцы), так и представители монотеистических религий – буддизма и ислама.

Основным законом, направлявшим и регламентировавшим жизнь монголов и подвластных им племен, являлась Великая Яса Чингисхана (составленная и записанная в 1206 г.). В ней совершенно определенно было указано, что Монгольская империя – государство в религиозном отношении толерантное: «Поелику Чингисхан не повиновался никакой вере и не следовал никакому исповеданию, то уклонялся он от изуверства и от предпочтения одной религии другой, и от превозношения одних над другими... Дети и внуки его, по несколько человек, выбрали себе одну из вер по своему влечению: одни наложили ислам [на выи свои], другие пошли за христианской общиной, некоторые избрали почитание идолов, а еще некоторые соблюли древнее правило дедов и отцов и ни на какую сторону не склонились, но таких мало осталось. Хоть и принимают они [разные] веры, но от изуверства удаляются и не уклоняются от Чингисхановой Ясы, что велит все толки за один считать и различия меж ними не делать».

О почитании монголами «единого Бога – Творца», идолов, его олицетворяющих, солнца, луны и звезд, земли и воды, вере в очищающую и защитную силу огня и жертвоприношениях духам сообщает монах – путешественник Плано Карпини (1180-1252 гг.). Его дополняет Г. Рубрук, фламандский монах-францисканец (1220-1293 гг.), описавший обряды жертвоприношений духам природы и душам умерших предков: «...И над головою господина бывает всегда изображение, как бы кукла или статуэтка из войлока, именуемая братом хозяина; другое похожее изображение находится над постелью госпожи и именуется братом госпожи; эти изображения прибиты к стене; а выше, среди них, находится еще одно изображение, маленькое и тонкое, являющееся, так сказать, сторожем всего дома. Госпожа дома помещает у своего правого бока, у ножек постели, на высоком месте козлиную шкурку, наполненную шерстью или другой материей, а возле нее маленькую статуэтку, смотрящую в направлении к служанкам и женщинам. Возле входа, со стороны женщин, есть опять другое изображение, с коровьим выменем, для женщин, которые доят коров; ибо доить коров принадлежит к обязанности женщин. С другой стороны входа, по направлению к мужчинам, есть другая статуя, с выменем кобылы, для мужчин, которые доят кобыл. И всякий раз, как они соберутся для питья, они сперва обрызгивают напитком то изображение, которое находится над головой господина, а затем другие изображения по порядку. После этого слуга выходит из дома с чашей и питьем и кропит трижды на юг, преклоняя каждый раз колена, и это делается для выражения почтения к огню; после того он повторяет то же, обратясь на восток, в знак выражения почтения к воздуху; после того он обращается на запад, для выражения почтения к воде; на север они кропят (*prohiciunt*) в память умерших».

О языческом божестве – хранителе всего земного (Начигай) – его жене и детях, идолах, их олицетворяющих, жертвоприношениях им, вере в бессмертие души и духов предков сообщает и Марко-Поло (1275-1291 гг.): «А вера у них вот какая: есть у них бог, зовут они его Начигай и говорят, что

то бог земной; бережет он их сынов и их скот да хлеб. Почитают его и молятся ему много; у каждого он в доме. Выделявают его из войлока и сукна и держат по своим домам; делают они еще жену того бога и сынов. Жену ставят по его левую сторону, а сынов – перед ним; и им также молятся. Во время еды возьмут да помажут жирным куском рот богу, жене и сынам, а сок выливают потом за домовую дверь и говорят, проделав это, что бог со своими поел, и начинают сами есть и пить... Душу они считают бессмертной в том смысле, что тотчас после смерти человека она переходит в другое тело; смотря по тому, жил ли человек хорошо или дурно, душа переходит от хорошего к лучшему или от дурного к худшему. Если это был бедный человек и вел себя при жизни хорошо и скромно, то он после смерти возродится от дворянки и сам будет дворянином; потом он родится от государыни и будет государем; поднимаясь все выше и выше, он, наконец, доходит до Бога. Если же он вел себя дурно то он, если был сыном дворянина, возрождается как сын крестьянина, потом возрождается собакой и спускается к все более презренной жизни».

Местообиталищем душ умерших сородичей были обо – кучи камней или каменные площадки, сооруженные родственниками на возвышенностях. Из своего обо дух умершего надзирал за территорией, на которой жил его род. Чем выше стоял обо, тем большее пространство обитавшей в нем дух мог контролировать и оберегать. Поэтому их возводили на вершинах гор, водоразделах, на краю высокой надпойменной террасы. Ежегодно родственники устраивали возле обо поминовение умершего сородича. На обо приносили жертвы – пищу, питье, лоскуты ткани, какие-то вещи, записки с просьбами о содействии в делах. Возле обо устраивали поминальную трапезу, на которой, как считалось, присутствует и дух обо. В степях Южного Предуралья до сих пор археологи находят большое количество каменных куч и площадок, под которыми нет захоронений, но встречаются кости животных, угольки. По археологической номенклатуре подобные памятники определяются как жертвенно-поминальные комплексы (ЖПК).

Основное население золотоордынской Степи составляли кыпчаки-половцы, завоеванные монголами в 1235-1240 гг. В составе монгольского государства они продолжали сохранять свою религию, о которой нам известно из сочинений средневековых авторов – П. Карпини, Г. Рубрук, Ж. Жуанвиль, ал-Омари, Ибн Арабшах и др. Это анимизм, шаманизма, культ предков, а также наличие среди кыпчаков христианских, мусульманских и иудаистских общин. На основании этих сведений, в религиозной картине кыпчаков-половцев современные ученые выделяют такие элементы, как пережитки тотемизма, в котором в качестве тотема-первопредка выступает волк-«буре». Сакральное отношение к собаке (очевидно, как к родственнику волка), которую приносили в жертву при заключении важных союзов и на крови которой клялись. Почитание железа, которое также использовалось при обрядах принесения клятвы. Сакральным животным считался конь (что вполне естественно для кочевников), которого приносили в жертву богу Тенгри и духам умерших предков. Этот обычай широко представлен в археологических памятниках средневековых кочевников Восточной Европы в виде ритуальных конских захоронений. Проявлением культа предков являлся обычай установления над могилами умерших сородичей или рядом с ними каменных изваяний – каменных баб.

В общем же оценка конфессионального облика кочевников Половецкой степи (Дешт-и-Кыпчак) у современных историков сводится к следующему: «язычество было доминирующей религиозной ориентацией кыпчакских племен накануне монгольского завоевания ... мы не можем найти никаких упоминаний о массовых переходах (кыпчаков) в ислам, аналогичных тем, которые обусловили усиление государства Караханидов ... ислам, который, в конечном счете стал религией подавляющего большинства кыпчаков и их различных потомков в среде тюркских народов, был в значительной степени введен государством...» (П. Голден).

На основании синтеза сведений средневековых письменных источников, данных фольклора и археологии современные исследователи

реконструируют сложную картину религиозного мировоззрения кочевников Восточной Европы XII – начала XIII вв. В ней выделяются такие черты, как тенгрианство – поклонение высшему богу Тенгри, который «считался творцом мира» и который «вместе с Умай были божественной парой, которая создала мир»; шаманизма – «в мире людей посредником между мирами считался жрец – *qam*»; анимизма – «куманы занимались астрологией и поклонялись звездам»; тотемизма – «у кочевников образ волка был позитивным и сакрализированным..., важное место в религии кыпчаков занимали собаки..., также был сакрализован образ дракона...»; культа предков – «кыпчаки чтили предков и в их честь воздвигали каменные статуи и насыпали курганы..., приносили пленных в жертву духам своих умерших..., образ предка был сакрализован и соблюдение обычаев предков было обязательным».

Следами почитания духов (анимизмом), по-видимому, могут быть находки костей животных и фрагментов глиняной посуды в насыпях курганов. Подобные находки встречаются повсеместно, от Алтая до Днепра, иногда в комплекте «кости+керамика». В некоторых курганах таковыми костями являются конские черепа, которые, вполне возможно, связаны с обрядом жертвоприношения богу неба Тенгри. Жертвоприношения духам у кочевников европейские путешественники – в частности, И. Барбаро – наблюдали еще и в XV в.: «Однажды, находясь в орде, я увидел на земле опрокинутую деревянную миску. Я подошел и, подняв ее, обнаружил, что под ней было вареное просо. Я обратился к одному татарину и спросил, что это такое. Он мне ответил, что это положено «*hibuth peres*», т.е. язычниками. Я спросил: «А разве есть язычники среди этого народа?». Он же ответил: «Хо, хо! их много, но они скрываются».

Шаманизм – как раз та разновидность кочевнического язычества, следы которого на археологическом материале проследить очень трудно. Причина этого кроется в том, что сам социальный статус шамана не предполагает (или не предполагал) какого-то особого его обозначения в потустороннем мире.

Ведь в отличие от светского вождя (хана, например, или нойона), уже обладавшего некоей сакральностью по самому факту своего рождения от отца, имевшего соответствующий ранг, шаман-«кам» – это член социума, не совсем обычная, но все-таки органичная его единица. Вождь-хан обществом руководит, шаман-«кам» оказывает обществу соответствующие «услуги», потребность в которых возникает по мере надобности в них: у алтайских народов, например, его приглашают в случае затянувшегося бесплодия или трудных родов; иногда приглашают на погребение, чтобы душа покойника не возвращалась; он также присутствует при бракосочетаниях, чтобы защитить молодоженов от злых духов. Но его роль во всех этих случаях ограничивается магической защитой.

Зато присутствие шамана оказывается необходимым в тех случаях, когда дело касается человеческой души – такой едва уловимой психической единицы, которая может покидать человеческое тело и становиться добычей сил зла. Поэтому фактически у всех народов Евразии шаман был и остается, прежде всего, знахарем и целителем, он ставит диагноз, ищет беглую душу больного, хватает ее и снова соединяет с телом, которое она оставила. Именно он провожает душу умершего в Преисподнюю, ибо он является истинным проводником душ.

Что на практике выделяет шамана из общей толпы соплеменников? В первую очередь – «шаманская триада»: бубен, колотушка, маска или еще какие-то дополнительные детали его костюма, типа привесок, нашивок и т.п. Ясно, что археологически они либо не фиксируются, либо – детали костюма – нами не воспринимаются адекватно. Хотя сейчас уже можно определенно сказать, что погребения шаманов известны среди кочевнических курганов на Южном Урале. Например, курган у «Третьего Плеса» на юге Челябинской области, в котором найдены серебряные нашивки на костюм, имеющие аналогии в сибирских этнографических материалах, с вязанных с шаманским культом.

С шаманизмом же связаны и находки в погребениях силуэтных человеческих фигурок-онгонов, вырезанных из тонкого серебряного листа. Традиционно они считаются типично золотоордынским элементом культуры и в степях Урало-Поволжья найдены в нескольких кочевнических захоронениях XIII-XIV вв. Специалисты однозначно рассматривают онгоны как своеобразные минимаркеры шаманской субкультуры. С их помощью человек осознавал свою идентичность с определенной группой людей, мог идентифицировать себя и окружающих как членов определенного рода, что было важно для мироощущения человека, его этнической и культурной идентификации.

Култ предков – это, фактически, весь комплекс признаков погребального обряда кочевников Золотой Орды. С ним связаны все археологически фиксируемые элементы погребального ритуала, начиная от помещения в могилу вместе с покойным набора вещей, принадлежащих ему при жизни, и кончая оформлением могилы с той или иной степенью сложности. Можно обозначить тот ассортимент вещей, которые могут указывать на социальный статус погребенного. Но если там еще могут возникать какие-то сомнения в аутентичности вещи и места человека в социальной иерархии, то присутствие вещей в могиле и култ предков – явления неразрывно связанные. Более того, сама предполагаемая статусность вещи, очевидно, была обусловлена именно тем, что она предназначалась для ублажения души усопшего его родственниками и близкими. Поэтому в могилы помещали вещи, которые, с прагматической точки зрения, были дороги и могли бы еще служить оставшимся на «этом свете». Наглядный пример – немногочисленные, но очень выразительные находки остатков дорогих одежд в кочевнических погребениях Золотой Орды.

В контексте почитания душ умерших предков следует рассматривать и конские захоронения, сопровождающие погребения золотоордынских кочевников. Они были трех видов (очевидно, это было связано с имущественным положением семьи): захоронение целой туши взнузданного

и оседланного коня; захоронение конской шкуры с головой и ногами (тоже взнузданной и оседланной) и символическое захоронение конской сбруи – седло со стремянами, узда. Сам по себе это был не культ коня. Это были жертвы богу Тенгри. Их помещение в могилу должно было обеспечить хозяину достойное пребывание в «потустороннем» мире. Эта задача и решалась путем укладывания чучела коня (череп и кости ног) или его туши рядом с погребенным.

Многие исследователи археологической культуры средневековых кочевников считают, что с культом предков непосредственно связаны степные святилища – один из наименее изученных и понятых объектов кочевнической археологии. Следует иметь в виду, что средневековые авторы, даже те, кто подробно описывал наблюдаемые ими проявления половецких или монгольских верований, о святилищах ничего не сообщают – похоже, они их не видели. Поэтому выделение половецких святилищ – это результат источниковедческой работы современных исследователей. Все исследователи, изучающие святилища, в основу их выделения из общего массива кочевнических памятников кладут наличие в их комплексе каменных или деревянных статуй, которые однозначно ассоциируются с изображениями предков. Они в большом количестве известны сейчас в степях Восточной Европы. В частности – и в степях Южного Предуралья. Они представляют собой каменные выкладки с иногда установленными на них каменными изваяниями и следами жертвоприношений в виде костей животных и углей от костров.

Утверждение ислама как государственной религии Золотой Орды. По свидетельствам средневековых нарративистов – ан-Нувеири, ал-Омари, ал-Балхи и др. – утверждение ислама как государственной религии Золотой Орды было процессом длительным и драматичным. Так, хану Узбеку (1313-1342 гг.), с именем которого традиционно связывают превращение ислама в государственную религию Золотой Орды, пришлось казнить некоторых нойонов (эмиров), не пожелавших стать мусульманами. В свите одной из жен

(хатунь) хана Узбека, в 1334 г. совершившей поездку в Константинополь, только один оказался мусульманином, тогда как остальные «придерживались веры отцов», т.е. были язычниками. Среди жителей города Сарая только некоторые были мусульманами, а кроме них там жили и христиане, и те же язычники. Следовательно, вывод современных исследователей о том, что массовой исламизации кочевого населения Золотой Орды в то время не произошло, не может быть подвергнут сомнению.

Кроме того, имеющийся в нашем распоряжении археологический материал свидетельствует о том, что, во-первых, исламизация кочевого населения Золотой Орды растянулась во времени, во-вторых, не смогла полностью вытеснить реминисценции язычества из погребальной обрядности кочевников и в конечном итоге это привело к формированию синкретического «народного ислама», нашедшего свое отражение в погребальной обрядности казахов и башкир XVIII-XIX вв.

Как следует из письменных источников, ислам в качестве государственной религии в Золотой Орде насаждался сверху (как, впрочем, это происходило и в христианских государствах – Византии при императоре Константине, на Руси при князе Владимире, в Венгрии при короле Стефане I). В Золотой Орде это было связано с именем хана Берке, который, по сведениям Ан-Нувеири, в 1266 г. «сделался мусульманином ... Он воздвиг маяк веры и установил обряды мусульманские, оказывал почет правоведам, приблизил их к себе ... и построил в пределах своего государства мечети и школы ... Жена его Джиджекхатунь (также) сделалась мусульманкой...». Но попытка религиозной реформы была отторгнута большинством ордынцев, прежде всего – кочевниками, свято почитавшими Великую Ясу Чингисхана. Известный российский историк Золотой Орды В.Л. Егоров отмечает: «Попытка проведения религиозной реформы Берке вызвала явное противодействие кочевой монгольской аристократии и, как известно, окончилась полным провалом». И действительно, ещё в начале XIV в. весьма компетентный арабский историк ал-Омари писал: «Тюрки Дешт-Кипчака ...

это большие племена, между которыми есть и мусульмане, и неверные». Почему так произошло? На то было несколько причин.

Центрами утверждения ислама в поликонфессиональном государстве Золотая Орда являлись города. Кроме сохранившихся от погрома городов Волжской Булгарии (Булгарского Улуса), где ислам уже с XI в. пустил глубокие корни, это были многочисленные поволжские города, как грибы, выросшие в пустынной степи по берегам Волги – явление для кочевников Дешт-и-Кипчака (Половецкой Степи) чуждое. Практически все исследователи истории и культуры Золотой Орды, начиная с классика советского «золотоордыноведения» Г.А. Федорова-Давыдова, отмечают дуалистический характер культуры этого государства: «В силу ориентации ханов на мусульманство и городской быт среднеазиатско-иранского типа, в южнорусской степи, далекой от ислама, вдруг пышно распускается совершенно чуждая номадам яркая урбанистическая восточная средневековая культура поливных чаш и мозаичных панно на мечетях, арабских звездочетов, персидских стихов и мусульманской духовной учености, толкователей Корана, математиков и астрономов, изысканно тонкого орнамента и каллиграфии. Эта культура была недолговечной и не опиралась на традиции оседлости в Нижнем Поволжье, где до этого были кочевые степи».

Тем не менее, не вызывает сомнения и тот факт, что внедрение и распространение ислама среди кочевого населения Золотой Орды начиналось именно с городов. Первым к религии ислама начало переходить население, составлявшее т.н. хозяйственную зону золотоордынских городов, выделенную на археологическом материале. Она включала в себя территорию вокруг города с радиусом около 5 км (расстояние, которое можно преодолеть пешком примерно за один час). Именно в округе золотоордынских городов Нижнего Поволжья – Увек, Царевское, Селитренное, Шареный Бугор городищ – сосредоточено от 80% до 90% всех

известных к настоящему времени золотоордынских грунтовых могильников, которые, по определению, не являлись кочевническими.

В то же время в глубине степи, то есть, на территориях, где не было городов, кочевая знать – нойоны и баатуры – так же начинают переходить в ислам. Это было целесообразным, в первую очередь, в плане перспектив военной и административной карьеры для них и их детей. Поэтому и там появляются многочисленные могильники, состоящие как из типично языческих, так и мусульманских захоронений. Обряд их довольно разнообразен: встречаются погребения под земляными курганами, каменными выкладками, бескурганные, в простых, подбойных могилах или в могилах с заплечиками и перекрытием, в гробах, колодах или без них. Пожалуй, единственное, что их объединяет – ориентировка в западных секторах и, конечно, отсутствие сопровождающего инвентаря. То есть, если исходить из археологических источников (средневековые нарративы, широко используемые сторонниками широкой и массовой исламизации Золотой Орды, ничего нам в этом плане не дают, поскольку ничего об этом не сообщают), то, действительно, можно утверждать, что ислам был известен золотоордынским кочевникам-степнякам и что кто-то из них даже соблюдал все канонические правила совершения захоронений по мусульманскому обряду: «ляхед», «кыбла». Как много было таких знатоков, нам узнать не дано. Большинство же из них, возможно, даже будучи мусульманами, допускали отклонения от канонической мусульманской погребальной обрядности. Сознательно или нет – это уже другой вопрос, на который невозможно ответить. Факт, что такие отклонения фиксируются повсеместно: и в могильниках, расположенных вблизи золотоордынских городов, и в могильниках степной «глубинки». Причем, это характерно как для курганных могильников, так и бескурганных. В этом отношении показателен Новохарьковский могильник на Среднем Дону, оставленный оседлым населением Золотой Орды, жившим в ближайшем соседстве с кочевниками-язычниками. Из мусульманского в его обряде является только

западная ориентировка погребенных, большинство из которых хоронились еще и с украшениями. Подобные могильники в большом количестве обнаружены на территории степного Заволжья и Южного Приуралья. Исследователи однозначно трактуют их как проявление сложности и неравномерности в процессе исламизации населения Золотой Орды.

Однозначно ответить на вопрос, когда ислам окончательно утвердился среди кочевников Золотой Орды, довольно сложно. Золотоордынские погребения, в которых, например, наличие вещей сочетается с таким исламским признаком, как сырцовые или кирпичные оградки-мазары, известны сейчас достаточно широко: в Западном Казахстане, в Прикубанье, на Северском Донце, в Южном Предуралье. В Нижнем Поволжье кочевнические могильники с синкретическим языческо-мусульманским обрядом известны и в конце XIV в.

Исходя из этого, можно присоединиться к мнению тех исследователей, которые считают, что у кочевых народов Урало-Поволжья – башкир, казахов – еще в XV-XVI вв. ислам не являлся религией всего народа, а затронул только его родовую аристократию. И действительно, во-первых, едва ли живущие в отдалении от золотоордынских городов – рассадников ислама – башкиры могли быть более исламизированы, нежели поволжские или донские кочевые племена, имевшие более тесные связи с городами. Во-вторых, не смотря на то, что на территории Башкирского края хорошо известны, как минимум, четыре мусульманских мавзолея-кэсэнэ (кэшэнэ) – Хусейнбека, Тура-хана, Бэндэбикэ и «Башня Тамерлана» – из них только один в исторической памяти башкир ассоциируется с именем мусульманского проповедника – Хаджи Хусейн-бека, прибывшего в Башкирию из Туркестана с целью обращения башкир в ислам. Произошло это, что немаловажно, в XIV в., поскольку дата смерти Хусейнбека – 1339 г. – зафиксирована на его эпитафии.

Насколько Хусейнбек преуспел на миссионерском поприще, сказать трудно. Обращает на себя внимание тот факт, что среди башкирских

исторических преданий и родословных-шежере его имя упоминается единожды: в историческом предании «Последний из Сартаева рода», повествующем о нашествии Тимура Тамерлана на Золотую Орду. Главный герой предания Джалык сетует на то, что ни один из святых, к кому он обращался с мольбой о помощи перед лицом надвигающегося нашествия, включая и Хусейнбека, на его мольбы не откликнулся.

Что касается «мавзолея Тура-хана», то в преданиях, легендах и шежере башкир это строение вообще ни с кем из святых не ассоциируется. Более того, еще в XIX в. местное население называло это сооружение «дворец Тура-хана». Уфимский краевед Р.Г. Игнатьев в 1883 г. опубликовал услышанную им от башкир д. Нижние Термы (ныне – Чишминский район Республики Башкортостан) легенду о том, что Тура-хан – один из потомков Чингисхана – вначале был подданным сибирского хана Кучума, а затем после ссоры с ним откочевал в район нынешней Уфы. Здесь, на р. Слак, он построил себе дворец (по другой версии – это был дом суда, в котором судили, казнили и захоранивали преступников) и мечеть. После взятия Казани русскими войсками Тура-хан покинул это место и ушел в район нынешнего г. Стерлитамака, где есть гора с таким же названием – Тура-тау. Впрочем, уфимский краевед Р.Г. Игнатьев отмечал, что вблизи «дворца» была найдена могильная плита с эпитафией, посвященной Сахиб-Зимал, жене хана, а во время раскопок мавзолея в 1976 и 1988 гг. внутри него были найдены два захоронения, одно из которых – женское.

В башкирском историческом эпосе «Идукай и Мурадым», записанном в 1910 г. знаменитым собирателем башкирского фольклора М. Бурангуловым, Тура-хан (Тора-бий) – враг, погубивший главного героя Идукая, но получивший заслуженное возмездие от его сына Мурадыма, который «в плен Тора-бия взял; там, где жизнь окончил отец, по рукам и ногам разодрал». Мудрая старуха (аулия) Бэндэбика, с именем которой связан кирпичный мавзолей в Кугарчинском районе РБ, исследованный Н.А. Мажитовым в 1968-1969 гг., также присутствует только в одном предании

«Бэндэбика и Ерэнсэ-сэсэн», записанном в д. Максютново (где и находится сам мавзолей) в 1960-х гг. Согласно этому преданию, после смерти, по ее же завещанию, Бэндэбика была похоронена в собственном доме (но не в кэшэнэ), заваленном землей.

Наконец, кэшэнэ Башня Тамерлана, хотя и является в восприятии башкир погребальным памятником, но сооруженным над могилой мифической дочери Тимура Тамерлана, якобы бежавшей с возлюбленным от гнева отца и покончившей жизнь самоубийством из нежелания расстаться с любимым. Одним словом, историческая память башкир сохранила в себе вполне индифферентные сведения о мавзолеях-кэшэнэ, не ставших, в отличие, например, от мавзолеев Средней Азии или мечетей г. Булгара в Татарстане, местом религиозного паломничества и поклонения. В-третьих, чем иным, кроме недостаточно глубокого внедрения ислама в сознание башкир, можно объяснить наблюдаемое в 1770 г. академиком И.И. Лепехиным колдовство (камлание) башкирского колдуна-«чертовидца» (Шайтан Курязя) с целью облегчить женщине роды? Или замечание другого академика Г. Георги о том, что хотя «башкирцы искони содержат Мугаметанский закон и имеют молебны храмины, школы и священнослужителей: но в разсуждении веры своей не последние невежды и наблюдают немало и языческих обрядов...». В том числе – и обряд изгнания бесов «Шайтан Куреевца». Впрочем, в данном случае башкиры не составляли исключения среди других кочевых и полукочевых народов Урало-Поволжья. Такими же неусердными «магометанами» характеризует Г. Георги и казахов («киргизцев»), у которых также было мало сведущих в исламе людей, но зато было много всевозможных предсказателей судьбы (фалши), погоды (диагзы), «чертознатцев» (багзы) и разного рода гадателей (армячи, ярунчи): «Веру свою они почитают; но как у них нет школ, да притом и целые улусы не имеют мулл; то не только превеликие невежды, но и крайне суеверны». Характерно, что у православных русских тоже были свои колдуны, знахари и ворожеи. Но их побаивались и старались держаться от них подальше

(вспомним картину художника-передвижника В. Максимова «Приход колдуна на крестьянскую свадьбу» или великого М.В. Нестерова «За приворотным зельем»). И уж конечно в таком жизненно важном деле, как рождение ребенка, колдуны не участвовали никогда: если возникали сложности у роженицы, то просили открыть Церковные Врата!

Таким образом, исходя из археологического материала, совершенно очевидно, что «триумфального шествия ислама» по золотоордынской степи в XIII-XIV вв. не происходило. Процесс этот был длительным и первой половиной XIV в. не ограничивался. Судя по частоте встречаемости и широте распространения языческих, «раннемусульманских» и мусульманских погребений, еще и во второй половине-конце XIV в. Золотая Орда являлась поликонфессиональным государством, в котором язычество – анимизм, шаманизм, культ предков (тенгрианство, надо полагать, тоже присутствовало, но оно не имеет археологически фиксируемого проявления, во всяком случае, по письменным источникам, в ближайшем окружении хана Берке были и шаманы-волхвы) – и ислам вполне «толерантно» сосуществовали, возможно, даже среди представителей одного и того же родового подразделения. Поэтому следует полностью согласиться с мнением исследователей – сторонников поздней (конец XIV – начало XV вв.) исламизации кочевников Золотой Орды. В историческом контексте это объясняется тем, что генераторами «исламского импульса» являлись золотоордынские города: «Города, где оказалась сосредоточена основная масса носителей ислама в лице купцов и различного рода ремесленников, первоначально насильственно перемещенных в места зимников своих новых хозяев, стали настоящей опорой ислама как формы общественной идеологии» (М.Г. Крамаровский).

Историки объясняют это обстоятельство тем, что кочевой быт и мировоззрение сами по себе не создают условий для глубокого укоренения монотеистических религий в человеческом сознании. Зато там, где кочевники-степняки оказывались более или менее прочно привязанными к

монотеистическим государственным центрам, таким как Хорезм или Византия, процесс утверждения мировых религий совершался значительно скоротечнее и глубже. В иной ситуации каноны новой веры, не напоминаемые регулярным миссионерским наставлением, самым причудливым образом преломлялись в сознании кочевников и либо вовсе не допускались в важнейшие области ритуальной практики, либо присутствовали в них фрагментарно, в парциальном виде. Признание кочевниками Золотой Орды основных мусульманских догматов не привело к моментальному отказу от мировоззренческих основ тенгрианства – тюрко-монгольского шаманизма. Процесс этот был долгим и трудным.

Контрольные вопросы:

1. Охарактеризуйте языческие верования кочевников Золотой Орды. Каковы археологические следы их проявления?
2. С именами каких ханов связано распространение и утверждение ислама в Золотой Орде?
3. Каковы археологические свидетельства внедрения ислама в культуру Золотой Орды?
4. Назовите и обозначьте на карте памятники исламской культуры в Башкирии. Насколько глубоко ислам проник в духовную культуру средневековых башкир?
5. Кто был первым проповедником ислама в Башкирии?

Глава VI. Колонизация Урала и религиозная экспансия Русского государства в Прикамье и Предуралье

Под термином «русская колонизация Урала» в исторической литературе подразумевается заселение региона русскими и его хозяйственное освоение ими же. Причем, в отличие от классического понимания «колонии», освоение Урала русскими крестьянами и промышленниками осуществлялось путем включения его территорий и населения в состав Русского государства на общих основаниях с его коренными территориями. На них распространялись общегосударственные законы и права, система управления и т.д.

В отечественной историографии русскую колонизацию Урала разделяют на четыре этапа. Первый этап датируется XI-XV вв. Это было время начала проникновения первых русских землепроходцев – разбойников-ушкуйников, торговцев-предпринимателей, а за ними – крестьян и монахов-миссионеров – в регион. Завершился этот период вхождением народов Западного Урала в состав Русского государства.

Первые упоминания об Урале («Камне», «Каменном поясе») появляются в русских письменных источниках в XI в. В частности, в древнейшей русской летописи «Повести временных лет» среди народов, дающих дань Руси, указывается «Пермь» (так русские называли племена коми), а среди соседей Руси – «Югру».

Первыми русскими на Урале были новгородцы – купцы и ушкуйники. В основном они пробирались на восток в обход северных границ Прикамья, в это же время активно осваивавшегося булгарами. Под 1092 г. летопись впервые упоминает о походе новгородского отрока, посланного боярином Гюрятой «в Печору, к людям, которые дань дают Новгороду». А оттуда этот отрок (слуга, младший дружинник) отправился дальше на восток «в Югру» (в северное Зауралье и низовья Оби).

На Урал русских влекли природные богатства края – пушнина («мягкая рухлядь») и полезные ископаемые. Но главное – перспектива обложения данью местные племена охотников и рыболовов. С XII в. сбор дани с «Перми и Югры» становится регулярным, а затем началась и стихийная крестьянская колонизация края.

Югра (предки хантов и манси) добровольно дань платить отказывались и в течение XII в. новгородцы неоднократно (в 1114, 1187 и 1193 гг.) посылали против «югричей» рати с целью принудить их к данничеству. Причем не всегда эти походы были удачными для новгородцев. В 1193 г. летопись сообщает, что новгородская рать воеводы Ядрея была разгромлена югричами, а сам воевода был убит. В результате этих походов племена Северного Урала надолго становятся данниками Великого Новгорода, а с 1264 г. заселенные ими территории превращаются в новгородские волости.

Практически одновременно – во второй половине XII в. – дружины новгородских ушкуйников добираются и до Нижнего Прикамья. Но поскольку Прикамье, как было сказано выше, к этому времени уже было плотно освоено булгарами, между ними и русскими начинаются вооруженные конфликты. В 1157 г. новгородские ушкуйники совершили набег на болгарский город Брахимов (местоположение его точно не известно), а в 1177 г. владимирский князь Всеволод Большое Гнездо совершил поход на болгар.

Если новгородцы в своих конфликтах с Волжской Булгарией не шли дальше эпизодических набегов, то владимирские и ростово-суздальские князья уже во второй половине XII в. начали создавать на подступах к Уралу свои опорные пункты. В 1178 г. князем Всеволодом Большое Гнездо в устье р. Юг в Северном Приуралье был заложен городок Глядены, а в 1212 г. рядом с ним начал строиться город Устюг Великий, ставший опорной базой ростово-суздальских князей. Они постепенно завладели речными путями и волоками на подступах к Прикамью. Так, сын Всеволода Большое Гнездо – Юрий – захватил земли по Двине, Вычегде, Сухони и Югу, и заставил Пермь

платить ему дань. Таким образом, Пермь Вычегодская, платившая прежде дань Новгороду, с конца XII в. попала в зависимость от ростово-суздальских князей.

Разумеется, болгары не оставались безучастными наблюдателями русской экспансии на Урал и всячески ей препятствовали. Поэтому дважды – в 1218 и 1219 гг. – они совершали походы на Русь, доходили до Суздаля и Северной Двины, громили Устюг Великий. Русские войска предпринимали ответные походы. В 1220 г. ростово-суздальский князь Юрий Всеволодович организовал военную экспедицию, в ходе которой русские спустились по Волге от Оки до устья Камы и «взяста на ней много градков» болгар. В Нижнем Прикамье воевали полки ростовский и устюжский под командованием воеводы Василькова Воислава Добрынича. Этими действиями князь Юрий Всеволодович недвусмысленно показал, что у него в Прикамье есть свои интересы и он готов их отстаивать. И не случайно в походе 1220 г. участвовали не только дружина владимирского князя, но и дружины зависимых от него переяславского, муромского, ростовского и суздальского князей. То есть, это свидетельствовало о том, что завоевание Прикамья – это уже не частная инициатива, но дело государственной важности.

Новгородцы, долгое время бывшие пионерами в освоении Урала, также были обеспокоены укреплением позиций владимирского князя в регионе и также начали создавать свои опорные пункты в Прикамье. Во второй половине XII в. они внедряются на земли древних удмуртов и в 1174 г. основывают сразу два городка – Никульчин и Хлынов (позже Вятка) в среднем течении р. Вятки. Но очень скоро вятчане почувствовали вкус к свободе от своей метрополии и объявили о создании собственного государства – Вятской феодальной республики с центром в Хлынове – жизнь в котором строилась по канонам и правилам новгородским. Верховная власть принадлежала народному собранию – вечу; внешний облик Хлынова напоминал Новгород: та же правильная уличная планировка, бревенчатые

мостовые, дома северорусского типа. По новгородскому образцу были устроены погосты с тяготевшими к ним деревнями. И хотя Новгород не признавал независимость Вятской земли (Хлыновского княжества), но вятчане упорно отстаивали свою самостоятельность и периодически обращались за помощью к владимирским князьям.

В 1236 г. Среднее Поволжье и Нижнее Прикамье были завоеваны монголами и, начиная с 1241 г., вошли в состав Золотой Орды. Русь, ставшая вассалом ордынских ханов, на многие десятилетия утратила возможность расширять свои владения на восток. В меньшей степени это касалось Новгорода, находившегося далеко и сохранившего свою независимость от Золотой Орды. Новгородцы и свои уральские вотчины сохранили, и продолжали свои походы на Печору и в Югру.

Однако владимирские, а затем и московские князья не собирались отказываться от своих притязаний на уральские владения. Так, в 1324 г. брат Ивана Калиты – Юрий Данилович – ходил по Каме на Пермь Великую. Это первое упоминание в русских источниках территории Верхнего Прикамья под именем Пермь Великая, в отличие от Перми Старой – Вычегодской – известной уже давно. Но теперь они действовали не только военной силой. В 1328 г. Иван Калита выдал дочь за правившего в Устюге князя, закрепив этим брачным союзом Устюг за Московским княжеством. Затем он начинает планомерное наступление на Двину и Печору. В 1332 г. Иван Калита потребовал у новгородской верхушки взять на себя выплату части ордынской дани, прося у него «серебро Закамское». Источники иногда называют это серебро «закаменским», что вероятно более точно, т.к. имелась в виду часть дани собираемой новгородцами в Югре – в Приобье – за Уралом. То есть, «серебро закаменское» – это скорее всего те запасы серебряной, прежде всего иранской, посуды и монет, которые на протяжении многих столетий скапливались на святилищах уральских народов.

В 1333 г. Иван Калита силой отнимает у Новгорода вычегодские и печорские вотчины. В Вычегодско-вымской летописи об этом сказано так:

«Князь великий Иван Данилович взверже гнев свой на устюжцев и на новгородцев почто от Вычегды и от Печоры не дают черный выход ордынскому царю и дали князю Ивану на черный бор Вычегду и Печору и с тех пор князь московский начал взимати дани с пермские люди». Это означает, что новгородцы утаивали доходы с приуральских четей и не давали тот процент, который должен был уходить на уплату дани в Орду. Поэтому князь Иван Калита назначил в эти земли своих собственных сборщиков налогов, что фактически означало, что Вычегда и Печора перешли под владычество Московского княжества.

Политику Ивана Калиты продолжил Дмитрий Донской. Он стремился все больше доказать свое преимущественное право на приуральские земли. По мере своего усиления он окончательно начинает распоряжаться бывшими новгородскими волостями как своими собственными. В 1363 г. он отдал земли на Печоре «в кормление» своему наместнику Андрею Фрязину, разрешив ему требовать подводы для разъездов служителей не только с русских жителей, но и с пермяков. Активность устюжских наместников Москвы побуждала новгородцев к открытой агрессии. В конце XIV – начале XV вв. они совершили ряд походов на Устюг, сопровождающихся жестоким грабежом города. Не желая терять свое влияние на Урале, в 1364 г. новгородцы предприняли большой поход на восточный склон Урала и в Приобье. Это был самый успешный поход за Каменный пояс, совершенный когда либо новгородцами. Чтобы закрепиться на уральских территориях, они построили несколько городков. Один из них на р. Сылве получил название Ляпин, по имени одного из руководителя похода – Степана Ляпы. Однако остановить движение Москвы на Урал Новгороду не удалось.

Московское княжество начало укреплять свое влияние на северо-востоке и путем внедрения христианства среди местных жителей. В конце XIV в. в Перми Вычегодской вел активную деятельность православный миссионер монах Степан Храп, позднее получивший христианское имя Стефан Пермский. Из его биографии известно, что он был монахом

Ростовского Григорьевского Монастыря. Мирское имя Стефана не известно. Его отец Симеон по прозванию Храп был церковнослужителем городского Успенского собора, а мать Мария – дочерью местного кузнеца Ивана Секирина. Есть предположение, что мать Стефана могла быть великопермянкой (коми-зырянкой). Очевидно, это обстоятельство подвигло монаха Стефана на апостольское служение народу, частью которого он был по происхождению. В 1379 г., получив благословение Московского митрополита Герасима и заручившись охранной грамотой великого князя Московского Дмитрия Ивановича (в будущем Донского), Стефан начал свою проповедническую деятельность среди коми-зырян, живших в окрестностях Сольвычегодска. В устье р. Вымь Стефан строит церковь Благовещения Пресвятой Богородицы, при которой создает первое училище для зырянских детей. Фактически это была первая в Прикамье церковноприходская школа, в которой Стефан не только обучал коми-зырянских детей грамоте (для этого ему пришлось создать азбуку зырянского языка), но и готовил их для будущей проповеднической деятельности. Позже здесь же им был основан Устьвымский монастырь, ставший центром Пермской епархии, просуществовавшей до 1492 г.

По церковному преданию, святителем Стефаном Пермским собственноручно была написана икона Святой Троицы («Зырянская Троица»), ставшая предтечей всемирно известной «Троицы» Андрея Рублева.

В 1383 г. Стефан отправился в Москву просить Великого Князя Дмитрия Ивановича и Митрополита Пимена «чтоб дали Епископа новопросвещенному Пермскому народу. Возблагодарив Бога за приобретение новых чад церкви, Митрополит Пимен вместе с освященным Собором за апостольские труды хиротонисал (возвел, рукоположил) во Епископа самого проповедника, а Великий Князь, удостоив его милостями, с богатыми дарами отправил в новую Епархию. По прибытии к своей пастве, святитель, имея по сану благодать и право посвящать других для совершения таинств, поставил избраннейших из зырян во иереи и диаконы».

Пермская епархия в течении всего XV в. носила характер полусветского-полурелигиозного феодального владения, глава которого, епископ, получая права, которые обычно имели московские наместники, по сути являлся вассалом московского князя. Из этих земель, с образованием епархии фактически перешедшими во владение московских князей, церковное влияние стало распространяться на Пермь Великую.

В своей митрополии святитель Стефан Пермский учредил несколько церквей с училищем при каждой и основал пять монастырей: Устьвымский, Архангельский, Вотчинский, Печерский и Ульяновский.

Весной 1396 г. епископ Стефан по делам своей епархии приехал в Москву к митрополиту Киприану и остановился в Спасо-Преображенском монастыре Кремля. Он занемог и 9 мая 1396 г. скончался. Святитель Стефан Пермский был похоронен в северном приделе кремлевской церкви Спаса на Бору. Для общецерковного почитания Стефан Пермский был канонизирован на Макарьевском соборе в 1549 г.

Из вычегодских земель московское влияние стало постепенно распространяться и на Пермь Великую – земли коми-пермяков. Сюда постепенно начинает проникать русское население. Переселялись в эти земли в основном крестьяне Русского Севера и бывших ростово-суздальских земель. Причиной такого переселения был поиск новых земель, свободных от феодального гнета, а также естественное увеличение населения в уже обжитых районах. В начале XV в. в Верхнем Прикамье возникают первые русские поселения, основанные московскими ставленниками. Так, в период между 1398 и 1409 гг. новгородский двинский воевода Анфал Никитин, перешедший на московскую службу, основал в верховьях Камы первый русский укрепленный городок, известный позже как городок Анфаловский. В начале XV в. выходцы из Вологды посадские люди Калинниковы основали на р. Боровой первые солеварни, в 1430 г. после истощения рассолов, они перенесли свои промыслы на речку Усолку, где возникло Усолье Камское (Соликамск), ставшее позже городом.

К середине XV в. русское население Верхнего Прикамья выросло настолько, что уже можно было считать его русский землей. Инициатива частных лиц, безусловно, стимулировала активность правительства. И в 1451 г. московский великий князь Василий Темный передал Пермь Великую в качестве удела бывшему вереинскому князю Михаилу Ермолаевичу. Подмосковную Верею великий князь присоединил к своим собственным владениям, а бывшие вереинские князья основали династию князей Великопермских. Резиденцией Великопермских князей, столицей Перми Великой стал г. Чердынь, второе имя которого было Пермь Великая.

Через четыре года после назначения наместником Михаила Ермолаевича – в 1455 г. – в Пермь Великую приехал преемник Стефана епископ Пермский Питирим «крестити в святой вере чердынцов». Однако миссия его трагически оборвалась. Вскоре он был захвачен в плен и убит вогуличами (манси), которые напали на Пермь. В союзе с вогулами выступали и вятские сепаратисты, которые выступали против попытки при помощи религии усилить влияние Московского княжества в Перми Великой.

Поскольку миссионерская деятельность Питирима не имела успеха, через 7 лет, в 1462 г., новый пермский епископ Иона снова приехал крестить чердынцев. Иона провел христианизацию более успешно. В Перми Великой появились первые церкви и постоянные церковнослужители. Появился и первый на Урале Иоанно-Богословский Чердынский монастырь.

После битвы при р. Шелони (14 июля 1471 г.) Новгород вынужден был дать отказную грамоту на все свои восточные волости, включая и пермские, признав уже юридически их вхождение в состав Русского государства. Таким образом, появилось юридическое обоснование для присоединения и Верхнего Прикамья к Русскому государству.

В Перми Великой в этот период обстановка была довольно сложной. Ни Москва ни Новгород не оказывали поддержки Прикамью, поскольку Москва была слишком далеко, а Новгород вел упорную борьбу с Москвой и ему тоже было не до Перми Великой. Поэтому великопермские князья

оказались в относительной изоляции, и начали чувствовать себя в Перми Великой практически независимыми от центра.

Правительство Русского государства прекрасно понимало опасность отпадения Перми Великой. В 1462 г. московское войско совершило поход из Устюга на Вятскую землю. После этого успешного похода войско «прошло вверх по Каме в Пермь Великую», целью этого похода была попытка воздействовать на Великопермских князей.

В 1468 г. большое войско казанских татар и зависимых от них народов во главе с ханом Обреимом двинулось на Пермь Великую. Татарские войска были разгромлены, большое количество пленных доставлено в Москву. Но и с русской стороны были значительные потери. В 1469 г. русские организовали ответный поход на Казань. Во время этого похода они освободили взятых в плен товарищей, в том числе и вятчан. Русские в этом походе поставили себя как освободители народов Приуралья от казанских ханов. В 1471 г. вятчане совершили дерзкий набег на татарский город Сарай, во время которого захватили богатую добычу и множество пленников. Делиться с Великим князем они не захотели, что сделало отношения между Москвой и Вяткой еще более напряженными.

Пермь Великая по-прежнему продолжала ориентироваться на Вятку – заигрывала с Казанью и вела самостоятельную политику. Когда в 1471 г. брат московского князя Юрий отправился походом на Казань и осадил ее, он вынужден был вскоре снять осаду, так как не подошло ожидаемое подкрепление из Чердыни. Иван III был крайне недоволен действиями князя великопермского Михаила. Не будучи уверенным в прочности связей с Пермью Великой, Иван III решил привести ее к покорности, чтобы предупредить ее возможный переход на сторону Казанского ханства. Официальным поводом для похода 1472 г. на Пермь Великую послужила «обида» московских князей в Чердыни. Вычегодско-вымская летопись подробно объясняет причину похода: «Пермяки за казанцев норовили, гостям казанским почести воздавали, людям торговым князя великого грубили».

В.А. Оборин считает, что причиной похода была создававшаяся угроза «отпадения» Перми Великой, проявившаяся в отказе пермяков участвовать в походе против Казани в 1471 г.

Обстоятельства похода русского войска на Пермь Великую хорошо известны. Руководителями похода был назначен опытный русский полководец Федор Давыдович Пестрый – само его имя и опыт успешных сражений против татар на Каме должны были произвести впечатление на Великопермских князей.

Князь Михаил не оказал практически никакого сопротивления. Коми-пермяцкие воеводы Михаила – Кача-Коча, Мичкин, Бурмот – были взяты в плен в Искоре, а один из воевод – Зырян – сдался в плен сам.

Пленного князя Михаила и его воевод вместе с богатыми трофеями отправили в Москву. Иван III пожурил Михаила и отпустил его обратно править в Перми Великой. Т.о., в результате похода была подтверждена зависимость Перми Великой от великого князя.

Сын и преемник Михаила – Матвей – оказался менее способным администратором, и в 1505 г. Василий III разгневался и вместо вереинских князей назначил наместником Василия Андреевича Ковра. В Перми Великой особой грамотой была введена обычная для всей Руси организация власти с правом «кормления» и с периодической сменой наместников. Этот акт означал окончательное вхождение Перми Великой в состав русского государства. До конца XVI в. управление в Перми Великой осуществлялось наместником на основе уставной грамоты, выданной В.О. Ковру в 1505 г. Грамота определяла состав и функции администрации, регулировала выборы целовальников и старост из числа «пермяков» для организации судебных функций, определяет состав и величину пошлин, регулирует торговлю. Грамота была своеобразным «Уставом» Перми Великой вплоть до 1572 г., когда наместническое правление в Перми Великой было заменено воеводским.

В конце XV в. произошло и присоединение к Русскому государству удмуртских земель. Население Вятской земли – русские и удмурты – в 1489 г. присягнули на верность великому князю. Кроме удмуртов, в состав русского государства вошли и группы казанских татар, жившие в бассейне р. Чепцы. Вятская земля была объявлена собственностью великого князя, население ее стало выплачивать дань, сбором которой ведал московский наместник с помощью тиунов. Особой грамотой 1489 г. Иван III с целью создания в Вятской земле прочной национальной опоры, разрешил свободное заселение Вятской земли русскими людьми. Это вызвало усиление притока русских колонистов в удмуртские земли. Удмуртское население оказалось разделенным на три части – большая часть вошла в состав Русского государства, небольшая часть на р. Чепце осталась в зависимости от татарских феодалов, живших вокруг центра татарской колонизации в Удмуртии – Карино – у устья р. Чепцы, а удмурты, живущие в низовьях Камы, осталась во власти казанских ханов.

Второй этап русской колонизации Урала приходится на XVI в. Он начинается после присоединения земель Верхнего Прикамья к Русскому государству и заканчивается разгромом Сибирского ханства.

Основное содержание второго периода – это дальнейшая колонизация присоединенных земель Верхнего Прикамья и продвижение русских в Зауралье и Западную Сибирь.

В первой половине XVI в. приток русского населения на Урал шел медленно.

В октябре 1552 г. русское войско взяло Казань и ликвидировало самостоятельность Казанского ханства, которое мешало расширению экономических и культурных связей Русского государства с народами Урала, Сибири и Средней Азии, угрожало народам Поволжья и Приуралья, представляло постоянную угрозу военного нападения. После падения Казани стало возможным присоединение к Русскому государству всего Западного Урала. Кроме того, сибирские ханы, обеспокоенные возрастающей мощью

Руси, вынуждены были изменить свою политику. В 1555 г. они заявили о добровольном переходе в подданство русскому царю. Сибирское ханство было обложено легкой данью. Установилась пока еще непрочная зависимость Сибирского ханства от русского государства. В результате временно прекратились набеги со стороны Сибири на русские территории в Верхнем Прикамье.

В 1555-1557 гг. к Русскому государству добровольно присоединилась большая часть Башкирии. Это присоединение было добровольным, поскольку местное население стремилось таким образом избавиться от гнета ногайских и татарских феодалов. Башкиры сами обратились к Ивану Грозному с предложением о подданстве. В 1555 г. их просьба была удовлетворена, и они были обложены легкой данью. В 1557 г. башкиры получили жалованные грамоты Ивана IV, по которым они признавались подданными царя и за ними закреплялись земли, занимаемые ими к моменту присоединения. Только зауральские башкиры вплоть до конца XVI в. оставались под властью Сибирского ханства.

С включением Башкирии в состав Русского государства сюда начинают переселяться русские крестьяне, под влиянием которых многие башкиры начали переходить к оседлости и развивать земледелие. Начинают развиваться торговые связи.

В 1559 г. к Русскому государству добровольно присоединились и прикамские удмурты, освободившиеся от власти татарских феодалов. Теперь во всей Удмуртии установилась русская власть.

К середине XVI в. практически все Западное Приуралье вошло в состав Русского государства. Коренные народы Урала – коми-пермяки, башкиры, удмурты – стали более быстро развиваться под влиянием сильного феодального государства. Пережитки родоплеменной раздробленности были преодолены и начали укрепляться феодальные отношения.

Социально-экономические и политические задачи, которые предстояло решать Великому Княжеству Московскому, стремительно превращавшемуся

в Русское централизованное государство, на вновь обретенных землях, требовали использования не только (и не столько) военно-административных, сколько духовно-идеологических факторов. А таковыми могло быть только обращение местных финно-пермских язычников в христианство. Применительно к удмуртам (вотякам) эту задачу решил еще один уральский святитель – Трифон Вятский.

Будущий святитель родился около 1546 г. на территории нынешней Архангельской области («в северной стране, нарицаемой Мезени»). Родители его были крестьянами и сына своего (младшего) назвали Трофимом. В скором времени отец Трофима скончался. А когда ему исполнилось 17 лет, старшие братья и мать решили женить Трофима и тем самым окончательно прикрепить его к крестьянской жизни. Но еще будучи отроком Трофим решил посвятить свою жизнь Богу. В 1564 г. он уходит из дома, поселяется в Пыскорском монастыре на Каме и принимает монашеский постриг под именем Трифон.

Трифон не отличался крепким здоровьем и часто болел. Однажды во время болезни ему явился Святой Николай Чудотворец и исцелил его. После чего Трифон покидает монастырь и начинает проповедовать православие среди местного удмуртского (вотяцкого) населения.

Для этого ему требовалась постоянная резиденция. В 1580 г. Трифон приходит в г. Хлынов (ныне г. Киров) на Вятке. Поскольку имя его уже было известно людям, а на территории Хлыновского княжества не было ни одного церковного центра, по просьбе жителей городов Хлынова, Слободского, Шестакова, Котельнича и Орлова Трифон основывает Успенский монастырь, в котором становится первым игуменом. При поддержке местных властей, царя и Московского Патриарха Успенская обитель быстро богатеет и становится центром православия в Вятском крае. При ней создается библиотека, открывается школа для удмуртских («вотяцких») детей. Преподобный Трифон скончался в самом конце Смутного времени, 21 октября 1612 г.

С середины XVI в., когда пало Казанское ханство и освободились транспортные пути по Волге, приток русского населения на Урал значительно увеличился, а особенно заметно он стал нарастать к концу XVI в. Причинами массового переселения русских крестьян на Урал были:

- во-первых исчезновение военной угрозы в Прикамье со стороны Сибирского ханства;
- во-вторых хозяйственное разорение и закрепощение крестьян в центральных районах Русского государства, что вызвало бегство крестьян на новые земли восточных окраин государства.

Когда пало Казанское ханство, широко стали использовать путь по Волге, с которой затем поднимались по Каме. Стали использовать и южный путь для перевала через Уральский хребет – с Камы на Белую, затем на р. Уфу, а с ее верховьев – на верховья р. Исеть или р. Миасса.

Основную часть переселенцев составляли выходцы из северных и поморских земель. Они селились главным образом в Верхнее Прикамье. Меньшую часть переселенцев составляли выходцы из центральных областей России и Поволжья – они расселялись в основном в Среднем и Нижнем Прикамье. На Урале происходило и внутреннее переселение: вятчане, вычегодские коми, выходцы с Верхней Камы начали осваивать Среднее Прикамье, где затем появился Осинский уезд.

На какое-то время переселенцы освобождались от феодальной зависимости и получили возможность спокойно осваивать новые территории. Однако постепенно эксплуатация начала усиливаться и на Урале, что вызвало бегство части крестьян на новые земли – в Сибирь. В Зауралье двинулись выходцы из поморских городов и деревень, из Верхнего Прикамья, Вятки, из Башкирии и Поволжья. Причем, кроме русских на новые земли устремились и представители народностей Поволжья – мари, чуваш, татары, мордва.

Крестьянская колонизация носила мирный характер и практически не затрагивала интересов местных жителей. Плотность населения на Урале была

маленькой, и переселенцы в XVI в. в основном селились на свободных землях, которых здесь было предостаточно. Русские поселения обычно строились на новых, необжитых местах. Новые поселения были, как правило, очень маленькими – починки из 1-3 дворов. При обилии свободных земель основатели починков искали места, расположенные подальше от царской администрации, удобные для охоты, рыбной ловли и для расчистки леса под пашню.

Опорными пунктами колонизации являлись укрепленные городки, которые со временем становились административными и торгово-ремесленными центрами, а также монастыри с их слободами, которые тоже часто имели укрепленные центры.

Процесс развития феодализма в Прикамье после вхождения его в состав Русского государства в значительной степени был связан с деятельностью крупных купцов-промышленников – Строгановых.

Правительство рассматривало Урал как плацдарм для освоения богатых земель Сибири. Для этого требовалось обеспечить оборону северо-восточных границ государства, поскольку было абсолютно ясно, что мирные отношения, установленные с Сибирью, временны. Не имея достаточных сил для обороны края, правительство было вынуждено жаловать крупные земельные владения частным лицам, таким например, как Строгановы, с условием, что они примут на себя расходы по строительству опорных пунктов обороны и обеспечению будущего продвижения на восток.

В основном правительственная колонизация Урала проявлялась в раздаче русским феодалам жалованных грамот на уральские земли, в предоставлении льгот для организации новых русских поселений, а также в насильственном переселении из центральных областей России и из Поволжья крестьян и служилых людей. Особенно поощрялось переселение на Урал торговцев и ремесленников. Государство учреждает новые крепости: Уфа (1574 г.), Сарапул (1596 г.). В 1573 г. статус города получило Усолье Камское – Соликамск. В 1586 г. статус города получает Уфа.

В конце XVI в. разворачивается колонизация Зауралья. Этот процесс активизировался после похода Ермака. Этот поход организовали Строгановы, получившие жалованную грамоту на зауральские земли. За каждое новое пожалование Строгановы освобождались от налогов и повинностей на 20 лет на освоение территории. Окончание льготных лет на камских землях и угроза набегов из Сибири заставили Строгановых ускорить подготовку этого опасного предприятия по завоеванию Сибирских земель.

Ермак выступил в поход 1 сентября 1582 г., а 26 октября 1582 г. взял столицу Сибирского ханства г. Кашлык, разгромив войска хана Кучума. Дата начала похода 1 сентября 1582 г. в настоящее время считается наиболее достоверной, она обоснована историком Р.Г. Скрынниковым: он указывает на документы, свидетельствующие, что в 1581 г. Ермак воевал в составе русской армии под Смоленском. Многие зауральские племена хантов и манси видели в русских избавителей от ига сибирских ханов, поэтому оказывали поддержку Ермаку. Перешла на сторону Ермака и часть татарских феодалов, недовольная Кучумом.

6 августа 1585 г. во время внезапного нападения татар Ермак погиб. Однако Сибирское ханство было разгромлено и предпосылки для колонизации Зауралья и Западной Сибири были созданы. Новые военные отряды быстро присоединили край к Русскому государству.

Колонизационный процесс выходит из границ Урала и развивается в зауральских землях. Первыми русскими городками в Зауралье стали Лозьвинский городок (1588 г.) и Пелым (1593 г.), имевшие значение опорных пунктов для защиты безопасного пути из Чердыни в Сибирь. Позднее эти городки стали центрами новых уездов.

В 1597 г. крестьянин, в последствии соликамский посадский человек, Артемий Бабинов проследив передвижение манси открыл новую короткую дорогу в Сибирь, которая начиналась от Соликамска и выходила к верховьям р. Туры. Бабиновская дорога стала единственной официальной дорогой в Сибирь. В 1598 г. в верховьях Туры стали строить г. Верхотурье,

Лозьвинский городок был за ненадобностью срыт, а его гарнизон переведен в Верхотурье. Новый город стал центром Верхотурского уезда, в состав которого вошли земли бывшего Лозьвинского уезда, бассейны рек Туры, Тагила, верховьев Чусовой и Уфы, а впоследствии и часть Западного Урала от истоков рек Вишеры и Печоры до верховьев Чусовой. Город Верхотурье стал важным военно-стратегическим, административным и экономическим центром. Здесь была таможня, собиравшая пошлины со всех товаров, провозимых по Бабиновской дороге. Здесь же собирался ясак с хантов и манси.

После основания Верхотурья темпы колонизации Зауралья ускорились. Через Верхотурье по Туре и ее притокам двинулись крестьяне, ремесленники, торговцы и прочий люд. Первое время укрепленные городки Зауралья, где стояли гарнизоны, жили ремесленники, торговцы и ямщики, останавливались приезжие ратники и купцы, снабжались продовольствием из Перми Великой. Но земледелие Прикамья с трудом могло обеспечить и местный рынок. Правительство использовало для заселения Сибири совсем иные методы, нежели для заселения Прикамья. Сюда направляли государственных крестьян путем призыва «охочих людей», насильственно переселяли с государственных и дворцовых земель, и, наконец, ссылали за различные провинности. Переселившиеся по призыву властей получали временные льготы на обзаведение хозяйством, а затем переходили на выполнение обычных государственных повинностей.

В последней четверти XVI в. Зауралье стало заселяться гораздо быстрее, чем Прикамье. Причиной этого были более плодородные земли, наличие большого количества свободной земли, отсутствие военной опасности, льготные условия заселения, отсутствие помещиков и ряд других причин.

Таким образом, к концу XVI в. почти вся территория Урала вошла в состав Русского государства. Слабо освоенными оставались только земли Южного Урала. Колонизация проходила в основном мирным путем, лишь в

исключительных случаях при сопротивлении местного населения она основывалась на силе оружия.

Третий этап колонизации. К началу XVII в. плотность населения на Урале оставалась еще очень маленькой – менее 0,1 человека на 1 кв. км. Поэтому колонизация края продолжалась.

На Урале было много свободных земель, а развитие крепостничества шло более медленными темпами, чем в центральных и северных районах страны. Все это привлекало на Урал массы беглых и оброчных крестьян-отходников. К тому же, на Урале, по сравнению с центральными районами страны, уже довольно широко стали использовать наемный труд в промышленности, на транспорте и даже в сельском хозяйстве. Темпы колонизации Урала особенно возросли во второй половине XVII в., когда по Соборному уложению 1649 г. крестьяне были окончательно закрепощены. А после 1654 г. в связи с религиозным преследованием раскольников на Урал стали переселяться старообрядцы.

Правительство было заинтересовано в колонизации Урала и поощряло ее. Беглых крестьян, конечно, разыскивали и здесь, но их, как правило, не переселяли обратно, а оставляли здесь возвращая в тягло. Крестьянам-новопереселенцам предоставлялись временные льготы, а также земельные участки и сенокосы. Таким образом, различные по своему имущественному положению категории крестьянства уравнивались – все они становились самостоятельными хозяевами-тяглецами. В итоге создавались лучшие условия для их экономической эксплуатации и в конечном итоге государство получало финансовую выгоду.

В отличие от предыдущего этапа в XVII в. колонизация была связана с усилением национального и религиозного угнетения местных народностей. В некоторых случаях имел место прямой колониальный грабеж – захват земель, освоенных коренным населением, поборы и насилие со стороны царской администрации, насильственная христианизация и т.п. Поэтому представители коренных народностей в XVII в. начали активно расселяться

по территории края, стремясь отыскать земли подальше от представителей царской администрации.

В XVII в. наиболее интенсивно заселялись земли Среднего и отчасти Южного Урала.

На Среднем Урале наиболее значительным событием XVII в. было образование нового Кунгурского уезда. В 1648 г. из вотчин Строгановых, Елисеевых, Суровцева, а также из владений Пыскарского и Вознесенского монастырей было выведено 1200 человек. Их переселили на землях в бассейне р. Сылва и ее притоков, где был сформирован новый уезд Перми Великой в дополнение к уже существующим Кайгородскому, Чердынскому, Соликамскому и Осинскому. Первоначально уезд заселялся представителями Перми Великой, а во второй половине XVII в. сюда устремились и переселенцы из отдаленных районов – из Сольвычегодского, Устюжского, Важского уездов. На плодородные кунгурские земли охотно переселялись и с юга представители татар, марийцев, чувашей, удмуртов. Судя по переписям за 55 лет с 1648 г. по 1703 г. население в Кунгурском уезде выросло более чем в 12 раз.

Вхождение Башкирии в состав Русского государства. В середине XVI в. племена башкир оказались в сложной политической ситуации. С запада на их земли неуклонно надвигалось молодое и динамично развивающееся Московское царство (в 1552 г. войска Ивана IV штурмом взяли Казань и разгромили Казанское ханство). На юге, в степях Предуралья, шла ожесточенная междоусобица между промосковской и проказанской группировками ногайских мурз. Последние после взятия Иваном IV Казани пытались увести башкир на юг, в ногайские степи. В свою очередь промосковская партия во главе с ханом Исмаилом готовилась вместе с русскими войсками к завоеванию Астрахани и также пыталась привлечь к этому делу башкир. В конце концов этот внутренний «раздрай» в Ногайской орде надоел башкирским биям и они выбрали свой путь.

Зимой 1555 г. в Казань с берегов Демы на лыжах пришли послы башкир-минцев во главе с биями Канзафаром, Урдасом, Чублюком, Урманом и Туманом с просьбой к царю Ивану принять башкир под свою державную руку. Узнав от башкирских послов «чем изобильна земля их», Иван IV заключил с ними договор о вхождении приуральской Башкирии в состав Московского царства и «обложил башкирцев легким ясаком, - кого лисицей, кого куницей, а кого мёдом и пожаловал землями». Кроме платежа ясака в царскую казну башкиры должны были за свой счет нести военную службу.

Свое вхождение в состав Русского государства башкирские племена юридически закрепляли обязательством выплачивать ясак – натуральную подать, которой в царской России облагались нерусские народы, занимавшиеся охотничьим промыслом. Ясак вносился в казну соболями, бобрами, лисицами, куницами и другой пушниной («мягкой рухлядью»), а иногда и скотом. Все эти меха составляли для царской казны важный источник дохода и серьезную статью отпускной торговли. Ясак назначался для каждого племени или рода в отдельности, «смотря по людям и промыслам». Уплата ясака служила внешним выражением подданства. Племенные вожди – мурзы и тарханы – от уплаты ясака освобождались. Сами башкиры рассматривали ясак как неотъемлемую часть их права на землевладение, что юридически фиксировалось в ясачных книгах, хранившихся в Казани и Москве.

Первоначально административным центром вновь присоединенных к Русскому государству заволжских и приуральских земель была Казань – место сбора ясака. Однако его доставка туда оказалась делом хлопотным и небезопасным – ногайские ханы по-прежнему продолжали рассматривать Башкирию как своё владение, назначали в Башкирию своих наместников и периодически совершали военные экспедиции. Поэтому в 1573 г. башкирские старшины обратились к царю Ивану Грозному с «челобитьем» о постройке на их территории крепости «не только для одного того, чтобы им положенный на них ясак тут, как внутри их жилищ, платить было льготнее,

но и от неприятелей бы иметь им здесь убежище и защиту». В 1574 г. на Уфимском полуострове был возведен острог (крепость), получивший название Уфимского, который в 1586 г., уже при царе Федоре Иоанновиче, получил статус города.

Естественно, что одним из первых зданий внутри Уфимского кремля была деревянная церковь Казанской Божьей Матери, икона которой якобы «явилась» на этом месте в 1559 г. Однако в начале XVII в. церковь сгорела и на её месте был построен и в 1616 г. освящен каменный Смоленский собор во имя чудотворного образа Смоленской Божьей Матери. Собор был назван так потому, что, как писал историк-краевед Р.Г. Игнатьев, «когда поселенные в Уфе смоленские шляхты, видя со всех сторон угрожающие действия от волнений иноверцев, пожелали иметь у себя для заступничества копию с чудотворного образа Смоленской Божьей Матери, то посланная с дозволения царя Алексея Михайловича депутация перенесла на руках из Смоленска в Уфу желаемый образ, который был поставлен в Уфимском соборе, отчего он и назван Смоленским».

Вскоре на башкирских землях появляются и другие крепости: в 1584 г. – Мензелинская (опять-таки по просьбе башкир), в 1652 г. – Новошешминская и Заинская, в 1663 г. – Бирская, в 1591 г. – Осинская (Ново-Никольская слобода), в 1684 г. – Табынская и др. Все они строились на землях башкир и зачастую уже даже без их согласия. Земли вокруг крепостей раздавались во владение служилым людям: дворянам, стрельцам, казакам, чиновникам. Военно-административная колонизация башкирских земель сопровождалась колонизацией церковной. В 70-е годы XVI в. на территории Башкирии основываются Сергиев, Успенский, Вознесенский, в XVII в. – Христо-Рождественский, Казанский Богородский, Далматовский Успенский (1664 г.), Рождественский, Преображенский, Спасо-Преображенский монастыри. В отличие от Прикамья, на территории Башкирии монастыри основывались не церковными властями, а монахами-отшельниками, которые поселялись в горах Южного Урала ещё задолго до вхождения края в состав

Русского государства. Как писал Р.Г. Игнатьев, «при татаро-монгольском владычестве в здешних краях, когда православная вера пользовалась полнейшею свободой» (как известно золотоордынские правители были достаточно веротерпимы), «...всякий, кто бы ни был, мог не только свободно переселяться в здешний край, но и пользоваться землями и водами. Что же касается христианской веры, то первые ее начатки были еще далеко до пришествия сюда русских людей или того времени, как вскоре после падения царства Казанского здешний край признал над собой власть Русского православного царя. Конечно, до того времени, как здешний край стал русским, не было монастырей в том виде, каковыми они являлись в России, но в лесах и горах тогда называемой Башкирии могли жить пустынники и не только по одному, но и по несколько человек вместе, составляя из себя как бы братства: эти братства пустынников были всегда началом учреждения монастырей... как и все вообще древние русские монастыри».

Монастыри сразу же становились крупными землевладельцами, естественно, за счет башкир. Первоначально они просто захватывали башкирские земли, а затем власти закрепляли эти захваты соответствующими документами. Именно так в конце XVII в. на р. Белой в 70-ти верстах южнее Уфы на землях башкир-табынцев была основана Вознесенская пустынь. Её обитатели начали активную добычу соли из соляных источников, расположенных у подножия горы, названной Воскресенской. Одному из насельников Вознесенской обители иеромонаху Амвросию и явилась икона Божией Матери Казанская (ныне известная как Чудотворная Табынская икона Божией Матери). Вознесенская обитель неоднократно подвергалась нападениям башкир-табынцев, недовольных тем, что монахи монополизировали добычу соли. В 1663 г. во время башкирского восстания 1662-1664 гг., вызванного неуклюжей попыткой царских властей передать земли по р. Самаре, которые башкиры ещё со времен Ивана Грозного считали своими, калмыкам, Вознесенская обитель была окончательно разорена.

Продолжалась и колонизация ранее освоенных районов Западного Урала. В Чердынском уезде, оказавшемся в стороне от торгового пути, колонизация шла медленнее всего, а в Строгановских вотчинах и в Соликамском уезде – довольно быстро. Наибольший прирост населения здесь пришелся на вторую половину XVII в., когда количество населения удвоилось. К концу XVII в. темпы колонизации Западного Урала значительно снизились.

В конце XVII в. основная колонизационная волна направлялась на восточный склон Урала. Уже в первой половине XVII в. на Восточном Урале было основано около полутора десятков крупных сел и слобод. В 1633 г. была основана Ирбитская слобода, возле которой сосредоточился крупный торг, а в 1643 г. здесь официально была учреждена ярмарка. Отличие зауральских слобод было в том, что они имели довольно большие размеры – по 200-300 дворов – и постепенно начинали играть важную экономическую роль как центры ремесла и торговли.

Границы расселения русских в Зауралье в XVII в. постепенно расширялись, население прибывало. Но, не смотря на это, численность населения здесь оставалась в пять раз меньше, чем в Приуралье. Поэтому процесс колонизации активно продолжался здесь и в XVIII в.

К XVII в. в результате колонизации население Урала значительно возросло. Были достигнуты значительные успехи в хозяйственном освоении края. Сельское хозяйство уже вполне справлялось с обеспечением местного населения продуктами и даже давало их избыток. В результате роста населения и успехов в развитии металлургии сложились предпосылки для выделения Урала в XVIII в. как основного горнозаводского района страны.

Основное содержание четвертого этапа колонизации – это завершение процессов хозяйственного освоения региона, упорядочивание административно-территориального деления Урала, заселение многих ранее не освоенных мест. Из прочих характерных явлений этого периода следует назвать создание новой сети транспортных путей, как по воде, так и по суше.

Новых переселений из других районов страны в этот период почти не происходит. Основным источником людских переселений – это внутренние резервы Урала. Исключение составляют лишь приписные крестьяне из ряда центральных районов страны, которых направляли сюда для организации работы уральских заводов. Но немногие из этих крестьян остались жить на Урале – они приезжали на время, а после отработки возвращались назад.

В XVIII в. были освоены такие относительно мало заселенные территории Урала, как Гороблагодатский Урал (между Свердловской и Челябинской областями), горная часть Среднего Урала (Суксунский район Пермского края, Ачитский, Ревдинский, Первоуральский районы Свердловской области). Начиная с 30-40-х гг. XVIII в., после того, как в 20-30-е гг. были построены Самарская и Оренбургская линии крепостей, русские начинают заселять степи и лесостепи Южного Зауралья, Оренбуржье, территории Курганской области и северные приуральские области Казахстана. Линии крепостей защищали не только русские поселения, но и прикрывали территорию расселения башкир от калмыков и казахов, которые постоянно совершали набеги на башкир и на территории современной Челябинской области, угоняли скот, уводили людей в качестве невольников и продавали их в Турции.

Важную роль в нормализации ситуации в Южном Зауралье сыграло создание Яицкого и Оренбургского казачьих войск.

В XVII – начале XVIII вв. здесь находились беломестные казаки – крестьяне, переселенные в т.н. «белые местечки» – приграничные районы, освобожденные от государственного тягла. Вместо этого крестьяне должны были постоянно находиться в боевой готовности и при малейшей необходимости браться за оружие, чтобы защитить рубежи государства.

В 1704 г. по распоряжению Петра I часть беломестных казаков Южного Урала была переведена в драгуны, а в 1724 г., когда по податной реформе Петра беломестное казачество было упразднено.

Процесс хозяйственного освоения Урала в XVIII в. нашел свое отражение в административно-территориальном делении края. Были сформированы губернии. По губернской реформе Петра Урал был разделен между Tobольской и Казанской губерниями, а по губернской реформе Екатерины II на Урале были созданы три собственно уральские губернии – Пермская, Уфимская и Оренбургская. Кроме этого на Урале имелись казенные горные округа, не входившие в состав ни одной из губерний Урала: Гороблагодатский, Екатеринбургский и др. Казенные горные округа просуществовали вплоть до 1861 г. и придавали нашему краю административно-территориальное своеобразие.

Контрольные вопросы:

1. Борьба Новгорода и Москвы за Прикамские земли: ход и итоги.
2. Опишите миссионерско-просветительскую деятельность Стефана Пермского и Трифона Вятского.
3. Составьте карту монастырей и монастырских вотчин на Южном Урале и в Предуралье.
4. Обозначьте на карте основные территории и направления русской колонизации на Урале по этапам.
5. Почему башкиры выступали против церковной колонизации?

Глава VII. Религиозная политика Российского государства по отношению к народам Урала в XVI-XIX вв.

Уральский регион является уникальным местом, где издревле проживали представители различных народов Евразийского континента. Межнациональные связи кочевого и оседлого населения края способствовали складыванию довольно сложной этноконфессиональной карты региона. После распада Золотой Орды Урал делился между тремя новыми государственными образованиями – Ногайской Ордой, Казанским и Сибирским ханствами. Многочисленные башкирские племена находились под их властью и платили большую дань. Ситуация изменилась в середине XVI в., когда войска Ивана Грозного захватывают Казань и приуральские, а впоследствии и зауральские, башкиры принимают русское подданство. Подавляющее большинство башкир, к тому времени уже исповедывало ислам.

Во второй половине XVI столетия, со строительством города Уфы, в регионе появляется, хотя и в малом числе, православное население – это в первую очередь представители военно-служилого сословия и крестьянство. На Яике окончательно закрепляется преимущественно православное яицкое казачество. Уже в XVI в. активизируются процессы по проникновению в регион марийцев, удмуртов, мордвы и чувашей, большинство из которых в то время являлись язычниками. А в начале XVII в. на Урале кочуют калмыки исповедывающие буддизм-ламаизм.

К началу XVIII в. население Урала уже отличалось своим этноконфессиональным многообразием. К тому времени народы Уральского региона исповедовали ислам в ее суннитской форме (башкиры, татары, мишари и др.), православие, различные толки старообрядчества и христианское сектантство (русские, украинцы, яицкие казаки и др.), язычество (марийцы, удмурты, чуваша и мордва), буддизм-ламаизм (калмыки) и др.

В XVI-XIX вв. значительная масса населения Урала исповедовала ислам. Это в частности башкиры, мещеряки, татары, киргиз-кайсаки, каракалпаки, ногайцы и другие народы. После вхождения башкир в состав Российского государства, русское правительство и местная администрация в течение более двух столетий пытались создать действенную модель взаимоотношений с населением Башкирского края и сформировавшимися к этому времени институтами ислама. Политика, направленная на христианизацию башкир в регионе привела к массовым протестам и в результате окончилась неудачей. Одной из причин массовых башкирских восстаний XVII-XVIII вв. являлась, как раз непродуманная государственная религиозная политика в регионе. Историки отмечают, что во всех народных выступлениях этого периода муллы принимали самое активное участие.

В начале XVIII в., после начала Северной войны, налоговая политика государства серьезно изменилась. Для ведения масштабной войны необходимы были большие деньги. В итоге по всей стране организуется работа так называемых «прибыльщиков», которые на местах «придумывали» новые налоги. С 1704 г. в Башкирии предполагалось ввести 72 налога, один из которых налог с мечетей (5 рублей с муллы и 1 алтын с прихожанина). Башкиры жестко ответили властям, отказавшись платить, и подняли очередное восстание, которое продолжилось долгие восемь лет.

Особое недовольство у местного мусульманского населения вызывали требования властей строить мечети по образцу православных храмов, устраивать кладбища возле мечетей, приглашать на бракосочетания православных священников и др. В итоге это привело к усилению негативного отношения в мусульманском обществе к русскому населению и православию в целом. К примеру, во время восстания 1704-1711 гг. по всей Башкирии были сожжены десятки церквей.

В первой трети XVIII столетия выходит ряд указов (1720, 1722 и 1729 гг.), которые, по мнению правительства, должны были способствовать усилению процессов христианизации местного населения. В частности,

добровольцы, принявшие православие, освобождались от податей на три года и от рекрутских наборов. Также объявлялся запрет на распространение ислама среди язычников. Но ощутимых успехов не последовало, результаты были более чем скромные.

В 1734 г. в регионе начинает свою работу Оренбургская экспедиция, одной из целей которой было как раз усиление политики христианизации в регионе. Указ 11 февраля 1736 г. и ряд последующих законодательных актов, запрещали пропаганду ислама среди язычников, открытие новых религиозных школ и строительство новых мечетей (в 1740-х гг. было уничтожено несколько сотен новых мечетей). По указам сокращалось количество высшего мусульманского духовенства на всех четырех дорогах Башкирского края, их деятельность строго контролировалась русской администрацией. Произошло ужесточение наказания мулл за нарушение законодательства Российской империи. Так же ограничивались функции местных шариатских судов.

В период башкирских восстаний XVIII в. религиозный вопрос становился особо актуальным. Одним из наказаний за участие на стороне повстанцев являлась передача их жен и детей в православные семьи с условием обязательного крещения. За крещение башкирам также давали хлеб, что было особо актуально в голодные годы. Были случаи перевода башкирских детей в католическую и лютеранскую веру. А с 1749 г. башкиры-повстанцы за крещение получали прощение, но при этом становились крепостными. Особо наказуемым считалось возвращение обратно к своей вере, вплоть до смертной казни.

Несмотря на все предпринятые меры, власти не смогли справиться с всё нарастающим в регионе религиозным противостоянием, и вынуждены были временно прекратить насильственное крещение. Эти события заставили российское правительство с середины XVIII в. перейти к практике сотрудничества с религиозной верхушкой мусульманских народов Башкирии. Многочисленные жалобы на насильственную христианизацию

сподвигли власти в 1751 г. создать в г. Оренбурге «Комиссию об иноверцах для разбирательства духовных дел». Комиссия рассматривала и пресекала случаи принуждения к обращению в православную веру. Не смотря на всестороннюю поддержку со стороны властей работа комиссии не получила должного развития.

Результатом непродуманной, в том числе и религиозной политики в регионе стало башкирское восстание 1755-1756 гг. Одним из вдохновителей восставших был мулла Абдулла Галиев, получивший прозвище – Батырша. В своем воззвании к населению Башкирского края он охарактеризовал современное положение мусульманского населения, показал его тяготы и призвал начать «священную войну против неверных». Все это свидетельствовало о явных просчетах властей в религиозной политике.

С началом правления императрицы Екатерины II в регионе начинаются процессы выстраивания нового курса религиозной политики, направленного на создание системы взаимоотношений с мусульманским населением Башкирского края, в том числе мусульманским духовенством. Одним из векторов реформ являлась политика веротерпимости, результатом чего стало возможным издание в 1773 г. указа «О терпимости всех вероисповеданий» и строительство с 80-х гг. XVIII в. на юго-восточном приграничье каменных мечетей и медресе.

Важнейшим событием для региона являлось учреждение магометанского духовного собрания как государственного религиозного учреждения. 22 сентября 1788 г. Екатерина II подписала указ об учреждении в Уфе «Духовного собрания магометанского закона». После этого, на некоторое время изменяется подход к миссионерской деятельности Русской православной церкви в Урало-Поволжье.

В начале XIX в. вопрос христианизации мусульман Урала опять появляется в повестке дня, но изменяются прежние методы. Миссионерская деятельность в регионе становится обязанностью священников в приходских церквях. Теперь главный упор делался на сохранение новокрещеных в лоне

православия, так как в первой трети XIX столетия наблюдалась активизация процессов по возвращению крещеных башкир и татар к исламу. В Оренбургскую епархию, которая официально открывается в 1799 г., отправляется различная православная литература, в том числе переведенная на тюркские языки. Несмотря на это в годы царствования Александра I миссионерская деятельность в Оренбургской губернии велась достаточно поверхностно. Христианизацией преимущественно захватывались отдельные личности, принимавшие новую веру из-за имущественных льгот, либо для карьерного роста. Ряды новокрещеных пополняли также мусульмане, вступающие в брак (преимущественно мусульманки, выходящие замуж за православных). Часть населения принимала христианство в обмен на смягчение наказаний за уголовные и гражданские преступления.

При Николае I (1825-1855 гг.) прослеживается новый импульс политики христианизации в регионе. В 1830 г. в Оренбургской епархии появляется миссия для мусульман и язычников, где большая часть клириков знала местные языки. Но активизация политики христианизации в Башкирском крае встречала противодействие со стороны местной власти. В частности, Оренбургский генерал-губернатор В.А. Перовский очень болезненно воспринимал очередные попытки христианизации населения Южного Урала, заявляя, что спокойствие в губернии ему дороже миссионерства. Также губернские власти отрицательно относились к освобождению принявших крещение башкир, мишарей, тептярей и др. от военной службы. Особое внимание на это в 1840-х гг. обращал командующий Башкиро-мещерякским войском С.Т. Циолковский. Отметим, что к середине XIX в. в Оренбургской губернии насчитывалось около 20 тысяч крещеных из мусульман.

Особой категорией населения Южного Урала считались язычники (марийцы, удмурты, чуваша и мордва). Часть из них была крещена в XVI-XVII вв. В частности, к началу XVIII столетия большая часть мордвы уже была христианизирована, в меньшей степени чуваша, а марийцы и удмурты

совсем незначительно. Политика христианизации язычников во многом перекликалась с политикой христианизации мусульман в регионе. Во всех делопроизводственных документах они указывались практически всегда вместе. По статистическим данным, к середине XIX в. в Оренбургской губернии насчитывалось около 110 тысяч крещеных из языческих общин.

Примерно с XVI-XVII вв. в Уфимском уезде на Казанской, Осинской и Сибирской дорогах (в разных деревнях совместно с башкирами и татарами) проживало около полутора тысяч новокрещен. В 1736 г. начальник Оренбургской экспедиции И.К. Кирилов, после ознакомления с жизнью новокрещен Уфимского уезда, распорядился построить на реке Ик крепость и назвать ее Нагайбакской. На новое место поселения были переведены сотни крещеных башкир и татар с женами и детьми.

К нагайбакам временно был назначен командир из штаб-офицерского корпуса, а для обучения православным традициям приписывался священник. Только в 1740-х гг. по распоряжению Оренбургского губернатора И.И. Неплюева в крепости Нагайбак была построена церковь. Нагайбаков лично опекал священник села Спасского, которое являлось имением известного ученого-историка и участника Оренбургской экспедиции П.И. Рычкова.

В официальных документах сообщалось, что «уфимских новокрещеных за их верную службу (при бывшем башкирском замешательстве) определить в службу казацкую и служить им по Мензелинску и по строящимся новым городкам в вершинах Ицких и между Уфы и Мензелинска, а ясак с них снять». Освободив от уплаты ясака, нагайбакам отвели большие наделы пахотных земель и сенных покосов с прочими угодьями без всякой платы, причем в собственность они получили бывшие башкирские земли, когда-то принадлежащие бунтовщикам.

На новых нагайбакских угодьях была построена крепость Бакалы, а вокруг новокрещенами заселено несколько деревень. Позднее в Нагайбакской округе числились следующие населенные пункты: Малые (Старые) Усы, Дияшево (Зияшево), Новая Юзеева, Балыклы, Акманово

(Ахманово), Сарашлы (Шерашли), Килыво (Килеево), Илчево (Иликово), Кастеево (Костеево) и Маты (Старые Маты). Статистика свидетельствует, что нагайбакское население быстро увеличивалось и к концу 1750-х гг. здесь насчитывалось уже 1359 служилых казаков. Изначально созданная из местных и переводных новокрещенцов она со временем стала одной из самых многонациональных станиц Оренбургского казачьего войска.

Нагайбакская казачья община постоянно пополнялась за счет новых вливаний. В середине XVIII в. к казакам Нагайбакской крепости из ближних населенных пунктов было приписано несколько десятков человек, которые являлись выходцами из киргиз-кайсацкого плена. После крещения их расселили около Нагайбакской крепости. В числе этих людей были выходцы из Персии, аравитяне, бухарцы, каракалпаки. Во времена царствования императрицы Екатерины II к нагайбакам селили пленных турок и арабов. Позднее в Нагайбакскую крепость стали селить крещеных калмыков Ставропольского войска.

Исходя из послужных списков казаков Нагайбакской округи XVIII в. среди служащих казаков числились: русские и старокрещенные казачьи дети, башкирские новокрещенцы, «персианские казачьи дети», каракалпаки, крещеные мещеряки и др. А вот среди отставных казаков выделялись старокрещенные черемисы. В 1770-х гг. к нагайбакам причисляют ясачных татар, а в начале XIX в. в Нагайбакской станице появляется большая группа шляхтичей.

Отмечается, что нагайбаки, в большинстве своем являющиеся выходцами из мусульманских общин, неохотно перенимали новые православные традиции. Как отмечали современники, нагайбаки не держали в домах иконы, и не соблюдали большую часть православных обрядов. Со временем, под разными предлогами отойдя от казачьей службы, многие из них вновь возвращались к своей вере. А после перевода в 1840-х гг. на постоянное место жительства непосредственно на Оренбургскую пограничную линию (в Верхнеуральский и Троицкий уезды Оренбургской

губернии), с расселением по разным станицам, данные тенденции усилились. В начале XX столетия значительная часть нагайбаков возвратилась к исламу.

После переселения нагайбаков, на их место в Нагайбакской округи власти расселили большую группу крещеных тептярей, которые ранее принадлежали к мусульманской общине и язычникам. К середине XIX в. здесь их насчитывалось около одной тысячи человек вместе с семьями. Самая большая тептярская община располагалась в населенном пункте Балыклы. Хотя они и считались христианами, но, как утверждают свидетели, тяготели к прежним религиозным обрядам и были «в христианстве очень слабы». Вплоть до начала XX в. крещеным тептярям власти уделяли особое внимание, поддерживая распространение среди них христианских традиций и всячески препятствуя возвращению к исламу.

Православное население на Южном Урале начало формироваться практически с XVI в., с момента принятия башкирами российского подданства. В основном это было военно-служилое и крестьянское население (дворцовые, оброчные, ясачные, государственные, монастырские, помещичьи и горнозаводские), пришедшее в регион либо добровольно, либо по принуждению вместе с русской администрацией. Еще одной категорией было православное казачество (яицкое и оренбургское). В последствии, после начала работы Оренбургской экспедиции, в регион начали переселяться малороссияне (украинцы), которые преимущественно расселялись на Оренбургской пограничной линии.

Самой крупной старообрядческой общиной на Южном Урале считается яицкое (уральское) казачество. Она начала формироваться в конце XVI – начале XVII вв. Так сложилось, что в Яицком (Уральском) войске проживали представители различных конфессий, но все же основная масса яицких казаков придерживалась различных направлений старообрядчества. Наиболее упорная борьба со староверами велась в первые десятилетия после раскола церкви. По причине удаленности войска власти не смогли

организовать здесь планомерную деятельность по борьбе с расколом. В результате старая вера закрепились здесь основательно.

Власти были вынуждены закрывать глаза на религиозные вольности казаков Яика, которые оставались в ведении Московской патриархии. Попытки противодействия расколу предпринимались очень осторожно. Жалобы священников на яицкую казачью паству часто оставались без удовлетворения. Подчинение православным иерархам при сохранении права на отправление культа по старым книгам имело место здесь гораздо раньше, чем в других местах. Это направление называли единоверием, датой возникновения которого считают конец XVIII в., когда старообрядцам был предложен компромисс, желающих идти на который оказалось незначительное число. Поэтому большая часть старообрядцев в XVIII-XIX столетиях принадлежало к раскольникам, открыто выступавших против официальной церкви.

Единоверцы Яицкого войска признавали свою веру разновидностью православия, и, говоря о старообрядцах, имели ввиду раскольников, которые так же считали единоверцев «никонианами». Единоверие отличалось монолитностью, чего не скажешь о расколичестве, которое делилось на поповщину и беспоповщину, дробившиеся, в свою очередь, на толки и согласия. Поморский и федосеевский толки, пастухово (адамантово) согласие, нетовщина, никудышники, дырники и прочие направления были хорошо известны в яицкой казачьей общине. Перечень направлений в поповщине был скромным. Беспоповщина была основным направлением, но во второй половине XIX столетия конкуренцию ей составила Белокриницкая иерархия, популярность которой быстро росла. Приверженцев этого направления в Уральском войске называли австрийцами. Отметим, что вплоть до начала XX в. ситуация в Уральском войске не изменилась, и старообрядцы составляли значительную часть местной казачьей общины.

Начиная с XVII в. отдельную группу на Южном Урале, исповедывающих буддизм, представляли калмыки. Процессы вхождения

калмыков в состав Российского государства официально начинаются с 1609 г., когда тайша Хо-Урлюк с многотысячной группой торгоутских калмыков, принес присягу на русское подданство. Позднее их примеру последовали представители других калмыцких сообществ. Переселение калмыков в пределы Поволжья и Южного Урала завершилось к 1690-м гг. Они расселились в степных просторах по берегам Яика, Волги (от Астрахани до Самары) и в Придонье. Здесь было образовано Волжское калмыцкое ханство.

Уже к середине XVII в. определилась правовая модель взаимоотношений России с калмыками, которая получила юридическое закрепление в так называемых шертях (договорных записях). К концу XVII в. за Калмыцким ханством был закреплен статус государства в составе России, отношения с которым строились преимущественно на договорной основе.

Несмотря на сформированную систему взаимоотношений и сотрудничества калмыки продолжали совершать грабительские набеги на российские поселения в низовьях рр. Яик и Волга. Распространение среди калмыков православия должно было способствовать их «умиротворению» и переводу в инородческое военное сословие. Ключевая роль в осуществлении этой задачи отводилась Русской православной вере. Однако приступить к принудительной христианизации калмыков, по ряду причин было невозможно. Главная причина – к этому времени национальной религией калмыков становится буддизм тибетского толка (ламаизм).

Несмотря на это в начале XVIII в. Петр I решился склонить на свою сторону верхушку калмыцкой знати. После долгих переговоров в 1724 г. в Санкт-Петербурге принимает крещение внук Калмыцкого хана Аюки Баксадай Доржи, получивший при крещении новое имя – Петр Петрович Тайшин. Здесь же из его свиты крестится семь зайсангов. Тайшину сразу же было назначено богатое ежегодное жалованье. В 1725 г. в улусе Тайшина была учреждена православная миссия, целью которой было склонение

калмыков к православной вере. Как итог обряд крещения прошли более пяти тысяч калмыков.

В последующие годы П. Тайшин не раз просил построить ему город с церковью, для компактного поселения крещеных калмыков и распространения христианства среди калмыцкого народа. Но данная просьба была реализована лишь после его смерти в 1736 г. Главой крещеных калмыков предстояло стать его жене Анне Тайшиной. В последствии недалеко от г. Самары на Волге был построен Ставрополь, куда были переселены крещеные калмыки во главе с новой правительницей, с наделением пахотной землей и различными угодьями.

С 1736 по 1745 гг. в общественной жизни и административном устройстве ставропольских крещеных калмыков произошли серьезные изменения. У них фактически установилась феодально-монархическая форма правления во главе с княгиней А. Тайшиной. С пресечением династии Тайшиных, единоличное княжеское правление сменилось правлением коллегиальным, посредством формируемой из знати властной структуры. После передачи Ставрополя в ведение оренбургского губернатора И.И. Неплюева и пресечением династии Тайшиных, утверждается новая система управления ставропольскими калмыками. Произошел переход к национально-казачьему устройству калмыцкого поселения, после которого изменился сословно-правовой статус его жителей. Рядовые калмыки освобождались от феодальной зависимости. Бывшая знать превращалась в чиновников.

После строительства Ставрополя на Волге православная миссионерская работа в калмыцкой степи была закончена. Миссионерские обязанности в Ставропольском ведомстве исполняли приходские священники. Большая часть из них не знала языка калмыцкого народа и не разбирались в догматах буддизма. В результате обращение калмыков в христианство стало формальностью. К тому же в среде ставропольских калмыков остались буддистские священнослужители, а так же сохранились контакты с

калмыками из низовьев Волги. Все это способствовало сохранению приверженности ставропольских калмыков к религии предков. В результате не редкими становятся побеги калмыков из Ставрополя. Подтверждением этих тенденций явились события 1771 г., когда значительная часть ставропольских калмыков приняла участие в известном «калмыцком бегстве». После этого в Ставропольском войске осталось всего около 14000 чел.

В последующие годы количество ставропольских калмыков постоянно уменьшалось. Причины этого были очевидны. В частности, можно указать на бедность, антисанитарные условия проживания, а также чрезвычайную замкнутость этого народа и вследствие этого отсутствие межнациональных браков. По этим причинам наблюдалась высокая смертность внутри калмыцкой общины Ставрополя. Общая численность населения в 1830 г. упала до 3571 чел.

В 1842 г. начинаются процессы переселения ставропольских калмыков на юго-восточную пограничную линию и причисления их к Оренбургскому казачьему войску. Для крещеных калмыков было построено 777 домов в 32-х посёлках вновь образованного Новолинейного района Оренбургского войска. Всего в 1842-1843 гг. на новые места жительства было переведено 3321 чел.

Селили калмыков преимущественно не вместе, а между русскими семьями. Это делалось по рекомендациям российского правительства. Местные власти стремились к тому, чтобы калмыки в новом населенном пункте составляли или примерно половину населения, или же делали так, чтобы среди 5-10 русскоязычных семей проживала одна калмыцкая семья.

Калмыки очень тяжело приспосабливались на новом месте. Замыкаясь в своих маленьких общинах, они избегали всяких контактов с другими народами, и, несмотря на недостаток калмычек, избегали вступать в браки с женщинами из других общин войска, строго соблюдая свои обычаи. Когда-то обращенные в христианство, калмыки всё же сохраняли свои древние религиозные обычаи, втайне оставаясь ламаистами-буддистами. Плохая

пища, неприспособленность к тяжёлому труду и оседлой жизни, а так же крайняя антисанитария являлись причинами их постепенного вымирания. По причине своего тяжелого положения некоторые калмыцкие общины Оренбургского войска к концу XIX в. прекратили свое существование.

60-90-е гг. XIX столетия стали пиком катастрофического сокращения калмыков Оренбургского казачьего войска, что послужило поводом для высказываний об их постепенном вымирании.

Историк С.В. Джунджужов отмечает, что годы, проведенные в изоляции от остального буддистского мира, самым негативным образом сказались на состоянии буддийского вероисповедания у оренбургских калмыков. Местные буддисты никогда не имели своих буддийских храмов. Они испытывали острую нужду в религиозной литературе и предметах культа. Подготовка духовенства осуществлялась в кустарных условиях полуграмотными жрецами-начетчиками, которые, беззастенчиво эксплуатируя невежество своих прихожан, наживали для себя немалые состояния. Выходом из создавшегося положения могла быть только легализованная и признаваемая государством община оренбургских буддистов-ламаистов, обеспечивающая духовную и материальную поддержку своих членов. Но ситуация к началу XX в. так и не изменилась.

Отдельно стоит сказать о поляках и представителях других народов европейской семьи, проживающих на Южном Урале начиная с XVII в. Одними из первых поляков, поселившихся в нашем крае, были смоленские и полоцкие шляхтичи. После захвата в 1654 г. русскими войсками Полоцка и Смоленска (во время русско-польской войны 1654-1667 гг.), часть местной шляхты присягнула на верность русскому царю и была определена на службу в крепости Закамской линии и Уфимского уезда. В частности в Мензелинске было поселено 124 человека, а в Уфе 30 человек.

С середины XVIII в. потомки шляхтичей начали активно расселяться по уездам и городам Южно-уральского региона (главным образом в его северной и западной частях). В последствии российское правительство

провело ревизию среди шляхты Оренбургской губернии. По сведениям собранным в первой половине XIX в., потомки бывших шляхтичей в это время принадлежали к трем различным сословиям: к потомственному дворянству, личному дворянству и к городским и сельским обывателям. Тех, кто подтвердил свое дворянское происхождение, записывали в потомственное дворянство, а не подтвердивших и не состоящих на государственной службе обратили в обывателей. Шляхетские рода числились в Оренбургской губернии, и их представители, наряду с прочими таковыми же, поступали на военную и гражданскую службу и получали со службы увольнение на правах Всемилостивейшее дарованных дворянству. После принятия православия шляхтичи зачислялись в сословие российского дворянства. Второй формой натурализации в России было вступление в службу и, наконец, собственное желание остаться в России.

С момента создания на Южном Урале в середине XVIII в. Оренбургского нерегулярного казачьего войска, в нем служили православные польские шляхтичи и дворяне из числа самарских, алексеевских и других казаков. Так, в списках самарских и алексеевских казаков, записанных в штат войска, присутствуют – ротмистр Петр Максимовский, сержант Козьма Драшковский, капрал Иван Крачевский. В списке так же значатся: Алексей Петров Углецкий, Петр Иванов Крачевский, Степан Федотов Дерновский, Иван Венидиктов Щетиловский, Иван Осипов Белановский, Петр Степанов Максимовский.

Второй волной зачисления в состав Оренбургского войска шляхтичей явились мероприятия по увеличению числа оренбургского казачества в регионе. В конце XVIII в. в Оренбургское казачье войско стали зачислять детей неслужилых дворян, раскольников, разного рода переселенцев, ясачных крестьян, казанских татар, а так же иностранцев и смоленских шляхтичей. Таким образом, во второй половине XVIII столетия в состав войска было зачислено несколько групп шляхтичей (в основном смоленских)

находящихся на службе в гарнизонах крепостей и городов Урало-Поволжского региона.

Во второй половине XVIII столетия начинается переселение на Урал пленных польских конфедератов, открывших историю польской политической ссылки в регионе. В XIX в. в Оренбургской губернии появляются политические ссыльные, участвовавшие в Отечественной войне 1812 г. на стороне Наполеона, а также участники польских восстаний 1830-1831 гг., 1846 г., 1848 г., 1861-1863 гг.

В начале XIX в. на действительную службу в российскую армию попадает значительное количество офицеров польского происхождения. Как известно, с присоединением к Российской империи западных территорий, а именно Киевской, Минской, Подольской, Волынской, Могилевской, Гродненской, Виленской, Ковенской и Витебской губерний в русскую армию активно стали вливаться представители польского дворянства. Отмечается, что всё помещичье землевладение в этих губерниях было только польским. После вхождения в состав России Царства Польского количество поляков в офицерском корпусе Российской империи значительно увеличилось, так как офицеры-дворяне бывшей польской армии с 1815 г. принимались на службу в русскую армию в обычном порядке.

Большую часть, в этот период времени, в офицерском корпусе Оренбургского казачьего войска составляли прикомандированные из армейской кавалерии офицеры регулярной армии (из гусарских, драгунских и уланских полков). Это было связано с образованием в Оренбургском войске территориально-полковых округов и соответственно новых органов управления. Были определены новые должности в управлении военными округами, в полковых и войсковых дежурствах, в учебных подразделениях. Во второй четверти XIX в. в Оренбургское войско переводится целая группа офицеров и генералов регулярной армии. В результате, из десяти созданных полковых округов пять возглавили прикомандированные офицеры армейской кавалерии, а остальными командовали офицеры войскового сословия.

Самое большое количество поляков было переселено на Южный Урал после восстания 1830-1831 гг. Особенно много сюда прибыло польских военнопленных для несения военной службы. По Высочайшему повелению к определению на службу в Пехотную дивизию Отдельного Оренбургского корпуса было назначено 1400 польских военнопленных и нижних чинов, которые были распределены по крепостям на Оренбургской пограничной линии.

Часть ссыльных поляков впоследствии добровольно перешли на службу из линейных батальонов в Оренбургское казачье войско. Солдаты добровольно выбрали себе место службы, а именно большинство из них попросилось на жительство в крепости: Звериноголовскую, Усть-Уйскую, Крутоярскую, Новоорскую, Степную, Петропавловскую; станицу Атаманскую; отряды: Прорывной, Кочердыцкий, Спасский, Линеvский и укрепление Императорское.

Изначально подавляющее большинство служивших в Оренбургском крае поляков были римско-католического вероисповедания. Однако были среди них и протестанты и униаты. Во второй половине XIX в. большая часть поляков, проживающих в Оренбургской губернии, перешло в православную веру.

Кроме поляков, в городах Южного Урала проживали представители других европейских народов. По статистическим данным середины XIX в. европейцы селились в гг. Уфе, Оренбурге, Бугульме и Уральске. Среди них были англичане, французы, датчане, швейцарцы, веймарцы, прусаки и австрийцы. В частности они занимались купеческим делом, содержали ремесленные мастерские, учительствовали и т.д. Их конфессиональная принадлежность была разнородной, здесь встречались католики, лютеране, протестанты и др.

Контрольные вопросы:

1. Как изменялась политика христианизации мусульманского и языческого населения Урала в новое время?

2. Какие религиозные верования были распространены на Урале в XVI-XIX вв.?

3. Выделите этапы христианизации местного неправославного населения в XVII-XIX вв.?

4. Назовите причины неудачного опыта крещения калмыков Уральского региона?

5. Определите конфессиональную принадлежность представителей народов европейской семьи, проживающих на Урале в XIX в.?

Глава VIII. Учреждение «Духовного собрания магометанского закона» и последующее изменение политики в отношении мусульман в регионе (конец XVIII – начало XX вв.)

Важнейшим событием для региона являлось создание магометанского духовного собрания как государственного религиозного учреждения. Указ об учреждении в городе Уфе «Духовного собрания магометанского закона» был подписан императрицей Екатериной II 22 сентября 1788 г. Инициаторами создания Собрания стали генерал-губернатор Симбирского и Уфимского наместничества барон О.А. Игельстром и советник наместничества Д.Б. Мертваго. 4 декабря 1789 г. оно торжественно открывается.

Вероятным поводом к созданию Собрания послужила русско-турецкая война. В 1788 г. она была уже в самом разгаре. Российское правительство всерьез опасалось турецкого влияния на восточных рубежах империи. Главной целью России являлась смена ориентиров в региональной религиозной политике, в результате которой государство получало надежную опору в лице местного мусульманского духовенства, что в значительной степени ослабляло позиции «свободных» проповедников, которые в большинстве своем имели антироссийские настроения. Учреждение Духовного собрания также должно было способствовать усилению внешнеполитической пропаганды среди мусульман казахских жузов и среднеазиатских государств.

Прежде всего, российское правительство намеревалось взять под контроль всех служителей исламского культа и использовать их при проведении своей политики среди мусульманского населения. Одновременно государство поставило барьеры, в том числе и законодательные, для пресечения усиления роли нового религиозного органа в общественной жизни тюркских народов. Как итог, к началу XIX в. создаются ключевые механизмы для надзора за деятельностью магометанского духовного собрания. Оно постепенно вошло в общую систему государственных

учреждений России. В частности, в 1810 г. Духовное собрание вводится в состав вновь созданного Главного управления духовных дел иностранных исповеданий.

В результате всех проведенных мероприятий в конце XVIII – начале XIX вв., связанных с поддержкой ислама на Урале, позиции религии укрепляются. Выделяются и другие причины, способствующие этому. В первую очередь отмечается интенсификация процесса перехода башкирских родов к оседлому образу жизни. Как результат, во многих башкирских деревнях строятся мечети, выступающие своеобразными центрами культурно-духовной жизни. Рост их численности в регионе зафиксирован в статистических источниках. Так, в первой трети XIX в., только в Башкирском крае было построено более пятисот мечетей.

Эти процессы серьезно обеспокоили местную и центральную власть. В частности, управляющий Департаментом духовных дел иностранных исповеданий Дмитрий Николаевич Блудов совместно с Оренбургским военным губернатором Василием Алексеевичем Перовским подготовили специальные мероприятия по уменьшению количества мечетей и соответственно мусульманского духовенства в регионе.

В первую очередь, со стороны властей, были предприняты меры по осложнению выдачи разрешений на открытие мечетей. Построение мусульманских духовных приходов без особого на то разрешения, признавалось недействительным и как результат подлежали закрытию. Духовенство также контролировалось губернским правлением. В итоге к 1840 г. несколько сотен мечетей в регионе закрывается, а новые не строятся.

Несмотря на активное противостояние процессам распространения ислама на Урале к середине XIX в. количество мечетей и лиц духовного сана значительно увеличилось и приблизилось к цифрам 1830-х гг. Это связано с тем, что мечети, в большинстве своем, строились на деньги самих прихожан или отдельных граждан. Деревенские жители активно жертвовали свои

средства на строительство, что свидетельствует о закреплении ислама в башкирском обществе к этому времени.

Стоит отметить, что строительство мечети в населенном пункте означало появление здесь учебного заведения. Дело в том, что имам одновременно был и учителем. По статистическим данным количество мектебов и медресе к началу XIX в. в Оренбургской губернии составляло более ста. Различные учительские звания носили почти две тысячи человек. Через 50 лет здесь насчитывается уже около четырехсот мектебов и медресе. А всего в ведении Духовного собрания находилось более девятисот медресе. В конце XIX в. в Уфимской и Оренбургской губерниях функционировало уже около тысячи двухсот медресе.

В 1830-х гг. Духовное собрание было подчинено Министерству внутренних дел. Несмотря на это оно продолжало заниматься вопросами религиозного образования и, в частности, занималось определением учительского контингента мусульманских учебных заведений. Духовное собрание также посредством специального экзамена присваивало учительские звания. Высшим учительским званием считался мударрис – заведующий медресе, старший учитель. Следующим шел мугаллим – рядовой учитель. Низшим было звание мугаллим-сабияна – это учитель маленьких детей. Звание мударриса присваивалось только имамам, а мугаллимом и мугаллим-сабияном могли стать и муэдзины. Учителем мог стать человек и не имеющий духовной должности.

В 1798 г. в регионе вводится кантонная система управления, а 1830-х создается Башкиро-Мещеряжское войско, что способствует увеличению числа духовных лиц в регионе, так как мусульманское духовенство официально получает легитимность в армии. На случай участия башкирских, мишарских и тептярских полков в военных походах русской армии по штатному расписанию к ним, в обязательном порядке, приписывались муллы, по одному в каждое подразделение. Муллы также посменно

направлялись и на Оренбургскую пограничную линию в состав мусульманских отрядов.

По закону такие духовные лица как муфтии и ахуны освобождались от рекрутской повинности. Этой же льготой пользовалась часть мулл и имам-хатыбов. При этом приходам разрешалось «по добровольным общественным приговорам» освобождать своих мулл от всех податей и повинностей. Значительными льготами обладало мусульманское духовенство, приписанное к Башкиро-Мещерякскому войску. В частности, оно не платило часть налогов.

Знаменательным событием для мусульман региона стало строительство в 1837-1846 гг. в Оренбурге Караван-сарая. В комплекс входили здания для канцелярии командующего Башкиро-мещерякским войском, гостиницы для башкир и мишарей, школы и специальной мастерской для башкир. 30 августа 1846 г. здесь проходит торжественное открытие соборной мечети.

В строительстве Караван-сарая в общей сложности приняло участие более семи тысяч башкир. Возведение комплекса финансировалось преимущественно организацией, под названием – «Башкирский общественный капитал», а также за счет добровольных пожертвований мусульман Южного Урала. Отметим, что Караван-Сарай на долгие десятилетия стал центром башкирской культуры, а со временем превратился и в мусульманский религиозный центр.

В первой половине XIX в. власти региона стремились ввести строгую вертикаль среди религиозных служащих. Были регламентированы обязанности и права мулл, ахунов, имамов и других категорий священнослужителей. Духовное собрание строго следило за их передвижением по региону. Оно также контролировало и паломничество ахунов, имамов и муэдзинов в Мекку, Медину и Иерусалим (хадж).

Отметим, что в ведение Духовного собрания входил целый круг вопросов. Оно решало сложные вопросы браков, в том числе и

межэтнических, имущественных отношений, медицины, регистрации и приведения в исполнение завещаний (васийат) и др.

Во второй половине XIX в. ислам оказывал серьезное влияние на многие сферы жизни мусульманских народов Урала. Это происходило и в духовной жизни, и в образовании и в быту. Во многом этому способствовала непродуманная политика христианизации местного населения и поддержка властями миссионерской деятельности Русской православной церкви в регионе. Как итог в 1870-1890-х гг. в Урало-Поволжском регионе произошли волнения мусульман. Поводом для волнений выступили распространяемые слухи о грядущей насильственной христианизации. Отметим, что при всех обстоятельствах Духовное собрание выступало в качестве успокоителя общественного мнения.

Начиная с 1860-х гг. российское правительство обращает особое внимание на мусульманские учебные заведения. В частности, Оренбургское губернское правление выступает с инициативой подвергнуть обязательной инспекции все мусульманские школы, зарегистрировать их и установить за ними особое наблюдение. Также предлагалось вновь учреждаемые учебные заведения в регионе открывать исключительно по разрешению губернатора края.

Но данным планам не суждено было реализоваться. Власти избрали иной подход в отношении мусульманского образования. 26 марта 1870 г. учреждаются правила «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев», где предписывалось создать ряд государственных «инородческих» школ, а в мектебах и медресе открывать русские классы. Данные указания способствовали созданию в Урало-Поволжском регионе целого ряда русско-башкирских и русско-татарских школ, чему активно противостояло мусульманское духовенство.

Отдельно следует упомянуть о том, что в это время в крае создается ряд женских мусульманских школ с преподаванием русскому языку,

арифметике, садоводству и огородничеству. В штат этих учебных заведений в обязательном порядке входили преподаватели богословия.

В 1880-1890-х гг. в мусульманском обществе Российской империи начинаются активные преобразования в сфере образования. Новое движение за джадидистские (новометодные) школы распространяется и на Урале. Крупные медресе «Хусаиния» в Оренбурге, «Расулия» в Троицке и «Усмания» в Уфе, считались образовательными учреждениями джадидистского толка. Реформирование школьного образования на Урале проходило в острой борьбе с так называемыми кадимистами, отстаивающими старые порядки. В частности, они объявили школьные реформы противоречащими исламским традициям и призывали запретить их.

Стоит отметить, что власти проводили непоследовательную политику в реформировании образовательной системы региона. Одной из крайних мер явился запрет в Уфимской губернии преподавать основы ислама в общеобразовательных учреждениях. А 16 июля 1888 г. последовал указ о введении образовательного ценза для всех утверждаемых в духовном звании лиц. По указу при определении высшего приходского духовенства требовалось предъявить свидетельство «о сдаче экзаменов по программе одноклассного начального народного училища», а от кандидатов на должность имамов и муэдзинов – свидетельства уездных училищных советов о знании ими русской разговорной речи и чтения. Конечно же, он был встречен мусульманским сообществом Российской империи неодобрительно. Но при этом Духовное управление поддержало указ.

Одним из непопулярных среди мусульманской общины России стал циркуляр Министерства народного просвещения, опубликованный 10 июля 1892 г., об изъятии из мектебов и медресе рукописных книг. Документом запрещалась преподавательская деятельность муллам, получившим образование в зарубежных образовательных учреждениях, а иностранные религиозные издания должны были подвергнуться обязательной цензуре.

Многочисленные жалобы мусульман вынудили российское правительство отложить введение в действие циркуляра Министерства народного просвещения 1892 г., а впоследствии он был и вовсе отменен.

Отдельно стоит остановиться на вышеупомянутом джадидизме. Пореформенный период и последовавшие изменения в социально-экономической сфере привели к появлению общемусульманского реформизма второй половины XIX столетия. Наиболее видными представителями данного движения были Джамалутдин Афгани и Мухаммад Абдо. В конце XIX – начале XX вв. в Каирском «Аль-Азхаре», возглавляемом Мухаммад Абдо, обучалась целая плеяда башкирской и татарской элиты, внесшие весомый вклад в духовное обновление своих народов. Именно они, ученики Абдо, положили начало кардинальным переменам в мусульманском обществе региона.

Новое движение, развернувшееся в конце XIX столетия среди тюрков-мусульман Урала и Поволжья, представляло собой единое целое, несмотря на различия отдельных народов. Оно получило название – джадидизм, поскольку началось в области школьного образования внедрением нового метода (от арабского – усул-и джадид) обучения грамоте. На смену буквослогательному пришел звуковой метод (от арабского – усул-и саутийа). Сторонников реформ называли джадидистами, а их противников – кадимистами, о чем мы уже писали выше.

Если говорить о практической реализации новых реформ, то они начались на Урале в 80-е гг. XIX в. и продолжалась вплоть до известных событий 1917 г., пройдя несколько этапов. Первый период, начавшийся в 1880-х гг. и завершившейся в 1904 г., характеризовался призывами к созданию светской национальной школы, европеизации быта, организации светского издательского дела и периодической печати, эмансипации женщины, «очищения» ислама и т.д.

Наибольшего успеха джадидизм в регионе добился на следующем этапе развития движения, хронологические рамки которого укладываются в

период Первой русской революции (1905-1907 гг.). Правда после 1907 г. происходит заметный спад движения, так как многие реформаторы пошли на идейный компромисс с государственными органами и своими оппонентами – кадимистами. Можно сказать, что в регионе началась своеобразная мусульманская контрреформация.

Вопросы выделения этапов реформаторского движения среди тюрков-мусульман Урало-Поволжья, их датировка и содержание, до сих пор остаются в историографии дискуссионными. Исследователями выделяются не только хронологические, но и проблемно-содержательные этапы в становлении и развитии джадидизма: культурный, религиозный и политический, которые хотя и следовали в основном друг за другом, но обычно взаимно переплетались.

Подводя итоги, мы можем отметить, что в дореформенный период ислам оказывал серьезное влияние на многие сферы жизни населения Урала. Определенное влияние на развитие ислама в регионе оказывало Оренбургское магометанское Духовное собрание. Периодически оно даже заменяло местную и центральную власть. По мнению многих исследователей Духовное собрание в большинстве случаев было верным проводником правительственной политики.

Пореформенное время отмечено начавшимся новым реформаторским движением, получившим общее название джадидизм, которое смогло внести коренные изменения во все сферы жизни мусульман региона. Наиболее заметными они были в школьной сфере, где на смену конфессиональной школе начали приходить учебные заведения европейского типа с преподаванием на родном языке. Коренные сдвиги произошли в культурной и политической жизни региона, мусульмане Урала из подданных начали превращаться в граждан России, которую воспринимали как свою отчизну и стремились преобразовать ее также на новых началах. Эту задачу начало решать в 1917 г. уже новое поколение местной элиты, выросшее на идеях джадидизма.

Контрольные вопросы:

1. Когда и при каких обстоятельствах было открыто «Духовное собрание магометанского закона»?
2. Как это событие повлияло на развитие государственно-исламских отношений на Урале?
3. Охарактеризуйте политику российского правительства в сфере мусульманского образования в Урало-Поволжском регионе?
4. Что представляет собой джадидистское движение?
5. Каковы были итоги нового реформаторского движения к началу XX века?

Список использованных источников и литературы

1. Абрамовский А.П., Кобзов В.С. Во славу государства Российского. – Челябинск: Челябинский государственный университет, 1994. – 181 с.
2. Археология Волго-Уральского региона в эпоху раннего железного века и средневековья. – Волгоград: Издательство Волгоградского государственного университета, 1999. – 372 с.
3. Архипова Н.П., Ястребов Е.В. Как были открыты Уральские горы. – Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1990. – 224 с.
4. Асфандияров А.З. Башкирия после вхождения в состав России (вторая половина XVI – первая половина XIX вв.). – Уфа: Китап, 2006. – 504 с.: ил.
5. Атнагулов И.Р. Идентичности нагайбаков: генезис, структура, динамика. – Челябинск: Издательство Челябинского государственного краеведческого музея, 2015. – 217 с.
6. Бадер О.Н., Оборин В.А. На заре истории Прикамья. – Пермь: Пермское кн. Из-во. 1958. – 244 с.
7. Башкирское народное творчество. Т.10. Исторический эпос. – Уфа: Китап, 1999. – 392 с.
8. Башкирское народное творчество. Т.2. Предания и легенды. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1987. – 576 с.
9. Белавин А.М. Камский торговый путь: средневековое Предуралье в его экономических и этнокультурных связях. – Пермь: ПГПУ, 2000. – 201 с.
10. Белавин А.М. Торговые фактории волжских болгар и пути возникновения городов в Поволжье и Приуралье в средние века // Средневековая Казань: возникновение и развитие. Материалы Международной научной конференции. – Казань: ИИ АН ТР, 2000. – С. 122-127.
11. Белавин А.М., Иванов В.А. Восход золотого полумесяца над Восточной Европой (Начальные этапы утверждения ислама в Урало-Поволжье). – Уфа: Изд-во БГПУ, 2011. – 135 с.

12. Белавин А.М., Крыласова Н.Б. Древняя Афкула: археологический комплекс у с. Рождественск. – Пермь: ПФ ИИиА УрО РАН, 2008. – 603 с.
13. Белавин А.М., Крыласова Н.Б., Ленц Г.Т. Мусульманский некрополь Рождественского археологического комплекса на р. Обве и проблема средневековых мусульманских кладбищ в Предуралье // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. – Пермь: ПГПУ, 2003. – Вып.3. – С. 56-72.
14. Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф. Башкиры. Этническая история и традиционная культура. – Уфа: Башкирская энциклопедия, 2002. – 248 с.
15. Блохин В.Г., Яворская Л.В. Археология золотоордынских городов Нижнего Поволжья. – Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2008. – 268 с.
16. Большаков О.Г., Монгайт А.Л. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131-1153 гг.). – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. – 134 с.
17. Брюхова Н.Г. Мусульманские погребения Рождественского археологического комплекса: особенности обряда // Ислам в Волго-Камье и Предуралье: ранние страницы истории. – Пермь: ПГПУ. 2012. – С. 42-45.
18. Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде. Историко-археологическое исследование. – Астрахань: Астраханский университет, 2007. – 192 с.
19. Васильев Д.В. Исламизация и погребальные обряды в Золотой Орде (археолого-статистическое исследование). – Астрахань: Астраханский университет, 2009. – 179 с.
20. Витевский В.Н. И.И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г. Историческая монография: в 3 т. – Казань: Типо-Литография В.М. Ключникова, 1897. – 974 с.
21. Волков С.В. Русский офицерский корпус. – М.: Центрполиграф, 2003. – 404 с.

22. Гараева Н. К проблеме распространения ислама на территории России // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. – Казань: ФЭН, 2006. – С.6-27.
23. Гарустович Г.Н. Распространение ислама среди башкир // История башкирского народа. Том II. – Уфа: Гилем, 2012. – С.212-227.
24. Гарустович Г.Н., Иванов В.А. Огузы и печенеги в евразийских степях. – Уфа: Гилем, 2001. – 212 с.
25. Гемуев И.Н., Бауло А.В. Небесный всадник. – Новосибирск: ИАЭ Со РАН, 2001. – 158 с.
26. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Часть вторая: О народах татарского племени... – СПб.: Императорская Академия наук, 1799. – 385 с.
27. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Часть вторая: О народах татарского племени... – СПб.: Императорская Академия наук, 1799. – 385 с.
28. Головчанский Г.П., Мельничук А.Ф. Строгановские городки, острожки, села. – Пермь: Книжный мир. 2005. – 232 с.
29. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 164. Оп. 1. Д. 64/а.
30. ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 11852.
31. ГАОО. Ф. 6. Оп. 8. Д. 117.
32. Грибова Л.С. Пермский звериный стиль: монография / Ред. Л. Войлокова; Пер. текста Н. Мальцева. Изд. 2-е, стереотип. – Кудымкар: Коми-Пермяцкий этнокультурный центр, 2014. – 176 с.
33. Даркевич В.П. Художественный металл Востока VIII-XIII вв. Произведения восточной торевики на территории Европейской части СССР и Зауралья. – М.: Наука, 1976. – 199 с.
34. Джунджужов С.В. Калмыки в Среднем Поволжье и на Южном Урале (середина 30-х гг. XVIII – первая четверть XX вв.). – Оренбург: ГБУ РЦРО, 2011. – 209 с.

35. Джунджужов С.В. Калмыки в Среднем Поволжье и на Южном Урале: имперские механизмы аккультурации и проблема сохранения этнической идентичности (середина 30-х гг. XVIII – первая четверть XX вв.). – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2014. – 434 с.
36. Дубовиков А.М. Уральское казачество в системе российской государственности (XVIII – начало XX вв.). – Тольятти: Тол.ГУС, 2007. – 308 с.
37. Зеленева Ю.А., Курочкина С.А. Золотоордынский город Сарай ал-Джедид (Результаты археологических исследований на Царевском городище в 1994-2000 гг.). – Йошкар-Ола: Издательство МарГУ, 2009. – 264 с.
38. Зиливинская Э.Д. Усадьбы золотоордынских городов. – Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2008. – 294 с.
39. Золотая Орда в источниках. Том первый. Арабские и персидские сочинения. Сост. и комм. Р.П. Храпачевского. – М.: Наука, 2003. – 448 с.
40. Иванов В.А. Путь Ахмеда ибн-Фадлана. – Уфа: «Китап», 2010. – 64 с.
41. Иванова М.Г. Иднакар: Древнеудмуртское городище IX-XIII вв. – Ижевск: Удмурт. ин-т истории, языка и литературы УрО РАН, 1998. – 294 с.
42. Игнатьева О.В. Пермский звериный стиль: история коллекций и их изучения: монография. – Пермь: ПГПУ, 2009 – 140 с.
43. Измайлов И., Усманов М. Ислам в Улусе Джучи // История татар с древнейших времен. Т.III. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XVв. – Казань: Институт истории АН РТ, 2009. – С.599-617.
44. Измайлов И.Л. Распространение и функционирование ислама в Волжской Булгарии // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. – Казань: ФЭН, 2006. – С.28-52.
45. Измайлов И.Л. Распространение ислама в Волжской Булгарии: начальный этап истории // Ислам в Волго-Камье и Предуралье: ранние страницы истории. – Пермь: ПГПУ, 2012. – С.17-23.

46. История башкирского народа: в 7 т. Т.III. – Уфа: Гилем, 2011. – 476 с.: ил.
47. История башкирского народа: в 7 т. Т.IV. – СПб.: Наука, 2011. – 400 с.
48. История культуры Прикамья и Приуралья в древности и средневековье: учебное пособие / В.А. Иванов, А.М. Белавин, О.В. Игнатьева. – Пермь: ПГПУ, 2010. – 172 с.
49. История Оренбуржья: Учебное пособие / Под ред. Л.И. Футорянского. – Оренбург: Оренбургское книжное издательство, 1996. – 351 с.
50. Кляшторный С.Г. Религия и верования ранних тюрков, их реликты у башкир // История башкирского народа. Том II. – Уфа: Гилем, 2012. – С.207-211.
51. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. – Харьков: Издательство Харьковского государственного университета, 1956. – 345 с.
52. Костюков В.П. Улус Шибана Золотой Орды в XIII-XIV вв. – Казань: ФЭН, 2010. – 200 с.
53. Крачковский И. Арабская географическая литература. – М.: Восточная литература. 2004. – 954 с.
54. Крыласова Н.Б. История Прикамского костюма. – Пермь: ПГПУ, 2001. – 260 с.
55. Крыласова Н.Б. Археология повседневности: материальная культура средневекового Предуралья. – Пермь: ПГПУ, 2007. – 352 с.
56. Латыпова В.В. Поляки в Башкортостане (XVII-XVIII века): краткий исторический очерк // Башкирский край. – Вып. 5. – С. 3-17.
57. Латыпова В.В. Поляки на Южном Урале (XVII – начало XX века). Очерки историко-культурного наследия. – Уфа: ООО Диджитал Графикс, 2010. – 138 с.
58. Латыпова В.В. Ссылные поляки на Южном Урале в XVII-XIX вв. // Оренбургской губернии – 250 лет (проблемы истории и культуры). – Уфа, 1994. – С. 43-46.

59. Ленц Г.Т., Оборин В.А. Городище Анюшкар (по раскопкам 1951-1955, 1989-1991 гг.) // Вестник Музея археологии и этнографии Пермского Предуралья. – 2008. – № 2. – С. 10-15.
60. Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства. Серия «В помощь историку» / сост. Э.В.Мигранова – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2007. – 72 с.
61. Материалы по истории Башкирской АССР. Т. 3: Экономические и социальные отношения в Башкирии в первой половине XVIII в. / Сост. Н.Ф. Демидова. – М.–Л.: АН СССР, 1949. – 692 с.
62. Материалы по истории Башкирской АССР. Т. 5: Башкирия в последней четверти XVIII в. / Сост. Н.Ф. Демидова. – М.: АН СССР, 1960. – 692 с.
63. Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. VI. – Оренбург: Тургайская областная типо-литография, 1906. – 165 с.
64. Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. V. – Оренбург: Тургайская областная Типо-Литография, 1906. – 162 с.
65. Мифы, предания, сказки хантов и манси. – М.: Наука, 1990. – 568 с.
66. Моця А.П., Халиков А.Х. Булгар – Киев. Пути – связи – судьбы. – Киев: Наукова думка, 1997. – 192 с.
67. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. И-6. Оп. 1. Д. 64.
68. НА РБ. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 183.
69. Оборин В.А. Заселение и освоение Урала в конце XI – начале XVII вв. Иркутск: ИрГУ, 1990. – 169 с.
70. Объединенный государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). Ф. И-11. Оп. 1. Д. 23.
71. Очерки археологии Пермского Предуралья: Учебное пособие / Под ред. А.М. Белавина. – Пермь: ПГПУ, 2002. – 253 с.

72. Оятева Е.И., Игнатьева О.В., Белавин А.М. Пермский звериный стиль в сокровищнице Государственного Эрмитажа: монография. – Пермь: ПГПУ, 2009. – 159 с.
73. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ) с 1649 г. Собр. 1. Т. IX (1733-1736). – С-Пб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830. – 1022 с.
74. Преображенский А.А. Урал и Западная Сибирь в конце XVI – начале XVIII вв. – М.: Наука, 1972. – 392 с.
75. Рахматуллин У.Х. Население Башкирии в XVII-XVIII вв. Вопросы формирования небашкирского населения. – М.: Наука, 1988. – 188 с.
76. Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 330. Оп. 55. Д. 1672.
77. РГВИА. Ф. 20. Оп. 1. Д. 284.
78. РГВИА. Ф. 330. Оп. 55. Д. 1673.
79. Рычков П.И. Топография Оренбургская. В 2-х частях. Ч.2. – С-Пб.: Императорская Академия наук, 1762. – 262 с.
80. Рязанов А.Ф. На стыке борьбы за степь (Очерк по истории колонизации Новолинейного района 1835-1845 гг.) // Труды Оренбургского отдела Географического общества. – Оренбург: Гос. типо-лит. ГСНХ, 1928. – Вып. 26. – 64 с.
81. Семёнов В.Г. Иностранцы и иноверцы в Оренбургском казачьем войске // Этноконфессиональный диалог: состояние, противоречия, перспективы развития: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Оренбург: Издательство Оренбургского государственного педагогического университета, 2002. – С. 179-185.
82. Сергеев Ю.Н. Православное духовенство Южного Урала в конце XVIII – первой половине XIX вв. (на примере Оренбургской епархии). – Уфа: РИЦ БашГУ, 2007. – 196 с.

83. Труды Оренбургской Ученой Архивной Комиссии. Вып. 24. – Оренбург: Паровая Типо-литография «Товарищества печатного дела Каримов, Хусаинов и Ко», 1913. – 201 с.
84. Федоров-Давыдов Г.А. Искусство кочевников и Золотой Орды. Очерки культуры и искусства народов Евразийских степей и золотоордынских городов. – М.: Искусство, 1976. – 243 с.
85. Футорянский Л.И. Казачество России на рубеже веков. – Оренбург: Печатный Дом «Димур», 1997. – 200 с.
86. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X – начала XIII в. – Казань: Изд-во КГУ, 1986. – 159 с.
87. Хузин Ф.Ш. Исследования по болгаро-татарской археологии. – Казань: ООО Фолиант, 2011. – 467 с.
88. Хузин Ф.Ш., Хакимов Р.С. О времени основания города Казани. По материалам Международной конференции «Средневековая Казань: возникновение и развитие» // Российская археология. – 2000. – № 3. – С. 220-229.
89. Чагин Г.Н. Города Перми Великой Чердынь и Соликамск. – Пермь: Книжный мир, 2004. – 256 с.
90. Чагин Г.Н. На древней Пермской земле. – М.: Искусство, 1988. – 176 с.
91. Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX вв. – Пермь: ПГУ, 1995. – 363 с.
92. Чагин Г.Н., Шилов А.В. Уездные провинции Кунгур, Оса, Оханск. – Пермь: Книжный мир, 2007. – 408 с.
93. Чингисиана. Свод свидетельств современников / Пер., сост. и коммент. А. Мелехина. – М.: Эксмо, 2009. – 728 с.