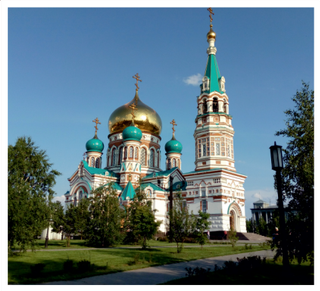




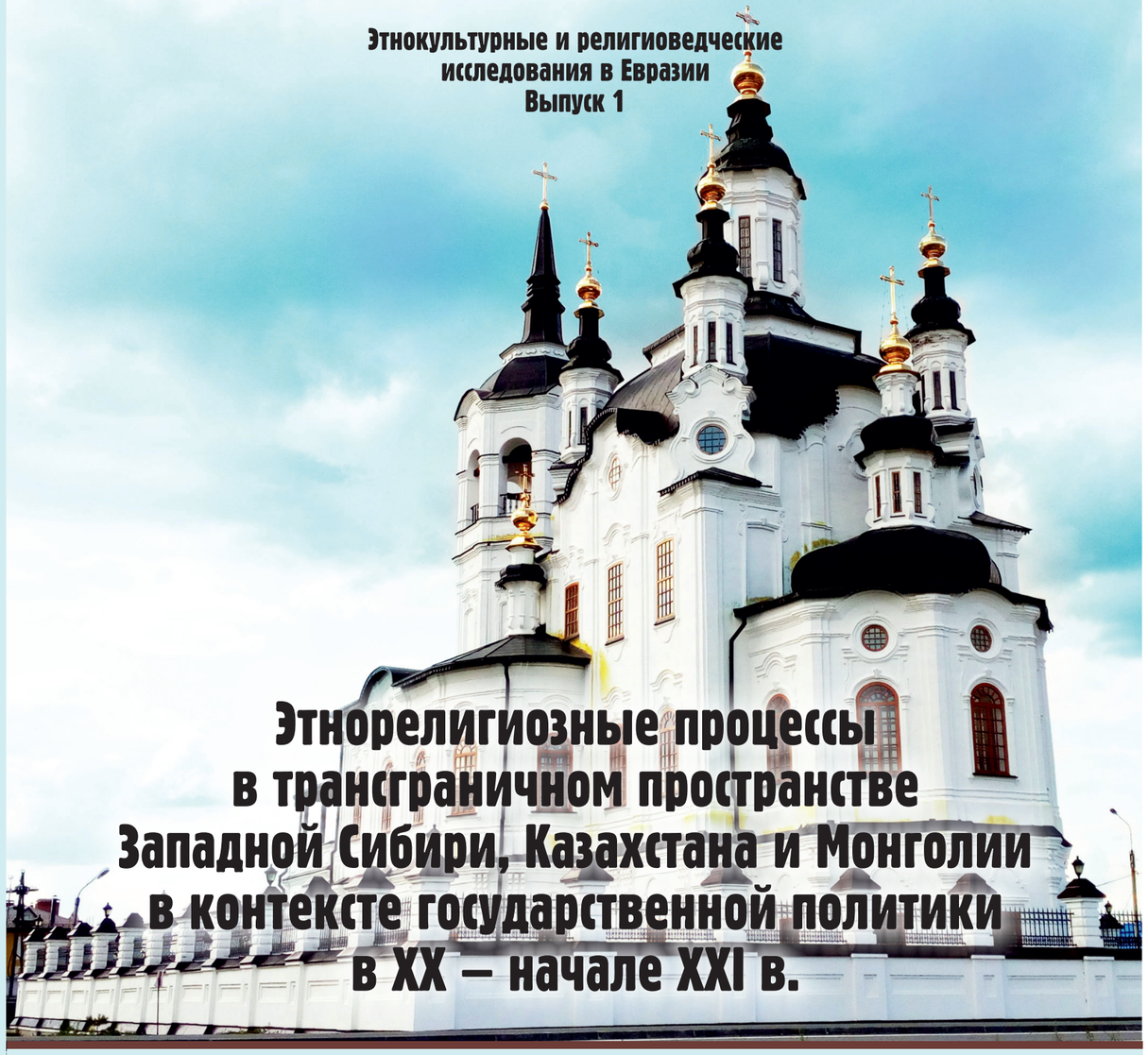


*Книги серии «Этнокультурные и религиоведческие исследования в Евразии» посвящены итогам изучения этнических, культурных, социально-политических и религиозных процессов, протекавших в евразийском пространстве от эпохи древности и до современности. Научные исследования в рамках данного направления проводятся на основе анализа археологических, этнографических, архивных, письменных источников, нормативно-правовых документов и результатов социологических опросов. Междисциплинарный подход к изучению широкой источниковой базы позволяет рассмотреть историческую динамику развития народов и религий Евразии*


Этнорелигиозные процессы в трансграничном пространстве Западной Сибири, Казахстана и Монголии в контексте государственной политики в XX – начале XXI в. * Выпуск 1

Этнокультурные и религиоведческие исследования в Евразии
Выпуск 1



# Этнорелигиозные процессы в трансграничном пространстве Западной Сибири, Казахстана и Монголии в контексте государственной политики в XX – начале XXI в.

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
Кафедра религиоведения России, национальных
и государственно-конфессиональных отношений
Лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований

**Этнокультурные и религиоведческие исследования в Евразии**
**Выпуск 1**

# ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ТРАНСГРАНИЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ, КАЗАХСТАНА И МОНГОЛИИ В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ в XX – НАЧАЛЕ XXI в.

КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

Под редакцией П.К. Дашковского

Барнаул
Издательство
Алтайского государственного
университета
2019

УДК 39:2
ББК 63.589
Э 913

**Авторы:**
П.К. Дашковский, В. Билотас, И. Бурэн-Улзий, А.В. Горбатов, Н.С. Дворянчикова, А.С. Жанбасинова, Н.П. Зиберт, В.Н. Ильин, И.В. Куприянов, Ю.А. Лысенко, Е.А. Серова, Е.С. Скворцова, Э.О. Столярова. Л.И. Шерстова, Е.А. Шершнёва, Ю.В. Хвастунова, Н. Цэдэв, А.П. Ярков

**Ответственный редактор:**
доктор исторических наук П.К. Дашковский

**Рецензенты:**
доктор исторических наук М.А. Демин;
доктор философских наук А.П. Забияко

Э 913 **Этнорелигиозные процессы в трансграничном пространстве Западной Сибири, Казахстана и Монголии в контексте государственной политики в XX – начале XXI в.** : коллективная монография / под ред. П.К. Дашковского ; Министерство науки и высшего образования РФ, Алтайский государственный университет. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2019. 268 с.

ISBN 978-5-7904-2384-0

УДК 39:2
ББК 63.589

На основе анализа широкого круга архивных источников и нормативно-правовых документов представлены результаты изучения развития этнорелигиозной ситуации в Западной Сибири и сопредельных районах Казахстана в конце имперского, в советский и постсоветский периоды. Рассмотрено влияние государственно-конфессиональной политики на положение последователей Русской православной церкви Московского патриархата, старообрядческих, католических, протестантских и мусульманских общин Западной Сибири и Казахстана. Особое внимание уделено оценке современных этнорелигиозных процессов в трансграничном пространстве Российского Алтая, Казахстана и Монголии с учетом результатов социологических исследований.

Монография рассчитана на религиоведов, историков, регионоведов, политологов, а также государственных служащих, курирующих вопросы реализации национальной и государственно-конфессиональной политики в России, Казахстане и Монголии. Издание может быть полезно студентам, обучающимся по направлениям «Религиоведение», «Регионоведение России», «История», «Зарубежное регионоведение», «Политология», а также тем, кто интересуется историей государственно-конфессиональных отношений и историей религиозных общин в России и странах Центральной Азии.

*Монография подготовлена в рамках выполнения госзадания Минобрнауки РФ по теме «Развитие этнорелигиозной ситуации в трансграничном пространстве Алтая, Казахстана и Монголии в контексте государственно-конфессиональной политики: исторический опыт и современные тенденции» (проект №33.2177.2017/4.6)*

ISBN 978-5-7904-2384-0

© Оформление. Издательство Алтайского государственного университета, 2019

MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION
ALTAI STATE UNIVERSITY
FACULTY OF MASS COMMUNICATIONS, PHILOLOGY AND POLITICAL SCIENCE
DEPARTMENT OF REGIONAL STUDIES OF RUSSIA, NATIONAL
AND STATE-CONFESSIONAL RELATIONS
LABORATORY OF ETHNO-CULTURAL AND RELIGIOUS STUDIES

ETHNO-CULTURAL AND RELIGIOUS
RESEARCHS IN EURASIA
ISSUE 1

# ETHNORELIGIOUS PROCESSES IN THE CROSS-BORDER SPACE OF WESTERN SIBERIA, KAZAKHSTAN AND MONGOLIA IN THE CONTEXT OF STATE-CONFESSIONAL POLICY IN THE XX – THE BEGINNING OF THE XXI CENTURIES

COLLECTIVE MONOGRAPH

Chief Editor P.K. Dashkovskiy

Barnaul
Publishing house
of Altai State
University
2019

UDS 39:2
LBS 63.589
E 913

**Authors:**

P.K. Dashkovskiy, V. Bilotas, I. Byren-Ulziy, A.V. Gorbatov, N.S. Dvoryanchikova, A.S. Zhanbasinova, N.P. Zibert, V.N. Ilyin, I.V. Kupriyanov, Yu.A. Lysenko, Ye. A. Serova, Ye.S. Skvortsova, E.O. Stolyarova, L.I. Sherstova, Ye.A. Shershnyova, Yu.V. Khvastunova, N. Zedev, A.P. Yarkov

**Chief Editor:**

Doctor of History P.K. Dashkovskiy

**Critics:**

Doctor of History M.A. Demin

Doctor of Philosophy A.P. Zabiyako

E 913 **Ethnoreligious processes in the cross-border space of Western Siberia, Kazakhstan and Mongolia in the context of state-confessional policy in the XX – the beginning of the XXI centuries:** the collective monograph edited by P.K. Dashkovskiy. – Barnaul : Publishing house of Altai State University, 2019. – 268 pages.

ISBN 978-5-7904-2384-0

UDS 39:2
LBS 63.589

The collective monograph is based on the analysis of a wide range of archival sources and legal documents; it presents the results of studying the development of the ethno-religious situation in Western Siberia and contiguous regions of Kazakhstan at the end of the Imperial, Soviet and post-Soviet periods. The monograph examines the influence of the state-confessional policy on the position of the followers of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, the Old Believers, the Catholic Orthodox and Muslim communities of Western Siberia and Kazakhstan. Special attention is paid to the assessment of modern ethno-religious processes in the cross-border space of the Russian Altai, Kazakhstan and Mongolia with considering the results of sociological research.

The monograph is designed for religious scholars, historians, regional scholars, political scientists, as well as government officials in charge of implementation of national and state-confessional policy issues in Russia, Kazakhstan and Mongolia. The publication is also useful for students studying in the areas of «Religious Studies», «Regional Studies of Russia», «History», «Foreign Regional Studies», Political Science, as well as for everyone interested in the history of state-confessional relations and the history of religious communities in Russia and Central Asia countries.

*Monograph prepared in the framework of the state assignment of the Ministry of education of the Russian Federation on the subject «Development of ethno-religious situation in cross-border space of Altai, Kazakhstan and Mongolia in the context of state-confessional policy: historical experience and modern trends» (project No. 33.2177.2017/4.6).*

ISBN 978-5-7904-2384-0

© Publishing house of Altai State University, 2019

# Оглавление

**Введение**

*П.К. Дашковский*

**РАЗДЕЛ I**
**РЕЛИГИОЗНЫЕ И ЭТНИЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ В СИБИРИ И КАЗАХСТАНЕ В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В НАЧАЛЕ XX В.**

**Глава 1**
**Этноконфессиональные процессы в тюркоязычной среде Томской губернии начала XX в. ..... 11**

*Л.И. Шерстова*

1.1. Методологическая основа исследования ..... 11

1.2. Исторический контекст распространения христианства и ислама в Сибири ..... 16

1.3. Этнические трансформации аборигенного общества в Томской губернии к началу XX в. ..... 22

1.4. Роль религии в процессах аккультурации тюркоязычного населения Томской губернии ..... 23

1.5. Процессы этноконсолидации томских и барабинских татар ..... 28

1.6. Конфессиональное оформление этнической идентичности алтай-кижи ..... 31

**Глава 2**
**Римо-католики азиатской части Российской империи начала XX в.: церкви, пастыри, прихожане ..... 36**

*В. Билотас*

2.1. Сведения о католических общинах в азиатской части России ..... 39

2.2. Сибирские католические общины начала XX в. в путевых записках Юстина Бонавентуры Пранайтиса ..... 45

**Глава 3**
**Старообрядческие общины в Западной Сибири в начале XX в. ..... 49**

3.1. Поморское согласие на Алтае в начале XX в. ..... 49

*И.В. Куприянова*

3.2. Миссионерская деятельность противораскольнического Братства святителя Димитрия, митрополита Ростовского в Томской губернии в 1900–1906 гг. ..... 59

*В.Н. Ильин*

**Глава 4**
**Положение мусульманских общин Западной Сибири в контексте государственной религиозной политики в период политических потрясений в начале XX в. ..... 68**

*П.К. Дашковский, Е.А. Шершнёва*

**Глава 5**
**Формы участия мусульманских народов Степного края в событиях Первой русской революции 1905–1907 гг. ..... 75**

*Ю.А. Лысенко*

**РАЗДЕЛ II**
**ЭТНИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ И КАЗАХСТАНЕ В КОНТЕКСТЕ СОВЕТСКОЙ ПОЛИТИКИ**

**Глава 6**
**Правовое положение и деятельность мусульман Западной Сибири и Северо-Восточного Казахстана в первые годы советской власти (конец 1917–1924 гг.) ..... 88**

*А.П. Ярков*

**Глава 7**
**Положение религиозных общин на Алтае в первые годы советской власти ..... 105**

*П.К. Дашковский, Н.П. Зиберт*

**Глава 8**
**Религиозный и этнический аспекты в системе образования на Алтае в 1920-е гг. ..... 114**

*Е.А. Шершнёва*

**Глава 9**
**Этнические и религиозные процессы среди мусульман Западной Сибири и советская национальная политика (1924 – середина 1950-х гг.) ..... 121**

*А.П. Ярков*

**Глава 10**
**Государственно-церковные отношения в Кузбассе в военные и послевоенные годы ..... 133**

*А.В. Горбатов, Е.С. Скворцова*

**Глава 11**
**Общины Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области в 1960-е – первой половине 1980-х гг. ..... 147**

*Е.А. Серова*

**Глава 12**
**Влияние государственно-конфессиональной политики на положение религиозных общин на Алтае во второй половине 1960-х – начале 1980-х гг. ..... 165**

*П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова*

12.1. Государственное регулирование деятельности христианских общин во второй половине 1960-х – середине 1970-х гг. ..... 165

12. 2. Деятельность уполномоченных по делам религий на Алтае в середине 1960-х – начале 1980-х гг. ..... 172

**Глава 13**
**Этнические и религиозные процессы среди мусульман Западной Сибири и советская национальная политика с середины 1950-х гг. до 1991 г. ..... 178**

*А.П. Ярков*

**РАЗДЕЛ III**
**СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ТРАНСГРАНИЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ, КАЗАХСТАНА И МОНГОЛИИ В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ**

**Глава 14**
**Самоопределение этнорелигиозных групп в Республике Алтай в свете современных государственно-конфессиональных ориентиров ..... 186**

*Ю.В. Хвастунова*

**Глава 15**
**Современные этноконфессиональные процессы среди мусульман Западной Сибири ..... 199**

*А.П. Ярков*

**Глава 16**
**Кризис религиозной идентичности в Казахстане (на примере Восточно-Казахстанской области) ..... 211**

*А.С. Жанбасинова, Э.О. Столярова*

**Глава 17**
**Восприятие населением Монголии влияния государственной политики на современные этнорелигиозные процессы ..... 227**

*П.К. Дашковский, Н. Цэдэв, И. Бурэн-Улзий*

**Заключение ..... 235**

**Архивные материалы ..... 243**

**Библиографический список ..... 244**

**Список сокращений ..... 266**

# Contents

**Introduction**

*P.K. Dashkovskiy*

**SECTION I**
**RELIGIOUS AND ETHNIC COMMUNITIES IN SIBERIA AND KAZAKHSTAN IN THE CONTEXT OF STATE POLICY AT THE BEGINNING OF THE XX CENTURY.**

**Chapter 1**
**Ethno-confessional processes in the Turkic language speaking environment of the Tomsk Province of the early XX century ..... 11**

*L.I. Sherstova*

1.1. The methodological basis of research. ..... 11

1.2. The historical context of the spread of Christianity and Islam in Siberia. ..... 16

1.3. Ethnic transformations of the native-born society in the Tomsk province to the beginning of the XX century. ..... 22

1.4. The role of religion in the acculturation processes of the Turkic language speaking population of the Tomsk province. ..... 23

1.5. The processes of ethnic consolidation of Tomsk and Baraba Tatars. ..... 28

1.6. Confessional formation of ethnic identity of Altai-Kizhi. ..... 31

**Chapter 2**
**Roman Catholics of the Asian part of the Russian Empire at the beginning of the XX century: churches, shepherds and parishioners ..... 36**

*V. Bilotas*

2.1. Information about Catholic communities in the Asian part of Russia. ..... 39

2.2. Siberian Catholic communities of the early XX century in travel notes of Justin Bonaventure Pranaitis. ..... 45

**Chapter 3**
**Old Believer Communities in Western Siberia at the beginning of the XX century. ..... 49**

3.1. The Pomorian soglasiye in Altai at the beginning of the XX century ..... 49

*I.V. Kupriyanov*

3.2. Missionary activity of the anti-schismatic Brotherhood of St. Dimitry, Metropolitan of Rostov in the Tomsk province in 1900-1906 ..... 59

*V.N. Ilyin*

**Chapter 4**
**The position of Muslim communities in Western Siberia during the period of official political upheavals at the beginning of the XX century ..... 68**

*P.K. Dashkovskiy, E.A. Shershnyova*

**Chapter 5**
**Forms of participation of the Muslim peoples of the General Government of the Steppes in the events of the First Russian Revolution of 1905-1907 ..... 75**

*Yu.A. Lysenko*

**SECTION II**
**ETHNIC AND RELIGIOUS PROCESSES IN WESTERN SIBERIA AND KAZAKHSTAN IN THE CONTEXT OF SOVIET POLICY**

**Chapter 6**
**The legal status and activities of the Muslims of Western Siberia and North-Eastern Kazakhstan at the end of 1917–1924 ..... 88**

*A.P. Yarkov*

**Chapter 7**
**The position of religious communities in Altai in the early years of Soviet power ..... 105**

*P.K. Dashkovskiy, N.P. Zibert*

**Chapter 8**
**Religious and ethnic aspects in the education system in Altai in the 1920s ..... 114**

*E.A. Shershnyova*

**Chapter 9**
**Ethnic and religious processes among Muslims**
**of Western Siberia and the Soviet national policy (1924 – mid 1950s) ..... 121**

*A.P. Yarkov*

**Chapter 10**
**State Church Relations in Kuzbass in the War and Post-war years**
**(A.V. Gorbatov, Ye.S. Skvortsova). ..... 133**

**Chapter 11**
**Communities of Evangelical Christian Baptists of the Kemerovo Region**
**in the 1960s - in the first half of the 1980s ..... 147**

*Ye.A. Serova*

**Chapter 12**
**The influence of state-confessional politics on the situation of religious communities**
**in Altai in the second half of the 1960s - early 1980s. ..... 165**

*P.K. Dashkovskiy, N.S. Dvoryanchikova*

12.1. State regulation of the activities of Christian communities in the second half of the 1960s – mid 1970s. ..... 165

12.2. The activities of the Commissioners of Religious Affairs in Altai in the mid-1960s and early 1980s. ..... 172

**Chapter 13**
**Ethnic and religious processes among Muslims of Western Siberia and the Soviet national policy**
**in the mid-1950s – 1991) ..... 178**

*A.P. Yarkov*

**SECTION III**
**MODERN ETHNO-CONFESSIONAL PROCESSES**
**IN THE CROSS-BORDER SPACE OF WESTERN SIBERIA, KAZAKHSTAN AND MONGOLIA**
**IN THE CONTEXT OF STATE POLICY**

**Chapter 14**
**Self-determination of ethnoreligious groups in the Altai Republic**
**in the light of modern state and confessional orientations ..... 186**

*Yu.V. Khvastunova*

**Chapter 15**
**Modern ethno-confessional processes among Muslims of Western Siberia ..... 199**

*A.P. Yarkov*

**Chapter 16**
**The crisis of religious identity in Kazakhstan (on the example of the East Kazakhstan region) ..... 211**

*A. Zhanbasinova, E. O. Stolyarova*

**Chapter 17**
**Public perception of the influence of state policy of Mongolia to modern ethnic and religious processes ..... 227**

*P.K. Dashkovskiy, N. Tsedev, J. Byren-Ulziy*

**Conclusion ..... 235**

*P.K. Dashkovskiy*

**List of primary sources and literature ..... 243**

**List of shortenings and abbreviations ..... 244**

# Введение*

Изучение этнорелигиозных процессов в трансграничном пространстве Западной Сибири, Казахстана и Монголии в контексте государственной политики в XX – начале XXI в. представляется достаточно актуальной темой научного исследования, что обусловлено несколькими обстоятельствами. Во-первых, на протяжении указанного периода Россия (Российская империя, СССР, Российская Федерация), Республика Казахстан, а также Монгольская Народная Республика прошли серьезный путь политической, социально-экономической и мировоззренческой модернизации. Вполне закономерно, что указанные преобразования не могли не отразиться на особенностях развития этнорелигиозной ситуации, а также принципах формирования и реализации государственно-конфессиональной политики.

Во-вторых, Западная Сибирь и Восточный Казахстан тесно взаимосвязаны между собой не только территориальной близостью, но и общими историческими процессами, протекавшими на этой территории в период существования Российской империи и СССР.

В-третьих, в постсоветский период территории Западной Сибири и сопредельных районов Казахстана также оказались в определенной взаимосвязи, в том числе в этническом и религиозном аспектах, несмотря на образование двух самостоятельных государств – Российской Федерации и Республики Казахстан. Во многом это обусловлено тем, что в двух указанных регионах проживали и проживают в значительном количестве этнические казахи, исповедующие ислам, а также русские и другие славянские народы, исповедующие преимущественно православие. В этой связи руководство России и Казахстана наряду с общей политикой, направленной на демократизацию и укрепление принципов свободы совести и вероисповедания, вынуждено учитывать территориальную близость, общую историю развития на определенном этапе, современные миграционные процессы и национальные интересы двух стран.

В-четвертых, определенная доступность архивных документов по истории XX в., прежде всего советского периода, также имеет важное значение для глубокого изучения этнорелигиозных процессов в приграничных регионах России и Казахстана.

В-пятых, на территории Российского Алтая, Восточного Казахстана и Западной Монголии в настоящее время идут интенсивные процессы не только социально-экономического, но и этнического и религиозного характера. Учитывая трансграничное пространство трех государств, заметным явлением становится не только деятельность различных мусульманских, буддийский и христианских общин, но и динамичное распространение так называемых новых религиозных движений, а также их влияние на традиционную культуру и мировоззрение населения указанных регионов. Кроме того, нужно подчеркнуть, что этнорелигиозный фактор имеет особую важность в приграничных регионах России, Казахстана и Монголии, в которых исторически наблюдались полиэтничность и поликонфессиональность. В этой связи исследование развития этнорелигиозной ситуации в трансграничном пространстве Западной Сибири, Казахстана и Монголии имеет научную значимость с точки зрения изучения исторического опыта государственного регулирования данных процессов. При этом мониторинг современной этнорелигозной ситуации в трансграничном пространстве позволяет дать оценку степени толерантности/интолерантности населения указанных регионов и готовности их к межкультурному взаимодействию, что представляется актуальным с точки зрения развития и укрепления как межрегиональных, так и международных связей России, Казахстана и Монголии.

Данная монография включает в себя три тематических раздела, которые в рамках проблемно-хронологического подхода раскрывают особенности этнорелигиозных процессов в трансгранич-

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РФФИ и Министерства культуры, образования и спорта Монголии в рамках научного проекта «Этнорелигиозные и социальные процессы как факторы межкультурного взаимодействия населения в трансграничном пространстве Алтая, Тувы и Монголии: история и современность» (проект № 19-59-44002)

ном пространстве Западной Сибири, Казахстана и Монголии в контексте государственной политики в XX – начале XXI в.: Раздел I. Религиозные и этнические общины в Сибири и Казахстане в контексте государственной политики в начале XX в.; Раздел II. Этнические и религиозные процессы в Западной Сибири и Казахстане в контексте советской политики; Раздел III. Современные этноконфессиональные процессы в трансграничном пространстве Западной Сибири, Казахстана и Монголии в контексте государственной политики.

К подготовке коллективной монографии привлечены ведущие российские, казахстанские и монгольские ученые, которые занимаются изучением особенностей этнорелигиозной ситуации в Западной Сибири, Восточном Казахстане и Монголии XX – начала XXI в. Каждый раздел подразделен на главы, подготовленные отдельными исследователями: Л.И. Шерстовой (глава 1); В. Билотас (глава 2); И.В. Куприяновой (глава 3, параграф 3.1), В.Н. Ильиным (параграф 3.2); П.К. Дашковским, Е.А. Шершневой (глава 4); Ю.А. Лысенко (глава 5); А.П. Ярковым (главы 6, 9, 13, 15); П.К. Дашковским, Н.П. Зиберт (глава 7); Е.А. Шершнёвой (глава 8), А.В. Горбатовым, Е.С. Скворцовой (глава 10); Е.А. Серовой (глава 11); П.К. Дашковским, Н.С. Дворянчиковой (глава 12); Ю.В. Хвастуновой (глава 14); А.С. Жанбасиновой, Э.О. Столяровой (глава 16); П.К. Дашковским, Н. Цэдэвом, И. Бурен-Улзий (глава 17).

Следует обратить внимание, что авторы не ставили целью дать исчерпывающую картину развития этнорелигиозной ситуации в Западной Сибири и сопредельных районах Казахстана и Монголии в XX – начале XXI в., что было бы вряд ли возможно в рамках одной монографии. Главная цель данного коллективного исследования – показать основные тенденции в развитии этнорелигиозной ситуации в конце имперского, советского периодов и на современном этапе. При этом авторы намеренно уделили большее внимание анализу этнических и конфессиональных процессов в Западной Сибири и сопредельных районах Казахстана, в то время как характеристике этнорелигиозных процессов в Монголии посвящена только одна глава, которая касается современного периода. Это связано с тем, что территория Сибири и Казахстана длительный период находилась в составе одного государства – сначала Российской империи, а затем СССР. Соответственно, только в рамках оценки современных этнорелигиозных процессов авторы обратились к изучению указанной проблематики не только в отношении Западной Сибири, Казахстана, но и Монголии, причем с опорой на результаты именно социологических исследований.

Коллектив авторов надеется, что данная книга будет полезна религиоведам, историкам, политологам, этнографам, социологам и всем интересующимся этноконфессиональной историей и государственно-конфессиональной и национальной политикой России, Казахстана и Монголии.

П.К. Дашковский

# Раздел I
# Религиозные и этнические общины в Сибири и Казахстане в контексте государственной политики в начале XX в.

## Глава 1
## Этноконфессиональные процессы в тюркоязычной среде Томской губернии начала XX в. *

**Л.И. Шерстова**

### 1.1. Методологическая основа исследования

Теоретические вопросы, раскрывающие связь этнических и конфессиональных процессов в ходе формирования этносов, достаточно полно освещены в отечественной историографии. В исследованиях, посвященных изучению взаимодействия этнических и религиозных факторов в историческом процессе, широко используются такие категории, как «этноконфессиональные процессы» и «этноконфессиональные общности» (ЭКО).

Возникновение ЭКО рассматривалось в первую очередь как результат распространения мировых религий, т.е. как изначальное действие конфессионального фактора. В связи с этим Ю.В. Бромлей отмечал, что распространение мировых религий оказывало значительное воздействие на образ жизни их последователей. Это, по его мнению, позволяло рассматривать «всю совокупность этих последователей как определенную культурную общность, которая, в зависимости от наличия или отсутствия достаточно четкого общего самосознания, могла иметь характер либо метаэтноконфессионального или этнографоконфессионального (этноконфессионального. – Л.Ш.) образования» (Бромлей, 1981, с. 56). Следствием переплетения этнических и конфессиональных процессов становилось сложение поликонфессиональных этносов, а крупные конфессии, определяемые принадлежностью их приверженцев к мировым религиям или их течениям, формировались как полиэтничные.

Однако подобные этнические образования, возникавшие на конфессиональной основе, не следует отождествлять с этносами. Будучи по своему характеру неустойчивыми, они только при крайне благоприятных обстоятельствах могли реализовать тенденцию образования новых этносов при ведущем значении государства, замыкающего этнические процессы в свои политические и территориальные рамки. Именно государство в современном мире становится условием оформления и сохранения этносов в противовес интегрирующему влиянию мировых религий.

Понятие «этноконфессиональная общность» было введено в научный оборот еще в 1969 г. известными отечественными этнологами С.И. Бруком, Н.Н. Чебоксаровым и Я.В. Чесновым для обозначения конкретных территориальных образований, «которые по своему характеру занимают переходное положение между собственно этническими образованиями и другими историческими группами населения», выделяясь среди этнически родственных групп своей религиозной принадлежностью (Брук,

* Исследование выполнено в рамках государственного задания Минобрнауки РФ, проект № 33.1687.2017/ПЧ.

Чебоксаров, Чеснов, 1969, с. 98). По их мнению, под такое определение ЭКО подпадали курды-йезиды, пенджабцы-сикхи, ассирийцы-несториане, арабы-мароните, египтяне-копты, русские старообрядцы, меннониты и т.д.

В 1970–1980-е гг. в отечественной науке утвердилось определение ЭКО, данное А. Н. Ипатовым. По его мнению, ЭКО – это особый тип социальной общности с религиозно оформленным жизненным укладом и этническим самосознанием, выступающим как религиозное (Ипатов, 1980, с. 9). При этом вновь обращали внимание на недопустимость отождествления этнических и конфессиональных общностей и подчеркивали, что если выделение этнических групп (этносов) происходит по нескольким признакам, то конфессиональные общности – лишь по одному: приверженности к определенной религии (Пучков, 1973, с. 51).

Вместе с тем исследователи отмечали, что при благоприятных конкретно-исторических условиях такое совпадение возможно. Но, по их мнению, это было возможно в родовом и раннеклассовом обществах, где господствовали племенные культы и национальные религии, не выходившие за рамки конкретных обществ, т. е. этнически определенные (Пучков, 1973, с. 59–61).

А.Н. Ипатовым было выделено три типа ЭКО:

1) узколокальные ЭКО, формирование которых связано с развитием буржуазных отношений (меннониты, духоборы, старообрядцы);
2) ЭКО, складывавшиеся в феодальную эпоху среди народов, «исповедовавших другие религии при распространении у них мировых религий (христиане – среди мусульман, мусульмане – среди индусов и т. п.);
3) ЭКО как переходные формы от одного исторического типа этнической общности к другому их историческому типу (Ипатов, 1980, с. 9–11).

В условиях господства в отечественной науке формационной методологии типология ЭКО тесно увязывалась с определенными формациями. Но приводимые авторами конкретные примеры ЭКО показывают, что их сложение приходилось, как правило, на переходный период от одного общественного строя к другому (первый тип). Возникновение ЭКО второго типа не ограничивается только феодальной эпохой: так, распространение христианства в иноконфессиональной среде резко возросло в колониальный период, что связано с развитием капитализма. Словом, предложенная А.Н. Ипатовым типология ЭКО, в сущности, лишь наполняла содержанием первоначальное определение ЭКО как переходной формы существования этноса, соотнесенное с конкретной формацией либо с его переходом на следующую формационную ступень.

На основе такой типологии трудно решить вопрос об условиях и факторах, способствовавших началу и завершению переходного состояния, появлении новых типов этнических общностей или, наоборот, о последующей потере обособленности и исчезновении этих общностей с исторической арены в качестве самостоятельных образований. Формальное объединение различных по генезису и перспективам развития общностей (меннониты и старообрядцы) не вскрывало их внутренней, объективной специфики, так как «детерминантом» объявлялась абстракция («социально-экономическая формация»), а не сам породивший ее этнос.

Однако важным представляется вывод А.Н. Ипатова о том, что, «с одной стороны, этнические явления, свойства при длительном взаимодействии впитываются культом, становятся его составными элементами, «конфессионализируются». С другой стороны, отдельные компоненты культового комплекса, ...проникая в национальную форму общественной жизни, посредством слияния с народными верованиями… приобретают характер этнических явлений, этнически окрашиваются, т.е. этнизируются», и сущностью этого процесса «является синкретизация элементов мировых религий и местных верований и культов». В результате возникает «новая вера», которая распространяется среди народа, постепенно принимая национальную форму (Ипатов, 1980, с. 17, 21).

Этот вывод заслуживает внимания, однако он не раскрывает причин разных последствий этого процесса. На деле у одних этносов возникают синкретические религии, четко отделяющие их адептов как от предшествующих верований, так и от мировых религий (сикхи, мароните). У других же ми-

ровая религия, также подпитанная традиционными верованиями, приобретает характер «народной религии», в сознании ее приверженцев по-прежнему отождествляемой с мировой конфессией, но при этом также возникают новые этнические образования.

При такой трактовке ЭКО в стороне остаются особенности протекания этнических процессов у конкретных этносов. Этническая основа сложения ЭКО фактически остается вне поля зрения, хотя и констатируется, что для формирования любого типа ЭКО необходимо сопряжение религии с этническими процессами (Этнические процессы в современном мире, 1987, с. 73). Сам же механизм этого сопряжения остается неясным, а выделение конкретных ЭКО предстает в виде реликтов прошлых эпох.

Не следует забывать, что любой этнос – сложное иерархичное явление. В нем имеются такие элементы, как этнические, этнографические, переходные, смешанные группы. Существенно, что на определенном этапе исторического развития в форме ЭКО чаще всего выступают эти «микроэтнические» новообразования. В отечественной этнографии устоялось мнение А.М. Решетова относительно этнической и этнографической групп как подразделениях этноса, но понятийный аппарат не был разработан (Решетов, 1989, с. 76). Учитывая это обстоятельство, мне в 1991 г. пришлось предложить следующее понимание этих понятий: «этнографическая группа» – достаточно гомогенное новообразование, часть уже сформировавшегося этноса, в силу различных причин, в том числе и в виде воздействия религии, приобретшее культурно-специфические черты. «Этническая группа» – гетерогенное в истоке новообразование, полиэтничное, в результате действия различных факторов, в том числе и религии, достигающее устойчивой целостности, отличающееся от исходных этносов культурной спецификой и имеющее тенденцию, направленную на сложение нового, консолидированного этноса (Шерстова, 1991, с. 44).

Иными словами, этническая группа – это та основа, из которой при благоприятных условиях может сформироваться самостоятельный этнос, это своего рода «материал» для будущего этноса. Такое понимание этнической группы отличалось от принятого в отечественной этнологии, но позволяло понять начало процесса этногенеза.

Несмотря на ряд общих признаков, весьма значительная разница между ЭКО, возникшими на основе этнической или этнографической групп, определяет ход и результаты их последующей эволюции.

Являясь частью вполне сформировавшегося «материнского» этноса, этнографическая группа в форме ЭКО явно тяготеет к растворению в исходном основном этносе, что и происходит при потере ею конфессионального признака и нередко иноэтничного окружения. В рассмотренном случае тенденция, направленная на формирование самостоятельного нового этноса, осталась нереализованной.

Результативность сопряженности этнических и конфессиональных процессов, т.е. образование ЭКО как переходного состояния этноса, заканчивается, формированием нового этноса при определенных условиях, т.е. религия в данном случае выступает важнейшим фактором этноформирования, становясь основным элементом этнической идентичности. Этнические группы обретают форму ЭКО в следующих случаях:

1) общей конфессией, основанной на еретических течениях мировых религий, объединяются «осколки» сложившихся крупных этносов;
2) под воздействием объективных причин и прежде всего под влиянием религии, в том числе и имеющей эндогенный генезис, на базе различных – родственных (в том числе этнически аморфных) или неродственных – компонентов начинают формироваться этнические новообразования, по своим параметрам приближающиеся к этносу (своего рода «протоэтносы»);
3) возможно временное существование обособленного под влиянием религии этноса (или его части) в форме ЭКО, но вследствие превалирования процессов аккультурации последующая его ассимиляция этносом, чья конфессия выступает фактором аккультурации.

Важно подчеркнуть, что, если ЭКО как форма этнографической группы обычно более или менее гомогенна и моноэтнична, то в этнической группе изначально преобладают гетерогенность, полиэтничность. В этом случае качественная разница, закамуфлированная внешним сходством разных типов ЭКО, определяет ход их эволюции.

Рассматривая варианты сопряженности этнических и конфессиональных процессов формирования этноса, остановимся на их кратких характеристиках. В первом случае изначально присутствующий (в форме, например, мировой религии) конфессиональный фактор консолидирует единоверцев, относящихся к разным этносам, противопоставляя их всем прочим иноконфессиональным группам и общностям. Политические, отчасти географические и экономические причины, часто усугубленные иноэтничным окружением, постепенно превращают религию в ведущий этнообразующий фактор. В итоге формируется особая этническая общность с религиозно оформленным укладом жизни. В процессе развития таких (на первых порах преимущественно конфессиональных) групп постепенно стираются черты обособленности их «составляющих». Напротив, вырабатываются единые – специфические только для данной общности – этнографические признаки.

Подобные общности, в момент становления выделяющиеся главным образом конфессией, со временем вырабатывают множество признаков (бытовых, культурных, ментальных), свойственных только им, т.е. обособляются уже и этнически. Наложение и взаимопроникновение религиозного и этнического самосознания приводят к полному их отождествлению самими их носителями. Так шло формирование меннонитов из представителей разных западноевропейских этносов, но ставших последователями Симонса Менно (Ипатов, 1978, с. 63). В Сибири эта модель формирования ЭКО не обнаруживается, так как здесь к началу XX в. не существовало (за редким исключением) оформившихся этносов с четким этническим самосознанием.

Во втором случае возможно два варианта этноформирования. Вследствие консолидационных процессов происходит постепенное нивелирование культурных особенностей этнических составных будущего этноса. Конфессиональный фактор имеет эндогенное происхождение. Развиваясь, он первоначально не выделяется среди прочих этнических признаков. В этноинтегрирующую силу он превращается лишь на завершающем этапе консолидационных процессов, приобретая идентификационную функцию. При этом местная религиозная архаика непременно синкретизируется с модифицированными элементами той или иной мировой религии. Словом, происходит религиозно-идеологическое оформление уже объективно сложившейся относительно гомогенной общности. Здесь историческая тенденция образования нового этноса реализуется полностью, как это произошло у алтай-кижи Центрального и Западного Алтая (Шерстова, 1986, с. 84–89).

Во втором случае к потере переходного состояния, т.е. прекращению существования этнической группы в форме ЭКО, может привести распространение мировой религии, отличающейся от той, которая характерна для доминирующего населения. Этническая оппозиция «свой-чужой» в условиях иноэтничного окружения приобретает форму конфессионального противостояния. Собственные аморфные этнографические характеристики под влиянием религии приобретают более явно выраженную непохожесть в сравнении с культурными признаками иноэтничного большинства, а религия становится основным идентификационным признаком нового этноса. Таким путем шло формирование различных групп сибирских татар – барабинских, томских, тобольских и др.

И, наконец, третий вариант. В условиях аккультурации аморфная этническая общность подвергается и конфессиональному воздействию со стороны религии доминирующего иноэтничного окружения. В результате она сливается с ним в культурном плане, теряя или серьезно трансформируя свой первоначальный облик, включаясь в процесс этногенеза поглотившего его этноса. Таким образом протекали процессы русификации, следствием чего стало исчезновение в XX в. таких этнических групп Сибири, как тогульцы, тагапцы, кумыши, сарасинцы и др.

Важным представляется то, что на одно этническое образование одновременно могли воздействовать две конфессии – ислам и православие. В результате такого воздействия, будучи рыхлыми, слабо консолидированными, сибирские этносы развивались либо под влиянием ислама в самостоятельные этнические образования, либо в ходе христианизации вливались в русских сибиряков, т.е. становясь, таким образом, основой разных этносов. Именно с этим во многом связано изменение этнонимиче-

ской карты Сибири начала XX в. по сравнению с картой народов XVII в. В данном случае конфессии выступили одним из основных факторов ее изменения.

Можно констатировать, что ЭКО, во-первых, универсальное явление процесса глобального этногенеза, во-вторых, неустойчивое состояние: оно может либо разрешиться образованием нового этноса, либо оказаться тупиком в развитии какой-то части конкретного этноса, его временной трансформацией; поэтому важно понять, формой какой группы – этнической или этнографической – является данная ЭКО, выявить в каждом конкретном случае генезис, форму и силу обратного воздействия конфессионального фактора на процессы этнической консолидации.

В-третьих, требуется уяснить, каково происхождение конфессионального фактора: консолидация единоверцев, в ходе которой этнические различия (если они есть) стираются под воздействием уже имеющейся конфессии, т.е. конфессиональный фактор изначален (меннониты, старообрядцы, сибирские татары), либо, наоборот, появлению конфессионального единства предшествуют этнические процессы, прежде всего консолидация, достаточность уровня которой осознается и выражается в религиозном единстве далеко не сразу. Внешне это проявляется в принятии новой – «своей» – веры (алтай-кижи, меланезийцы, милленаристы).

В-четвертых, необходимо учитывать многообразие и противоречивость внешних факторов, оказывающих влияние на формирующуюся общность (политика государства, в том числе конфессиональная, миграции, инонациональное и иноверческое окружение, экономическое и политическое давление более развитых этносов и т.д.).

Важно заметить, что для психологии членов ЭКО характерны чувство «богоизбранности», «чистоты», эсхатологические настроения. Возникшие «религии» представляют собой синкретические системы, в которых непременно присутствуют адаптированные элементы мировых религий (монотеизм, представления о грехе и посмертном воздаянии за него, о «Страшном Суде», апокалипсические мотивы и т.п.) в совокупности с наиболее архаичным пластом традиционных верований. В период формирования ЭКО резко возрастает интерес к «великому» прошлому, которое как бы «переносится в будущее» и осмысливается в контексте «богоизбранности».

Повсеместно распространяются ожидание мессии и различные пророчества. «Новая религия» обусловливает сознательную архаизацию образа жизни и сакрализацию повседневной реальности и поведения каждого члена ЭКО. Нередко происходит смена имен и календаря, появляются идеи поиска «Новой Родины». На завершающей фазе этническая принадлежность полностью сливается с конфессиональной, абсолютно противопоставляя «себя и своих» миру «чужих» – даже генетически родственных – народов. Эти особенности раннего периода формирования этноса могут сохраняться как важные составляющие менталитета этноса. При определенных условиях возможно их «всплывание» и даже актуализация в более поздних идеологиях национальных движений.

Факты свидетельствуют, что наиболее жизнеспособными оказываются этнические, а не этнографические группы, развивающиеся в форме ЭКО. В них, изначально гетерогенных, под действием конфессионального фактора или параллельно с его возникновением протекает усиленно процесс формирования этнического самосознания – одного из ведущих признаков этноса, непременным элементом которого будут религиозные мотивы. Переходный период, т.е. существование такой группы в виде ЭКО, заканчивается с достижением предельного уровня этноконсолидации и обретением ею нового типологического состояния, т.е. с появлением «молодого», «полноценного» этноса. Показательно, что среди его признаков особое место будет занимать принадлежность к «своей религии», хотя ее потеря или ее переход в форму «национальных обычаев», как это было в советское время, уже не влияли на целостность и дальнейшее развитие самостоятельного народа. Устойчивость конфессиональной идентификации ярко проявилась в постсоветский период, когда этническое «возрождение» у многих народов России привело к актуализации религиозных комплексов и укреплению конфессиональной идентичности.

## 1.2. Исторический контекст распространения христианства и ислама в Сибири

Несмотря на попытки определения времени проникновения мировых религий в Сибирь и выявления степени их влияния на аборигенные социумы, эти вопросы, не обеспеченные надежной источниковой базой, остаются открытыми. Относительно достоверную информацию о конфессиональной жизни сибирских народов, в том числе и аборигенного населения будущей Томской губернии, дают русские документы начального периода русской колонизации Сибири. Однако особенностью большинства из них, за исключением летописных источников, проникнутых духом борьбы «против басурман», является крайне спокойное, индифферентное отношение русских к культурным и религиозным особенностям жизни сибирских аборигенов. Как правило, в документах не придается значения культурной специфике, а сами тексты отличаются лаконичностью, их пронизывает рациональный, практический интерес русской власти в Сибири к вопросам, связанным с наполнением «государевой казны» сибирской пушниной.

Власть не стремилась увеличить число православных в Сибири, так как это сказалось бы на объеме получаемого ясака, привело бы к социальной напряженности. К тому же, как отмечалось в указе 1685 г. Тобольскому и Сибирскому митрополиту, «Сибирь государство дальнее, и состоит меж басурманских и иных вер многих земель, чтоб тем тобольских татар и бухарцов и иных земель приезжих и иноземцев не ожесточить, и от государевой милости их не отгонять, и сибирскому государству никакого повреждения не чинить, а добровольно хотящих православную веру принимать и крестить и государевой милостью обнадеживать, чтоб они приняли веру… чтоб на них смотря и иные иноземцы православной веры пожелали…». В этом же документе упоминается: «А невольно никаких иноземцев крестить не велено» (ПСЗ, 1830, т. II, с. 665). В XVII в. и власть, и церковь были озабочены спокойствием во вновь приобретенных земля, поэтому не планировали христианизацию аборигенного населения.

Не следует преувеличивать и степень религиозности служилых людей, промышленников, крестьян, пришедших в Сибирь. Знаменитая грамота 1622 г. патриарха Филарета митрополиту Киприану без прикрас рисует религиозное состояние ранних сибиряков: «В Сибири не носят крестов, не хранят постных дней, живут с некрещеными женами, кумами и сестрами своих жен, при отъезде же закладывают их на срок, и, не имея чем выкупить, женятся на других» (Щеглов, 1983, с. 80).

В этой связи показателен один из многочисленных фактов сибирской веротерпимости и этнической индифферентности, относящийся к 1654 г., когда архиепископ Симеон жаловался царю Алексею Михайловичу на слишком тесные отношения между его православной паствой и мусульманами. Поводом послужил грандиозный пожар в Тобольске, случившийся в 1643 г. Город выгорел почти весь, а русские погорельцы отстраивать его не стали, переселившись «под гору» к татарам. «Живут они, — писал владыка Симеон, — в татарских юртах, пьют и едят из одних сосудов, с татарками живут блудно и детей приживают беззаконством, а татары с их христианскими женами тоже блудно живут и детей приживают». Устроившись так в Татарской слободе, православные всяких чинов не хотели менять ни своего образа жизни, ни своего места жительства, и одиннадцать лет не строили домов, довольствуясь татарскими юртами (Буцинский, 1989, с. 334). Тесные контакты православного населения с идолопоклонниками и магометанами не были секретом ни для светских, ни для духовных властей.

Этнокультурное наследие русских и сибирских аборигенов, их неустойчивое этническое состояние не противопоставляли их друг другу по конфессиональному признаку. Религиозные различия не могли сделаться непреодолимыми еще и потому, что веротерпимость — характерная черта традиционного отношения к религии в Северной Евразии. Веротерпимость была присуща империи Чингисхана, она сохранялась в Золотой Орде, и воспринималась как властью, так и народом как естественное состояние общества (Шерстова, 2017, с. 19–48).

В это же время, следует отметить, что какое-то количество аборигенов приняло православие хотя бы и внешне, но это был индивидуальный выбор и результат самостоятельно принятого решения. Достаточно вспомнить кодских князей Алачевых. Принятие христианства для верхушки аборигенного общества осмысливалось ею как приобщение к русской власти и влекло за собой соответствующее поведение.

Абориген, принявший православие в XVII в., именовался «новокрещеном», а так как крещение автоматически приводило к полной перестройке образа жизни, он зачастую вынужден был отселяться от своей волости, уйти из своего юрта на новое место жительство в русский город или острог, либо поселиться в его окрестностях. Обычно такие люди становились служилыми или несли «градские» повинности: строительную, извозную, дровяную и т.п., получая соответствующее жалование. Документальное свидетельство: «А которые де иноземцы в Томском городе крестились году по три и по четыре и били челом тебе, государю, о хлебном жаловании, и Матвей (Ржевский, томский воевода. — Л.Ш.) да и Семен (Бартенев, второй томский воевода. — Л.Ш.), новокрещенным запасу не дают, а отказывают им, чтоб они жили по своим землям и по юртам по-прежнему; а иноземцы де им говорили, что они своей веры отстали и их в свою землю не пустят, потому что они крещены» (цит по: (Бояршинова, 1950, с. 74)).

В новокрещенных XVII в. можно усматривать своеобразную маргинальную группу: после крещения они автоматически выбывали из числа соплеменников, хотя и сохраняли многие прежние культурные традиции и еще не вписывались полностью в русско-православную общность. Этим часто пользовались служилые люди, стремившиеся «похолопить» взятых в плен «иноземцев» и окрестить их, так как новокрещенные не только не выдавались русскими обратно, но и своими назад не принимались. Именно поэтому захватившие ясырь служилые люди старались побыстрее совершить над пленными обряд крещения, чтобы пресечь претензии на их выдачу, а затем либо «взять в жены», либо продать ясырь «на торгу» в любом из сибирских городов. Важно подчеркнуть, что маргинальность новокрещенных аборигенов XVII в. сосредоточивалась на индивидуально-ментальном уровне и определялась главным образом их «переходным культурным состоянием». Социальной маргинализации не было, поскольку сословная принадлежность новокрещенных определялась сразу и не толкала их к сосредоточению в какой-то промежуточной социальной группе. Они одномоментно перетекали в одно из сословий в структуре российского общества.

В XVII в. число таких новокрещенных среди служилых людей было невелико: в 1646 г. в Томском уезде насчитывалось лишь 13 «новокрещенных томских и казанских татар и остяков», принявших присягу новому царю Алексею Михайловичу по христианскому обычаю (Бояршинова, 1950, с. 74). В Красноярском уезде в 1700 г., по подсчетам С.В. Бахрушина, на службе находилось только 7 новокрещенных (1989, с. 98). Но не следует забывать, что отнюдь не мужчины обеспечивали основной приток в православие аборигенных жителей: пленили обычно женщин и детей, численность которых учесть невозможно.

Общеизвестно, что на протяжении XVII–XVIII вв. Сибирь испытывала недостаток русских женщин, что вызывало массовую вербовку «сибирских жен» в Европейской России, а также законодательные акты московского, а затем и петербургского правительств, заменявшие женщинам уголовное наказание высылкой в Сибирь. В 1630 г., например, по царскому наказу надлежало «для восполнения недостатка женщин в Сибирь» препроводить туда 150 девиц из Тотьмы, Усолья, Сольвычегодска. Такая практика продолжалась и значительно позднее: в 1751 г. был принят указ «о неотправлении в Рогервиг женщин, осужденных к смертной казни, и об отсылке их в Сибирь». В 1759 г. указ о том, чтобы «в видах восполнения недостатка женщин в Сибири поселить на Сибирскую линию годных для замужества ссыльных женщин» (Щеглов, 1983, с. 86, 248, 261). Поэтому понятно стремление служилых захватить в плен как можно больше ясырок. После крещения они воспринимались как русские, а со временем их потомки и становились ими.

Постепенно коренной сибирский компонент прочно внедрялся в русский этнос Сибири. Таким образом, решалась важная государственная задача: «полнить сибирское население за счет российских подданных». Православные аборигены XVII в. – это часть служилых, градских жителей, женщины и дети.

Между тем не стоит преувеличивать и распространение ислама в Сибири в XVI–XVII вв. Спорадически он проникал на юг Сибири в дорусский период: прежде всего с купеческими караванами

из мусульманских стран, позже с шейбанидскими отрядами, но зримо его присутствие обозначилось с появлением и ростом русских городов – Тюмени, Тобольска, Тары, Томска, куда потянулись с товарами торговцы из Средней Азии, совокупно именуемые в Сибири «бухарцами».

В 1646 г. в Томском уезде по мусульманскому «обычаю» присягу новому царю Алексею Михайловичу принесли 13 человек. Все они были бухарцами (Бояршинова, 1950, с. 74). Даже у тобольских татар ислам стал укрепляться уже после присоединения Сибири и в первой половине XVII в. не являлся преградой для аккультурационных и ассимиляционных процессов в русско-татарской среде (Тобольский пожар 1646 г.). Хотя в XVII в. в некоторых сибирских городах образовывались «татарские, бухарские слободы», они не были замкнутыми, всегда разбавлялись русскими поселенцами. Несмотря на то, что в 1685 г. царский указ провозгласил: «А которые иноземцы живут под горою в Тобольске и иных местах меж русскими людьми, пусть там и остаются…, а тобольских татар и бухарцев и всяких иноземцев созвать и сказать, чтоб они, живучи на старых своих местах, меж русских, близко церквей Божьих, во время божественного пения не кричали, и тех новокрещенных они, иноземцы, в свою басурманскую веру не прельщали» (ПСЗ, 1830, т. II, с. 665), это не было ни жестким соперничеством двух религий, ни размежеванием соседствующих разноэтничных людей по религиозному признаку. Скорее, наоборот: сохранение уже сложившихся повседневных взаимоотношений.

Конфессиональная ситуация в Сибири резко изменилась в начале XVIII в. Начав модернизацию России, Петр I проводил ее в русле унификации сословной дробности и построения «регулярного государства». Одним из условий реализации этих начинаний должно было стать и унифицированное мировоззрение народов России.

Стремление к быстрой европеизации нашло отражение в политике массовой христианизации сибирских народов. В связи с этим резко усилилось внимание российской власти к миссионерскому аспекту христианства как к средству «окультуривания туземных иноверцев Сибири». 18 июня 1700 г. вышел Указ Петра I, направленный на подготовку массового крещения сибирских аборигенов: «А для утверждения и преумножения в православную христианскую веру и проповеди Св. Евангелия в тех идолопоклонных народах, тако же для приведения ясачных народов в веру христианскую…которые близ Тобольска и иных сибирских городов живут, Великий Государь… указал писать Киевскому митрополиту, чтоб он, подражая о том святом и Богоугодном деле, поискал в Малороссийской своей области, городах и монастырях… доброго и ученого, и благого непорочного жития человека, которому в Тобольске быть митрополитом» (ПСЗ, 1830, т. IV, с. 60).

В 1702 г. митрополитом Тобольским был назначен Филофей Лещинский (в схиме Федор), ставший крестителем Сибири. По церковной версии, фанатичный, умный и жесткий Филофей окрестил 40 тысяч «идолопоклонников» и воздвигнул меду ними до 37 церквей (Щеглов, 1883, с. 149). Вместе с новым главою Сибирской епархии здесь появились и другие священники и черноризцы из Киевской митрополии, имевшие опыт религиозных диспутов с униатами, католиками, в том числе и с иезуитами, и немало перенявшие от своих противников из области воинствующего христианства. Все они несли с собою в Сибирь дух религиозной нетерпимости, до того совершенно ей чуждый.

«Европеизация» Сибири, открывшаяся указом Петра I от 18 июня 1700 г. и назначением Тобольским митрополитом Филофея Лещинского, обозначила новые тенденции в политике государства, церкви по отношению к сибирским аборигенам. Теперь колонизация Сибири совмещалась с массовой христианизацией ее населения. Для того, чтобы ее осуществить, в сибирские земли и города оправлялись священники, миссионеры, которым губернские и уездные власти обязаны были оказывать необходимую поддержку и помощь.

В 1711 г. Филофей Лещинский оставляет епархию и, приняв схиму под именем Федора, активно приступает к проповеди православия среди идолопоклонников. При поддержке сибирского губернатора М.П. Гагарина, который предоставил ему суда, людей (в том числе казаков), толмачей, жизненные припасы, а также «приличные предписания местным управителям для содействия обращению иноверцев», он поплыл из Тобольска вниз по Иртышу. Как пишет Петр Словцов, «через три дня он остановил-

ся в остяцких юртах, поклонявшихся истукану в образе гуся. После увещевания, какое было совместно с понятием слушателей, они согласились на сожжение истукана, и однако ж видели гуся, из огня вылетевшего. Далее проповедник доплыл до юрт, чтивших идола в образе человеческом, и также преданного огню… В Кондинском монастыре собрано было множество остяков… В этом же году схимника видели в Березове» (Словцов, 1838, с. 360–361).

В 1713 г. Филофей Лещинский вновь совершил плавание по Иртышу. В результате было крещено 3 500 душ. В феврале 1714 г. он отправился в Пелым, где состоялось крещение 700 вогулов, а затем посетил Березов (Словцов, 1838, с. 361–362). В результате деятельности Филофея Лещинского была христианизирована большая часть хантов и манси. Однако попытки распространения христианства среди ненцев оказались неудачными. Все ненцы Тобольского Севера еще в 70-е гг. XVIII в. оставались язычниками. «При одном лишь приближении миссионеров и попытки крещения ненцы, — как пишет Л.В. Хомич, — откочевывали вглубь тундры и грозили неплатежом ясака и другими формами неповиновения… Для склонения их к крещению приходилось прибегать даже к таким мерам, как обещание свободы ненцам-арестантам после совершения ими обряда» (Христианство и ламаизм у народов Сибири, 1979, с. 21).

Активная деятельность «крестителей» Сибири получила поддержку Петра I в изданном им 1714 г. указе «Об уничтожении кумиров и кумирниц у вогуличей, у остяков, у татаров и якутов, и о крещении сих народов в христианскую веру», который вполне соотносим по духу и букве с подобными документами колониальных властей и католической церкви европейских государств среди индейцев Америки. Уже в 1715 г. схимник Федор отправился на судах вниз по Конде с целью крестить местное население. Однако он встретил неожиданно для себя сопротивление. В связи со смертью митрополита Иоанна он вновь вернулся к управлению епархией, и с 1716 г. продолжал «дело обращения» через посылаемых священников (Словцов, 1838, с. 363).

В конце 1718 г. началось миссионерское путешествие Федора по Сибири, в результате которого были крещены чулымские татары, кызыльцы (этнографическая группа хакасов); в 1719 г. в Канский острог им был послан Алексей Афанасьев, который окрестил 400 камасинцев (вошли в состав хакасов). В это же время были христианизированы койбалы, аринцы, сагайцы, вошедшие впоследствии в состав хакасов (Христианство и ламаизм у народов Сибири, 1979, с. 180–181). Одновременно проходило обращение в православие населения верховьев Томи (шорцы), части татар и телеутов, а также некоторых групп северных алтайцев.

Целенаправленная политика Петра I и энергичная деятельность Филофея Лещинского и их преемников кардинально изменили конфессиональную карту Сибири: большая часть населения в течение первой половины XVIII в. приняла христианство. В это же время и алтайские «калмыки» (предки алтай-кижи, алтайцев) также приняли православие в силу сложившихся обстоятельств. Указ от 2 мая 1756 г. требовал принятия в российское подданство зенгорских калмыков, бежавших от ужасов джунгаро-китайской войны только после крещения. С января по август 1757 г. в Усть-Каменогорской крепости окрестили 237 обитателей Горного Алтая. Для вида приняв христианство, некоторые новокрещенные обвенчались со своими женами, иные же, оставив прежних спутниц жизни, женились заново (Потанин, 1866, т. I–II, с. 106).

Поголовное крещение, проводимое по всей Сибири с наказанием ослушников, сожжением и осквернением сакральных мест, вызвало массовые бегства ее обитателей за пределы досягаемости «просветителей». В Сибири словно бы повторилась «пора завоевания». Ясачные часто были перепуганы даже самими слухами о переходе в «русскую веру». Так, бежавшие в 1720 г. «за Саянский камень» из под Абаканского острога «койбальские иноземцы Аргамак да Шурукай с товарищи в 30 луках» на дознании заявили, что «де была им весть, что де хотят их крестить, и они де от крещения и бежали, а как де весть будет, что де крестить их не будут, и они де идти на свою землю хотели» (Памятники сибирской истории, 1882, т. I, с. 280–291). К 1737 г. православие среди части койбалов укрепилось: «Из оных татар многие пришли, более половины, ко крещению в христианскую веру… и повсеместно исповедуются

и имеют у себя в юртах священные иконы» (Христианство и ламаизм у народов Сибири, 1979, с. 181). Однако этот процесс ускорился благодаря недавно начавшемуся, но интенсивному освоению русскими крестьянами Минусинского края.

Яркое же описание обряда крещения чулымских татар и кызыльцев дается И.Е. Фишером: «Церемония происходила зимой. В реке вырубалась большая прорубь, кандидат стоял по брюхо в воде, а поп брал их за голову и трижды окунал в воду. После этого им надевали кресты, за которые они однако платили, смотря по металлу». Неофиты были «недовольны христианством вообще», и более того, «говорили между прочим, что еще прежде они что-то понимали в своей старой вере, а теперь они не знают ничего. Они так озлоблены, что после крещения хотели перерезать себе горло, но это сделали лишь немногие, потому что страх смерти был все же сильнее их недовольства» (Фишер, 1774, с. 419).

Насильственное крещение не только вызывало у людей сильный психологический стресс, но и разрушало целостную систему традиционного мировоззрения, апробированную поколениями. Это затрудняло ориентацию в существующем мире, социально-экономических, политических отношениях. Формировалась ментальная установка о слабости собственных богов и духов, неспособных противостоять христианским святым. Она порождала социально-психологический дискомфорт, чувство собственной неполноценности и создавала условия для отчуждения и недоверия русским. У русских же, в первую очередь у миссионеров и священников, при соответствующей государственной политике появлялось убежденность в собственном превосходстве, в некой, для XVIII в. еще не отчетливо представляемой, культуртрегерской миссии по отношению к «темным язычникам».

Следует отметить, что принудительные меры христианизации подкреплялись «дарованием» властью определенных льгот крестившимся. Такое началось еще в XVII в., когда, например, награждались крестившиеся и перешедшие на русскую службу сибирские жители. Так, в 1654 г. даже было возбуждено дело по запросу о том, из каких источников награждались «выезжие князцы и мурзы татарские», принявшие православие. В 1720 г. было выпущено сразу два указа: по одному предписывалось «награждать инородцев, воспринявших христианскую веру»; по другому – на три года давалась «льгота новокрещенным от всяких поборов и податей». Спустя одиннадцать лет указ о льготах новокрещенным был повторен (Щеглов, 1883, с. 105, 174).

Судя по всему, принятие христианства, особенно в начале массовых акций, в представлении аборигенов должно было совпадать с изменением их социального статуса, по аналогии с XVII в., когда новокрещенные выводились из ясачной подати и, как правило, поверстывались в служилое сословие. Но тогда бы возникла угроза резкого падения ясачного сбора и кризиса казны. Какая-то часть ясачных, принявших православие, на этом основании отказывалась платить ясак вообще, а сибирские власти столкнулись с противоречивостью прежних и новых подходов в аборигенной политике.

Следствием этого стало появление в 1726 г. указа «О выключке из подушной переписи крестившихся в греко-российскую веру сибирских ясачных инородцев, и о собирании с них ясаку по-прежнему» (Щеглов, 1883, с. 184). Это означало, что основы российской государственности по-прежнему опирались на сословную структуру, а сословие определялось видом тягла. При этом ни этническая, ни конфессиональная принадлежность податного населения значения не имели. Следовательно, в XVIII в. уже в Российской империи национальная и религиозная принадлежность подменялась сословным положением.

Еще более наглядно конфессиональная политика изменилась по отношению к мусульманскому населению Сибири. Уже тот факт, что татары, наряду с вогулами, остяками, якутами, попали в общий указ 1714 г. об уничтожении у них кумирен, свидетельствовал о серьезных новациях. В этом, возможно, косвенно и опосредованно отразилось российское противостояние с Османской Турцией, по существу, определявшее всю внешнюю политику России в течение XVIII в. При Петре I и Елизавете Петровне проводилась достаточно жесткая политика по отношению к сибирским мусульманам.

Постепенно начинает определяться политическая установка на конфессиональную изоляцию людей разных вероисповеданий. Появляются предписания переводить в Сибири «смежно с русскими

живущих иноверцев в другие места», поодаль от русских селений, и запретить строить мечети близ городов. В 1747 г. запреты несколько смягчились. Иноверцам разрешили жить там, где они хотят, не исключая и прежнего места жительства. Но мечети позволено было возводить лишь в полверсте от города. В 1756 г. государство, похоже, решило вновь «исправить» положение: новый закон носил выразительное название «О допущении татар магометанского закона жительствующих особыми деревнями в Сибири к постройке мечетей и о переселении новокрещенных татар в другие места» (Щеглов, 1883, с. 244, 257). Действия в соответствии с указом на практике приводили к конфессиональному обособлению не только татар и русских, но и внутри татар (православные – мусульмане).

Одновременно ислам при общей этнической аморфности тюркоязычного населения приобретал функции этноформирующего фактора: под его воздействием у правоверных накапливались общие культурные признаки, вырабатывались одинаковые ментально-поведенческие установки, сглаживались незначительные этнокультурные особенности. Эти обстоятельства серьезно повлияли на консолидационные процессы внутри затронутых исламом групп южносибирских тюрков, определив само формирование общности барабинских, томских, тоболо-иртышских татар, поскольку способствовало этническому сближению их разнородных этнических компонентов.

Еще в 1770-е гг. только чатов современники характеризовали как «добрых магометан»; телеуты и эуштинцы оставались язычниками (Фальк, 1824, с. 545–546). В начале XIX в. все они были уже либо мусульманами, либо православными. Среди эуштинцев насчитывалось 109 мусульман и 50 православных; среди телеутов – 267 мусульман и 152 православных; среди чатов – 663 мусульманина и 43 христианина (ГАТО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Л. 41), т.е. к этому времени степень исламизации тюркоязычных групп Притомья была уже значительной. Однако во многих случаях она оказывалась поверхностной, а под мусульманским налетом повсеместно практиковались древнейшее культы и обряды, но такая же ситуация была и у аборигенов, принявших православие. Важно, что ислам способствовал сближению принявших его эуштинцев, чатов и телеутов, формируя этническую общность томских татар.

Во второй половине XVIII в. «европеизация» конфессиональной политики в Сибири продолжалась. Однако Екатерина II, опираясь на идею «идеальной империи», выступила покровительницей всех мировых религий, распространенных в Сибири. К тому же приток носителей ислама из Средней Азии спровоцировал государство на то, чтобы взять его распространение под контроль и ввести его в рамки государственной политики. В 1784 г. муллы из числа тобольских служилых татар уже получали за свое звание и отправление культа государственное жалование. Для координации деятельности мусульманских проповедников в 1788 г. в Уфе было учреждено Духовное собрание «для заведования всеми духовными членами того закона в России пребывающими» и назначен «муфтий над всеми обитающими в России магометанского закона людьми» (Щеглов, 1883, с. 320). Таким образом, когда Сибирь уже почти 200 лет была русской, в ней начинает распространяться и укрепляться ислам, в немалой степени из-за геополитических интересов державы, стремления оградить тюркоязычных подданных от религиозно-идеологического влияния среднеазиатских мусульманских государств, от далеких, но опасных «османских веяний».

Два конфессиональных процесса – христианизация и исламизация сибирского населения – почти совпали по времени, приходясь на XVIII в. Как ни парадоксально, но в обоих случаях их инициатором стало государство, предполагавшее превратить обе мировые религии в средство достижения сугубо земных целей в своей сибирской и, шире, азиатской политике.

Христианское миссионерское рвение и постепенное увеличение численности мусульман в Сибири порождали соперничество, стремление каждой конфессии обзавестись как можно более многочисленным контингентом приверженцев. К тому же среди живших более или менее компактно тюркоязычных групп в условиях целенаправленной христианизации и в районах с максимальным приростом русских поселенцев складывались зоны интенсивных этнокультурных контактов. В ответ на размывающее действие русской православной культуры появляется стремление закрепить свою этническую особость и противостоять переводу в православие, «в русские». Так, в 40–50-е гг. XVIII в., фактически находясь

в составе Российского государства с конца XVI в., «все барабинские татары отказались от язычества и сделались мусульманами» (Ядринцев, 1891, с. 53). В результате осложнялись отношения между христианами, новокрещенными, мусульманами и язычниками Сибири.

### 1.3. Этнические трансформации аборигенного общества в Томской губернии к началу XX в.

На рубеже XIX–XX вв. в Томской губернии сохранялся полиэтничный состав аборигенного населения, представленный различными тюркскими и угро-самодийскими общностями. Согласно подсчетам Н.М. Ядринцева, тюркоязычное население в процентном отношении к концу XIX в. существенно уступало здесь русским: в Барнаульском округе оно составляло 0,56%, в Бийском – 12, 89%, в Каинском – 1,83%, в Мариинском – 2,42%, в Кузнецком – 16,48% (Ядринцев, 1882, с. 20).

Существенным фактором, влиявшим на воспроизводство этнокультурных традиций различными этническими общностями, истоками своими уходящими в дорусский период, была специфика их административного устройства. Несмотря на административные реформы XVIII и XIX вв., в начале XX в. аборигены были сосредоточены в особых административно-фискальных образованиях – инородных управах, возникших вследствие реформ М.М. Сперанского (1822–1823 гг.) на базе ясачных «землиц» и волостей XVII–XVIII вв. Юг Томской губернии населяли различные тюркоязычные общности, контактировавшие на южной кромке тайги с «остяцким» (хантыйским и селькупским) населением. Контактная зона была достаточно подвижной и существенно изменилась с XVII в. прежде всего вследствие продолжавшихся уже в русский период процессов тюркизации угро-самодийского населения (Шерстова, 2017, с. 48–58).

Собственно тюркоязычные аборигены обитали в Бийском, Барнаульском, Каинском, Кузнецком, Мариинском и Томском уездах Томской губернии и образовывали 83 инородные управы, делившиеся на оседлые и кочевые. В основу такого деления М.М. Сперанским была положена степень близости аборигенного образа жизни к русскому, крестьянскому. Те этнические общности, которые в период проведения реформ оказались уже достаточно русифицированы, либо те, которые изначально жили в постоянных поселениях и не кочевали, составили категорию «оседлых инородных управ». Так, в Бийском уезде оседлыми были пять инородных управ из 21: Быстрянская, Кокшинская, Мыютинская, Сарасинская, а также Уймонская, население которой имело сложный этнический состав, хотя и считалось русским. В Каинском уезде все семь управ – Барабинская, Каргалинская, Любейская, Теренинская, Тунужская, Туражская и Чойская – числились оседлыми. Единственная в Барнаульском уезде инородная управа – Кумышская на р. Бурле – была оседлой. В Кузнецком уезде к оседлым было отнесено 10 из 33 инородных управ: Камларская, Шуйская, Ячинская, Кумышская, Тогульская 1-й половины, Боянская 1-й и 2-й половин, Ашкиштымская 1-й половины, а также три Телеутских. Среди 15 инородных тюркоязычных управ Томского уезда 10 считалось оседлыми: Томско-Казанская (городская), Томско-Бухарская (городская), Чатская, Эуштинская, Телеутская, Мало-Корюковская (на р. Оби), Мало-Шегарская, Темерчинская, Кумышская и Ячинская (Шерстова, 2005, с. 293–295).

Согласно Уставу об управлении инородцев (1822 г.) все аборигенное население Сибири было отнесено к особому сословию «инородцев», приравненному к крестьянскому, заняв устойчивое место в социальной структуре Российского государства. Инородцы «владели землями, ими обитаемыми», и обладали свободой вероисповедания.

Выделение инородных управ сопровождалось созданием особых органов управления для аборигенного населения, которые формировались аналогично волостным правлениям крестьян, т.е. выборным путем, и утверждались губернатором. Все текущие дела решались на сходах, где проводился расклад повинностей в виде подушных сборов – «душевого ясака» и губернских земских сборов, выплачивавшихся деньгами. К началу XX в. почти во всех инородных управах денежные выплаты заменили собой натуральный пушной ясак либо были приравнены к нему.

Спорные вопросы между членами инородных управ решались на основе обычного права. Однако тяжбы между крестьянами и аборигенами, как и уголовные дела, подпадали под общероссийскую

юрисдикцию. Достаточно распространено было совместное проживание в одной деревне аборигенов и русских крестьян, притом, что каждая из названных категорий населения, соседствуя территориально, в административном и фискальном отношениях подчинялась исключительно собственным органам управления, сообразно их сословной принадлежности (крестьянин, сибирский инородец). Таким образом, в начале XX в. тюркоязычное население Томской губернии имело свои органы самоуправления, свои земли, сохраняло в своей среде обычное право и традиционные религиозные представления. За их благополучие лично перед Министерством внутренних дел отвечал губернатор. Сами аборигены были убеждены, что их принадлежность к инородческому сословию подчеркивала их более высокий статус по сравнению с крестьянским.

## 1.4. Роль религии в процессах аккультурации тюркоязычного населения Томской губернии

Характерной чертой этнического состояния Южной Сибири начала XX в. являлась незавершенность этнических процессов в аборигенной тюркоязычной среде и отсутствие, за малым исключением, более или менее четко очерченных этносов с выраженным этническим самосознанием. Это подметил еще академик В.В. Радлов: «Только у телеутов и алтайских горных калмыков можно найти случаи национального сознания и особенно у вторых можно наблюдать совершенно одинаковые обычаи, быт, язык, что позволяет считать их единым народом и объединять их единым названием» (Радлов, 1989, с. 122–123).

Этническая аморфность, этнокультурная неопределенность коренного населения своим следствием имели отсутствие у него собственных этнонимов и способствовали успешному бытованию здесь квазиэтнонима «татары» как показателя незаконченности процессов оформления этносов. Появление этого термина в Сибири может увязываться, с одной стороны, с древнетюркской эпохой как началом его циркулирования в южносибирской среде, поскольку словом «татар» (множественное число от тат, тата) древние тюрки обозначали «зависимых людей» без учета из их этнической принадлежности (История Монгольской Народной Республики, 1983, с. 111). В своем истоке этот термин по смыслу был равнозначен позднейшим кыштымы, ясачные, фиксировавшим податной социальный статус его носителей. С другой стороны, русские, придя в Сибирь, воспользовались традицией, видимо, имевшей «ордынские корни», называть всех народов России, говорящих по-тюркски, «татарами». Так, в русских документах появились закавказские татары (азербайджанцы), ногайские татары и другие, далее – черневые (бийские), ачинские, кузнецкие, абаканские (минусинские), мелесские, чулымские татары и др. Но как только в Южной Сибири обозначились и укрепились устойчивые очаги новых этногенезов, этот этноним был вытеснен совершенно иными. Одни из них имели эндогенный характер, другие были искусственно созданы в связи с классификацией аборигенов этого региона и привились, третьи возникли под влиянием административной политики государства.

Результаты изменившейся конфессиональной политики государства, обозначившиеся уже к концу XVIII в., приобрели необратимый характер к началу XX в.: часть тюркоязычного населения продолжала русифицироваться, у другой части заканчивались процессы исламизации, у алтай-кижи завершался процесс оформления и укрепления этнического самосознания в конфессиональной форме. Наконец, существовали и такие этнические образования, в среде которых этнические процессы протекали очень медленно, что вело к сохранению аморфного самосознания родового уровня.

Русификация затронула в первую очередь те тюркоязычные группы, которые, будучи крещеными, оказались в окружении русского крестьянства. Севернее телеутских земель, вниз по Томи в результате реформы М.М. Сперанского были образованы Боянская, Шуйская, Ячинская, Кумышская и Камларская оседлые инородные управы. В XIX в. боянские инородцы обитали в улусах Аило-Атынаковском, Каралдинском, в Инских Вершинах на левом берегу Томи и в Сосновском улусе – на правом, в непосредственной близости от телеутов и частично смешанно с членами Телеутских управ 1-й половины и 3-й части. Последнее предопределило вхождение некоторого количества боянских тӧлей в состав бачатских телеутов. Впрочем, и сами боянские улусы к концу XIX столетия были очень смешанными:

в них жили 1024 душ обоего пола (д.о.п.), причисленных к Боянской управе, 107 д.о.п. к Телеутским, 33 д.о.п. к Кондомо-Бежбояковой (абинцы) и 293 русских крестьянина. При этом почти все жители этих населенных пунктов, кроме 20 человек, своим родным языком называли русский. Таким образом, общая тенденция этнического развития этой группы заключалась в полной русификации. Современные потомки боянцев считают себя русскими. Показательно, что у старшего поколения сохранялась память о своем происхождении от ясашных татар или просто от ясашных и даже от ясашных русских (Батьянова, 1992, с. 153; Функ, 1993, с. 59–63), но никак не от боянцев. Таким образом, фиксируется отождествление себя не с сословием «инородцев», что, казалось бы, логично, а с «ясашными».

Это может означать лишь одно: к моменту окончательного оформления инородческого сословия, т.е. в начале XIX в., эти аборигенные группы уже не осознавали своего отличия от русских в этнокультурном и бытовом планах. Понятие же «ясашный» отражало более ранний этап русско-аборигенных взаимодействий, когда сословно-тягловая принадлежность и образ жизни зримо отличали их от русских, что и закрепилось в исторический памяти и этническом подсознании.

Еще более интенсивно протекала русификация аборигенов Камларской и Ячинской инородных управ, соседствовавших с боянцами ниже по течению Томи. К концу XIX в. самыми крупными их улусами являлись Мозжухинский, Бородинский, Стрельнинский, Промышленский и деревня Осиновая Грива. Фактически в тех же улусах и деревнях на протяжении всего XIX в. обитали инородцы Камларской инородной управы: в Стрельном – 11 ревизских душ (р.д.), в Сосновском – 5 р.д., в Мозжухинском – 5 р.д., в Бородинском – 4 р.д., в Корчугановском – 5 р.д., в Глубокой – 26 р.д., в Реуновой – 10 р.д. и т.д (ГАТО. Фэ 144. Оп. 1. Д. 54. Л. 65об.–66).

К тому же значительная доля этих русифицированных аборигенов жила смежно и смешанно среди русского населения, в основном на левобережье Томи.

По среднему течению Ини и ее левым притокам очень разбросано проживали члены Шуйской и Кумышской инородных управ. В начале XIX в. самые многочисленные группы шуйцев жили в деревнях Устиновой, Бештаняниной, Старогутовой, Рассолкиной, Абашевой. Коневой. Общее число населенных пунктов, где проживали инородцы Шуйской управы, составляло тогда 20 деревень. Кумыши сосредоточивались в деревнях Калтырацкой, Коневой, Вагановой и еще в 19 селениях. Именно отсутствие определенной территории компактного проживания и привело их к полному обрусению. Это отметил С. Патканов по материалам переписи 1897 г.: инородцы обрусели на 100% и лишь по сословию принадлежат к таковым (Патканов, 1911, с. 173).

Подобная ситуация складывалась и у одноименных – Шуйской и Кумышской – инородных управ Томского округа. Располагались они в нижнем и среднем течении Ини, а также вдоль трактов Барнаул – Томск, Томск – Кузнецк, Барнаул – Колывань, вдоль Сибирского тракта, т.е. в Томь-Обском междуречье. Собственной территории здешние управы тоже не имели, а члены их были разбросаны по русским деревням, пользуясь землями совместно с крестьянами. Одним из центров сосредоточения томских кумышей являлось село Тогучин Кайлинской волости (65 р.д.). В той же крестьянской волости кумыши и шуйцы обитали в деревнях Ачинской, Кусьменской, Шубкиной, Шумиловой, Вассиной, Сурковой, Тутовой, Берцовой, Гляденской, Корниловой. В Тутальской-Обской волости они осели в деревнях Поломошниковой, Поперечной, Искитимской, Мунгаловой, в селе Арлюк. В Кривощековской волости – в деревне Быковой-Коён, а также в деревнях Голомыскиной, Завьяловой, Колотовкиной и Лебедевой Тарсминской крестьянской волости Кузнецкого округа (ГАТО. Ф. 3. Оп. 48. Д. 86. Л. 16–17; Материалы, 1898, т. 2, вып. 1, с. 9).

По материалам переписи 1897 г. здесь уже не было ни одного чисто инородческого селения. Кумышей и шуйцев из их русского окружения выделяла только принадлежность к инородным управам и, юридически, к сословию инородцев. По свидетельству С.П. Швецова, те и другие к 1898 г. не только утратили родной тюркский язык, «но даже и внешний облик, теперь они ничем не отличаются от окружающих их крестьян». В 1897 г. в Томском округе их насчитывалось 1394 д.о.п (Материалы, 1898, т. 2, вып. 1, с. 37).

Осколком некогда единой кумышской общности была Кумышская 2-й половины инородная управа Барнаульского округа Томской губернии. В конце XVIII в. она называлась Орской волостью, видимо, по юртам Орским на левом берегу Оби (ГАТО. Ф. 3. Оп. 13. Д. 90. Л. 172), оттуда кумыши мигрировали на юг. К 1764 г. шесть семей осели на р. Бурле, занялись поначалу охотой, но вскоре основали деревню Хабары. Начались тесные контакты с крестьянами. В первые годы XIX в. уже известны четыре кумышские деревни с населением в 70 семей. Когда в 1870-х гг. Кулундинскую степь посетил В.М. Ядринцев, то численность кумышей составляла 1236 д.о.п., и жили они в 7 деревнях: в Хабарах, Котешной, Половинской, Осиновской, Ново-Усть-Курьинской, в Вележанином Логу (название седьмой неизвестно). В Кумышской 2-й половины инородной управе Барнаульского округа в конце XIX в. сохранились все потомки первопоселенцев: Холкины, Мальцевы, Малышевы, Пискуновы, Миловановы, Калачиковы. Н.М. Ядринцев отмечал, что «это население нисколько не уступает русским, оно совершенно слилось с ними, сформировалось в цельный тип и окончательно утратило инородческие черты, ... оставаясь инородческим только по названию» (Ядринцев, 1891, с. 94).

Особенностью аборигенных поселений в бассейне Бурлы являлось то, что они так и оставались кумышскими. К 1880-м гг. среди них жили 406 крестьян и 78 мещан (Ядринцев, 1891, с. 95), что позволяло кумышам влиять на общественный настрой последних. Взаимоотношения кумышских инородцев с крестьянами – один из немногих примеров активности инородцев, оказывающих давление на русских соседей. Чаще случалось обратное: притеснения терпели аборигены.

В состоянии полной русификации пребывала к концу XIX в. и Темерчинская инородная управа Томского округа. В 1824 г. Темерчинская управа включала в себя 101 ревизскую душу (ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 29. Л. 288), т.е. общая ее численность достигала 300–400 человек. Все они принадлежали к оседлому разряду. К концу XIX в. часть их оказалась уже переведенной в крестьяне, а оставшиеся стянулись в Каштаковский улус, и вся управа состояла из одного селения с числом жителей в 199 д.о.п. (Материалы, 1898, т. 2, вып. 1, с. 36). Эта акция являлась последней попыткой потомков темерчинцев XVII в. сохранить свою этническую память и остатки этнографической самобытности. Общего положения вещей это уже не меняло: процесс русификации зашел слишком далеко. Темерчинцы все исповедовали православие, говорили в быту по-русски, ни образом жизни, ни внешностью не отличались от русских крестьян.

Фактором, объективно способствовавшим временному сохранению этой этнической группы, явилась сравнительная немногочисленность окрестного крестьянства, а также концентрация темерчинцев в одном населенном пункте. С ростом переселенческого движения последние очень скоро избавились от всех своих «этнографических нюансов» и удержали лишь одно отличие от русских – сословную принадлежность. Лишившись остатков изолированности, после административной реформы начала XX в. утратив и свое особое сословие, темерчинцы быстро и бесследно слились с русским этносом.

Еще один массив русифицированных аборигенов обозначался в междуречье Бии и Катуни. Уже в начале XIX в. в предгорной зоне Алтая образовалось многочисленное население, явившееся результатом длительных аккультурационных и ассимиляционных процессов: пока еще не русское, но уже и не инородческое. Люди эти, как правило, были оседлыми и крещеными, хотя, очевидно, сохранявшими некоторые этнокультурные особенности или своеобразный внешний облик. Во всяком случае, именно последнее объясняет разделение этого «переходного этнического массива» на самостоятельные инородные управы, происшедшее в 1835 г. Таких податных единиц было создано три: Сарасинская, Быстрянская и Кокшинская оседлые инородные управы. В формировании оседлых инородцев алтайских предгорий участвовали самые разные этнические компоненты, но основой, объединившей все эти разнородные составляющие, была сильная, почти завершенная русификация.

Сарасинская управа, административно выделившаяся из Смоленской крестьянской волости, объединила всех здешних обрусевших инородцев, сосредоточившихся на крайнем юге волостной территории. Когда в 1834–1835 гг. в Томской губернии проводилась 8-я народная перепись, Бийский земский суд информировал Казенную палату, что «по скаскам 7 народной переписи (1816 г. – *Л.Ш.*) соросинские

инородцы не значатся», поскольку основано «село Соросинское... уже после 7 ревизии из киргиз крещеных», пришедших «из разных мест, принадлежащих к Усть-Каменогорскому округу» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 29. Л. 431), прежде всего с Бухтармы.

Напомним, что речь идет не о казахах, которых в те времена официально именовали «киргизами», а о потомках выведенных в начале XVIII в. с родины енисейских кыргызов, возвращавшихся обратно и осевших на путях увода. Кстати, об этом помнили и сами сарасинцы, крещеные и обрусевшие, говоря, что они происходят из рода «кыргыз» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 64. Л. 261). Встречавшиеся в этих местах казахи, попадавшие в аналогичные ситуации, в подобных случаях называли либо имя старшины (султана), либо название волости. Дополнительным штрихом к «портрету» сарасинских оседлых инородцев может служить и то, что в документах они нигде не называются новокрещенными, но всегда крещеными, что на языке деловых бумаг того времени означало лишь одно: крещение приняли их предки на местах прежнего – бухтарминского – кочевания.

Известно, что массовый перевод инородцев в православие произошел одновременно на всей Колывано-Кузнецкой линии в середине XVIII в., сразу после принятия русского подданства. Эта деятельность была свернута в 1789 и 1799 гг. (Памятное завещание, 1990, с. 25), чтобы возобновиться только в 1830 г. с приездом на Алтай епископа Макария и организацией Алтайской духовной миссии. Иначе говоря, крещение будущих сарасинцев должно было свершиться еще в XVIII в., и то, что они не были учтены переписью 1816 г., вовсе не является аргументом в пользу их позднего появления в предгорьях Алтая. Поскольку былые «кыргызские возвращенцы» жили на реке Сарасе, постольку в начале XIX в. они находились за крепостной линией – условной, но полуофициальной российской границей, и потому – за пределами юрисдикции местных русских властей. Сосредоточение сарасинцев на юге Смоленской волости, вблизи «калмыцких стойбищ», способствовало их недосягаемости для властных органов.

В 1830 г. в селе Сарасинском насчитывалось 64 мужчины и 65 женщин (ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 29, л 434). При обмежевании 1858 г. население села составляло уже 112 мужчин и 140 женщин, причем все они называли себя старожилами, фактически приравнивая себя к русским первопоселенцам. Еще одним показателем раннего оседания сарасинских инородцев в русской среде и сильной их русификации является фамильный состав села. Наиболее распространены среди них были звучащие совершенно по-русски фамилии (для чего тоже нужно было время): Коптеловы, Амельяновы, Коровниковы, Жаврины, Никитины, Романовы, Старковы, Ивановы, Егоровы, Голых и др. (ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 585. Л. 12). К концу XIX в. Сарасинская инородная управа числила за собой 281 ревизскую душу, а вместе с выделившейся из нее Мыютинской инородной управой – 502 р.д., т.е. все их население составляло 2510 д.о.п.

В это время к Сарасинской инородной управе было приписано 20 деревень и сел, среди которых наиболее крупными и значимыми для развития торговли и средств сообщения в Горном Алтае являлись Мыюта, Чепош, Анос, Чемал, Едиган, Большая Черга, Манжерок, Абай (ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 867. Л. 78). Ответственные чиновники констатировали: все эти люди «живут смешанно с русским населением и ни по образу жизни, ни по наружности ничем от него не отличаются» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 10. Л. 45–46).

Переселенцы из Кузнецкого округа в количестве 94 р.д. в начале XIX в. составляли особый Кокшинский улус, причисленный к Верхне-Кумандинской волости. После 1835 г. он под названием Кокшинской инородной управы был выделен как самостоятельное административное образование (ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 54. Л. 62об.). Переселения телеутов в Горный Алтай продолжались в течение всего XIX в., но эти переселенцы не были единственной русифицированной группой инородцев в данном районе. В конце столетия в Кокшинской управе насчитывалось 897 причисленных инородцев и только 6 непричисленных (ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 10. Л. 41). Последняя цифра показывает, что приток населения извне практически прекратился.

В состав Кокшинской управы официально входили села Березовка, Старо-Суртайка, Ново-Суртайка, Верх-Карагуж (ГАТО. Ф. 3.Оп. 19. Д. 867. Л. 73). Но, видимо, выходцы из Кузнецкого округа

проживали и в других селах и деревнях Горного Алтая. Будучи все крещеными и культурно обрусевшими, они использовались Алтайской духовной миссией для внедрения православия среди язычников-калмыков, составляя ядра некоторых миссионерских станов (Потапов, 1948, с. 372). Кокшинцы небезуспешно занимались торговлей и земледелием, скупкой кедрового ореха. Собственно алтайцы (калмыки) не видели разницы между ними и русскими, называя оседлых инородцев Кокшинской управы «богатыми русскими» (Материалы, 1898, т. 2, вып. 1, с. 203), т.е. уже в XIX в. относили алтайских телеутов к русскому этносу.

Напрямую с кузнецкими телеутами не было связано и население Быстрянской оседлой инородной управы. Оно начало формироваться после окончания джунгаро-китайской войны и оседания осколков разных этнических и «родовых» групп возле русской крепостной линии на левобережье Бии. В основном это были принявшие крещение аборигены, не ушедшие вслед за основной частью алтайских калмыков в горы или не уведенные на Волгу в Большом Коше. Объединяло их прежде всего православное вероисповедание и глубокая русификация. На их быт и культуру воздействовала близость к русским поселениям на Бие, а также постоянные контакты с казаками Бикатунской крепости, с крестьянами постоянно растущих Смоленской и Алтайской волостей.

По реформе М.М. Сперанского и заключению Ясачной комиссии из этой аморфной общности крещеных аборигенов в 1835 г. создали самостоятельную Быстрянскую инородную управу. Фактически ее выделили из большой Смоленской крестьянской волости. В конце XIX в. к управе было причислено 2017 р.д., но рядом с ними жили также 142 р.д. непричисленных инородцев и 842 души «лиц других сословий» – прежде всего, русских крестьян, самовольно занимавших пригодные для хлебопашества земли на правом берегу Катуни (ГАТО. Ф. 3.Оп. 8. Д. 10. Л. 41). К Быстрянской инородной управе были приписаны селения Березовка, Бирюлинское, Быстрянка (Тарханское), Ынырга, Майминское, Пильна, Улалинское, Усть-Балыкса (Ядринцев, 1891, с. 296–297). К этому времени и по языку, и по образу жизни «быстрянские» аборигены отождествились с русскими. По данным 1897 г. 92,3% жителей Быстрянской управы считали своим родным языком русский. Во многих официальных документах они значились русскими, но сословно инородцами (Батьянова, 1992, с. 155).

В наши дни их потомки помнят, что происходят «из ясашных», но никогда не называют своих предков инородцами. Как и во встретившихся ранее случаях, объяснение этому только одно: к моменту выделения Быстрянской волости (управы) из Смоленской, ее разноэтничный контингент больше не ощущал себя иным народом, нерусскими, не противопоставлял себя живущим рядом крестьянам. Хотя этническое самосознание быстрянцев было размытым, их пребывание в сословии инородцев препятствовало полному самоотождествлению с русским этносом. Но стоило в начале XX в. нанести удар по правовым рамкам этого особого сословия – быстрянцы пополнили собою ряды русских Алтая.

Таким образом, к началу XX в. завершился процесс изменения этнической карты южной Сибири, начавшийся в XVII в. Огромные пространства верховий и среднего течения Томи, алтайские предгорья и междуречье Бии и Катуни, степное Причумышье и даже часть Кулундинской степи теперь населяли не тюркоязычные народы, а их русифицированные потомки, которые стали составным компонентом русского этноса в Сибири.

Стоит согласиться с А.П. Щаповым (1906, с. 398–480) и Н.М. Ядринцевым в том, что в середине XIX в. в Сибири отчетливо замечалось формирование «областного типа», т.е., говоря современным научным языком, этнографической группы (субэтноса) русского народа. Развитие этого этнического типа шло не только за счет русско-аборигенных браков. Крайне велико оказалось значение непосредственной аккультурации, Чаще же оба процесса – аккультурации и ассимиляция – действовали параллельно, переплетаясь друг с другом, при известном преобладании первого.

Относительно этих процессов Н.М. Ядринцев писал: «При исследовании инородцев в 1880 г. на Алтае наблюдались многие инородческие типы, и (я) нашел, что... в некоторых местах... невозможно отличить русских от потомков инородцев, смешанных с русскими» (Ядринцев, 1882, с. 22). Целые инородные управы – Быстрянская, Сарасинская, Уймонская Бийского округа, Кумышская Барнаульского

округа, Кумышская, Камларская, Шуйская, Боянская Кузнецкого округа, Кумышская, Шуйская, Темерчинская Томского округа в Томской губернии к концу XIX в. почти полностью русифицировались. Их население говорило только по-русски, придерживалось русского обихода, исповедовало русское «народное» православие. После упразднения неприкосновенности инородческой сословной принадлежности оно целиком, быстро и безболезненно, перетекло в русский этнос.

В сознании людей вплоть до XX в. понятие «русский» было равнозначно категории «православный», т.е. собственно этническая идентификация подменялась «конфессиональной» и подкреплялась последней. Единство русского этноса определялось, таким образом, не столько общим происхождением, сколько общей культурой, доминантой которой на протяжении длительного времени была принадлежность к православию.

## 1.5. Процессы этноконсолидации томских и барабинских татар

Ситуация, в которой происходило формирование барабинских татар, оказалась крайне неблагоприятной для естественного течения этнических процессов. Первоначальное расселение барабинцев на определенном пространстве Обь-Иртышского междуречья изменилось, т.е. произошла деформация этнической территории. В конце 50-х гг. XVIII в. сибирский губернатор Ф. Соймонов принял решение о строительстве нового тракта, соединяющего Тару с Томском. Тракт прошел по центру барабинских земель, рассекши их на две части. Затем началось заселение притрактовых территорий ямщиками и кантонистами-поселенцами (Щеглов, 1883, с. 258). В связи с этим стремительно увеличивалась численность русских поселенцев. В 1760 г. в Каинском округе находилось 1831 р.д. приписных и 493 р.д. государственных крестьян. К 1762 г. здесь поселили 3164 р.д. ссыльных. В 1782 г. в Каинском округе проживали 8265 р.д. крестьян, из которых 5306 р.д. являлись бывшими ссыльными (Кузьмина, 1970, с. 30).

В результате аборигены были сдвинуты на север, и в 1880-х гг. барабинцев к югу от озера Чаны уже не было (Ядринцев, 1891, с. 52). Большинство из них, вытесненных из степно-луговых пространств Барабинской низменности, оказалось в малопригодной для комфортного обитания заболоченной Обь-Иртышской низменности и на кромке Шиш-Васюганской тайги. На этносоциальное развитие этих аборигенов отрицательно подействовало и их причисление к разряду оседлых инородцев, что не соответствовало ни образу их жизни, ни плодородию земель, из года в год порождая все растущие податные недоимки. Так, с 1875 по 1878 г. барабинцы накопили невыплат на сумму в 15 000 рублей (Ядринцев, 1891, с. 55).

Жизненный уклад барабинцев в 1830 г. каинский земский исправник описывал так: «Эти инородцы проживание имеют в домах только зимой, а весною, по вскрытии рек, уезжают для промысла рыбного и птичьего в разные места, и находятся там до самой зимы в кочевках. Зимой отлучаются также для промысла в степные и урманные места, ... почти всегда (они) находятся в кочевках» (ГАТО. Фэ 144. Оп. 1. Д. 54. Л. 78об.–79). Видно, что, несмотря на приписку к оседлым инородцам, барабинские татары сохранили сезонное добывающее хозяйство, вообще весь древний комплекс рыболовов-охотников, доставшийся этим западносибирским тюркам в наследство от угро-самодийского субстрата. Образ жизни диктовал и особенности поселений: они, как правило, были небольшими, разбросанными на огромной территории.

В 1830 г. к Барабинской инородной управе относились 23 поселка, Туражской – 21, Тунужской – 15, Любейской – 3, Каргалинской – 2, Теренинской – 3, Чойской – 6. Общая численность здешних инородцев составляла тогда 2476 р. д. Наиболее многолюдными являлись Барабинская (923 р.д.), Туражская (672 р.д.) и Тунужская (431 р.д.) инородные управы (ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 54. Л. 41об.–44). Многочисленность населения Барабинской управы побудила закрепить за всеми тюрками Каинского округа Томской губернии этноним барабинцы, барабинские татары. Впервые В.В. Радлов выделил их под таким названием из всех тюркоязычных этносов Западной и Южной Сибири (1989, с. 115).

Но наряду с неблагоприятными факторами в барабинской среде действовали и другие, способствовавшие сохранению этничности и обеспечивавшие дальнейшее развитие. Во-первых, все каинские

инородцы имели свои законные земли и в условиях русской колонизации часто поправляли свое незавидное положение сдачей в аренду крестьянам части этих земель. Во-вторых, они все более сосредоточивались в северной половине округа, непосредственно примыкая к тарским татарам. В-третьих, с середины XVIII в. к ним начинает проникать ислам, особенно усиливший свое влияние в соседстве с тарскими татарами. В этот же период меняется отношение государства к мусульманам: их поселения обособлялись от деревень православных. В XIX в. мусульманские селения стали не только моноэтничными, но и моноконфессиональными (ГАТО. Ф. 3.Оп. 4. Д. 29. Л. 291об.–196).

Последнее и стало мощным фактором, сдерживавшим русификацию татар. Исламизация барабинцев поддерживалась и государственной политикой, закрепленной в 1825 г.: ссылкой мусульман из Европейской России в татарско-мусульманские инородные управы. Во всех управах барабинцев уже к 1834 г. имелись люди, сосланные на пропитание и проживание. К концу XIX в. в некоторых селениях численность таковых превосходила количество местных татар. К Теренинской управе было причислено 59 р.д. «инородцев-старожилов» (аборигенов) и 68 р.д. ссыльнопоселенцев (ГАТО. Ф. 3.Оп. 8. Д. 10. Л. 24). С середины XIX в. возрос приток «вольных» татарских переселенцев из-за Урала.

В 1897 г. в барабинско-татарских деревнях обитали 5260 человек, из них 4421 (84%) коренных, 835 (15,9%) поволжских и приуральских татар и четверо бухарцев (0,1%). Но татары-переселенцы, не обладая количественным перевесом над местными жителями, рассредоточивались по деревням последних. Такие старожильческо-переселенческие населенные пункты составили 60% от общего их числа, В трех селениях 50% населения было пришлым, в остальных преобладали барабинцы (Томилов, 1979, с. 97–98).

Татары, прибывшие из Поволжья и Приуралья, обладали более устойчивым этническим самосознанием, нежели барабинцы, являясь «давними» мусульманами. В обстановке усилившейся русификации эти два обстоятельства не могли не обеспечить этническую устойчивость всего татарского, точнее, местного и пришлого тюркоязычного, населения: единоверцы, независимо от того, к какой категории они относились, сплачивались в противостоянии русским крестьянам, христианам вообще.

Хотя проникновение ислама и традиций пришлых татар в бытовую культуру барабинцев и наложило отпечаток на весь их жизненный уклад, однако не повлекло за собой полного исчезновения домусульманского этнокультурного комплекса. Последний продолжал функционировать, приспосабливаясь к новым условиям бытия барабинских тюрков и образуя синкретические системы (Титова, 1976, с. 131–142). Вместе с тем ислам, уже осознаваемый как этнический признак, отличающий барабинцев от русских соседей, часто применялся ими в качестве благовидного предлога для достижения конкретных целей. Этим, в частности, здешние татары пользовались при вынесении отрицательных общественных приговоров тогда, когда власти готовили слияние инородческих и русских волостей. Достаточно вспомнить приговор Туражской инородной управы в 1891 г.: «Если нас приписать к русской волости, ... то легко могут происходить между нами – магометанами – и христианами общие неудовольствия от того только, что мы два народа, хотя и находимся во взаимном друг с другом уважении, но чужды верою, языком и образом жизни...» (цит. по: (Шерстова, 2005, с. 174)). Заметно, что именно вероисповедание рассматривается как главная причина, мешающая объединению русской и барабинской податных единиц.

Итак, ислам в XIX в. все более превращался в этноразделительный барьер между татарами и русскими одного и того же округа, препятствуя их аккультурации и ассимиляции. Одновременно он стал фактором этноформирования, консолидации раздробленного, этнически аморфного тюркоязычного населения, вырабатывавшим у него религиозно окрашенное этническое самосознание. При определенных обстоятельствах ислам воздействовал и на сложение политического сознания, также придавая ему конфессиональную форму.

Следовательно, в процессе сложения этноса барабинских татар религиозный фактор не только опередил появление общего этнического сознания как такового, но и сформировал его, сделавшись элементом этнической самоидентификации. В данном случае национальный признак «татарин» оказался неотделимым от конфессионального «мусульманин».

Аналогична роль ислама и в процессе формирования этнической общности томских татар. Этому помогло знакомство аборигенов с исламом через оседавших в Томске с XVII в. выходцев из Средней Азии – бухарцев. Традиционно занимаясь торговлей, в меньшем степени ремеслами, они в XIX в. составляли в Томске две особые управы: Малую и Большую Бухарские. Впрочем, бухарцы жили не только в самом Томске, но и в окрестных тюркских деревнях. В юртах Константиновских Телеутской инородной управы проживали 11 бухарских семей, причисленных к Томской Бухарской управе (Материалы, 1898, т. 2, вып. 1, с. 14).

Сохранялась в Томске и Казанская ясачная волость из потомков татар-эуштинцев, постоянно пополнявшаяся ссыльными на поселение или пропитание казанскими, тобольскими, ялуторовскими татарами. В 1849 г. в ней значилось 212 д.о.п. исключительно мусульманского вероисповедания. В это время в Томском округе функционировали 11 мечетей: одна в Томске, остальные за его пределами. Мечети имелись в юртах Тохтамышевских, Барабинских, Чернореченских, Казанских, Калтайских, Орских и Акбалыкских Чатской волости, в Еуштинских и Тигильдеевых юртах Еуштинской инородной управы, а также в юртах Константиновских и Искитимских Телеутской инородной управы (ГАТО. Ф. 3.Оп. 2. Д. 782. Л. 7–7об.). Стремительное умножение мечетей в самых населенных центрах чатов, еуштинцев, телеутов, из которых И.П. Фальк в 1770-е гг. назвал «добрыми магометанами» только чатов, а две другие группы – эуштинцев и колмаков (телеутов) – язычниками (Фальк, 1824, с. 545–546), свидетельствовало об усиленной исламизации их всех к середине XIX в.

Механизм роста численности мусульман в трех инородных управах Томского округа становится понятным, если обратиться к материалам народной переписи 1834–1835 гг. В Телеутской инородной управе тогда числились 231 мужчина и 240 женщин, все оседлые инородцы. Но кроме них в юртах Искитимских жили на пропитании 11 и на поселении 23 татарских ссыльных. В юртах Константиновских – 26 бухарцев, причисленных к Томской Бухарской волости, 16 татар на поселении и пять на пропитании. Неподалеку появились новые Зимниковские юрты, где вообще обитали только сосланные на пропитание 17 человек.

В Чатской инородной управе в это же время состояло 744 причисленных к ней чатских татар обоего пола. Но вместе с ними в юртах Барабинских проживали 19 ссыльнопоселенцев и 12 сосланных на пропитание, а также 7 членов Томской Бухарской волости. В юртах Тохтамышевских было 8 сосланных на пропитание и 9 бухарцев; в юртах Калтайских – 27 человек «на поселение» и 6 человек «на пропитание», а также 10 бухарцев; в Казанских – по одному сосланному «на поселение» и «пропитание» и 9 бухарцев; в Орских – 7 ссыльно-поселенцев; в Акбалыкских – трое человек «на пропитание»; в Таганских – 16 человек, высланных «на пропитание и поселение».

Таким образом, в Чатской управе было 157 ссыльных татар (83 «на поселение», 74 «на пропитание»), т.е. 37,4% от общего ее состава. В Телеутской управе 72 ссыльных (39 «на поселение» и 33 «на пропитание»), т.е. 13,2% от всех здешних обитателей. Только в Еуштинской инородной управе в 1830-е гг. не отмечено ни ссыльных, ни бухарцев (ГАТО. Ф. 3.Оп. 4. Д. 29. Л. 285об.–286), которые, очевидно, скапливались в инородческих управах города Томска, стоявшего на другом берегу реки. При этом так же, как и у барабинских татар, все прибывшие в две названные инородные управы Томского округа ссыльные являлись мусульманами.

Перепись 1897 г. зафиксировала 3800 томских татар. Вместе с ними в их деревнях во всех трех инородных управах проживали 1026 пришлых поволжских и приуральских татар, 70 бухарцев и 304 русских (Томилов, 1980, с. 3–5). Государственная внутренняя политика невольно ускоряла исламизацию томско-татарского населения, облегчая консолидацию трех разнотипных основных групп томских тюрков (еуштинцев, чатов, телеутов) в единую этническую общность, куда неизбежно включались рассеянные по их юртам бухарцы и татары-переселенцы – сначала уголовные ссыльные, потом (и все больше) добровольно покинувшие Поволжье, Приуралье, вообще Европейскую Россию.

Одновременно с нивелированием хозяйственно-бытовых особенностей всех этих разнородных этнических компонентов на фоне устойчивой, хотя и ненавязчивой исламизации, шло накопление элементов общего татарско-мусульманского этнокультурного комплекса. Сохранение в Томске адми-

нистративно оформленных групп бухарцев, а в 1834 г. к Томской Бухарской волости причислялось 267 д.о.п., из которых в городе жили лишь 158 человек (ГАТО. Ф. 3.Оп. 4. Д. 29. Л. 287), расширяло этнополитический кругозор всего татарского населения. Постоянные контакты городских и сельских татар также ускоряли процессы этноформирования, втягивая бухарцев в состав складывающегося томско-татарского этноса. Политически более активные горожане влияли на пристрастия «оседлых инородцев», помогая им осознать свое этноконфессиональное отличие от русских, хотя в это время еще оставались и группы татар-христиан.

Последние были связаны прежде всего с казачьим сословием: в юртах Калтайских, в основном населенных мусульманами (100 д.о.п.), обитали также 12 православных татар «из оседлых инородцев», т.е. аборигенов. В юртах Акбалыкских среди 98 причисленных к ним чатских татар 17 были христианами. В конце XIX в. в д. Кафтанчиковой Чатской управы проживали 14 семей татар «под одной фамилией» Куренковы. Будучи ревностными православными, они совершенно не выделялись из среды русских крестьян. Православие исповедовали почти все татары юрт Горбуновских Еуштинской инородной управы, поэтому даже в официальных документах это поселение «оседлых инородцев» нередко именовали «деревней Горбуновой». Полностью обрусели к концу XIX в. жители с. Усть-Искитимского Телеутской инородной управы Томского округа, «сделавшись совершенно русскими, и только название «инородцы» указывало на их нерусское происхождение», – отмечалось в губернских отчетах (ГАТО. Ф. 3.Оп. 4. Д. 29. Л. 285; оп. 44. Д. 289. Л. 20–21).

К концу XIX в. увеличивается количество юрт не просто «чисто татарских», но и «чисто мусульманских». К примеру, в Чатской инородной управе таковыми являлись пять из восьми ее селений, в Телеутской – три из шести (Материалы, 1898, т. 2, вып. 1, с. 17). Эти поселки стали моноэтноконфессиональными. Принятие ислама томскими татарами в массовом масштабе сильно ослабляло их аккультурацию с русскими и при неснятой еще нечеткости этнографических признаков и этнического самосознания укрепляло последнее за счет религиозного противостояния.

## 1.6. Конфессиональное оформление этнической идентичности алтай-кижи

Специфично протекали процессы консолидации населения южного Алтая. Ойратские вторжения конца XVI – начала XVII в., шедшие с верховий Иртыша, включили территорию Западного и Центрального Алтая в состав чоросского домена и рассекли единую аборигенную теленгетскую общность – этнокультурную наследницу «доланьге» древнетюркского времени. Этим было обусловлено дальнейшее обособленное развитие будущих алтайцев (алтай-кижи левобережья Катуни) и теленгитов (обитателей бассейнов Чуи, Улагана, Чулышмана). В это же время в Верхнем Приобье появились телеуты – часть теленгетов, вытесненных джунгарами с гор в северо-западном направлении.

В связи с этим интересным представляется мнение Л.П. Потапова о телеутах и теленгитах как о народах, до начала XVII в. составлявших единую тюркоязычную общность (Потапов, 1969, с. 44). Косвенными доказательствами существования этой общности являются, во-первых, сохранение телеутами как самоназвания слова «теленгет», тождественного этнониму населения Чуйской долины «теленгит».

Во-вторых, распространение среди аборигенов Горного Алтая преданий и поговорок, рисующих теленгитов как очень многочисленный и сильный в прошлом народ. Известны поговорка «Теленгитов больше, чем пегой березы» и старинное выражение «Шестьдесят туменов теленгитов», т.е. неисчислимое множество (Потанин, 1883, с. 9). Наконец, в-третьих, родовой состав современных чуйских теленгитов, алтай-кижи и кузнецких (бачатских) телеутов содержит фактически одинаковый набор сеоков (родов), что также свидетельствует о былом этническом единстве.

Это дает возможность предположить существование до XVII в., т.е. до оттока части тюркоязычных групп (будущих верхнеобских телеутов), единой еще не расчлененной ойратской миграцией аморфной теленгетской общности, занимавшей южные земли Горного Алтая.

Таким образом, территория Западного и Центрального Алтая накануне русской колонизации представляла собой место, где скрещивались три миграционных потока – телеуто-теленгитский, ча-

стично направленный на север (видимо, будущие тау-телеуты), и частично на северо-запад – в степные районы (будущие телеуты), а также ойрато-монгольский, идущий с верховьев Иртыша на север – северо-восток, в горные районы Алтая. Основой складывающейся в этом регионе тюркоязычной общности являлись оставшиеся автохтонные телеуто-теленгитские группы и пришлые западномонгольские компоненты (Шерстова, 2015, с. 142–144).

Позже в русских документах XVIII в. территории Центрального и Западного Алтая обозначались как «зенгорские Канские, Каракольские волости», население которых, как и ойраты, часто именовалось «калмыки», что отражало их политическую зависимость от Джунгарии и подверженность ее культурному влиянию. Несмотря на то что «Канские и Каракольские волости» часто упоминались вместе и представляли собой некое этнополитическое и культурное единство – «Кан-каракольская землица» русских документов, видимо, сами они четко различали друг друга.

При переписке с русскими властями в 1756 г., помимо указания на подвластные им волости, зайсаны отмечали свою этническую принадлежность. Так, зайсанами «теленгутов» назвали себя «Намук, Церин, Буктуш, Бурут, Боохол» (Самаев, 1999, с. 245), в другом документе некоторые из этих имен фигурируют как зайсаны «телеуцкого владения». Так свою этническую принадлежность определяли Буктуш, Брут (Бурут), Номык (Намки), к которым добавились имена Кутука и Номыкая (Самаев, 1999, с. 242). Получается, что в середине XVIII в. этнонимы «теленгут» и «телеут» еще были синонимами, широко использовались местной элитой и в первую очередь соотносились с «Каракольской волостью», в которой видными фигурами были Кутук и его брат Мамут. Эта волость располагалась за Семинским перевалом на левобережье Катуни и соотносилась с Центральным Алтаем. Ее население сформировалось в результате взаимодействия теленгетских (теленгутских) и ойратских этнокультурных компонентов. Учитывая устойчивость этнокультурных традиций местного тюркоязычного населения, ее можно обозначить как телеуто-теленгитская (Шерстова, 2015, № 395, с. 142–146).

Кроме «Каракольской волости» русские выделяли в Горном Алтае «Зенгорскую Канскую волость», которая локализовалась в Западном Алтае. Ее формирование отличалось еще большей сложностью. Помимо теленгетской этнической основы, частично подвергшейся ойратской аккультурации, она содержала в себе еще один этнокультурный пласт. Это нашло отражение в том, как свою этническую принадлежность определяли родственники Омбо. В документах «Омбин брат … Омбин сын Болот» фигурируют как «уранхаевы зайсанги» (Пространство Северного Казахстана, 2013, с. 241). Учитывая патрилинейность, можно утверждать, что и сам Омбо был «уранхайцем».

Этноним «урянхайцы» имеет несколько трактовок. Так, в «Сборнике летописей» Рашид-ад-Дина указывалось на существование в Прибайкалье местности «Баргуджин-Токум», где обитало разнообразное горнотаежное население, среди которых выделялись «урянкаты», которые были предками некоторых тюркских и монгольских народов (Рашид-ад-Дин, 2000, с. 121–124, 156). В старинных преданиях якуты называли себя «уранхай Саха», что свидетельствует о сложности их этногенеза. Этот термин – урянхайцы – использовался китайцами, которые под ним понимали «окраинное» по отношению к ним население (Гуревич, 1979, с. 122). В последнем значении, имеющем скорее геополитический, нежели этнический смысл, это название во второй половине XIX в. закрепилось за обитателями бассейна верховьев Енисея, т.е. за тувинцами.

В разные периоды своего существования этот термин мог обозначать различную принадлежность той или иной группы населения: этническую, геополитическую, социально-экономическую, административно-территориальную. Поэтому столь важно определить внутреннее содержание термина (этнонима) «урянхай» на каждом конкретном историческом этапе существования того или иного этноса.

Исходя из русских документов, в середине XVIII в. этноним «урянхай» обозначал достаточно обширную этнокультурную общность, захватывавшую не только западную часть Горного Алтая, но и «урочище Уйман» (Пространство Северного Казахстана, 2013, с. 169), где до ухода на Волгу кочевал зайсан Намжул (Наамжил), а также верховья Иртыша, где находились «владения» «уранхайских зайсанов» Гулчугая (Кулчугая), Бобоя, а впоследствии Анжина и Хохоя. В хозяйственном плане урянхайцы

верхнего Иртыша делились на две группы. «Уранхайцы бывают пешие и питаются сараною и марьиным корнем; которые же имеют скот, те стоят по местам, где есть корм для скота и звериный промысел» (Пространство Северного Казахстана, 2013, с. 156). Показательно, что в документе не смешиваются два хозяйственно-культурных типа, и если второй тип соответствует подвижному скотоводству и соотносится с центральноазиатским «кочевым миром», то первый является достаточно полным описанием образа жизни охотников и собирателей горно-таежной зоны Сибири, в том числе и жителей «страны Баргуджин-Токум», т.е. урянхайцев Прибайкалья.

Следует также обратить внимание на то, что этноним «урянхайцы» часто сопрягается с другим этнонимом – «иркит-ирхит-иргит». На русских картах XVII в. в верховьях Иркута и вокруг о. Тунка недалеко от Тункинского осторога, показана этническая общность – «ирхинцы». В XIX в. они были известны как «тункинские и окинские сойоты». Таким образом, Прибайкалье выступает и как территория проживания этнической группы иркит, частично вошедшей в состав западных бурят – эхиритов, которая территориально и культурно оказывается связанной с урянхайцами русских документов.

Этноним «иргит» широко распространен и в Туве: по данным Г.Н. Потанина, почти во всех десяти сумынах Урянхайского края в XIX в. существовало подразделение «ирхит» (Потанин, 1883, с. 10–13). Согласно устной традиции алтайцев, и «почтенный зайсан Омбо», и храбрый Гулчугай также происходили из рода «иркит». Таким образом, на территории Западного Алтая и примыкающих к нему верховий Иртыша в XVIII в. существовала еще одна общность, названная мной теленгито-урянхайская.

Относительно времени начала урянхайско-иркитской миграции из Прибайкалья в верховья Енисея и Иртыша можно только предполагать: это должно было произойти после походов Джучи в Южную Сибирь (1207 г.) и до начала русской колонизации. Эта миграционная волна накрыла территорию современной Тувы, Северо-Западной Монголии, дойдя до бассейна верхнего Иртыша, и распространилась на Западный Алтай. В результате нескольких волн миграций в этом регионе здесь к середине XVIII в. еще не закончились аккультурационные процессы между урянхайскими группами, местной теленгетской основой и ойратскими (западно-монгольскими) этническими общностями. Подданные зайсана Омбы одновременно относили себя как к уранхайцам, так и к теленгутам, что свидетельствует о неустойчивости этнического самосознания и незаконченности аккультурации. В XIX в. четвертая алтайская дючина в основном была представлена сеоком «иркит» и по-прежнему располагалась в долине реки Кан. «Канская и Каракольская волости» стали этнической основой современных алтай-кижи, но по-прежнему определяют некоторую культурную специфику алтайцев западных и центральных районов Горного Алтая.

В результате джунгаро-китайской войны 1754–1756 гг. и набегов казахов часть урянхайцев верховий Иртыша, Бухтармы, Нарына, Аблайкетки мигрировала на территории, где проживало родственное им население, на территорию Горного Алтая. Значительная часть теленгетов и урянхайцев в 1756 г. приняла российское подданство.

К концу XIX в., вследствие минимального вмешательства российских властей во внутренние процессы населения центрального и западного Алтая, завершаются процессы этнической консолидации. Потомки Канской и Каракольской землиц – теленгуты и урянхайцы теряют свои этнонимы, что было следствием изменения этнической идентичности и принимают один, общий этноним – алтай-кижи – люди Алтая (Шерстова, 2005, с. 204–207).

Таким образом, мощные консолидационные процессы вывели к началу XX в. на историческую арену новый этнос алтай-кижи, в идеологическом оформлении которых серьезно сказалось джунгарское наследство, в том числе западномонгольский ламаизм. Этническое самосознание алтай-кижи окончательно оформилось под влиянием эндогенной национальной религии – бурханизма, выделившей их из родственного населения и жестко противопоставившей всем иноэтничным соседям.

В бурханизме (по-алтайски «ак јан», «сют јан») отчетливо выявляется ламаистский пласт, синкретизировавшийся с местными дошаманскими верованиями и историческими преданиями джунгарского времени (Шерстова, 1991, с. 35–40). На стадии становления бурханизма провозглашалась идея монотеизма (вера в Бурхана), произошел отказ от камланий и кровавых жертвоприношений, замененных

коллективными молениями и молочным кроплением (на алтарь, в огонь, на четыре стороны света). Бубны, шаманские костюмы и прочие аксессуары сжигались, огню подвергались и шаманские захоронения. В таких действиях словно «оживали» исторические предания джунгарского периода, когда Горный Алтай являлся доменом правящего дома ойратского государства. В преданиях, в частности, повествуется о сожжении шаманов ханами Джунгарии, насаждавшими среди здешних тюрков государственную религию – ламаизм («желтую веру»).

Чуждый и отторгаемый в XVI–XVII вв. предками алтайцев западно-монгольский ламаизм, тем не менее, не исчез вместе с гибелью Джунгарского ханства. Со временем он был адаптирован, связан с анимистическими представлениями, шаманством, «домашними культами», слившись с ними к началу XX в. Ламаизм законсервировался в рыхлой системе традиционных верований и осколках мифов центральноазиатского происхождения. В начале XX в., в условиях завершения этнической консолидации алтай-кижи, именно элементы джунгарского ламаизма, переосмысленные и ставшие «своими», сакрализовали предания о собственном «великом прошлом». Алтайцы-бурханисты возводили свой народ к Джунгарии, мысля себя ее прямыми наследниками. Память о могущественной державе ойратов перелилась в представление о собственном «славном прошлом», а история ханства осмысливалась как собственно алтайская (Шерстова, 2010, с. 191–208).

Завершая процесс своего становления, молодой этнос искал в прошлом способ утвердиться в настоящем, чему помогало циклическое восприятие времени. Указанное стремление выразилось прежде всего в востребованности «алтайского мессии», спасителя Ойрот-хана – олицетворенного символа Джунгарии, когда-то покинувшего свой народ, но обещавшего вернуться. С его возвращением, верили бурханисты, возродится и былое могущество Алтая, а на земле воцарится «век благоденствия» для избранного, «верующего в Ак-Бурхана народа». Идея конфессиональной избранности воплотилась в появлении различных бурханистских аксессуаров, в разработке особых правил поведения и приветствий для сторонников «новой веры» (Шерстова, 2010, с. 237–245). Это должно было и внешне выделить алтайцев-бурханистов из всего этнического массива, усилив внутриэтнические связи.

Качественно новое внутреннее состояние этноса провоцировало ожидание внешних, космических катастроф, преследующих «выправление миропорядка». Присущая традиционному менталитету цикличность диктует: каждому этносу присущи его время и пространство, а частные этнические трансформации влекут за собой всемирный катаклизм. Бурханисты утверждали, что «наступает тяжелое время расплаты за грехи, и не признавшие Бурхана погибнут. Гибель людей будет сопровождаться землетрясениями, сильными морозами, наводнениями, мировым пожаром» (Шерстова, 2010, с. 189).

Ожидание космических потрясений отражало тревожное состояние молодого этноса. Оно было вызвано как этническими метаморфозами, так и ломкой устоявшихся социальных связей в контексте общероссийской модернизации рубежа XIX–XX вв. Эта тревожность проявлялась в распространении массовых слухов о начавшихся уже изменениях ландшафтов, появлении «белых всадников» и т.п. Особое внимание уделялось всевозможным «приметам», предвещавшим «конец света». Таким образом, вселенский катаклизм, который уничтожит прежнее пространство и «добурханистское состояние», предполагал бытие нового этноса в обновленном пространстве.

Представление о конце света, связанное с «накоплением людских грехов», отсутствует в шаманизме, но является одним из основных догматов ламаизма и христианства. Если ламаизм «подспудно внедрил» этот сюжет в алтайское традиционное мировоззрение, то православие «оживило» его в нужный момент. Из отчетов Алтайской духовной миссии (АДМ) следует, что обычными темами бесед с «язычниками» были: проповеди «о кончине света и необходимости крещения, о недопустимости почитания Ульгеня и Эрлика (т.е. персонажей шаманского пантеона. – Л.Ш.) и о вере в истинного единого бога, о недопустимости камланий и жертвоприношений, а также… о греховности мира и Страшном суде» (ГААК, ф. 164. Оп. 1. Д. 124. Л. 18; д. 87. Л. 7).

Неожиданно для себя миссионеры спровоцировали интерес алтайцев к полузабытым сюжетам собственной мировоззренческой картины. Слушая миссионерские проповеди, алтайцы соотносили их

со своим традиционным религиозным опытом, отбирая то, что, во-первых, не противоречило установкам адаптированного джунгарского ламаизма (следовательно, активизировали этот религиозный пласт), во-вторых, отражало неуверенное, тревожное состояние самого этноса. Алтайцы находили много общего в бурханизме и христианстве. Так, в разговоре с миссионером бурханист говорил о том, что теперь они верят в единого (но не русского!) бога, «как учил их батюшка», не камлают, «не издеваются над животными» (т.е. не приносят кровавых жертв) (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 96. Л. 6). Таким образом, алтайцы, указывая на сходство бурханизма и христианства, фактически уравняли их, поставив на одну ступень религиозного развития.

Следует заметить, что, хотя бурханисты, обнаруживая поначалу все черты этноконфессиональной общности, жестко противопоставили себя в конфессиональном плане православным и православию (тем более, шаманистам и шаманству), а миссионеры постоянно ссылались на «враждебное отношение» к себе с их стороны, активная (часто агрессивная) антишаманская деятельность АДМ «подтолкнула», видимо, выход бурханизма «вовне» и в некоторой степени повлияла на оформление его догматики.

Материалы по аборигенному населению Томской губернии демонстрируют сложный и синкретичный характер традиционных верований аборигенов Азиатской России, постоянно – одновременно и разновременно – испытывавших влияние разных мировых религий, которое могло быть и дискретным, а доминирование одной религии сменялось усилением воздействия со стороны другой. Процессы оформления синкретичных религиозных систем сопряжены с этническими трансформациями этносов, с перетеканием их из одного состояния в другое под влиянием этнических процессов. Именно это обстоятельство объясняет успехи или, наоборот, неудачи распространения той или иной мировой религии (или ее элементов), даже подкрепленной «государственным ресурсом» в конкретной этнической среде.

К концу XIX в. тюркоязычное население Томской губернии демонстрировало как различные формы этнического состояния, так и разные проявления этнической самоидентификации, непременным элементом которой стала конфессия. Определенная часть населения пребывала в состоянии этногенеза, показателем чего служило неустойчивое этническое самосознание (будущие шорцы, челканцы, тубалары, кумандинцы).

Государственная политика, подкрепленная Уставом об управлении инородцев, способствовала обозначению новых очагов конкретных этногенезов сибирских тюрков. В ряде случаев русское административное деление прямо предопределило ядра таковых. Развитие ситуации осложнялось действием прямо противоположных факторов и тенденций, порождавших и усугублявших процесс интенсивной русификации части аборигенов без образования самостоятельных метисных групп. Устав об управлении инородцев 1822 г. способствовал закреплению даже обрусевших аборигенов в особом, официально установленном податном сословии, права которого не были тождественны русским и четко оговаривались. Не был закрыт путь и в другие аналогичные сословия – крестьянское, мещанское, что в любом случае изначально не вытесняло ни одну категорию аборигенов из российской социальной структуры. После упразднения «неприкосновенности» инородческой сословной принадлежности в ходе реформы П.А. Столыпина оно окончательно, быстро и безболезненно перетекло в русский этнос Сибири.

Воздействие крестьянской бытовой культуры вкупе с православием и слабой этнической идентичностью русского этноса оказалось столь мощным, что некоторые формирующиеся, но находящиеся в переходном состоянии тюркские этносы Южной Сибири оперлись на конфессиональный фактор, чтобы упрочить свою слабовыраженную этничность. У барабинских и томских татар ислам подтолкнул этноконсолидационный процесс, противопоставив их на конфессиональном уровне православному массиву. Тесное взаимодействие этнического и конфессионального начал заставило складывающееся национальное самосознание этих двух тюркских общностей принять этноконфессиональную окраску, а ислам стал восприниматься ими как главный этнический признак.

К началу XX в. у тюркоязычных аборигенов Томской губернии наметились и реализовывались две основные тенденции возможного этнического развития. Некоторые этнические группы – более

аморфные, «открытые» – настолько подверглись русификации, что уже культурно и ментально вошли в живой организм русско-сибирского этноса. Иные общности были охвачены интенсивными консолидационными процессами. Здесь формировалось этническое самосознание и представление о собственной монолитности и особости, что обусловило четкое противопоставление «себя» соседним, подчас родственным этносам. В обоих случаях этническое самосознание включало в себя религиозный компонент. Однако функции религии оказывались разными. Если в первом случае религиозная принадлежность, совпадавшая с православием русских, лишь усиливала аккультурационные процессы, т.е. русификацию, то во втором конфессиональный фактор воплощал этноразделительную функцию и укреплял собственную этничность.

Из этого следует, что именно этническое состояние могло порождать или диктовать выбор конфессии. И если для первой группы этносов конфессиональный выбор был предопределен и связан с укреплением православия, то для этносов, находившихся в активной фазе консолидации, выбор этот сопрягался с любой другой – нехристианской формой религии. Впрочем, исключалось и шаманство, отражавшее определенную стадию развития религиозных систем и в этом смысле являвшееся стадиально-универсальным феноменом всех сибирских аборигенов; оно не могло иметь важной для этого случая четкой этноразделительной функции. К тому же, подвергаясь длительному воздействию со стороны мировых религий, шаманство и шаманизм постепенно видоизменялись, теряли известную цельность, все более удовлетворяя не мировоззренческие, а бытовые нужды своих приверженцев. Итак, ислам в XIX в. все более превращался в этноразделительный барьер между татарами и русскими одного и того же округа, препятствуя их аккультурации и ассимиляции. Одновременно он стал фактором этноформирования, консолидации раздробленного, этнически аморфного тюркоязычного населения, вырабатывавшим у него религиозно окрашенное этническое самосознание. При определенных обстоятельствах ислам воздействовал и на сложение политического сознания, также придавая ему конфессиональную форму. Следовательно, в процессе сложения этноса барабинских и томских татар религиозный фактор не только опередил появление общего этнического самосознания как такового, но и сформировал его, сделавшись элементом этнической самоидентификации. В данном случае национальный признак «татарин» оказался неотделимым от конфессионального – «мусульманин». Лишь у одного южносибирского этноса – алтай-кижи – вследствие стечения благоприятных условий для стремительной этнической консолидации этническое (этноконфессиональное) самосознание оформилось под влиянием эндогенной национальной религии, которая окончательно выделила их из родственного по прочим параметрам теленгитского окружения и жестко противопоставила всем иноэтничным и иноконфессиональным соседям.

## Глава 2
## Римо-католики азиатской части Российской империи начала XX в.: церкви, пастыри, прихожане

**В. Билотас**

Несмотря на множество существующих исследований о римо-католиках начала XX в. в азиатской части Российской империи, в накопленных на сегодняшний день знаниях о развитии церковных структур региона, динамике численности прихожан и организации пастырского окормления существует немало пробелов. Такая фрагментарность исторических реконструкций во многом обусловлена недостаточностью источников или их малодоступностью. Не секрет, что в XX в. перевороты, войны, антирелигиозные кампании на территории России не благоприятствовали сохранности документов, многие были безвозвратно утрачены. Больше шансов сохраниться было у церковных текстов, опубликованных в печати. Так, один из важнейших источников по истории католической церкви в Российской империи –

ежегодный календарь-справочник Могилевской архиепархии «Directorium officii divini et missarum…» (русские варианты названия: директорий, порядок богослужений, рубрицеля, список церквей и клира, схематизм) сохранился в российских библиотеках лишь в единичных экземплярах и лишь за несколько лет. Эти отдельные выпуски использовались некоторыми исследователями (Maslennikow A., 2002; Козлов-Струтинский, Парфентьев, 2014), однако комплексного изучения источника не было.

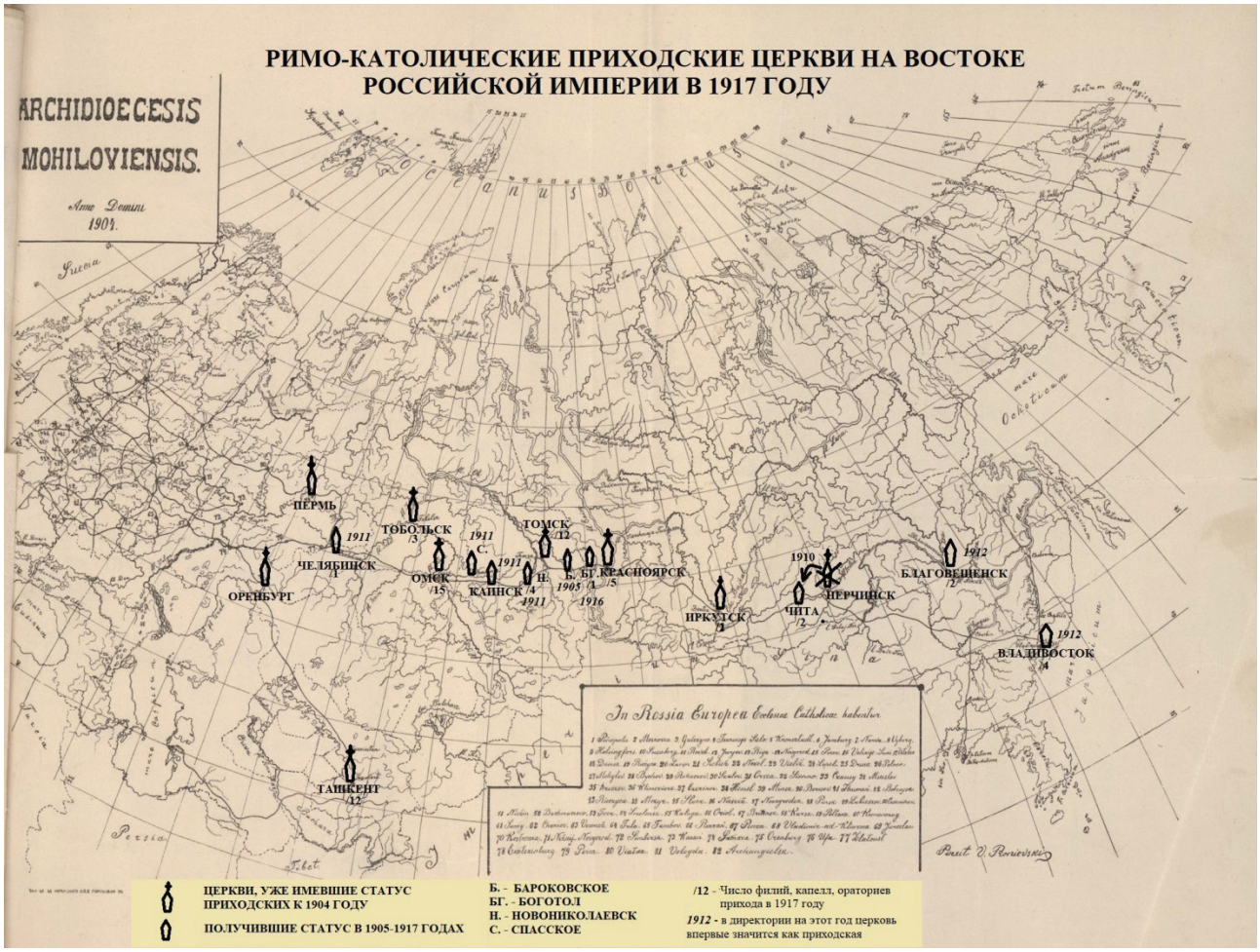



*Рис. 2.1. Римо-католические приходские церкви на востоке Российской империи в 1917 г.*

Списки церквей в этих официальных ежегодниках, содержащие данные о храмах, часовнях, священниках, приблизительном числе прихожан, имеют фундаментальное значение и позволяют заполнить вышеупомянутые пробелы в знаниях о формальной части истории поместной Церкви (Попов, 2008, с. 132–133), поэтому нами и был предпринят поиск и анализ схематизмов Могилевской архиепархии в библиотеках Литвы и Беларуси. В центральных и научных библиотеках Вильнюса и Минска удалось найти значительное количество этих справочников. Каждая библиотека хранит по несколько разрозненных выпусков, нет ни одной цельной коллекции, однако все вместе взятые они приближаются к полноте. Так, по исследуемому периоду (1897–1917 гг.) найдены календари-схематизмы на все годы, за исключением 1899 и 1902 (возможно, таких изданий не было вовсе).

Для описания истории развития католических церковных структур в азиатской части Российской империи на основе схематизмов исследовались система приходских церквей и филиалов региона в ее развитии, система пастырского окормления, динамика численности прихожан. Использовались методы системного и сравнительного анализов, классификация, статистический метод, синтез с помощью составления таблиц и создания исторической карты (рис. 2.1).

В схематизмах разных лет одни и те же здания иногда назывались по-разному. Так встречаются названия «филия» и «филиальная церковь»; «церковь» и «костел»; «капелла», «часовня» и «каплица»; «ораторий» и «молитвенный дом». Для таблиц термины были унифицированы нами до «филия», «церковь», «капелла», «ораторий», что соответствует латинским – filia, ecclesia, capella, oratorium. В тексте же использовались и синонимы.


289

DIRECTORIUM

DIVINI OFFICII ET MISSARUM

PRO

ARCHIDIOECESI MOHYLOVIENSI

NEC NON PRO

DIOECESI MINSCENSI

IN ANNUM DOMINI

1914

JUXTA KALENDARIUM

a S. Sede Apost. approbatum.

AUCTORITATE et MANDATO

EXCELLENTISSIMI, ILLUSTRISSIMI ac REVERENDISSIMI

DOMINI DOMINI

VINCENTII KLUCZYŃSKI

Dei miseratione et S. Sedis Ap. gratia Archiepiscopi Metropolitani Mohyloviensis et Administratoris Apostolici Minscensis

concinnatum et editum.

92

*Рис. 2.2. Титульный лист схематизма на 1914 г.*

Поскольку схематизмы имеют строгую структуру, а местности указаны в алфавитном порядке, представляется нецелесообразным создавать ссылки на справочник – из-за обилия использованных данных они заняли бы много больше места, чем основной текст. Названия же каждого выпуска календаря в библиографическом списке приведем полностью, так как они разнятся не только по годам, но также по именам и титулам правивших пастырей, по написанию названий архидиоцеза, по (не-) упоминанию Минского диоцеза, по месту издания, по использованию заглавных букв и сокращений. Если справочник издан только на латинском языке – указывается одно количество страниц. Если в нем кроме латинской есть русская версия с отдельной нумерацией, указывается два количества страниц (Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi…, 1897; Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi…, 1898; Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi…, 1899; Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi…, 1900; Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi…, 1903; Directorium Divini Officii et

Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi…, 1904; Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyleviensi…, 1905; Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyleviensi…, 1906a; Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyleviensi…, 1906б; Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi…, 1907; Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi…, 1915; Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi.., 1916 и др.).

Письменные свидетельства сибирского миссионера профессора Юстина Бонавентуры Пранайтиса – его путевые заметки «De itinere quod in Sibiriam anno 1900 fecit I. B. Pranaitis» и их расширенный польский вариант – «Wycieczka na Sybir Ks. J. B. Pranajtisa» анализировались с точки зрения социального статуса и религиозности прихожан, а также типологии общин и в сравнении их между собой.

## 2.1. Сведения о католических общинах в азиатской части России

2.1.1. Общины на Дальнем Востоке

На севере региона – в Камчатской области – согласно календарям-схематизмам на 1897–1917 гг. не было католических сакральных зданий, зато на юге церковные структуры существовали и довольно быстро развивались. В Приамурье (современная Амурская, Приморская области, Сахалин и Манчжурия) в 1897 г. была одна римо-католическая церковь, во Владивостоке, три капеллы (часовни) – на Сахалине, в Благовещенске и Николаевске-Приамурском. В схематизме на 1908 г. впервые упоминается часовня в Харбине, с 1909 г. часовни в Хабаровске и Никольске-Уссурийском. В 1910 г. статус часовен на Сахалине, в Благовещенске, Харбине и Хабаровске был повышен до филий (филиальных церквей), тогда же впервые упоминаются капеллы в Рогачевке и Козловке, относившиеся к Благовещенской церкви. С 1912 г. церкви Владивостока и Благовещенска значатся в директориях уже как приходские. По данным схематизмов в 1897 г. в регионе было около 3600 католиков, в 1904 г. около 17000, с 1905 г. около 10000, с 1910 г. около 12000, в 1911 г. около 18000, с 1913 г. около 24000.

В 1897–1902 гг. на все Приамурье, во Владивостоке, был один католический священник – курат Адам Шпиганович. В 1903–1907 гг. должность курата (настоятеля) занимал Петр Павел Бульвич, его викарным (помощником) был в 1903 г. Петр Силович, в 1904–1907 гг. – Станислав Лавринович. В 1908 г. произошли изменения, вместо одного пастырского центра во Владивостоке образовалось несколько – в административных центрах областей. П.П. Бульвич стал постоянным пастырем в Благовещенске, С. Лавринович занял должность курата во Владивостоке, в Харбин прибыл капеллан Антоний Мачук, военный капеллан Болеслав Янович окормлял католиков остальных общин. В 1912–1917 гг. настоятелем во Владивостоке был Карл Сливовский, как и предшественник, он служил один, без викариев. На Сахалин после военного капеллана Б. Яновича в 1911 г. прибыл светский капеллан Владислав Миржвинский и числился там как минимум до 1917 г.

В Благовещенске П.П. Бульвича в 1910 г. сменил Адам Шпиганович, в 1911–1912 – Антоний Жуковский, в 1913–1916 – Болеслав Волынец, в 1917 – Эдуард Церран. В Харбине в 1910 г. капелланом служил Лев Святополк-Мирский, в 1911–1917 гг. Владислав Островский. В Хабаровске в 1910–1912 гг. капелланом был Александр Эйсмонт, в 1913–1917 – Георгий Юркевич. Военными капелланами в Хабаровске были Болеслав Янович в 1911 г., Иоанн Дыргялло – в 1913–1914 гг., Доминик Микшис в 1915–1917 гг. В часовнях Николаевска и Никольска в 1910–1911 гг. служил военный капеллан Б. Янович. После него обе часовни оставались без постоянного священника. В Никольске в 1916–1917 гг. капелланом был назначен Станислав Колодзейчик.

Развитие римо-католических церковных структур в Приамурье начала XX в. наглядно представлено в таблице (см. табл. 2.1). Анализ ее данных и данных о священниках приводит к следующим выводам. С 1897 до 1907 г. у католиков региона было четыре сакральных здания: церковь во Владивостоке и капеллы на Сахалине, в Благовещенске и Николаевске-Приамурском. В них с разной регулярностью служил курат из Владивостока, до 1902 г. один, после – с помощником (викарием). С 1904 г. отмечено прибытие нескольких тысяч католиков, однако уже в 1905 г (война с Японией) их

число уменьшилось сразу на 5000 человек. К 1911 г. количество прихожан снова выросло – на 8000, а к 1913 – еще на 6000. В 1908–1909 гг. появляются сразу пять капелл – в Харбине, Хабаровске, Никольске, Рогачевке, Козловке, приезжает постоянный военный капеллан. Следовательно, на 1909 г. в регионе действует уже 9 сакральных зданий, служат четыре католических священника. Число церквей и часовен до 1917 г. не изменилось, число же пастырей росло: с 1910 г. их было уже шесть, с 1916 г. восемь для 24000 прихожан.

*Таблица 2.1*

**Приамурье:**
**католические церкви и число прихожан согласно схематизмам 1897–1917 гг.**

| Годы | Владивосток | Сахалин | Благовещенск | Харбин | Хабаровск | Николаевск–Приамурский | Никольск-Уссурийский |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1897 | Церковь 2327 | Капелла 1289 | Капелла | | | [первая капелла региона с 1866 г.] | |
| 1898 | Церковь 2386 | Капелла 1289 | Капелла | | | | |
| 1900 | Церковь 2730 | Капелла 1289 | Капелла | | | | |
| 1901 | Церковь 2542 | Капелла 1289 | Капелла | | | | |
| 1903 | Церковь 2724 | Капелла 1289 | Капелла | | | | |
| 1904 | Церковь 15000 | Капелла 2020 | Капелла | | | | |
| 1905–1907 | Церковь 10440 | Капелла | Капелла | | | | |
| 1908 | Церковь 10440 | Капелла | Капелла | Капелла | | | |
| 1909 | Церковь 10440 | Капелла | Капелла | Капелла | Капелла | | Капелла |
| 1910 | Церковь 10440 | Филия | Филия 1600 (+ капеллы в Рогачевке и Козловке) | Филия | Филия | Капелла | Капелла |
| 1911 | Церковь 10440 | Филия | Филия 1600 (+2 капеллы) | Филия | Филия | Капелла | Капелла 6000 |
| 1912 | Приходская церковь 10440 | Филия | Приходская церковь 3800 (+2 капеллы) | Филия 3000 | Филия 1700 | Капелла | Капелла 6000 |
| 1913 | Приходская церковь 10440 | Филия | Приходская церковь 2800 (+2 капеллы) | Филия 3000 | Филия 1700 | Капелла | Капелла 6000 |
| 1914–1917 | Приходская церковь 10440 | Филия | Приходская церковь 2800 (+2 капеллы) | Филия 7000 | Филия 1700 | Капелла | Капелла 6000 |

2.1.2. Общины в Забайкалье

В 1897–1909 гг. в Забайкальской области была лишь одна католическая церковь – в Нерчинске. В 1910 г. приходской центр переносится в Читу, основываются филии в Верхнеудинске и Сретенске, а Нерчинск больше не упоминается в схематизмах. По данным тех же схематизмов численность католиков в регионе составляла около 3000 человек, с 1910 г. около 5000 человек.

До 1898 г. куратом приходской церкви в Нерчинске был Викентий Юстинович, в 1900–1917 – Владислав Каминский (с 1910 г. в Чите). Капелланом в Верхнеудинске с 1911 г. служил Северин Туросенский, в 1912–1917 г. Антоний Гилевский. Викарием В. Каминского в 1916–1917 гг. был Антоний Лещевич.

Таким образом, в Забайкалье до 1909 г. у католиков был единственный священник (курат) и единственное сакральное здание со статусом приходской церкви. С 1910 г. приходская церковь уже значится в административном центре Чите, а не в Нерчинске, появляются две филиальные церкви (табл. 2.2). В Верхнеудинске с 1911 г. начинает служить собственный капеллан. Всего в регионе в 1917 г. было три церкви и три священника на 5000 прихожан.

*Таблица 2.2*

**Забайкальская область:**
**католические церкви и число прихожан согласно схематизмам 1897–1917 гг.**

| Годы | Чита | Нерчинск | Верхнеудинск | Сретенск |
|---|---|---|---|---|
| 1897 | | Приходская церковь 1251 | | |
| 1898–1900 | | Приходская церковь 1396 | | |
| 1901–1909 | | Приходская церковь 2839 | | |
| 1910–1911 | Приходская церковь 5000 | | Филия | Филия |
| 1912–1917 | Приходская церковь 5000 | | Церковь 1700 | Филия |

2.1.3. Общины в Иркутской губернии

До 1909 г. на территории губернии был единственный католический храм – приходская церковь в Иркутске. С 1910 г. в схематизмах упоминаются сразу пять новых часовен: в Нижнеудинске, Иннокентьевском, Зиме, Усолье и Слюдянке. Однако уже с 1913 г. в списках значатся лишь две последние (табл. 2.3). В схематизмах указано следующее число верующих в регионе: 3387 человек в 1897 г. и 3414 человек – в 1898 г. Небольшой прирост обозначен с 1905 г. до 3756 католиков. С 1912 по 1917 г. указывается приблизительное число в 5000 человек.

Пастырское окормление прихожан осуществлялось иркутским куратом и его помощниками – викариями. В 1897–1905 гг. должность курата занимал священник Иосиф Розга. Его викариями в хронологическом порядке были Иоанн Жижис, Мартин Венцлав, Станислав Домбровский. В 1906–1907 гг. приходом руководил Генрих Гумницкий с помощью викария Бронислава Козаковского. Им на смену пришли курат Фридрих Жискар и викарий Франциск Будрис. В 1910–1913 гг. Куратом был Петр Павел Бульвич, а викариями – Казимир Иодко, Иосиф Юзвик, Иосиф Вержбицкий. В 1914 г. обязанности администратора временно исполнял И. Вержбицкий. В 1915–1917 гг. приходом руководил уже новый курат – Казимир Ванькович. Викарные священники менялись через один-три года: в 1914–1917 гг. служили Иосиф Юзвик, Иосиф Вержбицкий, Станислав Попалейгис, Антоний Лещевич, Иосиф Якштис и Николай Концевич (по два-три священника одновременно). Кому конкретно поручалось окормлять католиков в Усолье и Слюдянке, в схематизмах не указано. Священники Иркутска традиционно окормляли и католиков Якутской области, но ни о их служении там, ни о якутских прихожанах, ни о сакральных зданиях в директориях не упоминается.

*Таблица 2.3*

**Иркутская губерния:**
**католические церкви и число прихожан согласно схематизмам 1897–1917гг.**

| Годы | Иркутск | Нижнеудинск | Усолье | Иннокентьевская | Зима | Слюдянка |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1897 | Приходская церковь 3387 | | | | | |
| 1898 | Приходская церковь 3414 | | | | | |
| 1900 | Приходская церковь 3355 | | | | | |
| 1901 | Приходская церковь 3332 | | | | | |
| 1903 | Приходская церковь 3350 | | | | | |
| 1904 | Приходская церковь 3519 | | | | | |
| 1905–1909 | Приходская церковь 3756 | | | | | |
| 1910–1911 | Приходская церковь 3756 | капелла | капелла | капелла | капелла | капелла |
| 1912 | Приходская церковь 5000 | капелла | капелла | капелла | капелла | капелла |

Итак, в регионе наблюдался стремительный рост числа сакральных зданий с одного до шести в 1910 г., их сокращение в 1913 г. до трех. Число католиков росло незначительно до 1912 г., затем отмеча-

ется прирост на 1250 человек. До 1912 г. в губернии служили два священника: курат и викарий. С 1913 г. появляется должность второго викария, а с 1915 г. третьего. На 1917 г. в губернии насчитывалось около 5000 прихожан, четыре священника и три сакральных здания (церковь и две часовни).

2.1.4. Общины в Енисейской губернии

Приходская церковь, священник и, следовательно, центр религиозной жизни римо-католиков находился в Красноярске. До 1905 г. этот храм был единственным в губернии, пока в 1906 г. не появились филиальная церковь в Креславке и часовня в Лакино. С 1909 г. в схематизмах упоминается также часовня в п. Канок, с 1910 г. филиальная церковь в Иланском и часовня в Витебке, а с 1911 г. часовня в Ачинске. Часовня в Витебке с 1912 г. в списках уже не значится. Численность католиков в Енисейской губернии согласно Первой Всероссийской переписи 1897 г. составляла 6342 человека (Первая всеобщая перепись…, вып. 6, 1905, с. 52), а данные схематизма за тот же год – вдвое больше – 13453 человека. В 1912 г. церковный справочник указывает на рост числа прихожан до 18223 человек.

До 1897 г. красноярским куратом был Матвей Вейт, а викарием – Владислав Каминский. В 1898 г. службы проводил уже Филипп Гейт с тем же викарием. В 1900 г., когда место курата было вакантным, в приходе служил викарный священник Иосиф Демикис. С 1901 г. приходом управлял курат Станислав Долецкий, без помощника. В 1903 г. на его месте был уже курат Даниил Ясинский с помощником Константином Андрекусом, с 1904 по 1914 г. Лев Святополк-Мирский с перерывом в 1910 г., когда на его месте был Владислав Островский. Викариями в этот период были: до 1904 г. К. Андрекус, с 1905 г. Ксаверий Марциниан, с 1906 г. Онуфрий Бардовский, с 1910 г. Иосиф Яворовский, с 1912 г. Георгий Юркевич. В 1915–1917 гг. администратором прихода был Константин Довконт, а викариями – Эдуард Шевчунас, Мечислав Левицкий и Антоний Вецель.

Капелланом в Креславке с 1906 г. был Ксаверий Марциниан, в 1907–1908 гг. викарий из Красноярска Онуфрий Бардовский, в 1910 г. – Яков Киндзуль, а в 1911–1917 гг. Петр Улицкий. Остальные часовни и филии обслуживались священниками Красноярска и Креславки. Капелланом в Ачинске в 1915–1917 гг. был красноярский викарий Эдуард Шевчунас.

Обобщение полученных данных позволяет сделать следующие выводы. В губернии до 1905 г. был один храм (приходская церковь), с 1906 г. упоминаются еще два сакральных здания, а с 1909–1911 гг. еще 4. До 1911 г. отмечаются незначительные изменения количества прихожан, оно оставалось в пределах 13–14 тысяч человек, однако с 1912 г. общее число католиков вырастает до 18223. Изначально им служили два красноярских священника: курат и викарий. С 1906 г. назначается также капеллан в Креславке, с 1915 г. второй викарий в Красноярске, с 1916 – капелланы в Лакино и Канок, с 1917 г. капеллан в Иланское. Итого на 1917 г. в губернии было около 18000 прихожан, шесть сакральных зданий (по три церкви и часовни), в которых служили семь священников.

2.1.5. Община в Томской губернии

В самом начале XX в. в Томской губернии было два католических сакральных здания: приходская церковь в Томске постройки 1833 г. и ораторий (молитвенный дом) в селе Спасское постройки 1896 г. (в настоящее время Венгерово Новосибирской области). С 1903 г. упоминается молитвенный дом в Двуречном, с 1904 г. часовня в Мариинске, с 1905 г. в Бароковском и Тимофеевке, с 1906 г. в Ломовицком, с 1907 г.– в Новониколаевске, с 1908 г. в Каинске, Белостоке и Мариенбурге (Перемековском), с 1909 г. в Барнауле, Маличевском, на Томском кладбище, с 1911 г. в Боготоле и Тюхтете. Часовня в Тайге упоминается в справочниках с 1909 г., в Андреевском и Вязьме – с 1910 г., в Уртамском – с 1911 г., оратории в Гейдельберге, Либентале, Александрберге, Екатеринентале – с 1912 г., часовня в Нарымском крае (Колпашево) – с 1916 г. Численность прихожан в губернии увеличилась до 14587 человек в конце XIX в. и продолжала расти в основном за счет прибывавших переселенцев. В 1903 г. число прихожан Томской церкви составляло около 11 тысяч, а Спасской – около шести тысяч. К 1917 г. в губернии насчитывалось уже около 40 тысяч католиков (с Мариенбургом, находившимся в Томской губернии, но относившимся к Омскому деканату).

До 1901 г. куратом в Томске был Валериан Громадский. Его сменил Иосиф Демикис, руководивший приходом как минимум до 1917 г. Викариями при этой главной церкви были Казимир Скибневский, Павел Казюнас, Адольф Сенкевич, Антоний Жуковский, Николай Михасенок, Игнатий Янулис, Иоанн Аудар, Иоанн Шадуйкис, Петр Котарский. Во время войны сюда были командированы также Казимир Яссас и Юлиан Юркевич. В Ломовицком в 1910 г. был свой капеллан (Лонгин Шилинский), а в 1916–1917 гг. Иоанн Дыргялло. Они же служили в поселках Двуречном и Андреевском (лишь в 1917 г. поселки принял викарий из Томска Иоанн Шадуйкис). Белосток и Маличевку в 1911 г. обслуживал капеллан Адольф Филипп. После двух лет отсутствия капеллана с 1914 г. эту должность занимал Николай Михасенок. В 1917 г. одну из общин (Белосток) от него принял Антоний Лях.

В Спасской церкви до 1907 г. куратом был Викентий Мосей. Его сменил Казимир Мустейкис, а затем – Онуфрий Бардовский. До 1911 г., когда церковь стала приходской, в качестве резидента в ней оставался В. Мосей. Викарных священников здесь не числилось.

С 1908 до 1910 г. капелланом при часовне в Новониколаевске был Александр Билякевич, затем в должности администратора образованного там прихода – Юстин Юркун. К этому приходу относились также оратории в Гейдельберге, Либентале, Александрберге и Екатеринентале.

В Барнауле капелланом в 1910–1911 гг. был Антоний Шилинис, в 1913–1917 гг. Антоний Жуковский. Должность капеллана Мариинской часовни с 1906 г. занимал Казимир Мустейкис, с 1909 г. Станислав Домбровский, с 1910 г. Карл Белинис, в 1912–1913 гг. Эдуард Шевчунас (с 1913 г. часовня получила статус филиальной церкви, а священник – филиалиста). В 1914 г. филиалистом был Викентий Буйновский, а в 1915–1917 гг. Станислав Попалейгис.

Администратором Бароковского прихода в 1910–1917 гг. служил Марцеллин Шварас, он же окормлял католиков Боготола и Тюхтета. В 1916–1917 гг. в последних населенных пунктах служил администратором Игнатий Янулис.

В Каинской филии в 1910–1911 гг. капелланом числился Леопольд Милевич. В 1912 г. церковь уже значится как приходская, а священник – как администратор. Первым администратором был Станислав Жамойтук, после него – с 1913 по 1917 г. Юлий Пелецкий. Филия в Тимофеевке в 1910–1913 гг. была поручена Константину Гедрису, в 1914–1916 гг. Алоизию Габрышу, в 1917 г. Иоанну Аудару. Капелланом в Нарымском крае в 1916–1917 гг. был Иоанн Шпрингер.

В Мариенбурге должность капеллана с 1910 г. занимал Иоанн Булло, с 1912 г. Бронислав Козаковский, с 1913 г. Александр Билякевич, в 1914–1917 гг. Викентий Чаплинский.

Итак, в 1897 г. в Томской губернии было два сакральных здания: приходская церковь и молитвенный дом. С 1903 по 1912 г. появилось еще 20 часовен и ораториев. С 1916 г. упоминается еще одна капелла – в Нарымском крае. Строительство множества церковных зданий было связано с ростом католического населения в губернии: на 2,5 тысячи в период с 1897 по 1903 г. и на 22 тысячи – с 1903 по 1912 г. Соответственно, требовалось и большее количество священников. До 1905 г. их было четверо: курат и два викария в Томске, а также один викарий (с 1902 г. курат) в Спасском. С 1906 г. уже назначались капелланы в Мариинск, с 1908 г. в Новониколаевск, с 1909 г. в Бароковское, с 1910 г. в Барнаул, Двуречный, Андреевский, Каинск, Ломовицкий, Тимофеевский, с 1911 г. в Белостоцкий и Маличевский, с 1916 г. в Нарымский край. Один капеллан мог назначаться на две общины и более, его должность мог исполнять по совместительству викарий приходской церкви.

Всего на 1917 г. в Томской губернии было около 40000 прихожан, 18 священников и 25 католических сакральных здания (6 приходских церквей, 5 филий, 2 церкви, 4 часовни и 8 ораториев).

### 2.1.6. Общины на Урале и в Северо-Западной Азии

До 1900 г. на северо-западе Азии и на Урале было три католических церкви – в Омске, Екатеринбурге и Тобольске, построенные в 1867, 1882 и 1907 гг. соответственно. С 1901 г. в схематизмах упоминаются молитвенные дома в Кургане и Челябинске, а также часовня в Тюмени. С 1910 г. имеются данные о часовнях в Петропавловске, Келлеровке, Стеселевке, а также о молитвенных домах в Тургай-

ской области – в Кустанае, Тыминском, Озерном, Семеновском, Нелюбинском, Викентьевском, Степном, Придорожном, Тургеневском. После администратиных реформ 1909 г. (Maslennikow A., 2002, s. 172) челябинская церковь получила статус приходской, а петропавловская, кустанайская и курганская – филиальных церквей, молитвенный дом в Тюмени стал церковью, а екатеринбургская церковь осталась филиальной, но уже Омского деканата. С 1910 г. упоминается часовня в тобольской тюрьме, с 1911 г. в Таре и Ишиме, с 1912 г. в Гриневичах. Цифры схематизмов указывают на рост католического населения в регионе: около 10000 прихожан в 1897 г., 14000 – в 1910 г., 34000 – в 1913 г., 36000 – в 1917 г.

Пастырями на этих территориях были следующие священники. В Омске в 1897–1900 гг. настоятелем был Иоанн Виткевич, в 1901–1904 гг. – Адам Шпиганович, в 1905–1910 гг. Иоанн Булло, в 1911–1912 гг. – Александр Билякевич, в 1913–1914 гг. Франциск Стракшас, в 1915–1917 гг. – Хризогон Пржемоцкий. Викариями в этот период служили Виктор Казановский, Иосиф Ундерис, Бенедикт Скрында, Марцеллин Шварас, Иосиф Вилкас, Викентий Чаплинский, Владислав Миржвинский, Иосиф Козакевич и Владислав Кунда. Омские священники окормляли также католиков Мариенбурга (Томская губерния).

Настоятелями Тобольского прихода были: Викентий Пржесмыцкий в 1897–1912 гг., Бронислав Козаковский – в 1913 г., Иоанн Булло – в 1914–1917 гг. Их викарными состояли Иосиф Вериго, Лев Святополк-Мирский, Иосиф Ундерис, Адам Ярецкий, Станислав Кибиркштис, Викентий Ковза. Мечислав Домбровский в 1917 г. значится там как резидент.

Католиков Екатеринбурга окормляли викарии Пермского прихода, а с 1911 г. собственные капелланы. Там служили: Казимир Рогазевич – в 1897 г., Иосиф Вериго – в 1898–1905 гг., Франциск Пинярович – в 1906–1908, Иосиф Вилкас – в 1909–1917 гг. В 1916–1917 гг. в Екатеринбург был также прикомандирован Фаддей Заремба.

В Челябинске бессменным капелланом с 1903 г. и администратором с 1910 г. был Фома Пашкевич. В 1908 г. его викарием значился Сикст Буткус, в 1916–1917 гг. были еще прикомандированные священники: Адольф Ромецкий и Юлиан Лосевский.

В Тюмени в 1906–1907 гг. капелланом был Иосиф Ундерис, в 1908 и 1909 гг. Матвей Вейт, в 1910–1917 гг. Франциск Будрис. В Кургане капелланом в 1906–1907 гг. числится Казимир Калинка, в 1908–1911 гг. Бронислав Козаковский, в 1913–1915 гг. Станислав Жамойтук, в 1916–1917 гг. Иоанн Пуржинский.

Капелланом в Петропавловске в 1910–1917 гг. был Иосиф Сенвайтис, он же отвечал за часовни в Келлеровке и Стеселевке до 1915 г. В 1916–1917 гг. в последних служил капеллан Петр Радзинский.

Наконец, в Кустанае и близлежащих ораториях в 1910–1911 гг. капелланом значился Карл Гопфауф, в 1913–1917 гг. Иосиф Вольф (уже филиалистом Кустанайской церкви). Викарием последнего все годы был Адам Гарейс.

Итак, в регионе до 1900 г. былотри католических сакральных здания: две приходские церкви (в Омске и Тобольске) и филиальная церковь в Екатеринбурге. С 1901 г. упоминаются два оратория (в Кургане и Челябинске), а также часовня в Тюмени. С 1910 г. в схематизмах значатся три часовни в районе Петропавловска и 9 ораториев в Тургайской области с центром в Кустанае. Рост католического населения в регионе сопоставим с показателями соседней Томской губернии – на 24 тысячи человек с 1897 по 1912 г. К 1917 г. прирост составил еще 2 тысячи. Священников изначально было пять: по одному курату и по одному викарию в приходских храмах Омска и Тобольска, и один викарий из Перьми в Екатеринбурге. С 1903 г. назначен собственный капеллан в Челябинск, с 1906 – по капеллану в Тюмень и Курган, с 1910 – по капеллану в Петропавловск и Кустанай, с 1913 г. второй священник в Кустанай. Всего на 1917 г. в регионе было около 36000 прихожан, 18 священников и 20 сакральных зданий (три приходских церкви, по четыре филии, капеллы и девять ораториев).

### 2.1.7. Общины на юге Средней Азии

К началу XX в. в составе Российской империи была почти вся территория на юге Средней Азии, за исключением Хивы и Бухары. Таким образом, все проживавшие там и вновь прибывавшие католики

оказались в ведении Могилёвского архиепископа. Первая церковь в регионе была построена в 1902 г. в Ташкенте стараниями местного курата Юстина Бонавентуры Пранайтиса. Окормлявший католиков в Средней Азии, он позаботился о строительстве нескольких церквей и часовен: в Джаркенде (1902), в Ашхабаде (1903); в Кизил-Арвате, Скобелеве, Верном, Красноводске, Копале (1905). С 1906 г. в схематизмах упоминается также молитвенный дом в Лепсинске, с 1910 г. в Самарканде, Термезе, Чарджуе, Мерве, а с 1912 – в Коканде. На 1906 г., по данным курата, численность прихожан составляла около 1500 человек, около 8000 – в 1911 г., около 9000 – в 1914–1917 гг.

Бессменным куратом Ташкентской церкви и всего региона в 1902–1917 гг. был вышеупомянутый Юстин Пранайтис. В 1907 г. в приходе временным резидентом был священник Сабас. В 1909–1915 гг. викарием служил Бронислав Рутенис, а в 1916–1917 – Витольд Шикшнель.

Итак, в Средней Азии до 1905 г. была только одна церковь – приходская в Ташкенте. С 1906 г. известны уже шесть сакральных зданий, с 1908 – 8, с 1910 – 12, с 1912 по 1917 г. 13 зданий (приходская церковь, 3 филии, 4 капеллы и 5 ораториев). До 1906 г. здесь служил только один священник (курат), а с 1907 по 1917 г. два (курат и викарий).

## 2.2. Сибирские католические общины начала XX в. в путевых записках Юстина Бонавентуры Пранайтиса

Записки о пастырской поездке по Сибири с фотографиями, изданные священником Юстином Бонавентурой Пранайтисом на латинском и польском языках, представляют собой уникальные свидетельства о бытовой и религиозной жизни католиков региона, поэтому являются ценным источником для краеведческих, церковно-исторических и религиоведческих исследований.

Будучи профессором католической духовной академии в Санкт-Петербурге, священник Юстинас Пранайтис (см. рис. 2.3.) в 1900 г. во время летних каникул отправился в Томск на помощь местным пожилым священникам, оставшимся без настоятеля и ожидавшим прибытия нового – Иосифа Демикиса. Гость согласился навестить католиков в местах, куда местные священники не смогли съездить, и уделить им таинства (см. рис. 2.4). Так, он вместе с проводником, снабженный револьвером и кинжалом (на путников часто нападали разбойники), объехал несколько поселков к северу от Томска («Wycieczka na Sybir Ks. J.B. Pranajtisa», 1901, с. 3–4), а потом посетил Барнаул, Кузнецк, Бийск, Мариенбург, Усть-Каменогорск, Змеиногорск и несколько деревень. Следовательно, священник проехал на доступных видах транспорта сотни километров по территориям современного Алтайского края, Томской, Новосибирской, Кемеровской областей и Северо-Восточного Казахстана, уделяя таинства католикам.



*Рис. 2.3. Юстин Бонавентура Пранайтис*

Какими предстали перед ним сибирские католики того времени? Священник редко упоминает их национальности, говорит лишь о литовцах и белорусах в поселке Андреевском Томского уезда, о немцах Мариенбурга и об одном поляке, попросившем милостыни. Многие вновь прибывшие еще не знали русского языка (Wycieczka na Sybir…, 1901, с. 4–5, 9, 18). С другой стороны, миссионер обращает внимание на постепенное нивелирование национальной самобытности: многие из давно прибывших в Сибирь или родившихся здесь католиков уже мало отличались от других сибиряков одеждой или речью (Wycieczka na Sybir…, 1901, с. 7, 20).

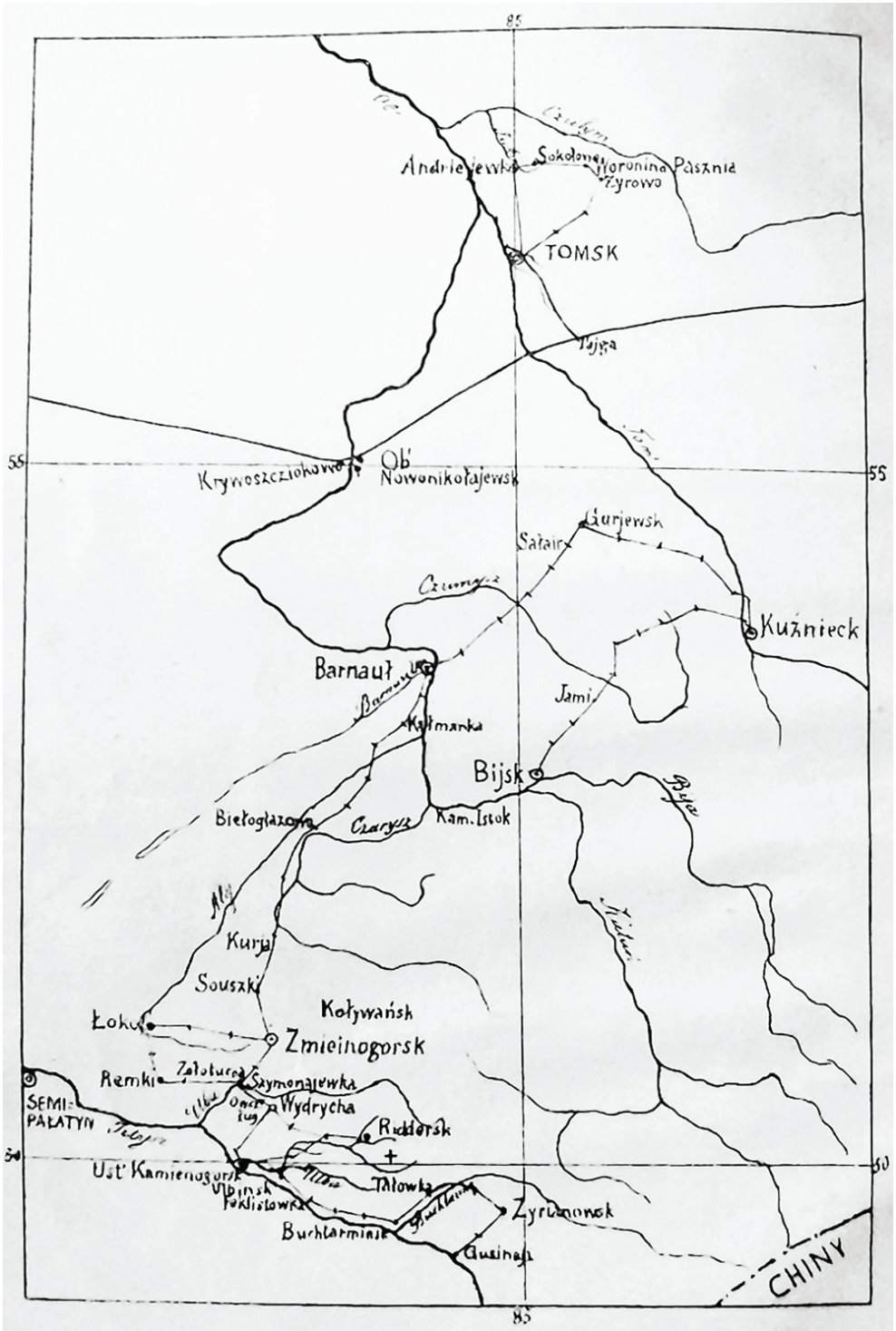



*Рис. 2.4. Карта пастырских поездок Ю. Б. Пранайтиса из брошюры «De itinere quod in Sibiriam anno 1900 fecit I. B. Pranaitis»*

Описанные профессором общины можно классифицировать следующим образом. По типу поселения: общины городов и общины деревень. По количеству: большие, малые, отдельные семьи. По социальному статусу: крестьяне, рабочие, интеллигенция, смешанные. По времени проживания: старожилы, новоселы, смешанные.

Неоднородны были общины и по степени религиозности. Так, крестьяне обычно встречали священника со слезами радости, люди приходили из удаленных мест на богослужение. Отчасти это было связано и с представлениями некоторых об особой роли священнической молитвы и св. мессы в прошениях о дожде и урожае (Wycieczka na Sybir…, 1901, с. 4–5). Специалисты рудников и заводов, городская интеллигенция относилась к религии холоднее, «не любили церковь», некоторые вовсе не участвовали в обрядах (Wycieczka na Sybir…, 1901, с. 4, 12, 16). Пастырь отмечает влияние на них новых идей и моды того времени. Религиозная жизнь, католические традиции больше сохранялись в общинах, имевших храм и постоянного священника, а также в католических колониях, где люди самостоятельно собирались по воскресеньям, пели, читали Розарий и другие традиционные молитвы.

Неоднородность наблюдалась и в экономическом уровне сибирских католиков. Описания и фотографии Ю. Пранайтиса свидетельствуют о материальном достатке у специалистов и городской интеллигенции, тогда как большинство других католиков находились в крайней нужде из-за двух голодных неурожайных лет (Wycieczka na Sybir…, 1901, с. 10, 15, 17).

В нравственном плане среди деревенских католиков были нередки случаи алкогольной зависимости (Wycieczka na Sybir…, 1901, с. 20–21), а среди специалистов рудников и заводов – случаи второго брака или неупорядочности в этом вопросе. Они, как и городская интеллигенция, довольно скептически относилась к нормам и требованиям Церкви (Wycieczka na Sybir…, 1901, с. 23).

Чувствительный в отношении церковной музыки профессор с юмором критикует какафонию в пении прихожан, особенно деревенских, за исключением немецкой колонии в Мариенбурге. В последней пение было хорошо поставлено грамотным руководителем хора (Wycieczka na Sybir…, 1901, с. 4, 8, 17).

Католики достаточно мирно сосуществовали с соседями. В заметках упоминается лишь об одном незначительном конфликте голодавших немцев с местным киргизом из-за долга (Wycieczka na Sybir…, 1901, с. 18). Автор не касается темы отношения прихожан к властям или иноверцам, однако из его повествования и цитируемых проездных документов понятно, что местные власти со своей стороны поддерживали и финансировали пастырские поездки католических священников к рассеянным по сибирским просторам католикам согласно нормам религиозной политики империи того времени (Wycieczka na Sybir…, 1901, с. 22).

Таким образом, схематизмы как официальные справочники епархий являются фундаментальным источником для исследований по истории поместной католической церкви, дающим возможность синхронического и диахронического анализов иерархического устройства, церковно-приходской структуры, организации пастырского служения. Для эффективного изучения источника было бы важно собрать всю серию сохранившихся в разных странах справочников Могилевской архиепархии и сделать доступными для исследователей (Несколько оцифрованных справочников уже размещены в польском интернет-ресурсе Podlaska Digital Library www.pbc.biaman.pl/dlibra).

Согласно схематизмам в период с 1897 по 1917 г. римо-католики проживали во всех частях азиатской части Российской империи. За это время их число росло, но неравномерно по регионам. Цифры схематизмов близки к результатам Всеобщей переписи 1897 г (только по Енисейской губернии они вдвое больше) и не претендуют на высокую точность, но дают представление о примерном количестве прихожан и о динамике его изменений. Так, в Приамурье количество католиков с 1897 по 1917 г. выросло почти в 7 раз – с 3600 до 24000 человек (спад наблюдался только во время Русско-японской войны 1905 г.), в Забайкалье выросло почти в два раза – с 3000 до 5000, в Иркутской губернии в 1,5 раза – с 3387 до 5000, в Енисейской губернии почти в 1,5 раза – с 13453 до 18223, в Томской губернии почти в три раза – с 14587 до 40000, на западе Сибири в 3,5 раза – с 10000 до 36000, в Средней Азии в шесть раз – от 1500 до 9000 человек.

Учитывая то, что Приамурье и территория Омского деканата включали в себя по нескольку административно-территориальных образований, Томская губерния значительно опережала все их по количеству прихожан. Этот факт объясняет и самое большое количество приходских церквей в этом регионе – шесть (когда все другие регионы имели только по одной или вовсе не имели), общее число сакральных зданий – 25 и священников – 18.

По темпам роста количества прихожан лидировали, вероятно, за счет прибывавших военнослужащих и новых переселенцев, недавно присоединенные к империи Приамурье и юг Средней Азии. Церковные власти реагировали назначением в эти два региона дополнительных семи и одного священников соответственно, а также возведением пяти и 13 сакральных зданий. Быстро росли и развивались общины на территориях сегодняшнего Северного Казахстана и Западной Сибири, значительно медленнее – в Восточной Сибири, особенно в Иркутской губернии и Забайкалье. Если количественный рост католического населения был во многом связан с переселенческим движением и постройкой железных дорог, то качественное развитие церковных структур и активное строительство храмов – со смягчением царской религиозной политики в 1905 г. и последовавших за этим административных реформ в архиепархии.

В директориях используется термин «приходская церковь», а не «приход», что можно объяснить не территориальным, а персональным подходом к пастырству в регионах с инославным большинством (католики за Уралом составляли около 1% населения). Такая церковь была религиозным центром для рассеянных по уезду или целому региону католиков, ее прихожан. На карте хорошо видно, что церковные центры обычно тяготели к центрам административным (временное исключение – Нерчинск), и к основным транспортным путям. Такая близость обоснована несколькими причинами. Нахождение приходского центра и священника в административном центре губернии или уезда значительно облегчало поездки, коммуникацию пастыря с рассеянными по волостям прихожанами, с местными властями, давало возможность приезжающим по разным делам католикам чаще посещать храм. С массовым прибытием католиков-переселенцев основывались новые приходские церкви, но опять же в административных центрах и вблизи магистралей. В удаленных городах и колониях были филии (филиальные церкви), церкви, капеллы (часовни) или оратории (молитвенные дома). Статус сакрального здания зависел больше не от размеров, а от значимости, наличия священника. Когда община росла, здание меняло статус постепенно: ораторий (молитвенный дом) – капелла (часовня) – церковь – филиальная церковь – приходская церковь.

Одновременно с повышением статуса сакрального здания обычно повышался и статус служившего при нем священника. Во главе приходской церкви был курат, или администратор, в филиальной – филиалист или капеллан, в церквях, капеллах и ораториях – капеллан. Однако при отсутствии филиалистов и капелланов их обязанности исполняли викарии курата или он сам. С образованием Иркутского, Томского и Омского деканатов в 1910 г. кураты в Иркутске, Томске и Омске стали руководителями деканатов (деканами). Как руководители приходских церквей они и все бывшие кураты получили статус администраторов. Реформа не коснулась лишь «молодых» регионов – Приамурья и юга Средней Азии, где система управления и статусы остались прежними.

Кроме ординарных должностей, в Приамурье была должность военного капеллана (в остальных регионах военными капелланами по совместительству были кураты). Временно, особенно в период войны, при церквях и капеллах служили также священники-резиденты, прикомандированные капелланы для беженцев. Частота и регулярность посещения общин священником зависели от их удаленности и численности и от количества священников в регионе.

Всего в азиатской части империи на 1917 г. было 15 римо-католических приходских церквей, 64 других сакральных зданий и около 137 тысяч прихожан. За период с 1897 по 1917 г. в регионе служили в общей сложности 120 католических священников.

Представление о католиках того времени, их жизни и мировоззрениях дают письменные свидетельства их пастырей. Объехавший в начале XX в. множество сибирских общин священник и профес-

сор Юстин Пранайтис в путевых заметках описал их многообразие: большие и малые, моно- и многонациональные, одно- и многосословные, деревенские и городские, новые и старые, очень религиозные и «холодные». Судя по описаниям Ю. Пранайтиса, для католиков из крестьян была характерна простая вера, в том числе в чудеса, в силу обряда. Главной нравственной проблемой для многих из них был алкоголизм и его последствия. Интеллигенция была более скептична по отношению к церкви и ее установлениям. Многие не ходили на богослужения, не упорядочивали брачные вопросы. Материальный уровень жизни у последних был выше, чем у крестьян, особенно в неурожайные годы на рубеже столетий. С соседями разных национальностей и исповеданий католики жили мирно.

Дальнейший поиск и изучение такого рода свидетельств весьма важны. Через сопереживание, аспектный, сравнительный, системный анализы документа открывается множество явлений и их взаимосвязи, что позволяет писать содержательную, «живую» историю. С другой стороны, нельзя обойтись без формальной привязки к месту и времени. В этом незаменимы подробные официальные справочники. Их данные, уточненные и дополненные с помощью архивных и иных достоверных источников, могут быть солидной основой для качественных реконструкций истории поместной церкви: истории распространения общин, истории развития административных структур, истории пастырской деятельности (душпастырства), а также для составления исторических карт и атласов.

# Глава 3
# Старообрядческие общины в Западной Сибири в начале XX в.

## 3.1. Поморское согласие на Алтае в начале XX в.

**И.В. Куприянова**

Возникновение поморского старообрядческого согласия связано с Выговским общежительством, основанным в Поморье в конце XVII в. выходцем из Соловецкого монастыря схиноком Данилой Викулиным; отсюда другое название его последователей-поморцев – «даниловщина», или «согласие Даниловского монастыря». Алтайские поморцы сохраняли память об иноках Соловецкого монастыря как о своих духовных родоначальниках.

Поморское учение отвергало священство послениконовского поставления и утверждало возможность существования церкви и спасения души без церкви и ее таинств: «Мы видимых тайн не имеем, потому что видимых церквей у нас нет, и священства тоже нет, потому что наших епископов сожгли, в срубах замучили. Но мы надеемся разрешиться и без священства», – говорили поморские начетчики. На вопрос, чем же надеются спастись, отвечали: «Вся надежда на покаяние» (Отчет братства…, 1892, с. 30).

В учении о таинствах выговцы и их последователи первоначально восприняли близкую им концепцию федосеевцев, оформившуюся в 1690-х гг. на Новгородских соборах беспоповцев, следуя которой, из семи церковных таинств без священства возможно совершать крещение и покаяние; евхаристия и брак объявлялись невозможными, а попытка их осуществления – ересью (Зеньковский, 1995, с. 440–442). Вместе с тем еще в XVIII в. в поморском согласии выделяется умеренное крыло «новоженов», проповедовавших возврат к браку, благословленному наставником. На Алтае были представлены обе ветви поморского согласия: бракоборы-федосеевцы и поморцы-брачники.

Отказ от брака являлся для последователей старопоморского учения наиболее тягостной и трудновыполнимой обязанностью, делавшей их, по выражению С.А. Зеньковского, «монахами без обета» (Зеньковский, 1995, с. 442), которые не могли создать легитимную семью и оформить наследование имущества. Неудивительно поэтому, что внутри федосеевского согласия периодически возникала полемика на тему браков.

На Алтае поморская вера появилась в XVIII в. как часть большой и упорядоченной урало-сибирской организации, протянувшейся от самого Поморья, в создании которой основная роль принадлежит деятелям Выга, в особенности братьям Семеновым. В 1720-х гг. они работали у А.Н. Демидова, закладывая на Алтае основы горнорудного дела (Филиппов, 1862, с. 248–249), выговцы славились как опытные рудознатцы. Их усилиями в первоначальный период освоения русскими Сибирского Юго-Запада, по-видимому, удалось создать здесь сообщества и тайные скиты, структурно вошедшие в урало-сибирскую сеть опорных пунктов поморского согласия, достигавшую верховьев р. Убы (Мангилев, 2005, с. 349).

Широкое распространение поморской веры на Алтае исследователи связывают с массовым переселением польских выведенцев из Ветки (современная Гомельская область Белоруссии) и отчасти Стародубья (местность в современной Черниговской области Украины), принадлежавших к старопоморскому (федосеевскому) согласию (Т. Г. Казанцева, Н. С. Мурашова).

Специального учета численности старообрядцев в Томской губернии и в Алтайском округе не велось, поэтому о ней можно составить лишь самое приблизительное представление; тем более трудно что-либо утверждать относительно количества представителей отдельных согласий. Тем не менее вполне допустимо говорить о поморцах как об одной из наиболее многочисленных старообрядческих территориально-конфессиональных общностей на Алтае, где они предположительно уступали первенство одним лишь стариковцам-часовенным, а возможно, и превосходили их, по крайней мере в динамике, поскольку, в отличие от часовенных, вели энергичную религиозную пропаганду. Постоянно втягивая в свои ряды не только адептов других старообрядческих согласий и толков, но и «никониан», поморцы неутомимо работали над задачей возрастания числа своих последователей.

В Барнаульском уезде местами наибольшей концентрации поморцев являлись Барнаул с пригородами и примыкающие к ним волости. На запад от Барнаула, на левых притоках Оби – Барнаулки, Касмалы, Бурлы, а также Кулунды, в конце XIX – начале XX в. сформировались территориальные сообщества поморцев, наиболее значительными из которых были Касмалинское и Кулундинское. В первом наибольшим влиянием пользовались общины деревень Воронихи и Георгиевки, во втором роль центра играла община д. Ключи, влияние которой простиралось далеко на запад – на поморцев бассейна Бурлы. Поморская вера была распространена также на севере и северо-востоке Барнаульского округа, в Верхнем Причумышье, с центрами в Щипицыной, Анисимове, Курочкине и др. В Щипицыной первая поморская часовня была построена еще в середине XVIII в.; впоследствии она была отнята у поморцев и переоборудована под единоверческую церковь, которая, впрочем, была довольно быстро ликвидирована вместе с приходом (Беликов, 1900, с. 64).

В Бийском уезде поморцы расселялись на берегах левых притоков Оби – Чарыша, Ануя, Алея, Песчаной. Крупнейшим центром здесь была Солоновка, в которой проживало до двух тысяч поморцев, функционировали два моленных дома, работали одновременно около десяти наставников.

Влиятельные поморские центры сосредотачивались в Змеиногорском уезде: в северо-восточной его части наибольшим авторитетом пользовались общины Воробьевой и Гилевой. В юго-восточной части уезда, в верховьях реки Убы, находился один из наиболее значительных поморских центров – Верх-Уба (Лосиха) Владимирской волости, которую миссионеры Русской православной церкви (РПЦ) величали «метрополией» поморского «раскола». Верх-Уба объединяла многочисленные деревни и заимки, рассеянные по горным долинам верхнего течения Убы. В дореволюционный период Верх-Убинская община играла роль конфессионального центра, не только для поморских объединений Змеиногорского уезда, но и всего Алтая, а ее наставники Ф.А. Гусев и П.Е. Бобровский являлись признанными руководителями алтайского поморства. В послереволюционный период роль всеалтайского центра играла Барнаульская поморская община, значение которой, вероятно, и ранее было достаточно велико.

По сообщениям миссионеров, сообщества поморцев связывались между собой системой тайных «раскольничьих трактов», по которым «то и дело разъезжают, ни для кого из православных неведомо, раскольнические наставники, наставницы, “попечители”, “ходатаи”, а нередко и нарочитые миссионеры; развозятся воззвания, послания, книги, иконы, утварь и вообще “всякая благостыня”» (Современ-

ное расколосектантство, 1900, с. 20). Наличие особых коммуникаций между поморскими поселениями представляется вполне возможным: вероятно, они были проложены для поддержания тайных связей между поморскими сообществами, разбросанными на значительные расстояния, еще в ранний период старообрядческой колонизации Алтая.

Поморское согласие с полным на то правом может быть отнесено к числу наиболее организованных старообрядческих конфессий. Его отличительными чертами являлись строгая разработанность вероучения и богослужебной практики, четкая иерархическая система подчинения периферийных объединений местным, региональным и всероссийским духовным центрам, наличие авторитетных органов, функцией которых являлось урегулирование спорных вопросов.

Упорядоченность религиозной жизни поморцев являлась предметом трудов и забот поморских наставников: работа по установлению догматического и обрядового единообразия и разрешению спорных вопросов вероисповедания, равно как вызываемых ими конфликтов и разделений, велась ими постоянно и неуклонно. Конец XIX в. стал важным ее этапом, основное содержание которого составила борьба за утверждение, взамен распространенного на Алтае согласия радикальной федосеевщины, с ее учением о безбрачии и негативным отношением к государственной власти, более умеренной идеологии новопоморского согласия, приемлющего брак.

Продвижение идеи брака, благословленного наставником-мирянином, так называемым простецом, на Алтае происходило в ходе дискуссий наставников поморцев-брачников с лидерами бракоборов-федосеевцев, особенно обострившихся в 1890-е гг., что являлось отражением общероссийской тенденции. Пропаганда брачников увенчалась значительным успехом: по ее итогам к ним перешло большинство «федосиан», как отдельных семей, так и целых сообществ. Старопоморское бракоборное согласие сохранило свои позиции главным образом в Бухтарминском крае.

Вовлечение в ряды поморского законобрачного согласия догматически близких направлений, помимо федосеевцев, еще более радикальных даниловцев и филипповцев, отвергавших моление за царя, значительно увеличило число его сторонников и усилило во всех отношениях. Одновременно формировались новые религиозные коллективы алтайских поморцев, происходила их общая консолидация.

В начале XX в. алтайское поморство представляло собой многочисленную общность, располагавшую значительными материальными ресурсами и пользовавшуюся большим влиянием. Внешние связи его простирались достаточно широко, охватывая Сибирь, Урал и Поволжье, достигая Риги и обеих столиц. Устанавливая и поддерживая эти контакты, алтайские объединения стремились опереться на уже имеющийся опыт, наработанный одноверцами других территорий, для решения стоявших перед ними проблем догматического и организационного характера. В этих вопросах Сибирь как территория, находившаяся в процессе колонизации, с ее подвижным составом населения и неустоявшимися формами жизни, отвлечением сил и ресурсов на адаптацию в сложной природной среде, явно отставала от территорий центра страны.

В конце XIX – начале XX в. в связях, поддерживаемых алтайскими лидерами, преобладали центры поморцев-брачников Среднего Поволжья: Самары, Саратова и особенно деревни Самодуровки Саратовской же губернии; наставники этого сообщества – Т.А. Худошин и Е.Е. Лякин, так же, как и лидер московских поморцев Л.Ф. Пичугин, сыграли важную роль в формировании поморского законобрачного согласия на Алтае; отсюда происходит одно из его местных названий – «самодуровцы».

Важное направление внешних связей для провинциальных сообществ до начала XX в. представлял собой Петербург, а именно федосеевская община Волковского кладбища. Столичные связи поморских наставников Алтая осуществлялись через попечителя этой общины Е.С. Егорова, одновременно руководившего общиной Преображенского кладбища в Москве.

Поиск компетентного внешнего руководства, осуществлявшийся лидерами алтайских поморских сообществ в конце XIX – начале XX в., был во многом обусловлен необходимостью вхождения их во всероссийскую общность, которая рассматривалась общинами окраин страны, удаленными от конфессиональных центров, как одна из важнейших целей, от достижения которой во многом зависело

их дальнейшее развитие. Однако в организационном отношении, как и в вопросах духовного руководства, Петербургская община, по-видимому, мало что могла дать провинциальным односогласникам, поскольку она не вела целенаправленной объединительной работы. В ней преобладал деловой, предпринимательский элемент, всецело сосредоточенный на торговле, промышленности, банковском деле. Алтайских наставников здесь интересовала главным образом возможность получить информацию о состоянии дел в области старообрядческой политики, сориентироваться в новых законах и их интерпретации столичными одноверцами, чтобы руководствоваться этими данными в практической жизнедеятельности у себя на местах.

Лидеры поморства, как и руководители других старообрядческих конфессий, внимательно наблюдали за законодательной деятельностью правительства в старообрядческом вопросе. Не будучи удовлетворены Законом 1883 г. «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» (Высочайше утвержденное мнение Государственного Совета, 1886, с. 219–221), они не только пытались дать ему расширительное толкование, которое проводили в своей практической деятельности, но и использовали любые средства, чтобы подвигнуть власть к подготовке нового старообрядческого закона, по которому они могли бы получить значительно больше прав и возможностей в сфере отправления культа и развития религиозно-общественной жизни. В целях лучшей ориентации в законодательстве и отслеживания настроений в правящих кругах, старообрядческие сообщества отправляли в Петербург и Москву своих представителей – «ходатаев» и «уполномоченных» для консультаций с более сведущими столичными одноверцами.

Одним из таких ходатаев являлся поморский убинский наставник Федор Афанасьевич Гусев, который неоднократно ездил в столицы и подолгу жил в них, совмещая свои личные дела с уяснением внутриполитической обстановки и положения старообрядческого вопроса. Алтайские поморцы утверждали, что Ф. А. Гусев ездил к самому царю, был им «благосклонно принят» и подносил ему подарки (Новиков, 1898, № 12, с. 20). В очерке А. Е. Новоселова, вероятно, со слов старообрядцев, сообщается, что, не дождавшись Высочайшего приема, Гусев отправился в поисках высоких покровителей за границу и, объездив 11 стран, добился расположения греческой королевы – великой княгини Ольги Константиновны, которая приняла в нем большое участие и представила к императорскому двору (Новоселов, 1913, с. 12).

Местное духовенство относило эти сведения к разряду «небылиц», но современные краеведческие исследования подтверждают факт контактов Ф.А. Гусева с царской семьей: в 1913 г. он был ее гостем на праздновании 300-летия дома Романовых, преподнес «10 пудов меда и был приглашен на званый обед, где получил от императрицы Александры в подарок перстень» (Осерчева, 2011, с. 140–155). Теоретически в том, чтобы добиться высочайшей аудиенции, ничего невозможного не было: в конце 1890-х – начале 1900-х гг. Николай II и великие князья неоднократно принимали депутации старообрядцев, так же, как и другие представители высшей администрации, например, министр внутренних дел В. К. Плеве.

Если такие встречи у него действительно были, вероятно, Ф.А. Гусев сумел использовать их в целях продвижения идеи религиозной свободы для старообрядчества. В миссионерских отчетах говорится, что Гусев постоянно ездит в Москву и Петербург для того, чтобы «ходатайствовать о предоставлении древнему благочестию равноправности с господствующей церковью» (Новиков, 1898, № 12, с. 20). Весомый вклад Ф.А. Гусева в дело либерализации старообрядческого законодательства отмечал Г.Д. Гребенщиков, полагавший, что миссия его в Петербурге состояла не только в том, чтобы преподнести «бадейку убинского меда Его Величеству ко дню коронования»: он был одним из тех, кто, часто бывая в столицах, «терпеливо и настойчиво» добивался закона о религиозной веротерпимости (Гребенщиков, 1912, с. 58).

Контакты представителей провинциальных общин с власть предержащими, наряду с усилиями столичных лидеров согласий, добивавшихся юридической реабилитации своего вероисповедания, преимущественно в интересах крупной старообрядческой буржуазии, кардинальным образом изменили правовое положение старообрядчества. С начала 1903 г. в правительственных кругах начинается

подготовка нового закона о старообрядцах; с этой целью ведется сбор информации об их проблемах и чаяниях. Известно, что акты 1905–1906 гг. были подготовлены на основе прошения о нуждах старообрядчества, составленного по распоряжению В.К. Плеве председателем Совета Всероссийского старообрядческого попечительства Д. В. Сироткиным (Селезнев, 2013, с. 180).

Как это убедительно показано новейшими исследованиями, изменения в старообрядческом законодательстве не являлись прямым следствием революции 1905–1907 гг., поскольку их подготовка началась несколькими годами ранее. Отправной точкой в этом процессе, по-видимому, стало представление старообрядческой депутации великому князю Александру Михайловичу в Ялте в декабре 1900 г., в ходе которого императору была передана просьба о сохранении в силе закона 3 мая 1883 г., готовившегося к серьезным изменениям – фактически к полной отмене (Бриллиантов, 2012, с. 369–371). Просьба была удовлетворена, что ободрило лидеров белокриницкого согласия и подвигло на возбуждение новых ходатайств.

Предвестия актов 1905–1906 гг. можно найти уже в вышедшем 26 февраля 1903 г. Манифесте «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» и одноименном Указе от 12 декабря 1904 г. В них, в частности, говорилось об обязанности властей неуклонно соблюдать «заветы веротерпимости, начертанные в основных законах Империи Российской» (Манифест, 1905, с. 114), а также о намерении для реализации этого пожелания «подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников» (О предначертаниях к усовершенствованию…, 1907, с. 1197).

Выход в свет Высочайшего указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. и последовавшего ровно через полгода Манифеста «Об усовершенствовании государственного порядка» от 17 октября, в котором говорилось о даровании России «незыблемых основ» гражданский свобод, в том числе свободы совести (Об укреплении начал веротерпимости, 1908, с. 257–258; Манифест, 1908, с. 754–755), радикальным образом изменил положение в области старообрядческого законодательства. В развитие этих актов 17 октября 1906 г. был издан Именной Высочайший указ «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов», в котором права и обязанности старообрядцев были прописаны более конкретно (О порядке образования и действия…, 1909, с. 904–914).

Указ от 17 октября 1906 г. часто называют законом, каковым он, строго говоря, не являлся; при этом до самой Февральской революции и обнародования буржуазного закона о свободе совести этот указ действовал в качестве временного Положения, до момента принятия собственно закона о старообрядческих церковно-приходских общинах. Соответствующий законопроект был внесен правительством П.А. Столыпина на рассмотрение Государственной Думы, но его утверждение по ряду причин затянулось и в итоге так и не состоялось.

В основу Указа от 17 октября 1906 г. было положено понятие религиозной общины как самоуправляющейся единицы с правом юридического лица. Возможность образовывать общину предоставлялась старообрядцам для свободного и открытого отправления духовных потребностей: в ней должна была сосредоточиваться вся их религиозно-общественная жизнь; при этом устанавливалась она с разрешения гражданской власти при условии регистрации – внесения ее в специальный реестр при губернском правлении. Для регистрации общины требовалась подача документов, содержащих информацию о данной группе верующих, в том числе персональные сведения об учредителях. Самоуправление осуществлялось посредством общего собрания: в его ведении находилось избрание духовного лица, а также Совета общины, который заведовал всеми ее делами, в том числе, строительством и содержанием молитвенных зданий, имуществом и капиталами. Легализованы были духовные лидеры, избираемые общинами: им присваивалось наименование «настоятели или наставники». Вся информация о выборных лицах и вообще о делах общины также поступала в губернское правление.

На Алтае, как и во всей России, отношение старообрядцев к новому законоположению было неоднозначным. Положение об общинах 1906 г. вызвало в ряде старообрядческих объединений споры и раз-

ногласия. Противники регистрации общин – так называемые необщинники, или противообщинники, подвергали острой критике такие пункты закона, как контроль гражданских властей над религиозной жизнью и уравнение старообрядцев с сектантами и прочими религиями. Главная причина неприятия Положения заключалась в общем недоверии старообрядцев к гражданской власти и ее установлениям.

Противники общин нашлись и в рядах поморского согласия, несмотря на то, что руководители жестко ориентировали его последователей на регистрацию. Поморцы-«противообщинники» смотрели на закон как на «особую, утонченную прелесть от Антихриста, и не хотели пользоваться им» (Отчет о состоянии расколо-сектантства, 1912, с. 1113). Доходило до серьезных конфликтов: миссионер И. Печерин сообщал, что поморский наставник д. Лежановой Созонт Емельянович Каменщиков «отвергает общины, поэтому с поморцами состоит в разделе», находясь в напряженных отношениях со своей паствой (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 145. Л. 19).

Данная тенденция имела место не только на Алтае, но и в России в целом, поэтому на I Всероссийском соборе христиан-поморцев в Москве даны были специальные разъяснения о том, что «устройство общин не противно законам Церкви», с помощью этого закона правительство «стремится к упрочению и упорядочению положения старообрядцев в государстве и к утверждению порядка в их внутреннем быту» (Труды I Всероссийского Съезда христиан-поморцев, приемлющих брак, 1909, с. 10). Поморский журнал «Щит веры» убеждал несогласных, «устроивших настоящий поход против общин», больше доверять гражданской власти и пользоваться данными ею правами, которых сами же старообрядцы добивались 200 лет (Кокунин, 1912 с. 592–593).

В начале XX в. роль всероссийского поморского центра перешла от Петербурга к Московской общине, которая, используя возможности, предоставляемые новым, более либеральным старообрядческим законодательством, энергично повела работу по формированию единой всероссийской организации. С помощью специально созданных структур, таких как Совет всероссийских соборов и съездов поморцев, приемлющих брак, Духовная комиссия, Духовный суд, Училищная комиссия, московские лидеры поморского согласия определяли базовые принципы своего вероисповедания в догматическом и обрядовом аспектах. Устанавливался порядок совершения таинств, развивалось школьное дело. Алтайские поморские сообщества всецело переориентировались на эти организации и долгое время сотрудничали с ними.

Основным препятствием присоединения к всероссийской конфессиональной общности становились местные самобытные черты религиозных представлений и обрядности, сложившиеся в ходе обособленного развития старообрядческих объединений на Алтае, расходившиеся с канонами, принятыми в данном согласии. Для того чтобы принять эти группы в свою Церковь, религиозные лидеры должны были предварительно привести их религиозную жизнь в соответствие с базовыми принципами всего согласия.

Так, например, по традиции, сложившейся еще в особо тяжкие для старообрядцев «гонительные» времена – годы царствования Николая I, чья религиозная политика по отношению к ним отличалась особой жестокостью, представители беспоповских согласий привыкли обращаться в господствующую церковь за совершением некоторых таинств – крещения и брака. Несмотря на то, что, как правило, после совершения их в никонианской церкви алтайские поморцы «переправлялись» у своих наставников – проходили обряд очищения от обмирщения, односогласники из Европейской России считали их отступниками и отказывались принимать в сообщение.

Руководители алтайского поморства, стремившиеся привести свои организации во всероссийскую поморскую Церковь, прилагали большие усилия для устранения неканоничных элементов церковной жизни. От объединений, находившихся под их влиянием, они добивались окончательного разрыва с РПЦ, требуя прекращения принятия от нее таинств, прежде всего венчания браков, которое компрометировало алтайские сообщества в глазах односогласников Европейской России. Наставники, не препятствовавшие заключению браков в господствующей церкви, безоговорочно отлучались от церковного общения. Как следствие, переход поморцев к бессвященнословным бракам в начале

XX в. был практически завершен, а количество браков, венчанных поморцами в церкви, сведено к минимуму (Новиков, 1898, с. 12).

Взамен церковного венчания в среде алтайских поморцев получал все большее распространение брак, сводимый наставником, основанный на согласии жениха и невесты и благословении родителей. Чин брачного молитвословия, практиковавшийся алтайскими сообществами, включал как основной компонент распространенный канон Г.И. Скачкова, составленный из молитв, «прославляющих I. Христа и Адама и Еву», не признаваемый консервативной частью согласия, но канонизированный Всероссийским поморским собором 1909 г., поэтому вполне допустимый (Стенографический отчет, 1909, с. 8).

Значительно легче удалось лидерам алтайских поморцев купировать обращения в церковь за совершением таинства крещения, поскольку и ранее поморцы в основном избегали креститься у православных священников, делая это только под давлением и предпочитая, в случае отсутствия наставника или «духовного отца», крещение младенцев повивальными бабками – «старушками». Обряд заключался в погружении ребенка в специальный сосуд – купель, надевании на него крестика в сопровождении соответствующих молитв и заговоров, без соблюдения каких-либо канонов: «кто как умел». Подобным образом были крещены многие христиане-поморцы, что отражало положение вещей, сложившееся еще во времена гонений, в условиях, не позволявших поморским сообществам иметь духовных отцов, которые совершали бы над ними правильное крещение.

Канонический обряд крещения в поморскую веру совершался в проточной воде – в реке, ручье или, в крайнем случае, обливанием на открытом воздухе колодезной водой, совершаемый в любое время года. Зимой исключение делалось только для новорожденных младенцев, которых погружали в купель со специально подогретой речной водой; купель, выполненная иногда из весьма ценных материалов, вплоть до серебра, заводилась на средства общины и выдавалась по мере надобности.

В отличие от детей, взрослых крестили в проруби либо, в крайнем случае, у колодца, обливая колодезной водой. Подобным образом поморцы перекрещивали пришедших в их веру от других исповеданий: например, «ради брака», т.е. с целью вступления брак с поморцем или поморкой: в подобных, весьма распространенных случаях поморцы требовали перекрещивания не только невест, но и женихов, а также их родителей и всей семьи. Лишь в редких случаях крещение откладывалось с зимы на лето, чтобы не «купать» крещаемого в ледяной воде: старожилы рассказывают о случаях смертельных исходов зимних крещений в проруби. За исключением родственных и догматически близких согласий федосеевцев и филипповцев полному перекрещиванию, или крещению первым чином, подвергались представители не только инославных, но и прочих православных конфессий, в том числе старообрядческих, ранее уже принявшие это таинство, тем не менее, считавшиеся поморцами не более как еретиками, все равно что некрещеными. Данная особенность религиозной практики обусловила еще одно местное прозвище брачных поморцев – «перекрещеванцы».

Большие усилия к распространению поморского согласия, объединению своих приверженцев и привлечению старообрядцев-беспоповцев других направлений прилагали московские наставники Л.Ф. Пичугин, Т.А. Худошин, А.П. Черчимцев, регулярно посещавшие Алтай для проповедей и богословских дискуссий. Приезды Худошина обставлялись очень торжественно – «как бы какое триумфальное шествие: тысячи народа толпами, пешие и конные, парами и тройками, встречают своего столпа, потом вся эта тысячная толпа направляется к селению, где на открытом месте Худошин говорит зажигательные речи, а потом переходят из дома в дом за своим наставником» (Новиков, 1903, с. 14–15).

Особенной популярностью пользовался на Алтае признанный лидер поморского согласия Л.Ф. Пичугин, авторитет которого был чрезвычайно велик: алтайские односогласники не жалели денег, чтобы приглашать его едва ли не каждый год для отстаивания их позиций в публичных беседах с миссионерами; его сочинения в защиту старообрядчества изучались и использовались поморскими наставниками.

Важные связи поддерживались алтайскими старообрядцами для получения новой старообрядческой литературы, которая издавалась в Европейской России. Для поморцев крупным поставщиком гектографированных изданий являлась тульская типография Дионисия Васильевича Батова, известная

как крупнейшая старообрядческая книгопечатня России. Продукция этой типографии поступала в поморские общины Буканского, Воронихи и Верх-Убы, где были устроены специальные книжные склады, а затем через наставников этих общин распространялась в среде алтайского поморства. Гектографированные издания имели особую ценность в период, предшествующий указам о религиозной свободе, которые позволили старообрядцам создать свое книгопечатание обычным типографским способом.

Тяга периферийных сообществ к установлению связей со своими конфессиональными центрами была взаимной: не только провинции нужны были центры, но и центры в еще большей мере нуждались в провинции. Об этом можно судить по вниманию к нуждам алтайских сообществ и той упорной, напряженной работе, которую вели здесь лидеры российского поморства, как и на других удаленных окраинах Российской империи. По-видимому, проявляемый ими к Алтаю интерес был обусловлен его перспективностью для продвижения поморской веры. Незавершенность на этой территории колонизационных процессов, обусловившая подвижность и пестрый состав населения, оторванного от своих корней и легко поддающегося религиозной пропаганде, а также сравнительная слабость позиций РПЦ открывали широкие возможности для продуманной и хорошо спланированной религиозной экспансии.

Либерализация старообрядческого законодательства положительным образом повлияла на процесс формирования религиозного образования. Поморское согласие, выделявшееся своим стремлением к грамотности и просвещению, наиболее последовательно занималось его организацией: поморцам принадлежало подавляющее большинство нелегальных школ, существовавших на Алтае в начале XX в. При этом обращает на себя внимание их география: поморские школы равномерно распределялись на территории Алтая в местах компактного проживания представителей этого согласия, что само по себе свидетельствует о системной планомерной работе по созданию образовательной сети.

К числу известных организаторов школьного дела в поморском согласии можно отнести наставников Ф.А. Гусева и П.Е. Бобровского, основавшего несколько школ, в которых сам учительствовал, в различных общинах, в частности в д. Гилевой и Верх-Убинском (Лосихе). П.Е. Бобровский являлся основателем Белорецкого монастыря, при котором также действовала школа. Его жена М.П. Бобровская, известная как опытная учительница и уважаемая наставница, преподавала в этих школах грамоту и церковное пение.

Общины приглашали на жалование особых учителей и учительниц – старых дев и «черничек». В поморской общине д. Куяча в 1900–1910-х гг. существовала девичья школа, помещением которой служила большая изба, называемая «витальница», уставленная столами и лавками для девушек, приходивших учиться грамоте и пению по крюкам.

В своих крупнейших объединениях поморцам удалось создать наиболее значимые образовательные центры: в Солоновке работали три училища; в Верх-Убе действовали четыре школы для подготовки чтецов и певцов, представлявшие собой двухступенчатую систему религиозного образования. В отдельные годы в этих школах обучалось до 100 детей, которых привозили из многих поморских общин Алтая, а возможно, и сопредельных территорий (Новиков, 1898, с. 23). Наиболее способные них, окончив школу первой ступени, могли учиться дальше и получать квалификацию, необходимую для руководства поморскими общинами: из них готовили наставников, начетчиков и начетчиц, духовных отцов.

Уставщиков и настоятелей для поморских общин Алтая готовили и в монастырях: такая подготовка осуществлялась в Убинском Покровском монастыре, где обучали ведению богослужений, крюковому пению (Новиков, 1898, с. 12). Одновременно поморские монастыри являлись центрами начального, прежде всего женского, религиозного образования: в них учили девочек – сирот или отданных родителями для получения христианского воспитания и освоения церковной грамоты и пения. Подразумевалось, что, повзрослев, они останутся в монастыре и примут постриг, хотя на деле это происходило далеко не со всеми. Те из монахинь и послушниц, кто был способен к изучению духовной литературы и церковной службы, имели возможность совершенствовать свое религиозное образование; получаемая специализация позволяла им работать в моленной: петь на клиросе, исполнять обязанности пономаря, выполнять заказы на чтение Псалтыри по умершим и пр. (Покровский, 2005, с. 292).

Большие организационные и финансовые усилия лидеров поморского согласия на Алтае были направлены на последовательное формирование женских монашеских обителей, ставших духовными центрами поморского согласия.

Происхождение своего монашества алтайские поморцы возводили к монастырю в Чугуеве Харьковской губернии, основанному в середине XVIII в. выходцем из Выговской пустыни схииноком Даниилом: они утверждали, что некоторые из алтайских монахинь приняли иноческое пострижение от инокини этого монастыря, известной матушки Домники. Это давало основание считать своими духовными предками Соловецкую и Выговскую обители.

Источники позволяют говорить о как минимум трех поморских женских монастырях, существовавших в трех уездах Алтайской губернии. Предположительно самый ранний из них – Покровский (Убинский) монастырь был основан в 1895 г. или 1896 г. и просуществовал до коллективизации, когда он подвергся разгрому, затем был частично восстановлен; его жизнедеятельность в тех или иных формах продолжалась в течение XX в. Строился монастырь на средства благотворителей, среди которых были предприниматели Морозовы, владельцы текстильных мануфактур в Подмосковье; основным благотворителем предположительно являлся Алексей Викулович – знаменитый коллекционер.

Другой упоминаемый жертвователь – Андрей Григорьевич Морозов, один из самых крупных предпринимателей Барнаула, основавший фирму «А.Г. Морозов с сыновьями». Помимо пожертвований на Поровский монастырь, А. Г. Морозов на свои средства основал и содержал в Барнауле еще одну поморскую женскую (девичью) обитель, которую так и называли: «Барнаульский монастырь Андрея Григорьевича Морозова». По-видимому, монастырь находился где-то на южной – нагорной окраине Барнаула; именно там проживали местные поморцы, концентрируясь вокруг своего моленного дома; далее в этом направлении находились подгородные поморские селения: Лебяжья Заимка, Ивановка и др.

Время существования Барнаульского монастыря – предположительно конец XIX – начало XX в. В дореволюционной старообрядческой прессе о монастыре упоминается мимоходом, в связи с другими событиями. В частности, в сообщении о женитьбе одного из сыновей А.Г. Морозова, Никифора Андреевича, на еврейской девице Мирре Михелевне Вейдельман, присоединенной по этому случаю к поморскому согласию, отмечено, что предварительно невеста была отправлена в этот монастырь «для обучения началу и крестному знамению» и исполнения наложенной на нее епитимии – «десятидневного поста с тысячепоклонным началом молитвы Iсусовой» (Присоединение еврейки к старообрядцам, 1912, с. 43).

Третий поморский женский монастырь был основан на территории Бащелакской волости (современный Чарышский район), в горах, на берегу одного из притоков Чарыша – р. Белой, отсюда его название «Белорецкий монастырь». Основан он был в 1908–1912 гг., закрыт зимой 1929/1930 гг. и более уже не восстанавливался.

О том, как выглядел Барнаульский девичий монастырь, практически ничего не известно. Его содержание полностью взял на себя А.Г. Морозов, своего хозяйства, кроме самого скромного, там, вероятно, не велось. По-видимому, существование этой обители было недолгим: после завершения строительства Белорецкого монастыря барнаульские матушки во главе с игуменьей матушкой Иустиной (в миру М.П. Бобровская) переехали туда.

Относительно внешнего вида и устройства Убинской и Белорецкой обителей имеется ряд свидетельств – очерки А.Е. Новоселова, Г.Д. Гребенщикова, материалы административного отдела Бийского уездного исполкома, – подробно характеризующие их структуру и внешний вид. В этих описаниях оба монастыря представляют собой небольшие сельские поселения, построенные по общей схеме: деревянные жилые и хозяйственные постройки, в определенном порядке сгруппированные вокруг значительных размеров моленной. Общины их вели хозяйство, причем, если более многочисленная (до 62 человек) Убинская обитель не могла прокормиться без благотворительной помощи одноверцев, то белорецкие монахини, число которых не превышало 40 человек, содержали себя «трудами рук». Об-

становка в кельях монахинь была «более чем скромная, а порой и аскетичная: минимум самодельной деревянной мебели и вещей» (ГААК. Ф. Р-690. Д. 3, 21).

Первые из Убинских матушек приехали из Европейской России, предположительно из Москвы. Одна из них, матушка Анна, стала первой игуменьей монастыря. Из Европейской России желающие постричься в Убинский монастырь приезжали и позднее; например, игуменья эпохи начала 1970-х гг. матушка Афанасия приехала из Москвы в 1909 г., направленная сюда московским наставником В.А. Горбуновым (Покровский, 2005, с. 290). Белорецкие матушки были преимущественно местными жительницами.

Монастырь давал приют сиротам, которым была предназначена монашеская стезя. Еще одной социальной функцией монастырей было призрение престарелых и инвалидов: Белорецкий монастырь иногда назвали «домом беспризорных калек». Действительно, в 1920-х гг. около 20% жителей скита составляли престарелые – от 70 до 104 лет, а также инвалиды – слепые, глухонемые, помешанные. Почти вся эта группа обитателей монастыря была нетрудоспособной (кроме двух глухонемых, еще совсем молодых девушек, работавших на кухне), следовательно, полностью находилась на содержании монастырской общины.

Одинокие инвалиды и престарелые находили здесь не только кров, но и уход. В Убинском монастыре существовала больница, устроенная в одном доме с пекарней, тесная и душная, которую можно скорее назвать изолятором: в ней принципиально не использовали никаких медикаментов, их заменял повешенный на стене печатный лист с молитвами против телесных и душевных недугов. «Вот наше лекарство», – говорили монахини (Новоселов, 1981, с. 398).

Монастырские общины, несомненно, пользовались в своем согласии уважением и популярностью за строгость устава, подвижничество, за жизнь, «полную труда и молитвы», которые восхищали их единоверцев, охотно совершавших туда паломничества.

Основание монастырских общин на Алтае являлось частью общей работы по укреплению поморского благочестия, консолидации и развитию поморского согласия на окраинах России. Монастыри стали важными опорными духовно-просветительными и общественно-благотворительными центрами поморского согласия на Алтае, способствуя воспроизводству религиозной жизни поморцев.

Итак, можно видеть, что лидеры алтайского поморства целенаправленно прилагали большие усилия для создания на Алтае прочной, хорошо отлаженной, сложной по своей структуре конфессиональной организации как части всероссийской общности христиан-поморцев. В ходе достижения этой цели они отрегулировали догматическую сторону своего вероучения, сделав его более цельным и в то же время адаптированным для реальной жизни мирских сообществ, усилив его привлекательность для новых последователей, вовлечение которых рассматривалось ими в качестве одной из важнейших задач построения своей Церкви. Принципиальный отказ от священства и утверждение беспоповской практики отправления обрядов потребовали от поморцев значительного усиления авторитета наставников, наделения их особым статусом и сакральностью, которая оправдывала бы предоставление им права на священнодействия.

В построении своей Церкви поморцы предусмотрели такие важные аспекты, как механизмы воспроизводства религиозной традиции посредством соответствующей системы образования и воспитания; обеспечения общин хорошо подготовленными требоисправителями; наращивания материально-финансовой базы. Чрезвычайное значение приобрели основанные поморцами женские монастыри, подававшие пример высокой духовности и подвижнического образа жизни, ставшие центрами религиозной культуры и образования. Стоит отметить, что другие старообрядческие согласия, хотя и практиковавшие периодически различные формы пустынножительства, все же не смогли создать на Алтае столь прочной, догматически фундаментальной и географически выверенной системы монастырей и в равной мере упорядоченной системы образования.

Необходимо отметить, что, в отличие от некоторых других старообрядческих согласий, поморцы, за редким исключением, принимали изменения в религиозном законодательстве Российской империи и делали все возможное, чтобы адаптироваться к ним. В этом процессе они стремились к тому, чтобы

обратить его себе на пользу и в то же время не подпасть под всецелое влияние государства. Можно отметить, что поморцам удалось избежать бюрократизации своих объединений, угроза которого является неизбежным следствием институционализации – перехода на легальное положение и создание институтов взаимодействия с государственными структурами.

В решении своих организационных и прочих задач поморцы Алтая опирались на такой мощный ресурс, как помощь «российских» односогласников, которые успели уйти в этом направлении значительно дальше. В этих взаимоотношениях алтайские наставники, не задумываясь, жертвовали местными самобытными особенностями вероучения и практики, изгоняя их из обихода ради унификации своей религиозной жизни, подчинения ее нормам, уже сложившимся во всероссийской общности, не тратя времени на обсуждение их целесообразности. В этом процессе происходило сплочение поморской организации на Алтае, которую миссионеры не случайно именовали «империей».

Добившись больших организационных успехов, наставники поморского законобрачного согласия поставили перед собой амбициозную задачу объединения в своей Церкви всего алтайского беспоповского старообрядчества, которая стала для них приоритетной в последующие десятилетия.

## 3.2. Миссионерская деятельность противораскольнического Братства святителя Димитрия, митрополита Ростовского в Томской губернии в 1900–1906 гг.*

**В.Н. Ильин**

В рамках миссионерского воздействия на старообрядчество особая роль отводилась так называемым противораскольническим братствам. Пик самой активной их деятельности приходится на середину XIX в., когда в 18 епархиях европейской части России, а также Сибири существовали 250 братств. Основными направлениями работы в этих объединениях были: собственно церковная деятельность, просветительство, миссионерство, в особенности «борьба с расколом».

На территории Томской губернии действовало противораскольническое Братство святителя Димитрия, митрополита Ростовского. Стимулировало открытие Братства заявление депутатов общеепархиального съезда 1883 г. «О необходимости принятия мер против распространения раскола и ограждения православного населения от его вредного влияния» (Краткий историко-статистический очерк Томской Епархии, 1897, с. 27). Поэтому в 1884 г. с целью противодействовать распространению «раскола» в Томской епархии в Бийске было создано общество из 12 человек во главе с протоиереем В.А. Дагаевым (ТЕВ, 1892, №3, с.14). Образованное общество стало основою Братства, устав которого был утвержден 27 июля 1884 г (ГААК. Ф. 166. Оп. 1. Д. 1. Л. 44–45). 22 октября того же года в зале Томской городской Думы состоялось публичное учреждение Братства на заседании под председательством епископа Бийского Макария (ГААК. Ф. 166. Оп. 1. Д. 1. Л. 52.). Позже были открыты местные отделения в Томске, Барнауле, Каинске, Усть-Каменогорске, Мариинске и Семипалатинске. Целью Братства была, с одной стороны, «охрана православной паствы от пропаганды раскола, с другой стороны, ослабление посягательств раскола на православную церковь» (Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае…, 1997, с. 277–278) Первоначально в Бийском отделении состояло 46 человек, в Томском – 54, Барнаульском – 88, Каинском – 32 (ТЕВ, 1887, №6, с. 1). В состав Братства могли входить лица духовного звания и миряне исключительно официального православного вероисповедания. К примеру, в Барнаульское отделение Братства записалось 12 священников, а также С.И. Гуляев и Н.С. Гуляев, А.П. Пешков, А.Ф. Ворсин, Ф.Н. Сухов, К.П. Платонов и др (ГААК. Ф. 166. Оп. 1. Д. 1. Л. 276; Старухин, 1997, с. 60). В Томское отделение Братства входили известные в городе люди, такие как духовник семинарии иеромонах Иннокентий, преподаватель семинарии В. Юновидов, купцы А. Карнаков и Ф. Пушников. Активную финансовую под-

* Работа подготовлена за счет гранта РНФ по теме «Религия и власть: исторический опыт государственного регулирования деятельности религиозных общин в Западной Сибири и сопредельных районах Казахстана в XIX–XX вв.» (проект №19-18-00023).

держку «противораскольнической» деятельности общества оказывал городской голова П.В. Михайлов (ТЕВ, 1887, №9, с. 21–23). Официальным попечителем Братства считался епархиальный епископ, который наблюдал за деятельностью Братства, руководил ею. Естественно, что Братство получало всяческое содействие и поддержку руководителей Томской духовной консистории. Так, лично самим епископом Макарием либо при его непосредственном участии было открыто несколько отделений Братства. На местах отделениями руководили так называемые старшие братчики. Все священнослужители, в приходах которых находились «лица, зараженные духом раскола», в обязательном порядке становились «непременными братчиками».

В начале XX столетия во главе управления Братства по-прежнему состоял Совет, находящийся в Томске, его составляли: председатель преосвященный Макарий, епископ Томский и Барнаульский, помощник председателя кафедральный протоиерей Н. Малин, члены: ректор духовной семинарии архимандрит Григорий, профессор богословия Томского императорского университета протоиерей Д. Беликов, протоиереи Добротворский, Заводовский, епархиальный миссионер священник Арсений Кикин, делопроизводитель и казначей Совета, преподаватель учения о расколе в семинарии И.П. Новиков и преподаватель семинарии А.П. Смердынский (ТЕВ, 1902, №17, с. 1–4). В Совете как центральном учреждении Братства обсуждались все вопросы, касающиеся его деятельности. Как и изначально, Совет следил за состоянием местного раскола, за всеми происходящими в нем событиями и принимал соответствующие меры. По примеру прежних лет он утверждал миссионеров в благочиниях, подыскивал способных сотрудников, распределял районы их деятельности, заботился о снабжении священников, миссионеров и сотрудников противораскольнической литературой и т.п.

В епархии было четыре отделения Братства: Бийское, Барнаульское, Каинское и Мариинское. Во главе Бийского отделения находился преосвященный викарий Макарий, епископ Бийский, обязанности делопроизводителя в отделении нес священник Николай Белосельский. Помощником его состоял протоиерей Владимир Дагаев. Кроме того, в составе отделения числились братчики духовного и светского звания.

Барнаульское отделение составляли: старший братчик протоиерей Анемцодист Заводовский и член – епархиальный миссионер, священник Павлин Смирнов, священник Иоанн Попов (он же казначей отделения), священник Николай Слободский (он же делопроизводитель).

Старшим братчиком в Мариинском отделении состоял протоиерей Иоанн Беневоленский, членами отделения числились: священник А. Панов, бывший уездный наблюдатель В. Федоровский, диакон Крылов, Ив. Ст. Козельщиков, Ф.И. Чудиновский, П.С. Алекшов, А.Т. Тимофеев, А.Е. Шитиков, уездный наблюдатель священник Д. Смирнов. Д.И. Васильев.

Каинское отделение составляли старший братчик протоиерей Николай Митропольский и члены: каинские первой гильдии купцы: Сергей Венедиктов Ерофеев, Иродион Самсонович Волков, отцы благочинные округов №22 священник Дмитрий Замятин и №34 священник Георгий Быстров. Братчиками отделения состояли: потомственная почетная гражданка К. Д. Ерофеева, вдова купца первой гильдии А.И. Шкроева, первой гильдии купец Омска С.С. Волков, тарский купец Василий Петрович Бурков, тюменский купец Иван Дмитриевич Пятков, купеческий сын Сергей Родионов Волков, Каинский второй гильдии купец Андрей Иванович Дасманов, чиновник И. Хореновский.

Члены Братства должны были собирать информацию о состоянии «раскола» на местах, устанавливать степень его влияния на никониан, а также делать все для пресечении этого влияния. Решать данную задачу надлежало посредством устных бесед со старообрядцами. Зачастую специально для этого приглашали и содержали священников-миссионеров. В «местностях раскола» Братство способствовало открытию приходских школ и церковных библиотек, занималось распространением специальной «противораскольнической литературы».

В первые годы своей деятельности Братство занималось главным образом сбором сведений о числе и концентрации на местах старообрядцев, их молельнях и часовнях, действующих старообрядческих наставниках, а также об «особенных происшествиях в расколе». Сбор соответствующих статисти-

ческих данных о состоянии «раскола» в пределах Томской губернии был характерен для всего периода функционирования Братства.

По мнению членов Братства, приходской священник – есть «главный миссионер своего прихода». Его главная задача – ликвидация религиозной безграмотности среди прихожан. «Православный народ Евангелия не знает. Вера его — в постах, перстах, поклонах и т.п. Понятия о церкви, ее составе для православной массы неизвестны...» (ТЕВ, 1905, №21, с. 14.). Поэтому томское епархиальное начальство неоднократно напоминало представителям низшего духовенства о вменяемой им в обязанность миссионерской деятельности на местах. При этом о результатах миссионерства церковники должны были регулярно сообщать в консисторию. По убеждению епархиальных властей «долг каждого священника, особо имеющего в своей пастве раскольников, заниматься изучением раскола и всеми мерами содействовать противораскольнической деятельности миссионеров и сотрудников Братства св. Димитрия, а потому все священники, служащие в приходах с раскольническим населением, обязаны заниматься собеседованиями с раскольниками и уклонившимися в раскол, и о своей деятельности представлять отчет в Совет Братства св. Димитрия через каждые два месяца» (Циркулярные указы и распоряжения…, 1899, с. 68).

Таким образом, по мнению епархиальных властей, активная пропаганда официального православия на местах, беседы церковников со своими прихожанами на религиозные темы, убеждения староверов должны были обеспечить успех «противораскольнической» миссионерской деятельности. Однако сами священнослужители не раз писали в рапортах о слабой эффективности своих «пастырских увещаний» и указывали на необходимость привлечения специальных миссионеров.

В 1898 г. после Томского миссионерского съезда были организованы миссионерские единицы в епархии – благочиннические миссионерские комитеты. За 1904 г. в Совете Братства имелись сведения о 24 таких комитетах. Эти комитеты заведовали определенными районами, по большей части благочинническими. Вся Томская епархия с конца 1904 г. в миссионерском отношении подразделена на три миссионерских района, которыми заведовали особые епархиальные миссионеры. В состав первого района входят уезды Томский, Кузнецкий и Мариинский, этим районом заведовал миссионер священник Арсений Кикин, проживающий в Томске. В составе второго миссионерского округа входят Барнаульский и Каинский уезды, этим районом заведовал миссионер священник Павлин Смирнов.

Третий миссионерский округ составляют уезды Бийский и Змеиногорский, миссионером этого района был преподаватель Бийского катихизаторского училища Алексей Фелидов (ТЕВ, 1905, №21–22, с. 10–12).

По мнению Совета Братства, действенным средством к «ослаблению раскола» были открытые дискуссии миссионеров с «поборниками старины, направленные к разъяснению истинного смысла обрядов, к опровержению нареканий, возводимых на православную церковь раскольниками и показанию несостоятельности доказательств, приводимых ими в пользу своих мнений о церкви и обрядах» (ТЕВ, 1887, №6, с. 7). Практически все миссионеры и исследователи старообрядчества той эпохи отмечали, что часто староверы сами охотно шли на религиозные диспуты. К примеру, миссионер, священник Арсений Кикин в 1904 г. совершил более 200 публичных и частных бесед со староверами, вследствие чего к православию было присоединено 15 человек (ТЕВ, 1905, №21–22, с. 10). Сотрудник Братства Петенев в том же году провел две публичных и 146 частных бесед, при его содействии присоединено 12 человек, Печерин провел 16 публичных и 113 частных бесед, Агафонов – пять публичных и 45 частных бесед (ТЕВ, 1905, №21-22, с.12). Павлин Смирнов пишет: «…посещал раскольнические селения по р. Чарышу, раскольники встречали радушно: народ – раскольники своим гостеприимством, простодушием, миролюбивым настроением, цветущим здоровьем положительно располагает в свою пользу» (ТЕВ, 1902, №18, с. 4).

Стоит упомянуть две публичные беседы, в которых принял участие Ф.Е. Мельников. Будучи дважды, в 1903 и 1906 гг., приглашен на Алтай, он «оба раза нанес миссионерам сокрушительные поражения, приведя православных в «глубокое уныние», к радости и ликованию своих единомышленников» (Куприянова, 2002, с. 88).

Такие беседы происходили мирно, часто при огромном стечении людей. В публичных богословских спорах активно принимали участие не только наставники или так называемые вероучители, но часто и «рядовые» староверы. При этом их оппоненты часто отмечали высокий уровень грамотности старообрядцев. Старообрядцы очень часто аргументированно и убедительно отстаивали свою идеологическую позицию в религиозных диспутах (Ильин, 2013, с. 159), поэтому нехватка специально обученных для проведения подобных мероприятий миссионеров часто служила причиной их слабой эффективности. В целом, подобные беседы не могли преодолеть староверие, «споры против него и со стороны самых компетентных людей никогда и ни к чему до сих пор не приводили, кроме единичных обращений» (Куприянова, 2002, с. 89).

Для успеха и плодотворности миссионерской деятельности Братства св. Димитрия Ростовского необходимо было, по мнению его членов, преодолеть «народное невежество» путем повышения народного образования и «христианского просвещения православного населения» (ТЕВ, 1905, № 21, с. 16). Создание и развитие сети церковноприходских школ и «противораскольнических библиотек», по мнению братчиков, – «есть одно из могущественнейших средств против раскола» (Отчет Братства Томской Епархии…, 1892, с. 2). Поэтому при помощи Братства открывались церковно-приходские школы, например, к 1896 г. при помощи Братства удалось открыть 36 школ (Томское Епархиальное Противораскольническое Братство, 1897, с. 18). Речь здесь идет о явлении, замеченном В.В. Розановым: «… всюду, где дети раскольников посещают общую школу, они сливаются с православной средой и перестают быть «раскольниками»… они оставляют раскол без всяких собственно церковных споров… Они входят в ту психическую атмосферу, в которой живем мы, для которых все это – несколько отвлеченно» (Куприянова, 2002, с. 89)

В 1902 г. всего насчитывалось церковно-приходских школ: одноклассных – 264, грамоты – 812 (Обзор Томской губернии за 1902 г., 1904, с. 48–50).

Вместе с тем стоит отметить, что старообрядцы часто воспринимали церковно-приходские школы как одну из систем казенной церкви. Из Отчета Томского епархиального училищного Совета о состоянии церковных школ за 1901 г. следует, что в указанном году православных учеников числилось 38030 человек (98,59%), раскольников – 333 человека (0,85%). Однако стоит отметить, что в данном официальном отчете не указано, о каких именно «раскольниках» идет речь – «тайных» или «явных» (ТЕВ, 1902, №14, с. 13).

Для подготовки духовенства к «борьбе с расколом» епархиальными начальниками открывались и содержались «противораскольнические библиотеки, снабженные книгами противораскольнического характера. В 1893 г. было открыто 11 подобных библиотек (Обзор Томской губернии за 1893 г., 1894, с. 45), а в 1895 г. только Каинским отделением Братства было открыто четыре библиотеки (ТЕВ, 1896, №18, с. 23). Особым уважением у «борцов с расколом» пользовался двухтомник московского литератора Ф.В. Ливанова «Раскольники и острожники». Данная книга, по оценке епархиального начальства, «по богатству заключающихся в ней сведений и материалов и просвещенному взгляду и суждению автора о современном расколе и других сектах в России, может быть весьма полезна для духовенства епархии, как руководство и надежное оружие против сектантов» (ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 240. Л. 2–3). Часто консистория сама закупала книги для последующей передачи в библиотеки и «противораскольническим миссионерам». Кроме ливановского двухтомника, на территории Томской губернии распространялся специализированный антистарообрядческий журнал «Братское слово». Данное издание Томские епархиальные ведомости активно рекламировали на своих страницах. Противораскольническое Братство приобретало его при помощи московского профессора Духовной академии Н.И. Субботина.

Томская духовная консистория неоднократно предписывала всем причтам епархии максимально озаботиться устройством «противораскольнических церковных библиотек» (ГААК. Ф. 26. Оп. 1. Д. 198. Л. 311). Вместе с тем миссионеры неоднократно указывали на нехватку соответствующей литературы. В январе 1899 г. Братство св. Димитрия Ростовского открыло собственную типографию (ГАТО. Ф. 170. Оп. 4. Д. 321. Л. 3).

Вопреки всем миссионерским мерам в «борьбе с расколом» к 1905 г., по данным противораскольнического Братства, из 40 благочиний Томской епархии только в трех нет старообрядцев (№ 3, 4, 30). Более плотно старообрядцы заселили южную часть епархии: в Барнаульском, Бийском и Змеиногорском уездах было сосредоточено почти три четверти «всех отщепенцев православной Церкви». Первое место по числу старообрядцев занимает Барнаульский уезд, в нем представлено до 40 тыс. раскольников (ТЕВ, 1905, № 20, с. 2).

Всего же в пределах Томской губернии к 1905 г., по данным Братства, отмечено 83200 староверов. Однако «все благочинные утверждают», что сведения эти не точные, староверов до 100 тыс. человек (ТЕВ, 1905, № 20, с. 2). По данным братчиков, старообрядцы представлены «…поповским согласием (австрийцы окружники, австрийцы противоокружники, беглопоповцы) и безпоповским. Томское старообрядчество по преимуществу безпоповское. Из общего числа старообрядцев их более 70 тыс. Томские безпоповцы разнообразны: стариковцы, часовенные, поморцы, даниловцы, федосеевцы, самокрещенцы, нетовцы, странники или бегуны, рябиновцы, немоляни и прочие мелкие. Стариковщина из всех старообрядческих толков занимает первое место по числу своих последователей» (ТЕВ, 1905, № 20, с. 3).

В отчете противораскольнического Братства за 1904 г. указана следующая информация: «В Томско-Чулымской тайге в отдаленных и непроходимых местах проживают закоренелые вожаки старообрядчества; живут они здесь в скитах или на пасеках, о числе которых до сих пор не удалось собрать точных сведений. Миссионеры предполагают, что число этих пасек более 500. В этой тайге есть и австрийский монастырь, находится он в 80 верстах от Томска, стоит на речке Юксе. В Барнаульском уезде окружники проживают главным образом в следующих приходах: Анисимовском, где имеется 2 австрийских лжепопа; Средне-Красиловском; Сорокинском в д. Текур. Д. Бобровке; Боровском в д. Воронихе; Ключевском в д. Петуховой. Кроме того, в самом г. Барнауле у австрийцев отстроена богато обставленная моленная, а при ней проживает лжепоп Антон Пучков. В Каинском уезде австрийцы окружники находятся в с. Черновском и д. Майзасе, а также на заимках, расположенных по р. Уйзасу. В Бийском округе австрийцы проживают в д. Большая речка, в Быструхе, с. Айском. Д. Н-Каянча, в Платове, много в приходах: Старобординском, Тайнинском, Макарьевском» (ТЕВ, 1905, № 20, с. 5).

По твердому убеждению представителей Томского противораскольнического Братства старообрядцы активно используют в своих интересах те перемены, которые происходили во второй половине XIX и начале XIX в. в русском законодательстве по отношению к религиозной свободе: «Старообрядцы чутко прислушиваются к движению, охватившему все слои русского общества и пользуются всяким литературным материалом для своего похода против Православной Церкви. Они читают «Записки Петербургских религиозно-философских собраний», печатавшихся в журнале «Новый путь», письма Розанова, изданную за границей книгу «Современные церковные вопросы». Австрийцы-окружники вошли в тесные сношения со своими российскими единоверцами, особенно в Петербурге» (ТЕВ, 1905, № 20, с. 6).

Несмотря на все миссионерские усилия представителей казенной церкви в деле искоренения старообрядчества, заметных результатов достигнуто не было. Одной из причин этому послужил также тот факт, что количество синодальных церквей, а вместе с тем и численность штата священнослужителей не отвечали духовным потребностям прихожан и уж тем более «антираскольническим задачам». Как считал Д.Н. Беликов, «храм является самым надежным оплотом для православия и лучшим орудием в противоборстве расколу», при этом он отмечал их малую численность. По данным Д.Н. Беликова, «…при открытии Томской епархии в 1834 г., на всем огромном протяжении Томской губернии имелось православных сельских церквей только в количестве 71. К апрелю 1850 г. сельских храмов в пределах Томской губернии насчитывалось 101. О слабой эффективности «пастырской борьбы с расколом» вследствие малого количества казенных церквей писал и священник Меретской Свято-Троицкой церкви в 1885 г.: «…религиозное настроение прихожан потому более приходит в упадок, что для частовременного наставления прихожан, священник ездить не имеет возможности. И вот

многие из раскольников не стали крестить младенцев своих, а соблазненные же ими из прихожан не стали ездить за священником для напутствования больных и отпетия умерших. Свободными руководителями являются старообрядческие наставники без всякого опасения к исправлению и распространению раскола, которые на обличие священника отвечают дерзко и с насмешкой, говоря, мы веруем так, как веровали до Никона, и более ни чего знать не хотим и ни каких ваших увещаний слушать не хочем» (ГААК. Ф. 166. Оп. 1. Д. 1. Л. 308). В 1889 г. Томские епархиальные ведомости отмечали, что «приходы по числу душ большие – деревни разбросаны друг от друга далеко, приходскому духовенству нет возможности узнать внутренний мир каждого прихожанина» (ТЕВ, 1889, №22, с. 39). В таких условиях устные беседы и прочие пастырские увещания проводились только в единичных случаях. Такие, к примеру, крупные старообрядческие центры, как Нижний и Верхний Уймон, Катанда, Кокс, алтайские священники и миссионеры посещали не чаще двух-трех раз в год (ТЕВ, 1887, №17, с. 16). Подобные миссионерские рейды «наскоком» вообще не могли давать серьезного эффекта. Об этой же проблеме уже в 1897 г. Томские епархиальные ведомости писали, что некоторые «обращающиеся из раскола» для прочтения разрешительной молитвы обязаны были преодолеть большие расстояния до церкви «и почитают для себя таковой переезд большим обременением, так как их дома тогда будут пусты, а хозяйство и имущество без всякого презрения» (ТЕВ, 1897, №9, с. 6).

В епархиальном отчете за 1901 г. указано: «Благочиний в истекшем году было 41, в том числе 38 благочинных приходских, 1 миссионерских церквей, 1 градо-Томских монастырей и 1 церковно-учебных заведений г. Томска. Приходские благочиния по количеству церквей состоят от 7 до 23 церквей, а расстояния церквей от места жительства своею благочинаго простираются иногда до 200 верст» (ТЕВ, 1902, №17, с. 2).

В 1902 г. братчики Мариинского отделения констатировали аналогичную проблему в деле «борьбы с расколом»: «Главный элемент Мариинского раскола составляют уклонившиеся от православия и уклонившиеся не по убеждению в правоте раскола, а в силу неблагоприятных для православия условий, главным образом отдаленности православных храмов и причтов. Отрезанные от населенных центров дальностью расстояния, отсутствием удобных путей сообщения, поселившиеся в тайге заимками часто были лишены всякой возможности обращаться к православию для требоисправлений, а так как тайга издавна была убежищем для раскольников различных толков, то ради нужды многие православные стали обращаться к жившим вблизи раскольническим старцам для погружения младенцев, для прочтения молитв по умершим и т.д.» (ТЕВ, 1902, №17, с. 5).

Таким образом, даже в тех сравнительно редких случаях, когда старообрядцы желали перейти в новую веру, им не всегда было просто сделать это, так как многие храмы находились вне зоны досягаемости для их регулярного посещения.

Также важной причиной слабой эффективности духовно-нравственных методов антистарообрядческой политики являлся моральный, в целом негативный лик многих представителей духовенства казенной церкви. Факт спекуляции церковниками на обрядах, «а тем более, что они курят табак или нюхают его», не только не располагал к ним, но, напротив, способствовал распространению «раскола» (Беликов, 1901, с. 177–178.) Миссионер С. Постников писал: «Некоторые православные обращаются даже с требами в Кутобай к австрийскому лжепопу. Когда скажешь им, что это нехорошо, отвечают: нет, батюшка, я не иду в их веру, а только повенчал сына у них, так же поп, как и ты, только вы берете 3 рубля за брак, а там ничего не берут. Там и жалованье попу не платят. На это я сказал им, вот таким-то случаем они вас и ловят в свои сети. Конечно, вы и доверяетесь им, и слушаете их» (Куприянова, 2002, с. 90–91).

Следует указать и на низкий уровень образованности синодальных священнослужителей. «Если привлечь во внимание то, что в томском сельском духовенстве образованные священники сравнительно были очень редки, то становится понятным, почему пастырское влияние на томский раскол должно было быть и было в общем слабым» (Куприянова, 2002, с. 90–91). Периодические издания тех лет указывали: «Говоря о причинах растущей силы раскола, следует также принять во внимание еще

и неподготовленность томского православного духовенства к народному учительству» (Из истории раскола в Томской губернии…, 1901, с. 1083).

В Томских епархиальных ведомостях за 1900 г. в статье, посвященной причинам упадка влияния духовенства на народ, сказано: «наше духовенство в общей своей совокупности никогда не отличалось ни особенной образованностью, ни какой-либо исключительной добродетелью, ни, наконец, какой-либо особенною – внутренней или внешней – властью над своею паствою» (ТЕВ, 1900, №12, с. 4)

2 сентября 1905 г. в Томске на пастырском собрании сам Макарий вынужден был отметить отсутствие или слабость нравственной связи между прихожанами и пастырем, что служило причиной отпадения от православия. На данном собрании выступил профессор Д.Н. Беликов по вопросу о значении жизни священника в деле пастырства. «Пусть существуют внешние препятствия в виде отдаленности деревень, недостатка времени и проч. Мы это пока оставим, а посмотрим: сама жизнь наша, достаточно ли она примерна? Мне кажется, что если бы мы и жили добрым для всех примером и учили всеми средствами вполне достаточно, то разлада бы между нами и прихожанами не существовало», – сказал в заключение Д.Н. Беликов. Томские епархиальные ведомости относительно данного тезиса пишут: «Возрожений не последовало. Тогда пр. Владыка заключил все высказанное «Таким образом, сказал он, мы пришли к следующим выводам: паству необходимо питать, мы питаем недостаточно, учим мало; нужно усилить свои старания и больше учить своих прихожан и словом и примером» (ТЕВ, 1905, №23–24, с. 29–32).

Таким образом, по причине своего низкого квалификационного и духовно-нравственного уровня томские служители казенной церкви очень часто не только не способны были оказывать миссионерское воздействие на «раскол», но даже косвенно способствовали ему.

Еще в 1897 г. присутствовавший на 3-м Миссионерском съезде в Казани обер-прокурор Св. Синода В.К. Саблер в речи, обращенной к делегатам съезда, отметил, что «враги Св. Церкви многочисленны; число их растет, и самые условия жизни нашего века способствуют более, чем прежде, быстрому распространению зла» (ТЕВ, 1905, №7–8, с. 18). Далее было отмечено, что «запрещения и утеснения имеются, а раскол этим не уничтожился, а напротив; он прогрессирует, да и Церковь не прославилась, а наоборот: из-за неудачного применения (не пастырями Церкви, а агентами администрации) к жизни законов о расколосектантстве, она часто и всеми, кому только не лень, унижается, оскорбляется и обвиняется в отсутствии в ней духа евангельской любви» (ТЕВ, 1905, №7–8, с. 20).

Томские епархиальные ведомости в 1905 г. пишут: «Конечно, нельзя отрицать важного значения правительственной помощи в деле искоренения неверия и нечестия, в борьбе с расколом, если эта помощь разумна и целесообразно направлена, но при этом нужно принимать во внимание и оборотную сторону дела; правительственное вмешательство придает делу официальную окраску. Подобная же постановка дела всегда внушала и внушает недоверие к проповеднику. Когда же священник действует по приказанию не только духовной, но и гражданской власти, всегда, возможно, и бывает подозрение о чистоте побуждений к деятельности. Главное в данном случае для пастырей, по словам сектантов и раскольников, не истинность православного учения, а желание заслужить одобрение начальства, выслужиться и умножение богатств. И подозрения подобные во многих случаях бывают не безосновательны» (ТЕВ, 1905, №9, с. 3–4). По твердому убеждению автора статьи причины миссионерских неудач состояли в том, что духовенство опиралось на внешнюю силу – власть гражданскую. Именно это и способствовало падению доверия пастырям и снижению религиозности паствы.

В Томских епархиальных ведомостях за 1905 г. была опубликована записка С.Ю. Витте, в которой было указано, что после двухвековой политики религиозных стеснений наступило осознание несоответствия религиозных стеснений духу православной церкви и их бесполезность. Далее констатируется печальный факт того, что «…и духовная, и светская печать одинаково отмечают общую вялость внутренней церковной жизни: отчуждение прихода и особенно образованных слоев общества от своих духовных руководителей; отсутствие живого проповеднического слова; общую слабость пастырской деятельности духовенства, ограничивающегося в большинстве случаев, только совершением богослу-

жения и требоисправлением; полный упадок церковной приходской общины с ее просветительными и благотворительными учреждениями; сухость и формальность епархиального, «консисторского» делопроизводства и узко-бюрократический характер деятельности группирующихся около синода учреждений» (ТЕВ, 1905, №9, с. 15–16).

Далее были указаны и причины религиозного фиаско официального института Русской православной церкви, в частности, реформы Петра Великого: стало ослабевать, а затем совсем исчезло соборное начало, что прежде всего и вызвало застой церковной жизни. Церковная реформа Петра Великого имела неканонический характер. В Синоде соборное начало было подменено коллегиальностью. Коллегиальность – система внутренней бюрократической организации. В Синоде нет представительства, так как его члены назначаются правительством, он представляет собой не правительство церковное, а государственное бюрократическое учреждение. Изгнание из церковной жизни принципа соборности управления повлекло за собой изменение и самого духа церковной жизни. Деятельность Синода уже в первые годы приняла внешний, бюрократическо-полицейский характер: разыскивать разные злоупотребления, искоренять суеверия и свободомыслие в разных формах. Предписания синода епископам состояли по преимуществу из таковых же наставлений о средствах розыска и искоренения, иногда рекомендовалось даже тайное выслеживание.

Стоит отметить и важный момент, указанный в записке С.Ю. Витте: «Главною целью церковной реформы Петра 1 было низвести церковь на степень простого государственного учреждения, преследующего исключительно государственные цели» (ТЕВ, 1905, №9, с. 19–22). Следствием этого стал упадок прихода – основной ячейки церковной жизни. Русский приход прежде представлял собой живую и самодеятельную единицу. Община сама строила себе храм, избирала священника и остальной церковный причт. Церковная казна имела тогда более широкое назначение: ею поддерживались и содержались не только храм и дома для причта, но и школа, и учитель, а также целый ряд благотворительных учреждений; иногда она играла роль крестьянского банка и раздавалась неимущим. «От этой живой и деятельной общины в настоящее время осталось только одно имя, – было отмечено в официальном издании, – превратившись из духовного руководителя в агента полицейского надзора, пастырь потерял всякое доверие своих прихожан и нравственную связь с ними» (ТЕВ, 1905, №9, с. 19–22). Фактически данный документ означает следующее: светские власти (а вслед за ними и церковные) признали процесс централизации, который был причиной церковного раскола, т.е. саму реформу, а также усиление этой централизации при Петре Великом губительным для официальной церкви, а как покажут последующие события, и для всего Отечества в целом.

17 апреля издан Закон «О веротерпимости». 17 октября того же 1905 г. последовал Высочайший манифест, устанавливавший в России «незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов». В осуществление этих основ ровно через год, 17 октября 1906 г., последовал и Высочайший указ правительствующему Сенату о порядке образования и действия старообрядческих общин.

В Томских епархиальных ведомостях (апрельский номер 1905 г.) написано: «В настоящее время в Петербурге происходят заседания Комитета Министров по поводу Высочайшего указа 12 декабря прошлого года. Между прочим, пунктом 6-м этого указа повелевается подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников. Комитет Министров в заседании 25 января категорически высказался за отмену всех стеснений, препятствующих свободному отправлению богослужений, за отмену правовых ограничений раскольпиков. Товарищ министра внутренних дел сенатор Дурново на заседании характеризовал старообрядцев как любящих свою родину, честных и неутомимых тружеников, почему преследование их каким бы то ни было порядком не должно иметь места, а также но должно иметь места и закрытие старообрядческих церквей. В общем, Комитет высказался за совершенно свободное и ни чем не стесняемое исповедание веры старообрядцами» (ТЕВ, 1905, №7-8, с. 14–15). Далее автор задается вопросами, которые естественным образом «встали на повестке дня»: «Итак, мы накануне свободы исповедания старообрядцев, уравнения их прав с остальными русскими гражданами, а глав-

ное – накануне признания юридической единицей старообрядческих духовных лиц, молелен, школ и т.п., к чему давно уже так настойчиво стремятся старообрядцы. Духовенство ввиду грядущего, задает тревожные, недоумевающие вопросы: Неужели все это может осуществиться? Неужели мечты раскольников и сектантов о свободе исповедания вскоре превратятся в действительность? Как и чем пастырям встретить грядущую свободу?» (ТЕВ, 1905, №7–8, с. 16).

В следующем выпуске официального епархиального издания в записке С.Ю. Витте обозначены подобные вопросы: «…но если вопрос о религиозной свободе можно считать решенным в положительном смысле, то теперь вполне своевременно выяснить и то положение, в котором окажется при изменившихся условиях сама православная церковь: в силах ли она будет выдержать предстоящую борьбу с сектантством и иноверием вообще?» (ТЕВ, 1905, №9, с. 15).

2 сентября 1905 г. в Томске в своей речи на обычном ежемесячном пастырском собрании преосвященный Макарий относительно дарования свободы вероисповедания сказал: «Может показаться, что это послужит к уничтожению церкви. Дарованная свобода не может служить в ущерб делу православной церкви: во 1-х, прав. Церковь всегда была против всякого насилия, во 2-х, свобода вероисповедания сделает для церкви то, что очистит из нее всех неискренних, неверных ее членов и обнаружит верных и истинных ее членов» (ТЕВ, 1905, №23–24, с. 29–30). Уже 17 мая 1906 г. из Томской духовной консистории последовал указ, в котором предписывалось «…причтам тех церквей, где имеются уклонившиеся в старообрядчество, усилить пастырскую деятельность к охранению православных от совращений и уклонившихся от церкви к вразумлению в истинности и спасительности православной церкви» (Циркулярные указы и распоряжения Томского епархиального начальства…, 1913, с. 73).

Итак, такие методы миссионерского противодействия старообрядчеству, как расширение сети церковно-приходских школ и специальных противораскольнических библиотек, пастырские беседы церковнослужителей о вере с прихожанами с целью пропаганды официального православия; публичные диспуты со староверами на религиозные темы и индивидуальные убеждения оказались малоэффективными, а в некоторых случаях их практическое применение было невозможно. Основными причинами несостоятельности данных методов, как до учреждения Братства, так и после, явились слабость позиций официального православия, т.е. малое количество синодальных церквей и, как следствие, огромные размеры приходов, нехватка специально обученных миссионеров, низкий уровень квалификации и отрицательный морально-нравственный облик многих из имевшихся штатных церковнослужителей и (по версии причтов) отсутствие финансовых возможностей для реализации миссионерской антистарообрядческой программы. По признанию самих светских и церковных властей, также и низкий уровень религиозности населения (как следствие низкого уровня авторитета официальной церкви). В таких условиях все миссионерские усилия противораскольнического Братства Димитрия Ростовского оказались безуспешны.

Вместе с тем, на наш взгляд, в деятельности Братства необходимо выделить два особо значимых момента. Во-первых, открытием и содержанием церковно-приходских школ Братство способствовало развитию начального образования в Томской губернии. Во-вторых, им была проведена огромная работа по изучению старообрядчества, накоплен материал, собраны статистические данные, которые для современного исследователя являются ценными источниками. И в этом смысле, пусть даже косвенно, сотрудники Братства внесли вклад в развитие исторической науки.

# Глава 4
# Положение мусульманских общин Западной Сибири в контексте государственной религиозной политики в период политических потрясений в начале XX в.*

**П.К. Дашковский, Е.А. Шершнёва**

Начало XX в. ознаменовалось для России рядом серьезных политических потрясений, связанных с революционными событиями внутри странны и Первой мировой войной. Данные процессы оказали существенное влияние на курс государственно-конфессиональной политики, проводимый правительством. Особое внимание в такой политике отводилось мусульманским народам Российской империи. К началу XX в. мусульмане, ставшие в стране второй по численности приверженцев концессией, оказались в центре политических преобразований. Это не могло не сказаться на внутреннем устройстве религиозной общины. Принятие 17 апреля 1905 г. Указа «Об укреплении начал веротерпимости» (Полное собрание законов Российской империи, 1908, с. 256–262) стало новой отправной точкой по включению мусульманского населения в политические процессы, происходившие в данный период в стране.

Проблемами положения мусульманских общин на территории Российской империи в начале XX в. занимались С.М. Исхаков, И.В. Нам, Д.В. Прахт, Л.М. Дамешек и некоторые другие исследователи. В работах данных авторов описана активная роль мусульманского населения после революционных событий 1905 г., которые стали переломным моментом в судьбе мусульманской уммы Российской империи (Исхаков, 2007; Нам, 2009). Отдельное внимание учеными уделялось проблемам реформирования системы школьного конфессионального образования как института по формированию нового типа мусульманской интеллигенции (Прахт, 2011; Нам, 2000, 2009). Другим направлением научного изучения положения мусульманких общин в начале XX в. становиться проблема их взаимоотношения с Русской православной церковью, которая фактически являлась государственным институтом (Файзрахманов, 2002; Дамешек, 1986). Особое место в вопросе положения мусульман Российской империи в период между двух революций занимает проблема участия инородческого населения в вооруженных силах. Исследователи неоднократно отмечали особую преданность мусульман Русскому государству, которая наиболее наглядно проявилась именно в период Первой мировой войны (Абдуллин, 2006, 2007; Загидуллин, 2006; Жильцов, 2007).

В рамках изучаемой проблематики было установлено, что политика государства в начале XX в. ставила своей задачей полный контроль за жизнью мусульманской общины страны, в том числе и в Западной Сибири. Особое внимание правительство уделяло системе инородческого школьного образования, так как именно оно формировало новый тип мусульман, способных отстаивать свои права и интересы. Проблема школьного инородческого образования вставала перед государством еще в XIX в., когда были сформулированы основные принципы национального образования. В основу школьного образования в тот период были положены разработки Н.И. Ильминского, построенные на принципах русификации и христианизации инославного компонента в Российской империи. Данная система не принесла желаемых результатов, а напротив, привела к появлению новой интеллигенции среди мусульманского населения и к формированию национального самосознания (Нам, 2009, с. 103; Христианское просвещение…, 2012, с. 18–25).

* Работа подготовлена в рамках выполнения госзадания Минобрнауки РФ по теме «Развитие этнорелигиозной ситуации в трансграничном пространстве Алтая, Казахстана и Монголии в контексте государственно-конфессиональной политики: исторический опыт и современные тенденции» (проект №33.2177.2017/4.6).

Следует отметить, что наметившиеся в стране в начале XX в. преобразования привели к проявлению активной политической позиции мусульман. Это обстоятельство не могло не обеспокоить правительство. Единственной мерой, способной сдержать зарождающуюся активность среди мусульман, государство считало реформирование именно школьного образования. В связи с этим Министерством народного просвещения в 1904 г. была организована проверка системы народного образования, которую возглавил тайный советник А.С. Буделович. В мае 1905 г. состоялось совещание, на котором были подведены итоги проверки и поставлен вопрос об отношении правительства к системе мусульманского образования. Одним из важнейших моментов данного совещания стала проблема определения роли государства в устройстве мусульманской системы образования, так как оно тесным образом было связанно с конфессиональной составляющей (Бурдина, 2007, с. 278–279; Шершнева, 2012, с. 266). Результатом данного собрания стало принятие Министерством народного просвещения 31 марта 1906 г. Правил контроля системы инородческого образования в Российской империи.

Следует подчеркнуть, что данные правила были крайне враждебно встречены мусульманской общественностью. Вмешательство государства в сферу конфессионального образования приводило, по ее мнению, к потере национального самосознания, так как осуществлялось насильственное приобщение к русской культуре. Мусульманская общественность сочла необходимым обратить внимание на уже сложившуюся стройную систему школьного образования в мусульманской среде, представленную такими учебными заведениями, как медрессе и мектебе. Данные учебные заведения имели свою программу, а также учебную литературу и были направлены не только на решение образовательных задач, но и на воспитание религиозности в мусульманской среде. Поставленные перед мусульманскими учебными заведениями задачи, по мнению верующих, никак не могли решать чиновники, являющиеся представителями Министерства народного просвещения. В связи с этим мусульманская общественность полагала, что данные учебные заведения могут подчиняться только Оренбургскому магометанскому духовному собранию. В рамках установления некоторых компромиссов отмечалось, что мусульмане нуждаются в создание нового типа школ. Однако это должны были быть сельскохозяйственные и технические школы, которые позволят подрастающему поколению приспособиться к условиям жизни и не будут касаться религиозных устоев мусульманской общины (ЦГИР РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 347. Л. 95–97).

В связи с недовольством принятыми правилами организации инородческого образования Оренбургским магометанским духовным собранием было составлено обращение к правительству, где подробно указывалось на те пункты, которые противоречили устройству мусульманского образа жизни. В свою очередь, мусульманской фракцией было подано прошение на рассмотрение Государственной Думы об отмене указанных правил (ЦГИР РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 347. Л. 115–117об.). В результате активной позиции мусульманской общественности принятые правила были отменены, а вместо них 1 ноября 1907 г. были приняты Правила о начальных училищах для инородцев. Данный документ сделал значительные уступки в формировании системы школьного мусульманского образования, и в первую очередь это касалось языка преподавания. Согласно новому документу разрешалось использование родного языка в рамках преподавания, но только в качестве дополнительного (Национальная политика России…, 1997, с. 132).

Нужно подчеркнуть, что представители мусульманской интеллигенции, ведя активную борьбу с вмешательством правительства в систему национального школьного образования, видели потребность в её реформе. В частности, И.Б. Гаспринским были разработаны новые принципы системы школьного мусульманского образования, получившие в дальнейшем название «новометодных» школ. Именно в рамках данных учебных заведений формировалась новая мусульманская интеллигенция, активно себя проявившая в первые полтора десятилетия XX в. (Прахт, 2011, с. 34). Мусульмане-«прогрессивисты» видели своей задачей приближение конфессиональной школы к европейскому уровню. Они считали необходимым введение ряда светских наук в медресе, но вмешательство в духовную составляющую образования считали недопустимым (Нам, 2000, с. 78). Особое внимание уделялось языку,

на котором преподавались предметы. Так, И.Б. Гаспринский видел необходимость изучения русского языка, но только в системе высшего образования. В начальных школах для получения общеобразовательных, а также прикладных знаний более полезным считалось преподавание на родном языке, который оказывал влияние и на воспитание подрастающего поколения (Гаспринский, 1992, с. 111).

Несмотря на все попытки преобразования системы мусульманского образования, религиозное воспитание оставалось одним из важнейших вопросов. Именно за незыблемость религиозных традиций выступала даже прогрессивная общественность, понимая потребность в реформировании системы самого образования. Особая роль в системе мусульманского школьного образования отводилась духовенству, что вызывало обеспокоенность со стороны государства. В связи с этим правительство всячески стремилось ограничить влияние духовных лиц в рамках системы образования. В частности, министром внутренних дел С.Е. Крыжановским, занимающим данную должность с 1906 г., было отправлено обращение к Оренбургскому магометанскому духовному собранию. В обращении указывалось со ссылкой на законодательство, что преподавание в обязанности духовенства не входит (ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 347. Л. 12; Свод законов Российской империи, 1912, с. 135). Подобного рода обращения были не единичны. Так, еще в 1905 г. правительство обратилось к Оренбургскому магометанскому духовному собранию с просьбой издать циркулярное предписание, по которому следовало запретить выдачу свидетельств лицам иностранного происхождения, ведущим активную просветительскую деятельность среди мусульманского населения (ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 484. Л. 263–263об.). Данные распоряжения были не случайны, так как к началу XX в. на территории Российской империи активизировали деятельность зарубежные духовные лидеры, активно ведущие проповедь и среди мусульманского населения страны. Полученные ими знания никакой проверки со стороны Оренбургского магометанского духовного собрания не подвергались. В этой связи, по мнению Министерства внутренних дел, распространение неподконтрольных религиозных идей может напрямую угрожать государственным интересам (ЦГИР РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 347. Л. 53).

Важно обратить внимание на то, что к 1910 г. созданные по системе И.Б. Гаспринского «новометодные» школы перешли на светскую систему образования. При этом были оставлены некоторые послабления, в том числе изучение арабского и персидского языков вместо греческого и латинского (Духовные ценности ислама…, 2008, с. 61). Формирование данных школ привело к увеличению в 1913 г. числа мусульман, обучающихся в светских учебных заведениях (Исхаков, 2007, с. 306). «Новометодные» школы вызывали особое опасение со стороны правительства, так как порождали новый тип мусульманской интеллигенции, способной отстаивать свои права. В этой связи не случайно, что в период с 1912 по 1913 г. правительство приняло решение о закрытии «новометодных» школ в Западной Сибири (Нам, 2000, с. 84). В связи с множеством послаблений, допущенных правилами 1907 г., правительство лишилось контроля за мусульманскими общинами в сфере образования. Ведение преподавания на родном языке не способствовало освоению русского языка, а также противоречило интересам государства в непростой для него период. Результатом анализа сложившейся ситуации стало изменение и ужесточение правил для начальных школ. 14 июня 1913 г. по инициативе министра народного просвещения Л.А. Кассо был принят новый документ – Правила о начальных училищах для инородцев. Согласно новым правилам существенно усиливался контроль за мусульманским образованием, а также вводилось обязательное изучение русского языка даже в младших классах (Нам, 2009, с. 105).

Нужно отметить, что принятие новых правил вызвало опасение со стороны мусульманской общественности. Создание правительством нового типа учебных заведений сформировало недоумение в мусульманской среде, так как в них выдвигались особые требования к учителям. Одним из требований новых правил становится обязательное отсутствие духовного звания учителя и знание русского языка. Это требование в первую очередь распространялось на учителей мусульманского права и татарского языка (ГАТО. Ф. 125. Оп. 1. Д. 17. Л. 65). Министерство народного просвещения обосновывало данные меры тем, что во многих мусульманских школах большое внимание уделялось изучению молитв, а не наукам, что не способствовало интеграции мусульманского населения в единый русский на-

род (ГАТО. Ф. 125. Оп. 1. Д. 505). В результате такой государственной позиции началось закрытие ряда мусульманских школ, так как они получали разрешение на свое существование согласно ранее принятым правилам и не учитывали требования 1913 г. Такая ситуация наглядно наблюдалась в разных регионах страны, в том числе и в Западной Сибири, например в Барнауле (Нам, 2009, с. 105). Второе десятилетние XX в. ознаменовалось окончательно установившимся контролем со стороны государства за инородческими школами. В 1915 г. Департамент духовных дел иностранных исповеданий потребовал, чтобы Оренбургское магометанское духовное собрание предоставило всю учебную документацию, на основе которой строилась система конфессионального образования (ЦГИР РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 347. Л. 55).

После принятия в 1905 г. Указа «Об укреплении начал веротерпимости» мусульмане ожидали от правительства существенных изменений в своей жизни. Однако вместо этого государство стремилось всячески сдерживать зарождение новых идей в мусульманской общественной мысли (Исхаков, 2007, с. 309). Основным помощником в решении поставленных пред собой задач правительство видело Русскую православную церковь. Интеграцию мусульманского населения империи в единый русский народ государство всегда рассматривало прежде всего через принятие православия. Главным орудием имперской власти в этом вопросе становится миссионерская деятельность, проводимая Русской православной церковью. Еще начиная с 1887 г. в рамках миссионерских съездов рассматривались вопросы, касающиеся успеха привлечения мусульманского населения к православной традиции. Данный успех был зачастую связан с поддержкой со стороны правительства путем предоставления льгот новокрещенным. В 1910 г. в Казани в рамках миссионерского съезда поднимался вопрос о возврате крещеных мусульман в исламскую традицию. Этот вопрос был затронут не случайно, так как после принятия в 1905 г. Закона о началах веротерпимости (Свод законов…, 1912, с. 75) мусульмане, ранее принявшие православие с целью получения экономических поощрений, существенно утратили глубину религиозной веры. Определенным подтверждением того, что мусульмане искали выгоду в принятии православия, служит, например, прошение ссыльного крестьянина Енисейской губернии Красноярского уезда на имя Томского епископа от 1907 г. В этом прошении он просит разрешить ему принять православие в связи с тем, что исполнять нормы ислама в Сибири проблематично (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 3307. Л. 75–75об.). И такого рода прошения были далеко не единичны. Указанное прошение не имело под собой реальных оснований, так как в нем говорилось об отсутствии в Сибири мечетей и мусульманского населения. Однако согласно имеющимся данным в Западной Сибири уже к 1851 г. действовало 188 мечетей (Файзрахманов, 2002, с. 364). Следует, конечно, отметить, что мечети имелись не во всех населенных пунктах, а строительство их велось на основании действующего законодательства, в котором их постройка исчислялась количеством душ мужского пола на один приход. Исходя из законодательных нормативов к началу XX в. на территории Томской губернии имелось 48 мечетей, которые согласно статистическим данным посещали 8539 мусульман мужского пола (ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 2. Д. 8. Л. 835об.–884).

Важно обратить внимание на то, что возвращение крещеного мусульманского населения в ислам рассматривается как вопрос не только сугубо церковный, но и на государственном уровне. Неслучайно Русской православной церковью были разработаны меры по прекращению данного процесса как в Западной Сибири, так и на территории всей Российской империи. Так, 15 июля 1905 г. Томским и Барнаульским архиепископами были приняты правила для принятия в православную веру лиц иудейского и мусульманского вероисповедания. Согласно этим правилам, крещение мусульманина становилось не формальным актом, совершенным священником, а осознанным решением. Священник должен был прежде всего наставлять желающего принять православие. Только убедившись в его готовности креститься, священник мог доложить об этом епархиальному начальству, приложив необходимую расписку. В то же время миссия священника не ограничивалась только вопросами крещения. Согласно данным правилам священник должен был и после самого крещения нового последователя православия наставлять и контролировать его в вопросах соблюдения правил христианской веры (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 3307. Л. 20–21).

Необходимо подчеркнуть, что с принятием закона о веротерпимости в некоторой степени обостряются межконфессиональные отношения. Мусульманские муллы видят свою задачу прежде всего в том, чтобы начать активную открытую проповедническую деятельность среди мусульманского населения. Православная церковь в свою очередь терпит неудачи на миссионерском поприще, поэтому не случайно уже в 1906 г. снижается количество инородцев, желающих креститься. В рамках деятельности Алтайской духовной миссии не было крещено ни одного представителя мусульманского вероисповедания. В Киргизской миссии число новообращенных в православие составило лишь 19 человек, из которых киргизов (казахов) всего 8 (Дамешек, 1986, с. 156).

Усиление роли мусульманского духовенства, а также попытка возрождения национального самосознания стимулировали активность со стороны конфессиональной общественности, направленную на улучшение жизни общины. В результате мусульмане стали посылать обращения в губернские органы власти с ходатайствами о содействии им в устройстве религиозной жизни. Свидетельством этого может служить ходатайство переселенцев Тобольской губернии 1914 г. о выдаче ссуды или безвозвратного пособия на сооружение школьного здания (ГБУТО. Ф. 580. Оп. 1. Д. 815. Л. 1а). Дальнейшее содержание этого учреждения община гарантировала уже за свой счет.

Мусульманская община, как правило, выбирала доверенное лицо, которое должно было вести переписку с губернскими органами о разрешении на строительство культового здания и отстаивании прав его доверителей. Так, например, в 1910 г. Н. Шагабетдиновым было отправлено прошение от общины Кургана о разрешении на постройку мечети. Строительство здания община обязывалась осуществить за счет собственных пожертвований. При этом к прошению уже сразу был приложен проект строительства (ГБУТО. Ф. 353. Оп. 1. Д. 783. Л. 1об.). Однако правительство не стремилось к содействию развития мусульманских общин, напротив, всячески сдерживало обустройство религиозной жизни. Об этом, в частности, свидетельствуют затянувшиеся ответы на прошения мусульманской общины и запреты на строительство культовых зданий в связи с отсутствием в достаточном количестве финансов (Дашковский, Шершнева, 2015).

Следует подчеркнуть, что к началу XX в., несмотря на все попытки государства ограничить мусульман в их правах, они все более стали чувствовать реальную возможность выступать единым фронтом и отстаивать свои позиции. Постепенно начинает проявляться интерес и к общегосударственным вопросам, нашедший свое отражение в выборах в Государственную Думу. Несмотря на верность императорской власти и традиционной системе управления, в мусульманской среде все больше начинает просыпаться стремление к познанию, интерес к политике, чувство собственного достоинства. Неслучайно 1905 г. стал годом зарождения новых идей в мусульманской общественной мысли (Исхаков, 2007). В рамках своей деятельности мусульмане видели не формирование новой политической системы, а в первую очередь духовную независимость и развитие конфессионального образования (Алекторов, 1906, с. 133). Уже на I мусульманском съезде, состоявшемся в августе 1905 г. в Нижнем Новгороде, мусульманская интеллигенция выступила за уравнение мусульман в политических, гражданских и религиозных правах с русским населением Российской империи (Маркова, 2007, с. 75).

Необходимо отметить, что революционные события в стране способствовали определенной политизации ислама. Особенно это коснулось мусульманского движения джадидизма, распространенного на территории Томской губернии. Именно в рамках данного движения формируется мусульманская партия «Иттифак-эль-муслимин» (Союз мусульман) (Нам, 2009, 77). В 1905 г. делегатом на II съезд мусульман от Томской губернии был выбран Хамза Хамитов. В мае 1906 г. в «Сибирской газете» был напечатан призыв к мусульманам Томска голосовать за список кандидатов «Союза 17 октября». Данный призыв свидетельствует о праволиберальной настроенности прогрессивной мусульманской общественности в рамках политических преобразований в стране. В 1909 г. в Томске зарегистрировали Общество мусульман-прогрессивистов, получившее известность как самое деятельное движение не только в Сибири, но и в Европейской России (Маркова, 2007; Нам, 2009, с. 78).

В 1915 г. государством было принято решение о закрытии общества мусульман-прогрессивистов. Причиной этого стала усилившаяся борьба государства с национальными организациями. Членов данного общества обвинили в причастности к панисламистским идеям. Однако запрет на его регистрацию со стороны государства не способствовал полному исчезновению этого движения. Представители мусульманской интеллигенции оказывали помощь, вели активную просветительскую работу. По просьбе джадидистов был открыт комитет помощи больным и раненым воинам (Маркова, 2007, с. 78). В 1916 г. мусульманское Общество прогрессивистов возродилось с новым названием как Мусульманское благотворительное общество, продолжив свою работу по просвещению мусульманского населения Томской губернии (Нам, 2009, с. 79).

Особенно пристальное внимание со стороны правительства было обращено к мусульманам в вооруженных силах. Начавшаяся в 1914 г. Первая мировая война не могла не затронуть интересов и мусульман, проживающих на территории Российской империи. Вопросы, связанные с армией, участием мусульман в боевых действиях, стали как никогда актуальными. Правительство видело своей задачей воспитание патриотизма в мусульманской среде, а главную роль в этом должно было сыграть духовенство, численность которого к 1911 г. постепенно возросла (Фархштанов, 2006, с. 292). Несмотря на, то, что правительство видело в мусульманском духовенстве союзника по воспитанию духа патриотизма в мусульманской среде, отношение к нему было крайне настороженным. Мусульманское духовенство испытывало на себе ряд ограничений, которые касались, в том числе, и несения воинской повинности. Священнослужители-мусульмане освобождались от обязательной военной службы лишь до 1874 г., и только в 1912 г. данное право было восстановлено (Загидуллин, 2006, с. 68). При этом нужно подчеркнуть, что освобождение духовенства от воинской повинности не привело к увеличению его численности в вооруженных силах в качестве духовных наставников солдат.

Проблема присутствия мулл в войсках привела к созыву 15 февраля 1906 г. в Уфе совещания представителей уммы для решения вопроса о духовном устройстве жизни мусульман, несущих военную службу. На совещании муфтием было представлено письмо, направленное еще в 1903 г. императору Николаю II, по проблеме упразднения должности военных мулл. В письме было указанно, что численность мусульман, привлеченных на военную службу, составляла 40000 человек. При этом их численность, в связи с осложнившимися политической обстановкой, постепенно увеличивалась. Так, в Сибири мусульман, несших военную службу, в 1878 г. насчитывалось 840 человек, а к 1905 г. их число составляло уже 1279 человек (Андреев, 1994, с. 5). В связи с тем, что в войсках отсутствовали муллы, то от солдат на имя муфтия стали поступать жалобы об их угнетенном состоянии. Связанно это было прежде всего с невозможностью выполнения военнослужащими необходимых духовных треб (ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 484. Л. 81–81об.).

На сложившуюся ситуацию обратил внимание лично Николай II, который дал распоряжение позаботиться об уволенных из войск муллах, а также провести анализ количества мусульман в войсках и оценить потребности выполнения ими культовых действий (ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 484. Л. 82). Согласно статистическим данным в вооруженных силах Российской империи на 10 октября 1905 г. насчитывалось 275 мусульман-офицеров и около 30000 низших чинов. Несмотря на такое количество мусульман, иметь в военной части муллу высказали представители лишь трех военных округов. Военное начальство сочло это не столь необходимым, так как постоянных треб в мусульманской традиции нет. Особое внимание на совещани было уделено вопросу уравнения материального положения мусульманских мулл и полковых православных священников (ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 484. Л. 84). Было установлено, что в обязанности муллы должно входить отправление различных религиозных культов, а не только принятие присяги и погребение умерших людей. Достаточно остро ставился вопрос о необходимости увеличения численности мулл в войсках. Было также предложено организовать отдельные мусульманские полки. Указывалось на необходимость создания специальных помещений для совершения молитвы. По итогам совещания в Департамент духовных дел иностранных исповеданий были переданы следующие требования: увеличить число военных мулл; уравнять в правах духовных лиц

мусульманского вероисповедания с полковыми священниками. Еще одно предложение заключалось в том, чтобы объединить мусульман в единые воинские части, так как их разобщенность приводила к несоблюдению религиозных обрядов и затрудняла воспитание нравственности (ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 484. Л. 86 об.).

В годы Первой русской революции военнослужащие мусульмане, надеясь на преобразования в стране, обратились с просьбой в Департамент духовных дел иностранных исповеданий о предоставлении им права на соблюдение обрядов, а также просили исключить из рациона питания свинину. Однако в 1906 г. мусульмане получили отказ в данной просьбе. Генеральным штабом по этому поводу давалось разъяснение, что в связи с разрозненностью и немногочисленностью военнослужащих, исповедующих ислам, организация отдельного питания для них проблематична (Загидуллин, 2006, с. 61). В то же время активная позиция мусульман в начале XX в. в отстаивании своих прав привела к принятию 19 июня 1908 г. документа, утверждающего штатное мусульманское духовенство в военных частях. В рамках этого документа муллы приравнивалось в войсках в своих правах к священнослужителям других вероисповеданий (Абдуллин, 2006, с. 273; Полное собрание законов Российской империи, 1911, с. 368).

Важно подчеркнуть, что несмотря на все ограничительные меры, которые испытывали мусульмане в Российской армии, и опасения со стороны правительства в их приверженности к панисламизму, они принимали активное участие в Первой мировой войне (Абдуллин, 2006, с. 275). При этом воинские части, сформированные из мусульман, в том числе и из Западной Сибири, достаточно активно функционировали в Русской армии еще со второй половины XIX в. (Дашковский, Шершнева, 2014). Стремясь доказать свою лояльность российскому государству и патриотизм, в 1914 г. мусульманами был сформирован передовой санитарный отряд. Кроме того, мусульманами Сибири был образован Комитет по оказанию помощи воинам и их семьям (Нам, 2009, с. 79).

Одним из основных источников информации для мусульман, непосредственно не участвовавших в военных действиях, была татарская пресса. В то же время согласно Временному положению о военной цензуре от 20 июля 1914 г. все газеты, не входившие даже в районы военных действий, подвергались строжайшей цензуре. С целью предупреждения появления нежелательных для правительства сведений о войне при Военно-окружных штабах были созданы цензурные комиссии. Помощником в формировании патриотизма в мусульманской среде становится духовенство, которое также через прессу выражало волю государства. В ноябре 1914 г. муфтий М. Султанов выступил с обращением к мусульманскому духовенству по вопросу вступления в войну Турции. Муфтий указал на необдуманность действий турецкого правительства, вступившего в данную войну, которая не несла никакой религиозной окраски (Гатауллина, 2008, с. 136).

Преданность мусульманских народов Российской империи и лично Николаю II были особо отмечены в начале войны на заседании Государственной Думы в 1914 г. (Исхаков, 1999, с. 420). Несмотря на то, что благонадежность мусульманского населения страны неоднократно подтверждалась офицерами, также была отмечена военным министром А.А. Поливановым, контроль за ним в военные годы не уменьшался. Особое внимание уделялось проверке писем, отправляемых мусульманами своим родным. Кроме того, к каждому солдату-мусульманину негласно был приставлен русский солдат (Исхаков, 2004).

В то же время нельзя не отметить определенные антимусульманские настроения части российской общественности. Такие настроения негативно сказывалась на мусульманах, которые старались вести максимально закрытый образ жизни. В результате уже к 1915 г. некоторые зажиточные мусульмане склонны были поддерживать благотворительные общества и школы, но не собирать средства на нужды русской армии (Гатауллина, 2008, с. 138).

Нужно подчеркнуть, что еще в 1909 г. впервые был поднят вопрос об ущемлении в правах солдат мусульманского вероисповедания в связи с отсутствием законодательного закрепления за ними права на совершение молитвы (Загидуллин, 2009). В конечном итоге преданность русскому правительству и активность мусульманской интеллигенции позволили отстоять право военнослужащих-мусульман

совершать молитвы, а также получить освобождение от службы во время религиозных праздников (Сенюткина, 2006). В то же время, несмотря на все послабления, рост численности мусульман в вооруженных силах по-прежнему вызывал опасения со стороны правительства, поэтому мусульманам, как правило, оставались недоступными высшие военные должности. В 1914 г. в русской армии насчитывалось 40590 офицеров и генералов. При этом мусульмане составляли из этого списка 400 человек (Жильцов, 2007, с. 130).

Таким образом, проведенное исследование показало, что несмотря на политические преобразования в начале XX в., кардинальных изменений в положении мусульманских общин в системе государственно-конфессиональных отношений не произошло. Правительство по-прежнему видело определенную угрозу государственного единства страны в мусульманском компоненте и прибегало к помощи административного ресурса и Русской православной церкви в решении данной проблемы. С одной стороны, усиление роли мусульман в общественной жизни страны, создание политической партии и общественных движений, вхождение в состав Государственной Думы способствовали получению ряда послаблений со стороны правительства, в частности, было дано разрешение на совершение молитв и допущения мулл в войска с уравнением их в правах с полковыми священниками. С другой стороны, стремление мусульманской уммы получить религиозную автономию и надежды на преобразования внутри страны остались для мусульман Российской империи на этом этапе нереализованными. Ситуация в области свободы совести кардинально изменится в стране только в период революций, которые произойдут в эпохальный 1917 г.

# Глава 5
# Формы участия мусульманских народов Степного края в событиях Первой русской революции 1905–1907 гг.*

**Ю.А. Лысенко**

На протяжении второй половины XIX в. Россия проводила политику интеграции центральноазиатских окраин – Степного края и Туркестана – в политико-правовое и социально-экономическое пространство империи. Результатом данной политики стала включенность населения региона во внутриполитические процессы начала XX в., выразившаяся в его участии в революционных событиях 1905–1907 гг., парламентском и всероссийском мусульманском движении, формировании партийной системы страны.

Политическая палитра Степного края и Туркестана была достаточно многообразна и представлена филиалами российских партий различного толка. Наиболее активно в годы Первой русской революции позиционировали себя региональные отделения Российской социал-демократической рабочей партии (Барабаев, 1965, с. 47–56; Революция 1905–1907 гг.…, 1985, с. 55–56; Шафиро, 1964, с. 34–35). В Степном крае активно действовал Омский филиал Сибирского социал-демократического союза. В Туркестане большую роль в пропаганде марксизма сыграли созданная в 1904 г. социал-демократическая группа в Асхабаде, а годом спустя – Кызыларватская организация РСДРП (Деева, 1975, с. 21; Революция 1905–1907 гг.…, 1985, с. 58–89). В период Первой русской революции – в феврале 1906 г. состоялась первая Туркестанская конференция РСДРП, на которой было принято решение о создании Союза Туркестанских организаций РСДРП. Всего на территории края в период Первой русской революции действовало 15 организаций и пять кружков РСДРП. В Степном крае в эти годы насчитывалось около 500 социал-демократов (Вахабов, 1957; Пясковский, 1958; Шафиро, 1964, с. 49–50).

* Работа подготовлена в рамках выполнения госзадания Минобрнауки РФ по теме «Развитие этнорелигиозной ситуации в трансграничном пространстве Алтая, Казахстана и Монголии в контексте государственно-конфессиональной политики: исторический опыт и современные тенденции» (проект №33.2177.2017/4.6).

Социальную базу социал-демократического движения в центральноазиатских окраинах, как правило, составляли рабочие железнодорожных линий и депо Оренбургско-Ташкентской и Транссибирской магистралей. Именно в этом секторе экономики края в начале XX в. было сконцентрировано наибольшее количество рабочих. Так, например, в Петропавловской организации РСДРП состояло 147 человек, в Уральской – 150 человек. Кроме этого, социал-демократическими организациями была широко налажена пропагандистская работа среди солдат Туркестанского военного округа. Газеты «Самарканд» и «Русский Туркестан» в этот период превратились фактически в легальные печатные органы социал-демократов.

Исследователи советского периода, детально изучавшие развитие социал-демократии в Туркестане, неоднократно подчеркивали, что местные группы РСДРП вели усиленную пропаганду среди коренных этносов региона. В своих листовках и прокламациях они всегда обращались ко всем национальностям: «Мы будем препятствовать и противодействовать притеснению и русских, и армян, и грузин, и туземцев, и персиян. Всем притесненным без различия национальности и веры мы будем по мере возможности помогать словом и делом». В период работы Первой Туркестанской конференции РСДРП в феврале 1906 г. ее участники призывали усилить пропагандистскую работу среди трудящихся коренных национальностей, подчеркивая, что в условиях Туркестана «национальный вопрос» имеет исключительное значение (Очерки истории…, 1959, с. 331).

Однако следует отметить, что, несмотря на все предпринимаемые усилия в данном направлении, результат работы социал-демократов среди рабочих коренных этносов центральноазиатских окраин оказался минимальным. Как следует из всеподданнейшего отчета военного губернатора Самаркандской области Н.В. Родзянко за 1905 г., коренное население держалось в стороне от революционного движения. Все попытки привлечь их к этому движению «оказались вполне неудачными». Ему вторил военный губернатор Сырдарьинской области И.В. Федотов в 1906 г.: «коренное население совершенно индифферентно к агитации революционеров» (РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 3450. Л. 12; Д. 3600. Л. 14–15).

В историографии советского периода приводятся единичные факты участия узбеков, таджиков и казахов – рабочих промышленных предприятий – в забастовках и стачках в период Первой русской революции. Это обстоятельство, на наш взгляд, объясняется несколькими причинами. Во-первых, коренные этносы Степного края и Туркестана даже в начале XX в. были слабо интегрированы в процесс экономической модернизации, демонстрируя крайне низкие темпы социальной мобильности и отдавая предпочтение традиционной системе социально-хозяйственных связей и ценностей. В системе разделения труда доля рабочих кадров от общей численности коренных народов региона была незначительной. Во-вторых, в сознании тех из них, кто был занят в промышленном производстве, господствовали традиционные этнорелигиозные установки. В-третьих, препятствием на пути широкого внедрения идей социал-демократии в сознание коренных этносов препятствовал языковой барьер. Русский язык был крайне слабо распространен и еще не выступал в роли языка модернизации, языка межнационального общения. Поэтому с полным основанием можно говорить о слабом политического влиянии идей социал-демократии на народы центральноазиатских окраин России.

Наряду с организациями социал-демократов в Степном крае и Туркестане в начале XX в. появились партийные ячейки социалистов-революционеров. В связи с отсутствием в регионе помещичьего землевладения и, как результат, слабой восприимчивости крестьянских масс к эсеровским идеям «социализации земли», сферой деятельности представителей этой немарксистской социалистической партии в Степных областях стали в основном городские слои населения, в частности, демократическая интеллигенция, учащаяся молодежь, некоторые слои рабочих и др. В русле эсеровских идей о буржуазных преобразованиях в аграрном секторе экономики широкую поддержку казахского населения они могли бы получить, акцентируя внимание на проблеме крестьянского переселения в Степной край и землеустройстве кочевников. Однако эсеры никогда не рассматривали коренное население центральноазиатских окраин России как сферу своего партийного влияния, считая его «политически незрелым».

События Первой русской революции активизировали деятельности эсеров Степном крае. Так, в осенью 1905 г. их первая партийная группа была зафиксирована в Омске. В ходе революции она трансформировалась в Комитет, который стал насчитывать в своих рядах около 100 человек. Небольшие организации партии эсеров в период 1905–1907 гг. функционировали в городах северного и северо-восточного регионов Степного края, территориально тяготевших к Омску – Усть-Каменогорске, Семипалатинске, Петропавловске, Павлодаре. Их численности не превышала 40 человек (ЦГА РК. Ф. 726. Оп. 1. Д. 4. Л. 3–6).

Основными направлениями деятельности эсеров в Степном крае стал выпуск нелегальных изданий, организация выступлений рабочих, поддержка кампании по бойкоту I Государственной Думы. Однако их роль в политической жизни региона оставалась слабой. По сведения Департамента полиции МВД, в 1907–1911 гг. с небольшими перерывами их работа проявляла себя только в Омске. Ликвидация омской группы партии социалистов-революционеров в марте-апреле 1911 г. привела к тому, что местные социалисты-революционеры практически свернули свою деятельность в Степном крае (Буктугутова, 2007, с. 29).

Либерально-оппозиционное движение в Степном крае и Туркестане было представлено двумя политическими силами: отделами партии Союз 17 октября и конституционными демократами. Однако отдел партии Союз 17 октября не смог консолидироваться и организационно оформиться даже в период революционного подъема 1905–1907 гг. Это объяснялось отсутствием в регионе широкой социальной базы для буржуазного движения: только начавшаяся экономическая модернизация сопровождалась периодом «первоначального накопления». Поэтому местная буржуазия, в том числе национальная, не была консолидирована и крайне индифферентно относилась к участию в социально-политическом движении. Не имея сформированного электората, октябристы не сумели добиться сколько-нибудь существенных успехов в период избирательных кампаний в Государственную Думу первого и второго созывов. В последующие годы члены этой партии в Степных областях фактически ни в чем себя не проявляли (Буктугутова, 2007, с. 29).

В 1906 г. на базе Всероссийского союза инженеров и техников (Ташкент), Союза строителей (Самарканд), Союза интеллигентных людей (Коканд, Андижан) была сформирована кадетская партия в Туркестане (Котюкова, 2008, с. 46). Конституционные демократы в Степном крае сделали ставку на буржуазную интеллигенцию, чиновников и торговых служащих. Это позволило им привлечь на свою сторону значительные силы и создать в период Первой русской революции ряд отделов партии в крупных промышленных центрах края – Омске, Семипалатинске, Петропавловске, Усть-Каменогорске. Местные кадеты, следуя общепартийной платформе, выступали за поэтапную трансформацию политической и экономической системы в государстве на основе синтеза буржуазных идей и некоторых атрибутов феодальной эпохи. Конечным итогом эволюционного реформирования, по их мнению, должна балы стать конституционная монархия. В 1906–1907 гг. кадеты Степного края развернули широкую пропагандистскую кампанию по разъяснению программных установок своей партии, принимали активное участие в думских избирательных кампаниях. Активная социально-политическая позиция местных ячеек партии, актуальные и доступные для восприятия лозунги сделали ее очень популярной среди значительной части населения Степного края.

Не случайно поэтому к кадетам примкнули представители казахской национальной интеллигенции и туркестанские джадидиды, считавшие программу этой партии наиболее приемлемой для эволюционного пути развития центральноазиатского общества. Возможность демократизации общественно-политической жизни России джадиды напрямую связывали с установлением конституционно-монархического правления (Алимова, 2000, с. 18; Эргашев, 1991, с. 127–131). По мнению ряда зарубежных исследователей, защита российскими и туркестанскими джадидами конституционной монархии как наиболее приемлемой для мусульман формы государственного устройства является закономерной и имеет свои как объективные, так и субъективные предпосылки. Так. Д. Ташкулов считает, во-первых, конституционная монархия в начале XX в. была распространенной формой государственного устройства в развитых странах, во-вторых, конституционно-монархический строй отвечал

интересам господствовавших общественных сил и политических элит в крае, которые, понимая невозможность достижения полного суверенитета в тех исторических условиях, выбирали наиболее оптимальный вариант развития (Ташкулов, 1995, с. 141).

По мнению Т.В. Котюковой, был еще один немаловажный фактор, который нельзя не учитывать. Это менталитет мусульманского населения с его сильным традиционалистским уклоном. Как мы полагаем, именно поэтому мусульманское население России столь активно поддержало идею конституционной монархии, а вместе с ней и программу кадетов. Кроме того, определенную роль сыграл аспект национально-территориального устройства Российской империи, отраженный в политической программе партии. Кадеты выступали за конституционный строй и народное представительство, избранное всеобщим, прямым, равным и тайным голосованием. Они ратовали за введение широкого местного самоуправления по всей территории империи, в первом разделе программы «Основные права граждан» (п. 1) говорилось о равенстве всех граждан России независимо от пола, вероисповедания и национальности перед законом (Котюкова, 2008, с. 88–90).

Консервативное направление общественно-политического движения в Степном крае было представлено черносотенными организациями. Наиболее активную роль в их создании сыграло духовенство Омской епархии, возглавляемое епископом Омским и Семипалатинским Гавриилом. По его настоянию священнослужители епархии были обязаны вступать в монархическую организацию. Организационно черносотенцы оформились в годы Первой русской революции. Так, в Семипалатинске действовало отделение черносотенной Партии упорядочения произвола, а в Омске в сентябре 1908 г. начал функционировать отдел Русского народного союза имени Архангела Михаила (Буктугутова, 2007, с. 31).

Идеологической основой местных черносотенных организаций оставалась официальная государственная доктрина, выраженная известной формулой «православие, самодержавие и народность». Данная теория, призванная защитить основы существующего в государстве политического строя, отвергала возможность широких преобразований и возможность установления конституционного режима в стране. Газета «Голос Сибири», которая являлась печатным органом Омского отдела Союза Михаила Архангела, в 1910 г. в номере от 3 марта категорически заявляла: «Невозможность конституционного строя в России доказывается всем ходом русской истории. Нельзя создать имперский парламент для 250 миллионов и 25 народностей. Разделение власти по самой ее сущности невозможно».

Выступая в защиту частной собственности, в том числе помещичьей, черносотенцы в Степном крае поддерживали политику министра внутренних дел А.П. Столыпина на разрушение общины, считая при этом целесообразной передачу крестьянам в собственность надельной земли, которой они обладали на правах постоянного пользования. Поэтому вполне закономерно, что черносотенцы приветствовали развитие переселенческого движения в Степной край и считали оправданным массовое изъятие земельных ресурсов у казахского населения для регулирования «чересчур широкого землепользования кочевников».

Исходя из программных установок черносотенных организаций Степного края очевидной становится их непопулярность среди населения региона, особенно коренного. Не нашли широкой социальной поддержки их идеи и по причине отсутствия в степных областях класса помещиков. Рабочему вопросу они не уделяли большого внимания, находя его для окраин страны неактуальным. Ярко выраженные националистические лозунги черносотенных организаций Степного края отталкивали от них либерально настроенные мелкобуржуазные элементы и представителей национальной интеллигенции.

В период Первой русской революции в Степном крае активизировались этнополитические процессы, нашедшие выражение в попытках организационного оформления партии казахской интеллигенции. В декабре 1905 г. в Уральске по ее инициативе состоялся съезд делегатов пяти областей Степного края, на котором была предпринята попытка создания национальной партии – филиала конституционно-демократической партии России. Делегаты выдвинули программные установки о прекращении крестьянского переселения из центральных районов страны, признании земельного фонда, находяще-

гося в пользовании казахов, их собственностью, государственной поддержке развития национальной школы, культуры и языка. В программном документе съезда, опубликованном на страницах татарского журнала «Ал-гаср ал-джадид», были определены важнейшие задачи, решение которых позволило бы обеспечить будущее казахского народа. В разделе «Народное самоуправление» объявлялось о необходимости отмены Степного положения 1891 г. в отношении института крестьянских начальников и областных управлений и распространении на казахов норм законов о земском самоуправлении (п. 16). Наиболее важными являются положения раздела «Земля», отражающие чаяния простого населения: «В основном законе должно быть написано, что земля, воды киргизского народа навечно принадлежат ему и не являются собственностью никого другого. Упраздняются законы, передающие киргизские земли казне и русским мужикам. Без разрешения самих киргизов русские никогда не могут приобрести их земли. Русские мужики пусть увеличивают свою численность в местах, где они живут».

В феврале 1906 г. в Семипалатинске на втором съезде казахов было инициировано организационное оформление партии Алаш, завершившееся позже, в 1917 г. На съезде также к общим положениям программы кадетов были дополнительно включены требования о прекращении переселения в Степной край крестьян, признании всех земель региона собственностью коренного населения, открытии национальных школ, развитии национальной культуры и предоставлении мусульманам края свободы вероисповедания. Вполне очевидно, что в рамках борьбы за демократические свободы, отстаиваемые кадетами, лидеры национальной казахской интеллигенции планировали решать национальные интересы, став общей частью единого российского либерально-демократического движения (История Казахстана…, 2000, с. 616).

Параллельно с формированием организаций и групп российский партий в годы Первой русской революции в Степном крае и Туркестане получило развитие рабочее и аграрное движение. Рабочее движение в 1905–1907 гг. характеризовалось массовыми акциями протеста. Стачки и забастовки проходили фактически на всех крупных промышленных объектах Степного края и Туркестана: на железнодорожных мастерских Закаспийской и Оренбургско-Ташкентской магистралей, на Спасском медеплавильном заводе, Карагандинских и Экибастузских угольных копях, крупных нефтяных промыслах на острове Челекен у Красноводска, принадлежавших баканским нефтяным фирмам «Нобель», «Вишау» и др. (Революция 1905–1907 гг.…, 1985, с. 53). Администрациям этих предприятий рабочие, как правило, предъявляли экономические требования, связанные с улучшением условий труда, повышения заработной платы, предоставлением социальных гарантий. Следует отметить участие в рабочем движении представителей коренных этносов. Так, одним из руководителей стачки рабочих в Караганде являлся казах Б. Сыхимбаев, стачки на Надеждинском золотом прииске – Мейерхан Камелев. В состав руководителей экибастузских стачечников входили казахи Чекембай Аульбеков, Темироян Кашкандаев, Сабит Якунов и др. (Лунин, 1972, с. 208–209).

Наиболее активно в годы Первой русской революции коренное население Степного края и Туркестана включилось в аграрное движение. Причиной его массовости стала аграрная политика государства, связанная с крестьянским переселением и изъятием земли у автохтонного населения (Тарасова, 2012, с. 199–201). Значительно осложняло ситуацию присутствие в регионе Сибирского и Семиреченского казачьих войск, в безвозмездное пользование которых были переданы огромные земельные массивы (Галузо, 1967).

Аграрное движение принимало разнообразные формы. Так, в 1908 г. в циркулярном письме МВД, разосланном военным губернаторам областей Степного генерал-губернаторства, сообщалось о многочисленных случаях межэтнических столкновений между русскими и казахами края, собранными Департаментом полиции. В частности, в письме сообщалось, что «в июне 1901 г. в Темире Уральской области во время ярмарки произошло столкновение казаков с киргизами, которые разгромили торговые ряды и нанесли казакам и торговцам побои. … В июле 1905 г., во время объезда акмолинским военным губернатором области, киргизы одного из аулов Акмолинского уезда отказались заготовить очередную перемену лошадей, а предъявивших им от имени начальства это требование стражников

избили и связали, когда же на выручку последним явился урядник с крестьянами, то им было оказано серьезное сопротивление. В июне 1906 г. в Петропавловском уезде той же области произошло кровавое столкновение крестьян с киргизами-скотокрадами. Наконец, в текущем году 27 мая в гор. Тургае во время ярмарки киргизы, вторгнувшись самовольно толпой на огород местной воинской команды, избили караульных, произвели разгром караульного помещения и лесного склада, увезли в степь, истязали и убили учителя Колдырева, а один из буянов позволил себе даже замахнуться дубиной на шедшего во главе команды воинского начальника. 11 же июня в Атбасаре, также во время ярмарки, произошло столкновение киргизов с русскими, сопровождающееся убийством с обеих сторон 3 человек и поранением 34 человек, в том числе двух стражников. Причем, вызванной на место воинской команде потребовалось не менее двух часов на восстановление порядка, оттеснение толпы в степь» (Рабочее и аграрное…, 1957, с. 69–70; История Казахстана…, 2001, с. 274–275).

Описанные случаи давали основание центральным органам власти расценивать «настроение киргизского населения» как «враждебное по отношению к русским» и как «происходящее в его среде противоправительственное движение». В то же время подчеркивалось, что «в казахско-русских столкновениях … виноваты … обычно сами новоселы, от которых больше всего и достается киргизам. Все дела подобного рода – чисто экономического характера и ведаются прокурорским надзором; ничего политического в них нет. … Пропаганда об изгнании русских новоселов если и была, то она не заслуживает внимания; Семиреченские киргизы в 800 тысячную массу коих вкраплено уже 200 тыс. русских крестьян и казаков, отлично сознают свое бессилие и едва ли рискнут на какие-либо выступления, сопряженные с крупным воздействием и потерей прав на землю» (РГИА. Ф. 391. Оп. 4. Д. 929. Л. 11–14об.).

Важно подчеркнуть, что протестное движение казахских скотоводов в решении вопросов землепользования не носило исключительно антирусской направленности. Предпринимались попытки объединения усилий двух этносов в решении данной проблемы. Примером может служить обращение казахских крестьян к русским крестьянам-переселенцам – «От киргиз – русским», которое было опубликовано в феврале 1907 г. в газетах «Оренбургский край», «Уральский дневник». В нем подчеркивалась гибельность аграрной политики царизма в Степном крае не только для казахского населения, но и «для всей трудовой России». В обращении содержался призыв консолидировать усилия двух народов для решения проблемы землеустройства в регионе (История Казахстана…, 2000, с. 617).

Помимо межэтнических столкновений, казахские скотоводы активно использовали такие формы протестного движения как потрава посевов хлеба, сенокосных и пастбищных угодий, угон скота, отказ выполнять гужевую повинность и платить недоимки, избиения представителей администрации. Скотоводы требовали также пересмотра невыгодных условий аренды земли у Сибирского и Семиреченского казачьих войск, а также земель Алтайского горного округа (Анисимова, Лысенко, 2013). На волне революционных настроений 1905–1907 гг. среди казахов Степного края зародилась и получила широкий размах так называемая петиционная кампания. В ходе нее кочевники обращались, как правило, в центральные государственные органы – департаменты и управления МВД, министерства земледелия и государственных имуществ с просьбами-петициями о решении аграрного вопроса и других проблем (Лысенко и др., 2014, с. 167–169).

Следует отметить, что аграрное движение казахского населения начала XX в. создавало объективные условия для усиления этноконсолидационных процессов. Ярким свидетельством данного тезиса стало проведение в различных областях края в этот период волостных и уездных съездов казахов. Один из них, например, состоялся в июне 1910 г. в Семиреченской области. На съезде было принято решение «1) Всеподданнейше ходатайствовать о земельном устроение киргиз и прекращении дальнейшего заселения (Семиреченской. – *Ю.Л.*) области переселенцами; 2) уполномочить окончившего университет Сардыбека Сыртанова организовать для этого депутацию; 3) для приобретения средств на расходы последней обложить денежным взносом волости и произвести сборы в мечетях; 4) представиться этой депутации эмиру Бухарскому, прося его содействия к испрошению аудиенции у государя императора (Николая II. – *Ю.Л.*)» (РГИА. Ф. 391. Оп. 4. Д. 929. Л. 1–2).

Делегированный казахским населением области С. Сыртанов позднее встречался с «влиятельными туземцами» Туркестана. В ходе этих консультаций были уточнены требования, с которыми казахское население Семиреченской области планировало обратиться к императору: 1) решение вопроса о землеустройстве кочевников; 2) доступность начального школьного образования на родном языке; 3) свобода в вопросах вероисповедания (РГИА. Ф. 391. Оп. 4. Д. 929. Л. 1об.).

Наиболее четкие требования казахского населения во время «петиционной кампании» были изложены в Каркаралинской петиции, составленной на Куяндинской ярмарке 26 июня 1905 г. и подписанной, по подсчетам исследователей, 14500 жителями 31-й волости Семипалатинской области. Принятие петиции произошло в ходе митинга, организованного местными чиновниками и православным духовенством во главе с уездным начальником в честь принятия Манифеста. Митинг носил ярко выраженный протестный характер. Выдвинутые манифестантами лозунги «Долой полицию» и «Долой крестьянских начальников» получили бурную поддержку казахов и татар (Революционное движение…, 1955, с. 87). В Каркаралинской петиции были озвучены следующие требования: 1. Гарантии свободы совести, организация особого для казахов Степного края выборного духовного управления мусульман, установление явочного порядка строительства мечетей и школ, отмена цензуры на религиозные книги на казахском, татарском и арабском языках, прекращение преследований и практики высылок активистов народного движения, арестов библиотек; 2. Допуск преподавания в аульных школах на родном и русском языках; 3. Издание газет на казахском языке без предварительной цензуры; 4. Признание земель, занятых казахами, их собственностью; 5. Введение делопроизводства в волостных органах управления и народных судах на казахском языке. 6. Внедрение института суда присяжных в судопроизводство и требование к судьям знать казахский язык; 7. Ликвидация института крестьянских начальников и урядников (Движение Алаш…, 2008, с. 34–36). В дополнение к петиции 22 июля было подано прошение от 42 казахских представителей Каркаралинского уезда о предоставлении казахам избирательных прав.

Другой митинг прошел в октябре 1905 г., на этот раз в Казалинске Сырдарьинской области. Здесь политические требования населения в большей степени формировались под влиянием клерикалов. Митингующие обратились с петицией, требуя прекратить преследования религиозных деятелей и групп государственными органами, возвращения судебных полномочий по делам семьи и брачных отношений в шариатские суды. Основной акцент в петиции был сделан на экономических жалобах казахов, требовавших выделения адекватных размеров земельных владений с полным правом собственности глав домохозяйств. Кроме того, подписанты желали сохранения полного доступа казахов к озерам и рекам, ликвидации репрессивных законов по контролю за пастбищами казахского крупного рогатого скота.

В повышении политического сознания населения Степного края и Туркестана и их интеграции в политическую жизнь страны определенную роль сыграли и выборы в Государственную Думу. Поскольку регион занимал достаточно специфическую нишу в социально-правовым и экономическом плане, правительственные круги признали целесообразным разработать отличный от Общих правил проект о выборах в Государственную Думу для него. Последний был принят Особым совещанием и 23 апреля 1906 г. и утвержден Николаем II (Малтусынов, 2006, с. 162–166). Выборы во II Государственную Думу проводились на основании избирательных законов от 6 августа и 11 декабря 1905 г.

Выборы в Степном крае и Туркестане проходили в сложных условиях, поскольку в связи с ростом революционного движения 1905–1907 гг. регион вошел в список местностей, объявленных на военном положении (РГИА. Ф. 1278. Оп. 1 Д. 104. Л. 102). Однако несмотря на некоторое оживление общественно-политического движения, широкая предвыборная агитация не получила широкого распространения не только в сельской местности, но даже и городах Степного края и Туркестана. Коренное аграрное население региона оказалось вовлеченным в политические события, связанные с выборами в Государственную Думу еще в меньшей степени, чем городское население. Значительная часть городского населения выборы проигнорировала. Среди причин абсентеизма избирателей исследователи называют «репрессивную политику местной администрации, немногочисленность политических сил в крае» (Буктугутова, 2007, с. 40). К этому, на наш взгляд, следует добавить господство в сознании насе-

ления центральноазиатских окраин империи традиционных установок, исключавших возможность их активного участия в политическом процессе и выборах в Государственную Думу.

Избранный от Степного края и Туркестана депутатский корпус I и II Государственной Думы опирался в своей работе на приговоры, наказы и прошения, полученные от избирателей. Приговоры, наказы и прошения стали принципиально новым явлением общественно-политической жизни России начала XX в. С одной стороны, они формировали основы «для диалога между гражданами и высшей властью независимо» и понимание возможности «решения важнейших социальных проблем легитимным, а не насильственным путем» (Малтусынов, 2006, с. 185). С другой стороны, способствовали этноинтеграционным процессам, вовлекая население национальных окраин в орбиту политической жизни страны и прививая ему элементы европейской политической культуры.

Составление петиций от коренного населения Степного края и Туркестана инициировалось, как правило, этноэлитой и являлось массовым явлением в период избирательных кампаний. Проведенный С.Н. Малтусыновым контент-анализ данной группы источников позволяет утверждать, что казахское население выражало полное доверие Думе, связывая с ней возможность решения своих социально-экономических проблем. К их числу относилось требование введения в стране всеобщих, прямых выборов на основе тайного голосования, равноправия в области языка, религии и образования, реформирования системы местного самоуправления, учреждения земства в крае. Последнее свидетельствовало о начале формирования идеи автономии, получившей логическое завершение в программных установках партии казахской интеллигенции и мелкой буржуазии Алаш, оформившейся в 1917 г. (Малтусынов, 2006, с. 202).

Земельный вопрос являлся центральным в наказах и петициях коренного населения центральноазиатских окраин России. Он обсуждался при проведении избирательных собраний, которые, как правило, заканчивались принятием резолюций приостановить переселение крестьян в Степной край и Туркестан и «отрезку киргизских земель под переселенческие участники до разрешения вопроса в Думе» (ЦГА РК. Ф. 162. Оп. 1. Д. 9. Л. 1). Население мусульман города Ташкента в наказе депутату А. Абдукариеву высказало более радикальное требование упразднения в «Туркестанском крае Управления земледелия и государственных имуществ» и возвращения изъятой у «туземцев в городах, степи и кочевые места земли».

Таким образом депутаты от Степного края и Туркестана в своей работе наибольшее внимание уделали земельному вопросу, связывая его, в целом, с судьбой крестьянской общины и проблемой малоземелья в европейской части страны. Они поддерживали аграрную программу думской оппозиции, так называемый проект 42-х депутатов, в котором предлагалось провести принудительное отчуждение помещичьей земли на началах «справедливой оценки» с последующей ее передачей крестьянам. Эти меры были направлены против насильственного разрушения общины и массовой миграции аграрного населения в азиатскую часть империи. В состав созданной 26 марта 1907 г. Аграрной комиссии вошел депутат от Самаркандской области Туркестана Т.А. Абдулхалилов.

Приостановка крестьянского переселения в Степной край и Туркестан давала надежды на прекращение массового изъятия земель у коренного населения и решение вопроса о его землеустройстве. Особого внимания в связи с этим заслуживает речь депутата от Уральской области Б. Б. Каратаева, произнесенная им на заседании II Государственной думы 16 мая 1907 г. В ней депутат впервые с трибуны Думы высказался о проблеме экспроприации земли у казахского населения в Переселенческий фонд: «В настоящее время никто из депутатов Государственной Думы не спрашивал, да и не справляется о том, имеются ли в данный момент излишние земли среди азиатских областей для переселения крестьян, все ли части Степных областей исследованы в естественно-историческом, хозяйственно-статистическом, почвенном и климатическом отношениях, чтобы сломя голову решиться на переселение туда крестьян? Никто не задавался вопросом о том, не сопряжено ли это переселение с крайним стеснением как самих крестьян, так и киргизов, не сопряжено ли это переселение с разорением и расстройством хозяйств туземных киргизов? Переселение, не согласованное с интересами местного населения, во всяком случае, не может почитаться справедливостью. Оно может почитаться всегда насилием

сильного над слабым». Б.Б. Каратаев настаивал на более рациональном и взвешенном решении переселенческого вопроса, предлагая сначала определить колонизационный потенциал региона и провести работу по землеустройству коренного населения, как оседлого, так и кочевого.

В период работы II Думы под давлением депутатского корпуса было созвано Правительственное совещание по вопросу землеустройства казахов-кочевников. В его работе приняли участие депутаты от Степного края Каратаев, Беремжанов, Нороконев, Кощегулов. Однако, несмотря на требования последних немедленно прекратить образование переселенческих участков в Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской областях, большинство участников Совещания сочло невозможным как выполнение данного требования, так и закрепление земельных прав кочевников. По решению Совещания землеустройству подлежали лишь хозяйства казахов, перешедших на оседлый образ жизни (РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 468. Л. 199–275).

Важной составляющей революционных событий 1905–1907 гг. стало осознание коренным населением центральноазиатских окраин языковой и конфессиональной общности (пантюркизм и панисламизм) с мусульманскими народами Российской империи и его интеграция в общероссийское мусульманское движение. Поэтому мусульманское население центральноазиатских окраин в период Первой русской революции активно включилось в «петиционную кампанию».

В ходе данного движения в 1905–1907 гг. от мусульманских регионов империи: Казанской, Вятской, Уфимской, Пермской, Самарской, Симбирской и Оренбургской губерний – в центральные государственные органы власти поступали петиции, в которых содержались просьбы о скорейшем решении вопросов функционирования мусульманских общин. Только в первые месяцы 1905 г. в Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД было передано 256 прошений. В социальном плане участниками кампании выступили широкие социальные слои: представители мусульманского духовенства, мусульман-мещан, ясачных крестьян, казаков-казахов и башкир, приписанных к Оренбургскому и Семиреченскому казачьим войскам (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 24).

На протяжении 1905–1906 гг. прошения об открытии Особого правления духовными делами мусульман региона поступили от 26 волостей Акмолинского уезда, двух волостей Петропавловского уезда, одного уезда Кокчетавской волости Акмолинской области, от нескольких волостей Семипалатинского уезда Семипалатинской области, прошения от казахской и татарской общин городов Верного, Семипалатинска, Петропавловска и Лепсинска (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 631. Л. 132).

Петиции поступали в Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД, Совет министров и Правительственный сенат. Исследователи отмечают, что ни одна из них не содержала революционных идей, призывавших к свержению или реформированию существующей политической системы в государстве. Напротив, мусульмане всех регионов подчеркивали свою преданность российскому монарху, в верноподданнических тонах благодарили императора за дарованную указами 1903–1905 гг. веротерпимость и свободу вероисповедания. Основной упор в петициях делался на описание накопившихся у мусульман проблем. Завершались петиции конкретными предложениями в деле реформирования и дальнейшей организации повседневной жизни мусульманских общин (Лысенко, 2016, с. 94–100).

Анализ петиций позволяет утверждать, что у мусульманских общин отдельных этнорегионов России имелись общие проблемы, связанные с особенностями их правового положения в этноконфессиональной структуре российского общества. Поэтому в обращениях от мусульман Поволжья, Сибири, Туркестана и Степного края затрагивались идентичные вопросы, например, о воинской повинности, политике русификации, высказывались идеи о необходимости связать семейное и наследственное право, действующее в Российской империи, с традиционном шариатским правом.

В то же время в петициях мусульманских общин отдельных этнорегионов России четко прослеживаются региональные требования, связанные со своеобразием их правового статуса в общемусульманском законодательстве. Так, для мусульман Казанской, Уфимской, Оренбургской губерний главной была проблема полной свободы вероисповедания, свободы веры. Понималась данная проблема через необходимость изъятия из ведения Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД всех

духовных дел мусульман империи (избрание муфтиев, строительство мечетей и молитвенных домов, вопросы мусульманского образования на всех уровнях и т.д.) с последующей их передачей в компетенцию Оренбургского духовного собрания. При этом мусульмане апеллировали к существующим в Российской империи принципам организации жизни православного населения, подчинявшегося исключительно Святейшему Синоду. Кроме этого, мусульманские народы Поволжья и Урала требовали предоставления им права проведения мусульманской пропаганды, которая по Духовному уставу империи была предоставлена только официальной государственной религии – православию. Ряд петиций содержал просьбы «не открывать при медресе русских классов», «вести преподавание только на родном языке» (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 26). Таким образом, вопрос свободы веры осознавался этой частью мусульман империи через уравнение мусульманской уммы в правовом смысле с положением Русской православной церкви и православной общины.

Мусульмане центральноазиатских окраин Российской империи свободу вероисповедания рассматривали в иной плоскости. Это было обусловлено тем, что религиозная политика государства исключала возможность создания для них Особого духовного правления, по аналогии с Оренбургским, Таврическим и двумя Закавказским (для суннитов и шиитов) мусульманским духовными собраниями. В Степном крае и Туркестанском генерал-губернаторстве духовно-религиозные вопросы мусульман были переданы в ведение МВД России, текущие вопросы рассматривались в региональных органах власти – областных правлениях. Поэтому центральной проблемой петиций мусульман центральноазиатских окраин являлось обоснование необходимости открытия Особого духовного правления или передачи всех дел, связанных с функционированием мусульманских общин края, в ведомство Оренбургского духовного собрания. Таким образом, вопрос свободы веры для них сводился к уравнению в правах с остальными мусульманскими народами России.

В ходе «петиционных кампаний» 1905–1907 гг. обозначилась еще одна важная посылка. Авторы прошений наряду с актуальными вопросами повседневной, религиозной жизни начинали затрагивать и проблемы этнического характера, увязывая их с духовной жизнью. Этномоменты, имевшие место в петициях, часто выражались с помощью исторической памяти либо этноса в целом, либо отдельной его части. Иногда авторы петиций прибегали к кратким историческим экскурсам. Например, в обращении казахов Уральской и Тургайской области в Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД подчеркивалось: «С давних пор, мы, киргизский народ, магометанской веры, в делах религиозных пользовались решением муфтиев и кадиев тех ханств, в соседстве с которыми жили. Так, киргизы, присоединившиеся к Хивинскому ханству, находились под влиянием в религиозном отношении от Хивинских кадиев, между тех как киргизы в пределах Туркестана, Ташкента и Самарканда подчинялись кадиям этих городов…» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 103–105об.).

Ярким маркером роста этнического самосознания, нашедшим отражение в петициях, безусловно, следует считать элементы противопоставления этноса другим этноконфессиональным региональным группам. Например, в прошении мещан-мусульман Лепсинска Семиреченской области отмечалось: «До настоящего времени мы – мусульмане и обряды нашей веры находятся в полном подчинении уездной полицейской и областной властей; остальные веры изъяты из полицейского надзора, то в силу дарованных милостей, желательно было бы и нам быть самостоятельными, имея свое высшие духовное лицо, на правах благочинного, определив его резиденцию в областном городе Верном…» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 631. Л. 137–137об.).

В этой же плоскости следует рассматривать и ходатайство мусульман Семиреченской области от апреля 1906 г., в котором они настаивали на открытии в Туркестанском крае «Мусульманского духовного собрания с правами мусульманских собраний, существующих в России». При этом была высказана идея о том, что в Туркестанском духовном собрании «от каждой мусульманской общины (нации) должна быть установлена квота по одному члену» (Рыбаков, 2001, с. 306).

Со стремлением сохранить этничность нужно связывать и ходатайство казахов Степного края об учреждении особого Степного мусульманского духовного правления. В петиции выражена идея

«видеть во главе этого управления европейски образованного человека: чтобы муфтий был избираем из киргизов с высшим или средним образованием и даже без высших познаний в мусульманском богословии» (Рыбаков, 2001, с. 304–305). Данный факт, безусловно, свидетельствовал о стремлении казахов противопоставить себя мусульманам другой этнической принадлежности. В постреволюционный период, на волне дальнейшего роста этнического сознания и консолидации казахов, казахская политическая элита учла данное религиозное требование. Оно было трансформировано его в идею создания в рамках общероссийского тюркско-мусульманского возрожденческого движения национально-культурной автономии казахов-мусульман Степного края и Туркестана – автономии Алаш.

Религиозное движение мусульман Российской империи в годы Первой русской революции активизировало процесс их организационного оформления. В августе 1906 г. сторонники пробуждения национального самосознания мусульманских народов из Поволжья, Закавказья, Степного края и Туркестана провели I Всероссийский съезд мусульман, на котором был создан Всероссийский мусульманский союз – Иттифак аль-муслимин, или сокращенно Иттифак – Союз. Его главным требованием стало «уравнение народов России во всех политических, гражданских и религиозных правах». На съезде также рассматривался широкий круг вопросов политического реформирования страны. Идеалом некоторых лидеров мусульманского движения виделась парламентская демократическая республика с культурно-национальной автономией для дисперсных мусульманских групп (поволжских, сибирских татар и др.). Их оппоненты, признавая единство российских мусульман, отстаивали переустройство России на федеративных началах с предоставлением ее народам национально-территориальной автономии (Мажитов, 2002, с. 7).

Результатом участия на I Всероссийском съезде мусульман 1906 г. представителей Степного края и Туркестана стало принятие решений о реорганизации их духовного управления. В частности, в постановлениях съезда было зафиксировано образование Туркестанского духовного управления во главе с шейхул-исламом. Кроме этого, решением съезда было признано целесообразным разрешить в каждом аульном обществе Степного края строить по одной мечети и медресе. У казахов, «как и у других мусульман, имамы должны обучать детей, при неспособности имамов к учительской деятельности в их приходы должны быть назначаемы особые учителя-мугаллимы» (Рыбаков, 2001, с. 307).

Важным следствием мусульманских съездов России в революционный период стало идейное оформление джадидизма. Последний ставил своей целью обновление ислама, т.е. осмысление его и толкование философских, правовых норм в соответствии с новой исторической ситуацией, демонстрировавшей все более углубляющийся разрыв в сфере экономической, научно-технической жизни между мусульманскими народами и странами Запада. Джадидизм, таким образом, по мнению Л.Р. Полонской, стал «главной формой выражения политического сознания мусульман», «формой выражения собственного стремления мусульманских народов выжить в условиях общественного развития» (Полонская, 1998). В этой связи среди своих первоочередных и основных целей реформаторы рассматривали просвещение, «приобщение мусульман к современным достижениям европейской мысли» (Султангалиева, 1998, с. 40).

По оценке исследователей джадидизм в Степном крае не получил такого развития, как например, в Туркестане, среди мусульман Поволжья и Крыма, и нашел свое выражение лишь в попытках реформировать начальную мусульманскую школу, внеся в нее элементы европейского образования. Во многом это объяснялось тем, что в Степном крае на сложилось организационных структур, объединявших мусульманское духовенство, к тому же оно было лишено вакуфов поэтому религиозная жизнь проявлялась почти исключительно в функционировании мечетей и начальных религиозных школ. Отсутствие образованной мусульманской духовной элиты не привело в Степном крае к формированию широкого народно-освободительного движения религиозного содержания. Свидетельством может выступить тот факт, что в крупном антиколониальном восстании в центральноазиатских окраинах Российской империи, развернувшемся в 1916 г., выступления казахов не приняли религиозную направленность.

Важно подчеркнуть тот факт, что «мусульманское движение» в России в революционный период 1905–1907 гг. и в последующий период не опиралось на авторитет исламского духовенства и исламских

духовных властей в лице лидеров Оренбургского, Таврического и Закавказских мусульманских духовных собраний. Это заставляет не без основания сомневаться в «смысловой сущности самого названия». Как правило, лидерами этого движения становились представители этноэлит, интегрированные в социально-политические процессы страны, способные адекватно оценивать перспективы модернизации для своих народов и формулировать в соответствии с ними национальные идеи. Поэтому мусульманское движение стало составной частью общественно-политического движения в Российской империи о одновременно составной частью национальных движений, а Мусульманская партия, созданная в 1906 г. в Нижнем Новгороде, выступила в роли механизма решений национальных задач, для центральноазиатской национальной интеллигенции – возможностью еще раз заявить об этносоциальных проблемах региона.

В этих условиях полное игнорирование проблем духовного развития мусульман Степного края и Туркестана становилось невозможным. После революционных событий 1905–1907 гг. вопрос «учреждения особых духовных управлений для казахов областей Семипалатинской, Акмолинской, Уральской и Тургайской» стал предметом специального обсуждения Особого совещания, созданного при Комитете министров (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 594. Л. 185). В рамках дискуссии, длившейся несколько лет, военный губернатор Тургайской области М.М. Эверсман утверждал, что сосредоточение религиозных вопросов в ведении областной администрации является «вполне удобным и весьма целесообразными как в видах наилучшего и ближайшего контроля за деятельностью местного магометанского духовенства, так и возможности надлежащего его подбора…». Губернатор указывал, что учреждение особого духовного управления для казахов и тем более включение их в сферу деятельности Оренбургского мусульманского духовного собрания нецелесообразно, поскольку «такое включение подчинило бы мулл-киргизов, и не зараженных пока мусульманским фанатизмом казахов, влиянию фанатиков-татар». М.М. Эверсман предлагал внести в порядок управления духовными делами казахов только две поправки: «1) разрешить киргизам увеличить число мулл до одного на аул, вместо разрешенных теперь по одному на волость в видах борьбы с появлением тайных духовных лиц среди киргизов; 2) установить обязательное введение муллами метрических книг в устранение многих неудобств…» (Рыбаков, 2001, с. 290).

Аналогичной точки зрения придерживался военный губернатор Уральской области М.Д. Мордвинов, который считал, что «главной задачей русской государственной власти в области мусульманских воздействий на местное население» должно стать «устранение чуждого зауральской степи татарского элемента и уменьшение престижа мусульманского духовенства». Поэтому он предлагал не вмешиваться кардинальным образом в ситуацию, имевшую место в казахской степи, а именно не создавать специального муфтията для казахов и «не озабочиваться тем, что бы учителя в мектебах и медресе хорошо знали догматы ислама» (Рыбаков, 2001, с. 294).

МВД и его Департамент духовных дел иностранных исповеданий лавировали между позицией региональных органов власти и казахской религиозной общественностью, предлагая создать не одно, а несколько таких управлений «для всех ветвей киргизского племени», например, в Уральске, Иргизе, Акмолинске, соответственно дроблению киргиз по ордам: Букеевской, Малой, Средней в видах предупреждения племенной сплоченности этих кочевников» (Рыбаков, 2001, с. 299–300). Очевидно, что данные инициативы МВД преследовали все ту же цель – дезинтегрировать казахское мусульманское движение и вычленить его из общероссийского.

В Туркестанском крае вопрос о создании особого управления духовными делами мусульман края поднимался еще в 80–90-е гг. XIX в. Генерал-губернатору М.Г. Черняеву в этот период удалось разработать проект, который предлагал создание Духовного управления. Оно должно было состоять из восьми членов-мусульман и рассматривать дела мусульманской религии, вакуфов, конфессиональной школы и т.п. (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 613. Л. 151). В каждой из трех областей генерал-губернаторства – Сыр-Дарьинской, Семиреченской и Закаспийской – предлагалось учредить отдельные управления по духовным делам. Однако проект М.Г. Черняева не был одобрен правительством.

Последующие администраторы края, признающие целесообразность создания специализированного ведомства, контролировавшего и координировавшего бы деятельность мусульманских общин

Туркестана, неизменно наталкивались на противодействие со стороны Департамента духовных дел иностранных исповеданий при МВД. Последнее было убеждено, что «создание особых органов по образцу уже существующих (Оренбургское и Таврическое мусульманские духовные собрания. – *Ю.Л.*) нецелесообразно, так как это привело бы к укреплению и развитию магометанства в Туркестане».

В начале XX в. в ходе работы Особого совещания, созванного для обсуждения общих вопросов развития мусульман Российской империи, генерал-губернатор Туркестанского края Н.Н. Тевяшев высказался как против присоединения туркестанских мусульман в Оренбургскому мусульманскому духовному собранию, так и против создания отдельного духовного правления. Данное мнение было поддержано большинством упомянутого Совещания. Одним из аргументов в пользу этого решения был и тот факт, что вплоть до созыва Государственной Думы почти все инициативы по упорядочению управления духовными делами туркестанских мусульман исходили от высшей администрации края. Отсутствие ходатайств со стороны местного мусульманского населения свидетельствовало, по мнению руководства, о том, что существующее положение его вполне удовлетворяло.

Результатом работы Особого совещания стало принятие им в 1914 г. Положения по вопросам управления духовными делами мусульман, согласно которому Оренбургский и Таврический муфтияты были сохранены в их территориальных границах. Для регионов, которые не входили в компетенцию этих мусульманских институтов, не предусматривалось образования новых духовных правлений. Таким образом, Особое совещание, признав со своей стороны «существенно важным противодействовать стремлению магометан к объединению на почве религиозных интересов», так и «…не наметило каких-либо существенных преобразований в области управления духовными делами мусульман», в том числе мусульман Степного края и Туркестана (Рыбаков, 2001, с. 301–302).

Таким образом, в условиях политической модернизации Степного края и Туркестана коренное население региона закономерно включалось в общественно-политические процессы и принимало участие в событиях революции 1905–1907 гг. Следует отметить, что территориальная отдаленность региона от политического центра империи, слабые импульсы модернизации, отсутствие ярко выраженной социальной мобильности населения привели к тому, что общественно-политическое движение получило в центральноазиатских окраинах более позднее развитие по сравнению с другими регионами империи. Однако оно развивалось в русле общеимперских тенденций.

Общественно-политическое движение в исследуемом регионе было представлено организациями и филиалами российских партий, выражавших интересы различных социальных групп населения Степного края и Туркестана. Его содержанием стала борьба широких общественных сил за буржуазные преобразования в стране, реформирование политической системы, расширение демократических прав и свобод. Важным фактором политизации и активизации общественного сознания населения региона стали выборы в Государственную ДумуРоссийской империи.

Своеобразием общественно-политического движения стало присутствие в нем народно-освободительной борьбы коренных этносов. Ее целью стало решение целого спектра проблем, которые были порождены имперской колониальной политикой. Более позднее включение Туркестана в процессы интеграции в общеимперское пространство и более позднее его открытие для крестьянского переселения, чем Степного края, определили разновекторность развития национально-освободительного движения их народов. Так, в Степном крае роль лидера и защитника интересов казахского населения взяла на себя национальная интеллигенция. Она была интегрирована в общероссийское партийное движение и выступала на платформе партии кадетов. В Туркестане в условиях господства традиционных социальных отношений наибольшее влияние на общественно-политическую жизнь населения региона в начале XX в. продолжал оказывать ислам. Поэтому оформление идеологии национально-освободительного движения здесь осуществлялось на основе идей панисламизма. Его содержанием стало развитие реформаторского движения в исламе – джадидизма.

# Раздел II
# Этнические и религиозные процессы в Западной Сибири и Казахстане в контексте советской политики

## Глава 6
## Правовое положение и деятельность мусульман Западной Сибири и Северо-Восточного Казахстана в первые годы советской власти (конец 1917–1924 гг.)

**А.П. Ярков**

В малозаселённом регионе общественно активное население жило лишь в городах и сёлах вдоль Транссибирской магистрали и в больших (по местным масштабам) поселениях у судоходных рек. Поэтому «победное шествие Октябрьской революции» – миф: в ряде районов, мало связанных с городской жизнью и бродившими там общественными идеями, присутствовало двоевластие, а среди кочевников действовала третья власть – родоплеменной элиты, с которой вынужденно считались и в 1920-е гг.

Сибирь и север Казахстана до административно-политических реформ представляли собой единое социальное пространство, в сознании значительной части её населения настолько самобытное, что в ряде случаев отделяло их от других регионов страны. Это стало мощным фактором автономизации, с которой последовательно боролись самодержавие, правительство А.В. Колчака, советская власть.

В силу названных особенностей логично рассматривать процессы, происходившие среди мусульманского населения (в основном татар, бухарцев, казахов), не с осени, а с поздней весны 1917 г. и через реальные события. Еще до Октябрьской революции началось формирование культурно-национальной автономии (НКА) мусульман. Весь же процесс структуризации НКА завершился в октябре на съезде, где присутствовали представители Томской, Алтайской, Енисейской, Иркутской губерний, Амурской, Семипалатинской, Акмолинской и Забайкальской областей. Тогда же был создан Центральный совет Союза сибирских мусульманских Советов. Он должен был действовать до созыва Сибирской областной Думы, после чего предполагалось все дела перепоручить мусульманскому отделу Думы. На съезде же принято решение о формировании мусульманских воинских частей и создании в Сибири культурно-национального центра, контактирующего с общероссийским (Нам, 2009, с. 130–132). На съезде появилась также резолюция о скорейшем проведении Учредительного съезда для рассмотрения автономного устройства.

На местах шли аналогичные процессы: Шадринский уездный мусульманский Совет «от имени всех мусульман уезда», приветствуя съезд представителей крестьянства уезда, заявил: «...мусульмане пойдут рука об руку с крестьянством в борьбе за права полновластного хозяина земли Русской – Всенародного Учредительного собрания» (Ислам на Урале..., 2009, с. 125). Реальная же ситуация с автономией, политическим единством развивалась не по одному – вышеназванному, а по нескольким «сценариям», зависимым от политико-правового статуса и экономической самодостаточности тех или иных соци-

альных групп, мировоззренческих позиций лидеров и сфер их влияния на массы. К тому же ни одна власть не была прочной, а разделение свой – чужой проходило по групповому – конфессиональному, этническому, социальному или имущественному признакам. Иногда – по личным пристрастиям.

Лишь осмыслив случившееся в Петрограде, местные антибольшевистские силы попытались объединиться, но о продолжавшемся расколе свидетельствует неудачная попытка создать Областной совет казахских депутатов в Омске.

Существовало решение I Сибирского военного муссъезда о создании областного муфтията. К сибирякам примкнули и представители казахской организации во главе с А.Н. Букейхановым (Исхаков, 2004, с. 308). Мусульманский съезд проходил одновременно с I-м Сибирским областным съездом, чтобы делегаты-мусульмане смогли принять участие в работе обоих, имея уже консолидированное мнение.

На съезде областников при обсуждении вопроса о характере органов управления зазвучала панисламистская идея, хотя она не всеми разделялась: «Религия является основным национальным признаком. В сравнении с ней язык стоит на втором месте. Это особенно становится ясным, если мы примем во внимание универсальный характер ислама» (Сибирская жизнь, 1917, 4–6 окт.).

Один из идеологов областничества – Г.Н. Потанин выступил с программной статьей, направленной против большевиков, идеи диктатуры пролетариата и позиции В.И. Ленина (Нигматзянов, 2009, с. 193). В ответ ряд организаций объявил бойкот газете «Сибирская жизнь», так как из-за отсутствия цензуры иных способов её «прикрыть» не было. Между тем лозунги и теоретические разработки областников послужили основой для создания «сибирского блока» во главе с эсерами.

Особое место при анализе явлений занимает деятельность партии Алаш и созданного на ее основе гособразования (и/или его высшего исполнительного органа) – Алаш-Орды, распространявших свое влияние в основном на казахов. Главной целью считалось объединение Акмолинской, Семипалатинской, Семиреченской, Сыр-Дарьинской, Тургайской, Уральской областей, Букеевской Орды, Аму-Дарьинского отдела Закаспийской области, населенных кочевниками (преимущественно) уездов Самаркандской, Ферганской областей и волостей Алтайской губернии (Ярков, 2012а, с. 288–294). Остаётся вопрос: насколько эта цель отражала желание масс?

Существует несколько оценок Алаш и Алаш-Орды: от традиционной для советской истории, где её деятели «тщательно пытались скрыть сепаратистскую направленность своей деятельности», до «прогрессивного» (Камзабекұлы, 2010, с. 87). Алаш, как полагала часть ученых, мало связана с исламом (Сыдыков, 1998, с. 45), но в программе партии, опубликованной в ноябре 1917 г., объявлено: «признавая отделение религиозных институтов от государства, свободу веры при равноправии всех конфессий, в составе Российского государства, создать Алашскую автономию с муфтиятом, в ведении которого (через мулл) остались бы вопросы регистрации рождения и смерти, брака и развода». По мнению инициаторов, так происходило бы внедрение исламских норм в быт кочевников.

Алаш-Орда в декабре 1917 г., завершив свое оформление в праздник Маулид ан-Наби, выразила отношение к религиозным традициям. Один из её активистов – К. Тогусов тогда был избран членом Омского совета рабочих и крестьянских депутатов, где говорил: «Теперь мы выбрали новых духовных отцов, людей передовых, идейных мулл, европейски образованных, они помогут нам стать на добрую дорогу». Тогусов так оценил политику самодержавия: «Теория „разделяй и властвуй“ до смешного была доведена в мусульманском вопросе. И, как силу противодействия, мусульмане … выдвигали против насильников старые завоевания духа, выдвигали религию со всеми ее особенностями и, понятно, пережитками. Довольно было пасть режиму … и мусульмане порешили навсегда расстаться с многоженством, с калымом … Старые толкования шариата питали тупой беззубый фанатизм. Муфтият, мусульманский синод, всячески играл на руку темноте» (Исхаков, 2004, с. 191). Между тем шариат по-прежнему оставался востребованным.

Отражая просьбы части мусульман, органы самоуправления Омска, Тюмени, Томска, Новониколаевска, Барнаула, Бийска, Кургана и других городов края обратились в Министерство народного просвещения с ходатайствами о включении мектебе в общую школьную сеть.

Показательны процессы, происходившие в Тобольской губернии и Омской области. Первоначально мусульмане (судя по сведениям их комитета) недоверчиво отнеслись к институту земства, но затем изменили мнение: на средства уездных земств содержались татарские школы (мусульманские училища).

В Таре уездное земское собрание в декабре 1917 г. решило принять 31 общеобразовательное мектебе с начальным курсом и одно высшее начальное училище в школьную сеть с содержанием за счет земства, но губернское собрание не поддержало эту просьбу. И пока вопрос решался на уровне сибирского министерства народного просвещения, эти учебные заведения поддерживались за счет населения. Такая же ситуация сложилась и в Тюменском уезде, где по инициативе гласных из числа мусульман на II-м Чрезвычайном собрании земства было принято подобное решение, но не получило поддержки (Национально-культурная политика..., 2005, с. 300). Курганская городская Дума 24 октября 1917 г. поддержала просьбу муссовета об отпуске средств для персонала двух мектебе.

Трансформация мировоззрения многих будущих советских деятелей из мусульман пришлась на анализируемый период. Тогда начались серьезные изменения «в умме и умах»: многие надежды, мечты, идеалы подхвачены потому, что просто объясняли сложные вопросы бытия «пороками царизма», с которыми можно покончить. Подхватили эти идеи учащиеся новометодных и светских учебных заведений, ибо само стремление к реформации там заложено. Известное и самое крупное в крае Ембаевское медресе преобразовано в учительскую семинарию, иногда смущая тех, кто готовился стать имамом.

Одним из важных достижений можно считать открытие в Томске тюрко-татарской учительской семинарии «Дарульмугаллимин», первое время содержавшейся на пожертвования и земские средства. Призванное при старте «быть оплотом высших национальных идеалов и рассадником народной и общечеловеческой культуры, фактором прогресса», оно пережило смену нескольких политических режимов и социальных ориентиров (Томские татары..., 2000, с. 88, 89, 137, 140, 198).

Не только пресса, но и мусульмане, участвовавшие в Чрезвычайном Сибирском областном съезде в декабре 1917 г. в Томске, призвали бойкотировать советскую власть и использовать идею автономии как общую платформу. Тогда в состав Сибоблсовета вошел казах А.А. Ермеков, а в национальный совет при нём – эсер прапорщик Г.Ш. Неометулов.

Делегаты съезда заговорили о необходимости создания «во имя спасения Сибири» временной общесибирской социалистической (от народных социалистов до большевиков) власти в лице областной Думы, а пользоваться в практической деятельности предлагалось законами Российской республики, изданными до 24 октября 1917 г. Это вызвало протест Томского Совета рабочих и солдатских депутатов, заявившего, что в случае захвата власти областниками будет бороться с ними до конца. Осудил попытку областников и III съезд Советов рабочих и солдатских депутатов Алтайской губернии (Черняк, 1987, с. 213, 215).

Временный сибирский областной Совет, избранный съездом областников, продолжал действовать до января 1918 г., создав, в частности, программу будущего Сибирского Учредительного собрания. По требованию Центросибири Томский Совет упразднил Сибирскую областную Думу и Временный облсовет, арестовал 17 областников. Оставшиеся на свободе тайно избрали Временное Сибирское правительство, продекларировав государственную самостоятельность края и конфронтацию с Советами. В составе правительства был министр без портфеля Г.Ш. Неометулов (Ислам на краю.., 2015, с. 206).

Различия в подходах к вопросам жизни основывались на мировоззренческой почве, но религию невозможно искоренить. Это признало и правительство, заявив устами министра просвещения, что планирует «...в ближайшее полугодие оставить духовные школы в первоначальном положении и испрашивать кредит на личный состав, не предрешая дальнейшей их судьбы» (Реальная.., 2001, с. 38). Предусматривалось и возрождение религиозно-нравственного воспитания. О том, что в поле внимания находились не только школы для православных, свидетельствуют усилия земских собраний по открытию мусульманских школ и подготовке кадров.

На местах принимались меры по упорядочению правовых вопросов. В частности, на чрезвычайном заседании Тюменского уездного земсобрания 1 февраля 1918 г. решено: «Уплату жалованья учителям мусульманских школ производить в размерах, одинаковых с жалованьем … русских земских школ». В поле внимания земцев находились не только татары: инородческий отдел Акмолинского облземства считал нужным поддержать педкурсы в Омске и Атбасаре по подготовке кадров для казахских школ.

Если на собравшемся в январе 1918 г. съезде мугаллимов (учителей) Тобольского уезда обсуждались только организационный вопрос и программа для мектебе, то на созванных 14 и 15 февраля уездном и губернском муссъездах уже стояли в повестке дня политические вопросы: об автономии, местонахождении Центрального мусульманского совета и т.д. (Съезды.., ч. 1, 1992, с. 147, 148, 151). При этом Горно-Алтайский учредительный краевой съезд в феврале 1918 г. вопрос об отделении школы от церкви вообще не ставил (Мамет, 1994, с. 84).

Созданное 9 февраля 1918 г. членами областной Думы (накануне разогнанной Томским Советом) правительство не было у власти ни одного дня, а власть перешла в руки местных Советов, приступивших к реализации поставленных большевиками задач, в том числе в вопросе свободы совести. Одновременно Центральный совет Союза сибирских мусульманских Советов по-прежнему занимался практическими делами. Об этом регулярно рассказывала в феврале-марте 1918 г. томская татарская газета «Утренняя звезда».

Алаш-Орда (штаб-квартира в декабре 1917 г. располагалась в Семипалатинске) не признала Октябрьскую революцию, но затем вступила в переговоры с Советом Народных Комиссаров (СНК) по вопросу об автономии. Поскольку достичь договоренности не удалось, Алаш-Орда перешла на антисоветские позиции, с апреля 1918 г. приступив к созданию вооруженных отрядов. Объявил себя нейтральным к политической борьбе Омский военно-окружной комитет, отказываясь выполнять указание какой-либо стороны.

Вторая власть – советская – начала проводить в жизнь первые декреты, касавшиеся верующих, но, принимая во внимание отзывы с мест, решила внести изменения. Заявлено, что для безболезненного проведения их в жизнь необходимо предоставить Наркомнацу право в каждом случае издавать постановления о формах их реализации.

Способствовал расширению объема личных свобод граждан Декрет от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Тогда православные священники были отлучены от преподавания. Сложнее дело обстояло в мусульманской среде, где иных образованных по-русски, по-тюркски, по-арабски кадров не было. Пришлось использовать служителей культа и в советских органах. К тому же не все занимавшиеся религиозными практиками числились в документах муллами, так что и лишать их гражданских прав формально не было основания.

Меры, принятые советским государством по отношению к исламским институтам, оказались лишь тактикой: оно стало проводить более гибкую политику. Для организации идеологической работы создавались в местных организациях РКП(б) мусячейки, объединявшие представителей различных этносов, традиционно принадлежавших к исламу (Ярков, 2013, с. 79).

При активном участии вернувшего из-за границы А.Г. Ибрагимова было создано Центральное национальное управление в составе трёх ведомств (просвещения, духовного и финансов) и принят ряд документов, в том числе по религиозным и образовательным вопросам. Центральное национальное управление было распущено в конце апреля 1918 г., а его деятельность расценена как «...разрушение всех революционных завоеваний мусульманской демократии в культурно-национальной области» (Исхаков, 2004, с. 383).

Роспуск Учредительного собрания усилил центробежные тенденции в регионах (Каппелер, 2000, с. 302). В Западной Сибири и Северо-Восточном Казахстане успели развернуть деятельность ячейки «Милли Шуро» и «Харби Шуро» под общим названием «Джамхияти Хайрия». Из протокола допроса в НКВД в 1938 г. бывшего муллы Н. Чалалулетдинова явствует, что «контрреволюционная национальная организация „Джамхияти Хайрия“», существовшая в 1918–1919 гг. в Ембаево, была якобы органи-

зована купцами Кармшаковыми и ахуном Ю. Сагитовым. В январе 1918 г. окрепшая структура «Харби Шуро» выдвинула на II военном съезде идею создания Идель-Уральского (Волжско-Уральского) штата (республики). В марте 1918 г. органы советской власти эту идею пресекли.

По «другую сторону баррикад» оказался Уральский областной мусульманский военсовет, где большевики доминировали. Между тем Декрет «Об учреждении Комиссариата по делам мусульман» подписан 17 января 1918 г. Почти сразу созданы в крае его структурные подразделения, например, Тобольское (Тюменское) мусульманское национальное управление с отделами: духовное, просвещения и финансов (ГАТО. Ф. 1208. Оп. 1. Д. 6. Л. 22). Под влиянием «Милли Шуро» и «Харби Шуро» губернское управление не приняло многих идей Всероссийского Комиссариата и даже оказало сопротивление, поэтому в мае 1918 г. оно было ликвидировано. При Тюменском совдепе организован Комиссариат по мусульманским делам, а его руководителем стал А. Габидуллин (ГАТО. Ф. 284. Оп. 1. Д. 2. Л. 71).

Этот орган иногда откровенно использовал социальные проблемы. Так, 12 мая 1918 г. появился приказ о контрибуции на «мусульманский имущий класс в пользу мусульманского пролетариата и беднейших крестьян» в 204 тыс. руб. Предписано их внести в течение 48 часов, а отказ грозил арестом и конфискацией имущества (Борьба за власть Советов..., 1967, с. 178).

Лозунги взбудоражили не только маргиналов (и среди мусульман), но и беднейшие слои. Одна из газет опубликовала письмо протеста против включения в местный комиссариат зажиточных. Примечательно сообщение о Тобольском уездном муссъезде (май 1918 г.) и надеждах бедняков на помощь в противостоянии своей буржуазии: «Мы, мусульмане, уверены, что Совет рабочих, солдатских и крестьянских депутатов не оставит пролетариев-мусульман в руках их угнетателей и поможет образовать такой комиссариат, в который войдут только истинные представители и друзья мусульманского пролетариата и крестьянства» (Известия Тюменских.., 1918. 12 мая; Известия Тобольского…). Остаётся вопрос: насколько это отражало настроение масс?

О реальном же расколе в умме свидетельствует сам ход съезда, где оказались представлены лишь 15 приходов из 120. Заявив, что люди «работают вместе с советами не по доброй воле, а из страха», депутаты провели в комиссариат «почётных и уважаемых». Они и стали бойкотировать решения власти.

В конце мая 1918 г. татарские купцы Тюмени и Тюменского уезда – члены бывшего национального управления – и муллы договорились принять меры против большевиков-соплеменников. Для этого они решили убрать руководителей Комиссариата – братьев Габидуллиных, натравив на них верующих (ГАСПИТО. Ф. 1545. Оп. 1. Д. 66. Л. 146).

Во время наступления частей Белой Армии комиссариаты ощущали себя «боевым штабом мобилизации всех мусульманских масс». О том говорит приказ о введении военного положения в Тюмени от 20 мая 1918 г.: «Комиссариат по мусульманским делам при Совдепе ставит мусульманское население в известность: 1. Что с 4 часов дня 20 мая город и его пригороды объявляются на военном положении и вся полнота власти перейдет в руки Чрезвычайного Военного Революционного Штаба; 2. Все мусульманские торговые учреждения должны не прерывать своей деятельности, ибо это порождает панику среди населения и нарушает нормальный ход жизни. 3. Не допускать агитации против рабоче-крестьянской Советской власти. За неисполнение данного приказа виновные будут привлечены к ответственности по всей строгости военно-революционных законов» (ГАСПИТО. Ф. 1545. Оп. 1. Д. 66. Л. 112).

В поле внимания Комиссариата были и иные вопросы. Вот решение от 7 июня 1918 г.: «...для развития крестьянского мусульманского населения и распространения среди него идей Советской власти, необходимо немедленно, теперь же организовать летучие курсы и послать агитаторов, которые могли бы обрисовывать программу советской платформы, выработанной при агитационно-организационном отделе» (Известия Тюменских.., 1918. 9 июня). Другой вопрос, что кадров для подобной работы не хватало: нередко советскими работниками становились выходцы из джадидов и бывшие муллы (С.-Г.Х. Габитов, А. Шарипов и др.).

В условиях политико-правовой неразберихи духовные лица осуществляли прежние функции. Хотя метрикации браков, рождений и смертей по решению Наркомнаца должны производиться в граждан-

ских отделах при Совдепах при участии представителей от соответствующих национальных комиссариатов и их отделов на местах (ГАРФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 50. Л. 112–113), имамы по-прежнему вели регистрационные записи в приходских книгах на татарском языке в арабской графике. Окормляли они и верующих военнопленных. О том свидетельствует выходившая с января 1918 г. в Омске газета для иностранцев «Forradalom», где часть материалов публиковалась на турецком языке (Данилов, 1972, с. 36).

Сложно складывалась судьба религиозных деятелей, поверивших в обещанное обновление: А.Г. Ибрагимов занялся реформированием образования и, веря власти, сделал немало для привлечения мусульман на сторону советской власти (Салихов, 2002). Включение такой личности в борьбу одна из газет расценила как благородный поступок «старого льва», а резолюцию, принятую после его встречи с рабочими-мусульманами, процитировала: «Угнетенные народы Востока обретут свободу только тогда, когда будет уничтожено господство буржуазии и власть перейдет в руки трудящихся» (Красная Армия, 1919).

А.Г. Ибрагимов выступал с лекциями и на родине – в Тобольске, Таре, Омске. Между тем сам реформатор отметил весной 1918 г. возникшее у мусульман разочарование: «...в Советах русские творят социальную революцию, в национальном же вопросе проводят политику Николая II» (Известия ВЦИК...).

Причины «разочарования» существеннее. И это выражалось не только в замечании В.И. Ленина, что когда большевики заставили «самых сытых крестьян» России сдать хлеб не по спекулятивной цене, те повернули в сторону Колчака (Ленин, с. 40, 401). Повлияло на отношение части населения и то, что духовные лица становились жертвами террора. Показательна легенда, что тобольский архиепископ Гермоген утоплен вместе с муллой, который затем «…изъят мертвым из реки и похоронен белыми под собором вместо Гермогена» (400 лет..., 1987, с. 120).

С конца мая 1918 г. азиатская часть России с населением в 22 млн человек была отрезана от центра страны. Восстание двигавшихся по Транссибирской магистрали чехословацких частей спровоцировало исчезновение органов советской власти, но не населения – приверженцев различных политических и религиозных воззрений. Сторонники советской власти из числа мусульман ушли с отступающими войсками, в партизаны или подполье. Одним из красных отрядов в 1918 г. руководил житель алтайского с. Назаровка М. Массаутов.

После свержения советской власти газета «Сибирская жизнь» утверждала, что «местные мусульмане начали снова стоить разрушенное» (Кокоулин, 2011, с. 11), а заведовавшие охраной томского Заисточья подпоручики Измайлов и Юнусов сообщали в июне 1918 г., что слухи об убийстве мусульманами большевиков беспочвенны, но признали, что избито два красноармейца-мусульманина и В. Мухамедьяров, заподозренный в большевизме (Кокоулин, 2011, с. 45–46).

Изменения действительно были. Служителям культа вернули избирательные права, лишённые Конституцией РСФСР. Их вернули в школы, а нуждавшимся из 500 семейств мулл-беженцев оказали материальную помощь. В Новониколаевске мектебе открылось в августе 1918 г. Причём решение мотивировалось так: «…заботы города должны касаться детей всех национальностей свободной России».

Жизнь вдали от городов, «бивших ключём политических изменений», шла своим чередом: силами верующих перестроена мечеть в с. Киндер (Губайдуллина, 2007, с. 59).

Вскоре произошли иные и важные события: А.В. Колчак 18 ноября 1918 г. был провозглашен Верховным правителем России, а его правительство получило название Российского (Скорикова, 2005, с. 85), хотя распространяло свою власть лишь на небольшую часть страны. Тем не менее правительство занялось не только военными действиями, но и устройством внутренней политики, активно поощряя антисоветские настроения. В структуре правительства появилось Главное управление по делам вероисповеданий, которое возродило институт военных мулл, решало вопросы взаимодействия, финансировало издание газет и др.

Автономисты после прихода к власти А.В. Колчака стремились к нейтралитету в политической борьбе, занимаясь вопросами культуры и образования: в декабре 1918 г. в Петропавловске ими была созвана конференция по образованию мусульман, в том числе кочевников.

Собранный в Новониколаевске съезд «мусульманского духовенства» вновь ходатайствовал о признании НКА. Это не получило поддержки, поскольку, якобы, там проводилась «идея независимости тюрко-татарской нации от государственной власти». Та же разделяла вопросы духовной и национальной автономии, откладывая все до Учредительного собрания и окончания Гражданской войны. Анализируя предложения, глава ведомства вероисповеданий П.А. Прокошев писал: «Являясь результатом национального движения тюрко-татар, начавшегося еще в конце XIX в., и в значительной степени окрашенного панисламистским, младотурецким, пантюркистским влияниями, Национальное управление тюрко-татар имеет определенно выраженную тенденцию распространить сферу своего влияния и на другие, кроме татар, тюркские племена – башкир, киргиз, сартов и т.д.» (Нам, 2009, с. 302).

Отношение правительства к Центральному Национальному управлению мусульман Внутренней России и Сибири было осторожным, хотя их журнал «Мухтарат» призвал вступать в отряд (дружину) «зелёного знамени» для борьбы с большевиками, аналогичный «православным» вооруженным частям.

Православные тогда собрали почти 12 млн руб. на нужды РПЦ и поддержку создания «полка Иисуса», «полка Богородицы», «полка Ильи Пророка». Не отставали и мусульмане – томичи и омичи собрали в помощь армии более 200 тыс. руб. (Октябрь в Сибири, 1987, с. 268). Более того, один из инициаторов создания фронтовых отрядов Святого креста, а позднее и отрядов «зелёного знамени» игумен Иона (Покровский) призывал: «В благодарном порыве от поругания большевиками «Святого Святых» каждого человека объединяются последователи Христа и Магомета» (Кузнецов, 2009, с. 70).

Ранее сосланный в Сибирь за «антирусские проповеди» Г. Курбангалиев организовал здесь конный «полк Мухаммеда» (Ислам на Урале..., 2009, с. 177). На стороне белых оказался офицер И. Кутумов – потомок сибирских татар-казаков, а идеологи использования религии в противостоянии утверждали: «...большевизм из чисто политического учения и движения превратился теперь уже почти исключительно в антирелигиозное атеистическое течение» (Ислам на Урале..., 2009, с. 303). В мечетях Омска, Барнаула, Бийска, Томска муллы призывали к Священной войне против врагов всех религий – большевиков.

Под воздействием пропаганды объявилось 400 добровольцев, а газета писала: «Поднимаются мусульманские дружины Зеленого знамени, одушевляемые теми же великими идеалами религии, государственности и национальности, которые светят нам на путях нашего возрождения. Зеленое знамя пророка поднято против красного флага большевиков, который всюду несет с собой разрушение права и государства, безрелигиозный нигилизм и разгром национальной культуры» (Русское дело, 1919).

Впрочем, на неправомерность использования призыва к газавату указал томич, известный мусульманский деятель Н.М. Карпов: «По своему смыслу священная война – „газават“ – это война против всех немусульманских религий, против иноверцев, безразлично, будь то православный, иудей или язычник, и право объявить священную войну принадлежит только шейхуль-исламу и халифу... Возбуждать в мусульманском населении движение в пользу объявления священной войны опасно, ибо может привести к весьма печальным результатам, имея в виду, что мусульманское население очень религиозно и фанатично» (Сибирская жизнь, 1919. 26 сент.). Взамен он предложил организовать татарский батальон с командирами-единоверцами. Для добровольцев даже придумали зелёную нарукавную нашивку с белым полумесяцем. Предполагался и институт военных мулл, который имел целью организовать «...должным образом дело духовно-религиозного воспитания солдатских масс» (Нам, 2009, с. 301).

Муфтий Г.Г. Галеев обратился к военному министру с предложением организовать особую комиссию. Она должна была составлять агитвоззвания; искать военных мулл; обеспечивать их метрическими книгами; посещать части на фронте и в тылу для ведения духовно-религиозных бесед. Проект не получил одобрения Главного управления по делам вероисповеданий.

Имея авторитет среди сородичей и единоверцев, элита (в том числе служители культа) поддержала как формирование мусульманских частей в Барнауле, Бийске, Новониколаевске, Томске, так и «белый» террор.

Любопытна «другая» история из жизни мусульман Барнаула периода Гражданской войны. Ещё в мае 1917 г. город пострадал от сильного пожара. Тогда местная Дума утвердила проект строитель-

ства сада-города на основе популярных в начале XX в. идей английского философа Э. Говарда. И лишь в 1918 г. мусульманам выделили землю под строительство жилья, рядом предусмотрев место для мечети и мектебе. В результате образовались городская и сад-городская общины, фактически воссоздавшие образ махалли.

Томская учительская семинария «Дарульмугаллимин» с июля 1919 г. постановлением Совета министров России включена в число государственных учебных заведений с преподаванием «магометанского вероучения». Для ликвидации отставания в знаниях (поступали и сельчане) с осени 1919 г. при семинарии открыли высшее начальное училище и интернат (Лукиева, 2000, с. 95). Недостаток средств подтолкнул Томскую горуправу обратиться к местной умме о необходимости собственного изыскания денег для помощи четырём школам (Национально-культурная политика..., 2005, с. 295); в сентябре 1918 г. в Кургане открылась татаро-башкирская школа, и по ходатайству такого же общества её включили в городскую сеть, предоставив право преподавать по программе, утвержденной II муссъездом учителей.

В 1918–1919 гг. существовала разнообразная система образования: в русско-казахских школах обучался 551 ученик, а в мектебе – 14720 детей (Историческая энциклопедия ..., т. 2, 2009, с. 456). В 1919 г. в Томском уезде действовали пять татарских начальных школ (в губернии 150), а в Тюменском уезде – 69 мектебе. Необходимость продолжения реформы осознала и Курганская городская Дума, в январе 1919 г. вновь, как и при Временном правительстве, поддержав просьбу муссовета об отпуске средств для двух мектебе.

В подцензурном «Правительственном вестнике» 6 апреля 1919 г. освещалась реформа, и не только для православного населения. Так, сообщалось, что Омское уездное собрание отпустило 100 тыс. руб. для постройки казахских школ. Издававшаяся в Омске газета «Русская армия» в какой-то мере отражала жизнь мусульман. Там сообщалось, что Тобольское губернское земство организовало летом 1919 г. мусульманские педкурсы для 100 человек (в том числе 18 мусульманок и трёх мулл), выразивших благодарность и увидев в том «...зерно новой совместной жизни русского и татарского народов на основе сердечного братского единения» (Русская армия, 1919).

Подобные курсы работали в мае–июле 1919 г. и в Томске, свидетельствуя о реальной политике власти в части выстраивания отношений между различными конфессиональными и этническими общностями. И все же есть мнение, что политика колчаковского правительства была основана «на великодержавном шовинизме» и отрицала «демократические принципы в национальных отношениях внутри страны» (Наумова, 1987, с. 95).

Не будем и идеализировать ситуацию: правительство Колчака проводило политику приоритета для православных, и не только из-за отсутствия педагогических кадров. Со слов заведующего киргизским отделом при Атбасарской земской управе К. Байгарина, причина – отсутствие магометанского вероучения в школе и «мало признаваемой важностью русского языка, как государственного» (Атбасарская жизнь, 1919).

На просьбы об оплате труда мулл в школах Министерство народного просвещения ответило весьма своеобразно: «...они … имеют право на получение содержания из средств казны лишь в том случае, если в школе, где они преподают, нет законоучителей православного вероисповедания» (Свободная речь, 1919).

Формально Алаш-Орда была упразднена указом Временного Всероссийского правительства 4 ноября 1918 г., но реально сохранилась, так как предполагалось включить её представителей в аппарат Главноуполномоченного по управлению этой структурой. В конце 1918 – первой половине 1919 г. возглавляемая А.Н. Букейхановым группа сотрудничала с правительством А.В. Колчака, надеясь на устройство Алаш-Орды (Историческая энциклопедия..., т. 1, 2009, с. 60–61).

Сепаратистские идеи отразились в постановлении Башкирской конференции 1919 г., где принимали участие делегаты от башкирских селений Шадринского уезда (Нам, 1998, с. 220–221). Тогда инициировался вопрос о передаче сибирских земель, населённых башкирами, в состав Автономной Башкирской Республики.

В тот период происходили важные административные изменения. В частности, Тарский и Тюкалинский уезды были переданы из Тобольской губернии в Акмолинскую область, а Томская губрния разделилась на Томскую и Алтайскую. Напрямую это не коснулось мусульман, за исключением того, что изменило их удельный вес в составе названных административных единиц, а оказавшийся в центре преобразований Петропавловск стал местом пребывания новых социальных институтов. В частности, там какое-то время находилось Центральное Национальное управление мусульман Внутренней России и Сибири, откуда были избраны представители России на мирную конференцию в Париж, издавалась газета «Мухтариат» (Нам, 1998, с. 242).

Среди сибирских татар были противники того, чтобы их интересы представляло Петропавловское управление, а мулла когутовского прихода (Тарский уезд) А.А. Аширбаев писал в июне 1919 г. в Министерство вероисповеданий: «Мы, сибирские инородцы, всегда жили отдельной от татар российских своей верой… и никакой нам автономии не нужно» (Нам, 2009, с. 299).

Существовали рекомендации Русского политического совещания в Париже: «…делать официальные заявления об уважении прав национальностей, населяющих Россию», чтобы «уменьшить „сепаратистские“ устремления народов России» (Нам, 2009, с. 299). Правительство Колчака предпринимало шаги, чтобы не только декларациями демонстрировать готовность решить вопрос. Но оно и не могло их разрешить.

Этим воспользовался противник. Например, 19 июля 1919 г. СНК РСФСР издал Декрет о ревкоме по управлению Киргизским краем, а 4 ноября Реввоенсовет (РВС) Туркестанского фронта выпустил постановление об амнистии алашордынцев. В результате в декабре 1919 г. те прекратили сопротивление и перешли на сторону советской власти, а в интернациональных отрядах воевали турки из пленных (Октябрь в Сибири, 1987, с. 268).

Дезертирство было характерно для всех противоборствовавших в Гражданской войне сторон, но о настроениях и симпатиях свидетельствовал переход на сторону большевиков созданного в Томске добровольческого мусульманского батальона, где подпольную работу вёл З.С. Гайсин. Позже Гайсин утверждал: «…мы … не отделяем мусульман Сибири от мусульман России или Кавказа, ...а, наоборот, способствуем объединению на новых началах всех тюрко-татарских племён всей России, в частности, живущих на Алтае и в Монголии» (Кокоулин, 2011, с. 14).

Части Белой и Красной армий вступали в ожесточённые столкновения, но служители всех культов осуществляли свою миссию, при этом иногда и гибли. Примечательно, что наряду со средневековыми по происхождению фиксируется и астана периода Новейшей истории – «паннар сугышы» – могилы мулл, «погибших в годы Гражданской войны» (Закирова, 2002, с. 432), свидетельствуя о тенденциях к интерпретации прежних образов «священных мест».

В конфликтах страдали не только социально активные люди: тюменский имам-хатыб И. Бурундуков после перенесённых пыток в колчаковской тюрьме серьезно заболел (Кабдулвахитов, 2005, с. 135); во время колчаковщины в юртах Пушняцских была учинена расправа над Б. Саиткуловым, К. Рузубакиевой с грудным ребенком, Х. Хайбуллиным и другими только за то, что они указали дорогу красноармейцам. Красноармейцами без суда расстрелян бывший шакирд и казачий сотник, а затем красный командир Ш. Тахтабаев, возвращавшийся домой после демобилизации. Воспитывавший его дядя – Тимербай-муэдзин похоронил племянника (Сто лет Первой мировой, 2014). Я. Акпаев (Акпайулы Жакып), как при царизме и Временном правительстве, подвергся репрессиям при Колчаке, но выжил (Ислам на Урале..., 2009, с. 31). Закончивший Петропавловское медресе К.Р. Сутешев занимался по поручению местной группы РСДРП пропагандистской работой среди мусульман, а во время контрреволюционного мятежа 1 июня 1918 г. был убит (Татары на севере Казахстана, 2004, с. 87–89).

Возникли «красные мусполки», такие как 21-й Мусульманский (451-й Краснознаменный) стрелковый полк 51-й дивизии. Дивизия принимала участие в боях за Сибиь, а её командир – В.К. Блюхер освобождал верующих красноармейцев от караульной службы в дни мусульманских праздников (Ислам на краю.., 2015, с. 220) и, по преданию, приказал «не трогать» почитаемого Халил-ишана (Х.С.-М. Халилова).

Отказ от радикализма, терпимость к особенностям жизни разных групп населения должны были укрепить веру в вернувшуюся власть. Не случайно приказ № 1 военно-революционного комитета от 13 августа 1919 г. призвал «всех граждан города Тюмени и уезда к спокойствию и мирной жизни», предложив «сплотиться в одну трудовую семью для совместной и плодотворной работы» (Павлова, 2011, с. 69).

Отсюда и терпимость власти к религиозности (явной или скрытой) отдельных сотрудников: их субъективная идентификация – большевик или сочувствующий – важнее обстоятельств. В результате в анкетах совработников появляется следующее определение: «М.С. Арсланов, 35 лет, с ноября 1918 г. заведующий просвещением нацмен при ОмгубОНО, образование татарское (т. е. полученное в мусульманском мектебе. – ред.), учитель…» (Рыженко, 1988, с. 149).

В ходе Гражданской войны спектр противоборствующих сил был шире разделения на «красных» и «белых», но все манипулировали чувствами верующих, а служители культа не смогли остановить насилия и взаимного истребления, исполняя необходимые ритуалы при погребении единоверцев. Здесь и «подстерегала напасть»: несмотря на существовавшие столетиями традиции захоронений раздельно, согласно конфессиональной принадлежности, появилось новшество – устройство братских могил. Например, в центре Тюмени и Новониколаевска в 1919 г. похоронены вместе люди различного происхождения. Погребены там оказались и иностранцы из числа военнопленных и интернированных, проникшихся коммунистическими идеями и мечтавших вернуться на Родину, чтобы «раздуть пламя мировой революции». Да и многие люди поддержали простые лозунги, основанные на понятных идеях справедливости, свободы, равноправия.

Деятельность правительства А.В. Колчака в Западной Сибири и Северо-Восточном Казахстане фактически закончилась с вступлением Красной Армии в Омск в ноябре 1919 г. Вместе с колчаковскими войсками ушли и местные имамы и руководитель мутоволлята юрт Ембаевских М.-А.А. Мирсалимов. Только в Бухарской волости насчитали «шесть беглецов с Колчаком» (Гарифуллин, 1998, с. 47). А всего ушло около 500 мулл (Скипина, 2003, с. 132).

Существовали различные формы бегства. Так, один из династии Ченбаевых – Ахматулла «зачислился в РККА для борьбы с басмачеством и использовал границу для побега за границу, принял турецкое гражданство»; второй – Абдулла эмигрировал и «возвращаться в СССР не намерен», так как в Харбине не только дешевизна товаров, но и «много татар, много мечетей, магометане свободно отправляют религиозные обряды», Әсфәндияра «до поры-до времени» хранила судьба, тогда как родство с эмигрантами в 1937 г. припомнят оставшемуся на Родине четвертому – Зиннатулле. М. Кармшакова губернский военно-революционный трибунал приговорил к расстрелу «за контрреволюционную деятельность», но ему удалось сбежать в Кустанай (Губайдуллина, 2007, с. 63).

Как и в предшествующие времена, проходили неоднозначные процессы в Отечестве, отражаясь на жизни верующих и их взаимоотношении с представителями других конфессий и этносов. Все общины испытали давление политических обстоятельств и изменение отношения властей, не отрицавших воздействие религии на жизнь общества.

Факты свидетельствуют: политическая ситуация перемещала по стране людей и реализуемые ими идеи, в то же время всякие попытки отграничить историю ислама региональными или классовыми «рамками» мало продуктивны. Хотя в советской науке и на практике утверждалась, как результат победы в классовой борьбе, идея интернационализма, затем переросшая в концепт «новая историческая общность – советский народ».

Стоит признать, что принятые в период осени 1917 г. – осени 1919 г. декреты советской власти по вопросам отношения государства и религиозных институтов в азиатской части страны фактически не реализовались, а то и вообще остались неизвестными из-за военных событий и отсутствия связей с центром, где новые принципы юридических отношений, как и место религии в жизни общества, определялись Конституцией РСФСР.

После восстановления органов советской власти ислам (его институты) не доставлял много сложностей. Он даже являлся «союзником» в деле противостояния более «опасной» РПЦ. В ряде мест сохра-

нялись шариатские суды и вакуфы. Допускался и приём служителей культа в РКП(б), хотя за исламом, по мнению советских и партийных органов, признавался «грех» – связь с единоверцами за рубежом, а в оценке мусульман проскальзывали категорические оценки.

Менялось отношение в обществе к победившей советской власти, у которой разделение на свой-чужой зависело от «поворотов» политического курса. Характерно, что классовый подход «смешивал до кучи» местных духовных лиц и «туркестанско-турецких ишанов и дервишей», якобы появившихся в Сибири под предлогом торговли чалмой, где «находили благоприятную почву для своей агитации». Контрреволюционную пропаганду видели и в проповедях, для чего Циркулярным письмом РКП(б) от 9 марта 1920 г. коммунистам предписывалось стать осведомителями особых отделов по вопросам религии.

В умме имелись свои, а не «привозные» лидеры: К. Ахунов из Тусказана (где школа была закрыта за тайное преподавание Корана), Князев из Чернолы, утверждавший: «Сколько бы ни тянули, а мечети превратят в конюшни» и запретят преподавания религии в школе. Насколько оправдались опасения этой части элиты, показали последующие события.

Иным мусульманам власть доверяла, поскольку они оказались на её стороне: Габидуллин вновь стал руководить Тюменским губмусотделом; Хамитов, перед тем как стать муллой в юртах Казанских, служил красноармейцем и культпросветработником; бывший алашордынец Г.С. Тогжанов стал членом РКП(б); покончив со светской деятельностью, Д.Х. Юмаев вернулся в 1920-е гг. в родное Альменево и принял сан муллы (Ислам на Урале..., 2009, с. 412). Инструктором бюро губернского управления, а затем уполномоченным по делам просвещения нацменьшинств в Тобольске работал С.-Г.Х. Габитов – бывший имам и мугаллим. Под его начало попал выпускник медресе и сын муллы Х.Х. Ярми, ставший сотрудником губернской газеты с символичным названием «Юксыллар чаткасы» («Искры пролетариата»), хотя весь татарский пролетариат – «авангард общества» – в те годы можно было «сосчитать на пальцах», а прошлое накладывало отпечаток на его «нынешнее» поведение.

Любопытно, что когда один из томских рабочих-мусульман по просьбе большинства стал читать молитву, то двое других «с руганью против бога и собравшихся вышли из строя молящихся», а во время хутбы «почти половина всех собравшихся на молебне демонстративно покинула место курбан-намаза» (Кокоулин, 2011, с. 14).

Важно отметить, что под влиянием многих факторов началось расслоение и среди части тюрков, потребовавших в 1920 г. разделения татаро-киргизской секции при Омском губкоме комсомола на «татарскую» и «киргизскую», но это требование не поддержали (Сушко, 2011, с. 120).

Арабский язык, будучи на протяжении столетий священным атрибутом ислама, не утратил в крае своих функций в обучении и познании мира, делопроизводстве, переписке. В арабской графике даже выходили советские газеты. Анализируя публикации тех лет, О.Ю. Бессмертная отметила: им присущи два основных подхода – «русский» и «мусульманский», по сути, являвшиеся следствием политического манипулирования социальной памятью мусульман. В результате, по её мнению, сформировалась следующая позиция: мусульманам всегда лучше жилось в России, чем где-либо; мусульман при царизме угнетали, но хорошо к ним относились в годы советской власти (Мусульмане в постсоветском..., 1998, с. 51–52).

С декабря 1919 г. в Омске, а затем в Новониколаевске издается газета «Азат Себере», обслуживающая население Сибири и Северного Казахстана (Северо-Казахстанская.., 2004, с. 122); в 1922–1923 гг. выходили «Юксыллар чаткысы» и «Коммунист» – орган Тюркбюро при Уральском обкоме РКП(б). С июня 1922 г. все печатные издания подлежали оценке Главлита. Культурные процессы в значительной мере инициировались, поддерживались и контролировались сверху, характеризовались разнонаправленностью: с одной стороны, из-за связи с предшествующим периодом по-прежнему была необходима арабская графика, но не нужен ислам; с другой – через ислам ощущалось этническое единство.

В начале 1920-х гг. иными местными работниками (членство в РПК(б) считалось статусным при занятии советских и хозяйственных постов) превратно понимались принципы «интернационализма».

Приоритетным считалась поддержка культуры, а сохранение этнических черт у национальных меньшинств – признаком национализма. Соответственно, на местах сокращалась поддержка их культурных институтов.

Уездным и волостным управлениям предписали провести регистрацию религиозных общин, лишив их прав юридических лиц, запретив делать какие-либо записи в паспортах и иных документах, ограничив деятельность оградой мечети (ГАТО. Ф. Р.-2. Оп. 1. Д. 77. Л. 17).

Продолжилось и административное переустройство Западной Сибири, во многом связанное со стремлением «огосударствить этничность», которая отчасти определена в форме национально-территориальных автономий. Граница РСФСР с Казахской АССР рассматривалась как внутренняя административная, неоднократно передвигавшаяся из-за причислений (по просьбе населения), где немцы, например, стремились к тому, чтобы их отнесли к казахской территории (Разгон, 2010, с. 8), поскольку номады для них меньше «другие», чем русские.

Сибирские татары, бухарцы, казахи и башкиры, жившие на границе республик, оказались «разорванными», но это не было болезненным. Дело в том, что сохранялась и «плавающая этничность», когда иные сибиряки идентифицировали себя согласно тугумным наименованиям, а лишь затем – татарами (бухарцами, башкирами, казахами), но (в их представлении) «всегда мусульмане» (Гарифуллин, Ярков, 2005, с. 43).

В переписи 1920 г. отсутствовала графа «вероисповедание», но по этнопроисхождению ещё можно с большой точностью определить религиозную принадлежность. Более того, для многих она осталась значимее, чем этническая, хотя и была достаточно «пестрой»: только в Ишимском округе, кроме русских, в 1920 г. учтено: «татаро-башкир» – 2 495, поляков – 1 322, латышей и литовцев – 1 068, чувашей – 819, евреев – 240, немцев – 211 человек. Поэтому у многих процесс административно-территориального размежевания не вызвал негативной реакции, какая наблюдалась на Кавказе и в Центральной Азии после «топорного разделения».

Перепись показала, что за годы революций и войн численность сибиряков не уменьшилась, а увеличилась на 415 тыс. человек, а из 100 человек населения 82 – русские (Рябцева, 1996, с. 77).

По пропорции: в Томской области 83,5% русских, а 2,6% были татарами. В Тюменской губернии проживало более 62 тыс. татар и бухарцев, преимущественно сельчан. Их почти моноэтнические волости существовали в Тобольском и Тюменском округах до 1923 г. (с 1919 г. в волостях функционировали и национальные сельсоветы), выполняя задачу советизации. Лишь в период районирования все «инородческие» волости и сельсоветы были ликвидированы, а тюркские поселения вошли в общие административно-территориальные единицы – районы.

Поскольку религия и для царской власти нередко выступала критерием этнической идентичности, то и в первые годы советской власти в подобном виде фиксировалась в документах (Коммунистическая партия..., т. 2, 1983, с. 237). В немногочисленных мусячейках РКСМ ещё только шло формирование будущих советских кадров.

Вскоре из наименований: мусульманское бюро РКП(б), мусульманская секция женсовета, мусульманский детский дом – прилагательное изымалось, хотя очевидно: у значительной части населения ислам продолжал играть важную роль. Появилось разделение на «старую и новую мусульманские веры», родив движение «советских шариатистов» под лозунгами: «За Советскую власть, за шариат», «Советская власть не противоречит исламу». С просоветских позиций выступили имамы, в частности в Томске (Кокоулин, 2011, с. 55). «Перелицовка» и приспособление к новым реалиям были болезненны, а иногда совмещали разнопорядковые явления (Закирова, 2002, с. 432).

В разной степени размежевание затронуло регион. Несмотря на то, что часть территории ещё находилась под властью правительства А.В. Колчака, Омская губерния упоминалась в августе 1919 г. ВЦИК, но конституирована лишь в январе 1920 г. В её состав вошли Ишимский, Калачинский, Омский, Тарский, Тюкалинский, Татарский, Кокчетавский, Петропавловский уезды. В апреле 1920 г. Ишимский уезд передан в Тюменскую губернию, а Кокчетавский и Петропавловский уезды – в Акмолинскую гу-

бернию, дав старт дальнейшему пути к суверенизации Казахстана и оборвав прежние административные (ещё не социокультурные) связи с Западной Сибирью.

Границы Киргизской (Казахской) АССР прошли по территории прежнего Степного генерал-губернаторства, но ещё оставили в пределах РСФСР Акмолинскую и Семипалатинскую области. Они были присоединены к Казахстану вместе с частями Томской и Алтайской губерний (Рудный Алтай) лишь в 1921–1922 гг. В августе 1920 г. решением Сибревкома (Сиббюро РКП(б)) в состав Омской губернии причислен Славгородский уезд. И тогда же Курганский уезд стал частью Екатеринбургской губернии, а Алтайская губерния утратила Каменский и часть Барнаульского уездов, отошедших в Новониколаевскую губернию. Восточная часть Кузнецкого уезда временно отходила к Хакасии.

В Кош-Агачской волости с апреля 1920 г. по осень 1921 г. действовали законы военного времени, что связано не только с пограничными конфликтами, но и с массовой эмиграцией (откочевало более 200, а остался 91 аил) казахов (в 1921 г. в Сибири их насчитывалось 200 тыс. человек), чья элита боялась социально-правового и имущественного притеснения, а вместе с массами – утраты этноконфессиональной самобытности.

Подогревала эти настроения «белая эмиграция». Так, ушедший за рубеж в составе 1-го Татарского конного полка Азиатской дивизии офицер-пропагандист (и бывший омич) М.Н. Шигабутдинов был направлен в китайскую Алтайскую область с письмом к предводителям казахских родов, кочевавших через советскую границу. Потом Шигабутдинов в составе Отдельного Оренбурского корпуса генерала А.С. Бакича оказался в Монголии. Как переводчик и антибольшевистский агитатор он действовал среди казахов, оставшихся там после восстания 1916 г. Замечено, что они и в начале XXI в. сохраняли в Западной Монголии повышенную религиозность (Дашковский, 2009, с. 242).

В Западной Сибири и Северо-Восточном Казахстане этнически гомогенных зон было немного, но остались существенными этнические и конфессиональные предпочтения в характере расселения, том числе при перемещении бежавших от голода (Ярков, 2012, с. 100). Вообще в Сибирь прибыло в 1921–1923 гг. 497 тыс. человек и 692 тыс. человек в 1924–1926 гг., со Средней Волги – 10% из них (Историческая энциклопедия..., т. 2, 2009, с. 360). Искавшие спасения часто набожны, но среди них были и те, кто прошли Гражданскую войну, стали атеистами и большевиками. На последних стали опираться органы власти, проводя свою политику в массы.

В результате землеустройства номадов и переселения новых мигрантов изменился состав населения в отдельных районах. В основу районирования Сибири были положены потенциальные возможности развития производительных сил (Тимошенко, 2004, с. 8). Например, бывшее татарское селение Петрунькино стало чувашским по основному составу населения, а оставшуюся в «наследство» мечеть переоборудовали под школу (ГАТО. Ф. Р-814. Оп. 1. Д. 77. Л. 2, 17).

Топонимическая «волна» захлестнула Сибирь, а появление новых ойконимов рождало «многослойные» образы: в восточной части Киселевска до сих пор существует район Зелёная Казанка, где проживают казанские татары. В Прокопьевске возникли два поселения – Чёрная гора и Башпоселок, где в первом жили преимущественно татары, во втором – башкиры, Эти названия остались с 1920-х гг., а сами переселенцы стремились воссоздать общины с обычаями и именованиями, присущими местам исхода.

Часть мусульман не приняла советскую власть. В особенности это касалось зажиточных (которым было что терять) и служителей культа (не всех можно назвать зажиточными). В ответ они вкупе оценивались властью как враги.

В советский период причины восстаний и выступлений мусульман объясняли их темнотой, невежеством, политической несознательностью, а иногда насильственной мобилизацией или прямой зависимостью от элиты (Гарифуллин, Кабдулвахитов, 2007, с. 23). Между тем явная или скрытая борьба против власти оказались частью общего (а не этнически или конфессионально избирательного) сопротивления военно-коммунистической диктатуре. Об этом повествует вся история сибирских восстаний, самое известное из которых – Ишимское (Ишимско-Петропавловское / Западносибирское),

которое, полагаем, можно считать часть продолжающейся Гражданской войны. Оно оказалось лишь одним из череды социальных возмущений в стране (где был отмечен и «мусульманский» аспект), связанных с политическим и экономическим кризисом. Это объясняют тем, что для региона характерен более поздний переход к продналогу. Действовало 34 вида разверсток, сопровождавшихся моральным унижением и репрессиями.

В русских деревнях, татарских юртах, казахских аилах, немецких хуторах стремительно нарастала напряженность. И, как результат, в Сибири и Северном Казахстане вспыхнуло восстание. Начавшись в Ишимском уезде (и уже с участием мусульман), оно стремительно распространилось.

Голышмановский штаб повстанческой Народной армии в середине февраля 1921 г. выпустил воззвание, считая врагами лишь большевиков и евреев: «Мы, крестьяне Великой Сибири, восстали с надеждой победить. И если же нам придется умирать, то помните, братья, что лучше смерть в бою с насильниками, угнетателями, чем умереть от голода с позорным жидовским ярмом на шее. Лучше быть убитым, чем дать глумиться над собой, над достоинством свободного человека … Нам обещали все, но не дали ничего, кроме пули в грудь и тюрьмы. Так помните же, братья, что в этой великой борьбе за освобождение от позорного ига коммунистов и жидов не может быть ни малейшего колебания. Или смерть, или победа».

Касаясь идеологического наполнения, заметим: многие восставшие (да и их вожди) не понимали абсурдности соединения в одном лозунге: «С нами бог! Да здравствует советская власть и сибирское крестьянство! Долой коммунистов!»

Восстали и те, кто раньше воевал за большевиков. Так, под руководством бывшего командира партизанского отряда Причумышья Г. Рогова вспыхнуло восстание, которое затем охватило пространство Змеиногорского, Славгородского и Семипалатинского уездов, распространилось на север и северо-запад, захватив Каменский и часть Павлодарского уездов.

Вскоре «заполыхало» в Новониколаевском уезде Томской губернии с примыкавшими волостями Каменского и Барнаульского уездов. Вслед за ним, в середине июля, – в районе Бухтармы. В составе Народной армии Колыванского и Бухтарминского «очагов» находилось около пяи-шести тысяч человек. В Колыванском восстании приняли участие и казахи, но, как заметил один советский работник, «их винить не приходится, так как эта совершенно тёмная масса шла под угрозой казаков». В Северном Казахстане были активны петропавловцы.

Восставшие не делились по происхождению, но были объединены (как свидетельствовала издававшаяся во время восстания в Тобольске газета «Голос Народной армии») убеждением: «Мы хотим, чтобы каждый человек верил, как хочет: православный по-своему, татары – по-своему, и чтобы нас всех силком не заставляли верить в коммунизм». Бывший мулла и советский учитель З.М. Мировалев редактировал эту газету, выпускал листовки, проводил собрания (ГАСПИТО. Ф. 29. Оп. 1. Д. 62. Л. 20).

Занимавшиеся выяснением причин восстания партработники писали: произвол и насилие, его вызвавшие, «являлись делом рук пробравшихся в местные партийно-советские органы контрреволюционеров». И лишь В.Е. Опарин сообщил в Москву: «Значительная доля вины в возникновении антисоветского настроения, вылившегося в открытое восстание, падает на неумелую, нетактичную, временами преступную деятельность продработников, работавших среди населения Ишимского уезда». Другой очевидец – секретарь Тобольского уездкома партии, напротив, утверждал: «...поголовное участие татарского населения в бандитском движении в 1921 г. показывает на безграничное невежество, политическую отсталость беднейших слоев населения и безграничную власть над ними кулаков-татар».

Поддерживая повстанцев, во многих поселениях бывшие или действующие муллы выделяли продукты, предоставляли оружие, подводы и, очевидно, проводили «агитработу». Обложенные непосильными налогами, не соответствующими их фактическим доходам, они оказались не только авторитетными для озлобленных единоверцев, но и идейно подготовленными.

Зверски были убиты сочувствовавшие советской власти в юртах Ишеевских – братья Рузумбаевы, в юртах Чебургинских – Мурзакаев – инспектор отдела нацменьшинств. В Кречетинской волости повстанцами арестованы и увезены в неизвестном направлении 19-летний беспартийный делопроизво-

дитель волостного военкомата А. Ахметчанов и приехавшая в гости его мать; приемщик лесозаготовок 30-летний коммунист Х. Сайфутдинов; член партии милиционер Н. Ахметчанов.

Не уступали в жестокости и беззаконии советские войска: без суда расстреляны 28 крестьян, поддержавших повстанцев (ГАСПИТО. Ф. 1545. Оп. 6. Д. 98. Л. 16; ГАТО. Ф. 2. Оп. 1. Л. 74–77). Политическая система прибегла к репрессиям, чувствуя угрозу для своего существования.

«Отголоски» восстания долго «эхом» отражались в регионе, а на опасные симптомы «всеобщности» власть с опозданием, но отреагировала. В мае 1921 г. секретарь Тюменского губкома РКП(б) писал: «Среди тюркских народов необходимо вести большую политическую работу, отсутствие ее привело к тому, что мусульмане нашей губернии, ранее не отличившиеся особой воинственностью, в дни бандитизма (так называли восстание. – ред.) активно участвовали в выступлении против Советской власти».

Одной из первых жертв политических репрессий стал в 1921 г. мулла Себелякской мечети из Омской губернии М.А. Бергутов. Как и служители культа других конфессий, в 1922 г. лишены гражданских прав (среди новосибирских «лишенцев» в конце 1920-х гг. 1,7% татар), но это не отразилось на их востребованности среди соплеменников. Например, никах проходил по четвергам или пятницам, расходясь с регистрацией в ЗАГСе. Как результат, 21 апреля 1922 г. за «незаконную регистрацию актов гражданского состояния» был осужден мулла юрт Тарманских (Кирәйет) Кашегальской волости Ханафеев (Халяфнеев).

Об изменении соотношения гражданского права и шариата говорит описанная в 1924 г. ситуация, когда не к мулле, а к чиновнику пришли две мусульманки с заявлением о разделе имущества. На вопрос: «почему не обращаются за разрешением этого вопроса к Корану, к мулле?», последовал ответ: «Есть суд, поэтому мулла не может судить». Примечательно, что дело происходило в среде переселенцев из Поволжья, за семь лет до революции переехавших в Сибирь, успевших, однако, на новом месте поставить мечеть и мектебе, т.е. «изначально религиозных». Заметим: поскольку ЗАГСы отказывались регистрировать многоженство, то в некоторых семьях эта система устраивалась «по договорённости» (Ярков, 2018, с. 235).

Многие духовные лица как представители по-своему стройной идеологической системы для верующих остались носителями Абсолютной истины, символом стабильности, воплощением «статичного начала в эпоху динамики». Большая их часть была бедняками, хотя власть обращала внимание на то, что «среди них и, особенно среди старого поколения, часто встречаются типы с таким убеждением, что с религиозной точки зрения классовое разделение и классовая борьба не должны быть» (ГАТО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1187. Л. 5; Д. 1188. Л. 1; Д. 1183. Л. 3–5; Д. 1197. Л. 4).

Как и ранее, особым почётом среди земляков пользовались люди, подобные Н.М. Шихову из юрт Баишевских, которого считали «„угодником“, так как он из „родственных предков“ истых „угодников“ Мухамета» – потомок первых миссионеров (Письмо «Татарский угодник»…, 1925).

Сохранение или присвоение детям «мусульманских» имён не оценивалось как «религиозный шлейф», хотя появилась практика присвоения младенцам «идейно выдержанных»: Изиль (Исполнитель заветов Ильича), Мирабо (в честь французского революционера), Люция (производное от революции) или «русских» имен, «программируя» детей на иной культурный и цивилизационный ход.

С 1920-х гг. фактически умма разделилась на городскую и сельскую уммы. Во многом это произошло за счет мигрантов из европейской части страны и сельской местности: в 1923–1926 гг. население 30 городов Сибири выросло на 158,9 тыс. человек (Историческая энциклопедия..., т. 1, 2009, с. 282), а спустя несколько лет – в 1929 г. Наркомат труда РСФСР вообще обосновывал необходимость в ходе реконструкции городов проводить «максимальное форсирование темпов индустриализации и обобществления быта» (ГАРФ. Ф. 390. Оп. 2. Д. 778. Л. 1). Впрочем, все горожане и сельчане оказались оторванными от остального мусульманского мира, а развитие местной традиции богословия – прерванными.

Советский опыт просвещения впечатляющ, но противоречив. В частности, он «...демонстрирует резкий и кардинальный поворот от объявленной политики «коренизации» к отказу от принципа «шко-

ла на родном языке» и русификации образования» (Хисаметдинова, 2010, с. 129). В 1923 г. большинство всех школ (в том числе и светских) содержалось за счёт населения. Партийные и советские органы относили мектебе к «религиозным пережиткам». Но из Секретного письма от 3.01.1924 секретаря ЦК РКП(б) А.А. Андреева в адрес Тобольского окружкома партии известна установка: «не чинить препятствий преподаванию мусульманского вероучения в мечетях детям, окончившим советскую школу I-й ступени, или достигшим двенадцатилетнего возраста», хотя оговаривалось: «во внеучебное время».

Стоит различать административную русификацию (иногда и здесь следует использовать понятие «унификация») и культурную, что по-разному воспринималось нерусским населением. О динамике изменений свидетельствуют данные: в 1920 г. функционировало 350 татарских школ 1-й ступени и две – 2-й ступени, 303 – киргизские (казахские) 1-й ступени; в 1921 г. 283 татарские и 709 – казахских 1-й ступени и, соответственно, две и одна – 2-й ступени; в 1922/1923 учебном году 233 татарские и 63 казахские 1-й ступени; в 1923/1924 учебном году 118 татарских; в 1925/1926 учебном году 112 татарских; в 1926/1927 учебном году 142 татарские и 54 казахских (Итоги.., 1929, с. 14). В 1929–1930 гг. планировалось построить 277 школ-интернатов с преподаванием на казахском языке (Ермекбаев, 2000, с. 43). Приведённые цифры отражают процесс внедрения научного знания и светской этики в сознание, сделав для молодежи «излишним» апелляцию к Аллаху и исламским установкам.

В самой школьной работе не удалось избежать перегибов и ошибок. Разрушив старую конфессиональную систему, органы образования не смогли осуществить быстрое реформирование: в 1919–1920 гг. без учета особенностей осуществлен массовый переход к единой трудовой школе. И если при этом православные священники отлучены от преподавания, то сложнее обстояло дело в мусульманской среде, где востребованы оказались джадиды. Считались с тем, что выпускник мектебе и медресе часто выступал единственным хорошо образованным (и не только грамотным по-арабски, по-тюркски или по-русски) человеком в окру́ге.

Чтобы разрешить острую ситуацию с кадрами, в партию вовлекали молодежь, проводили «перевыборы» учителей, а в постановлении I Съезда работников просвещения мусульман Тобольского уезда в 1921 г. по докладу «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» отмечалось: «Большую роль в организации школьного дела среди татарского населения края в первое время сыграли татаро-башкирские бюро при партийных комитетах, которые через советы национальных меньшинств (совнацмены) при отделах образования, своих представителей на местах, принимали срочные меры по открытию новых школ, подбору учителей, могущих обучать детей на родном языке, выделению помещений, организовывали курсы по подготовке учителей, изыскивали средства, выписывали необходимые учебные пособия, литературу на татарском языке» (ГАСПИТО. Ф. 29. Оп. 1. Д. 62. Л. 20).

Для ослабления контроля над умонастроениями из учреждений и заведений изгоняли служителей культа, бывших и настоящих, а через несколько лет и их детей (ГАТО. Ф. 80. Оп. 1. Д. 21а. Л. 1–2). Если было решено «покончить» с внешней религиозностью, то с внутренней обстояло сложнее: вера уходила в приватную сферу, регламентируясь в этике, капсулизировалась в традициях. Пример тому – ритуальные угощения с чтением Корана – хатым аш и посещением астана (Баязитова, 2010, с. 30). Примечательно, что хатым проводился в особых случаях, к которым отнесли и проводы в Красную Армию, а ранее бывшие только уделом мужчин обязанности астана карауцы стали исполнять и женщины.

Сложной была ситуация с экономической поддержкой объявленных реформ, но I Съезд работников просвещения мусульман Тобольского уезда в декабре 1921 г. отметил, что «находит вопрос применимым для мусульман, принимая во внимание то, что школа есть место, подготовляющее ученика к истинной и самостоятельной жизни, она не должна быть под влиянием мечети, как именно была она при царизме». Отныне почти все бывшие мектебе и медресе вводились в госсистему образования и, как результат, в 1922–1923 гг. в Тобольской губернии действовало более 60-ти школ с татарским языком обучения, хотя недостаток госфинансирования, нехватка педагогических кадров не позволили власти осуществить в полной мере советизацию вплоть до конца 1920-х гг. (Историческая энциклопедия..., т. 2, 2009, с. 457).

Сибирский татаро-киргизский педтехникум был открыт 15 января 1924 г. в Томске на базе «Дарульмугаллимин» (мужской) и «Дарульмугаллимат» (женской) семинарий. Были также созданы советские татпедкурсы (Томские татары..., 2000, с. 140, 198). Именно их выпускникам предписали изменить сложившиеся в массах соплеменников нормы и ценности, внедряя секуляризм. Впрочем, кто-то из молодых сибиряков сам стремился отринуть устаревшее: преодолев запреты, посещал в Тобольске курсы изобразительного искусства М.С. Булатов, став затем архитектором.

Согласно постановлениям Президиума ВЦИК «О ликвидации церковных имуществ» и «Об изъятии всех подряд церковных ценностей», мечети обследовали, но в них ценностей, в отличие от христианских храмов, не оказалось. В результате описали все, что имело отношение к дорогой утвари (ковры, занавески), поскольку иного «ничего нет, в особенности отсутствуют ценности металлов» (Дмитриенко, 2004, с. 208). Опасаясь усиления «влияния мусульманского духовенства в связи с голодом», Тюменский губком РКП(б) 22 июня 1922 г. выпустил циркулярное письмо, но авторитет мулл и имамов от этого не пострадал.

Официально акция опиралась на лозунг о помощи голодающим Казахстана и Поволжья, где «шумные города и селения совершенно умерли». Оттуда же в основном прибыли в Сибирь, в 1921–1923 гг. 497 тыс. человек (включая детей) и 692 тыс. человек в 1924–1926 гг., из них со Средней Волги – 10%. Влиял на миграцию верующих и страх за свою жизнь и своих близких в прежних местах проживания. Так, очевидно, оказался муллой Красной мечети в Томске бывший депутат Государственной Думы первого созыва, член партии конституционных демократов, полковой мулла в годы Первой мировой войны, сторонник пантюркизма ахунд Д.Х. Хурамшин.

Атеистическая работа велась через дискуссии и мероприятия, а власть осаживала «торопыг». Например, Сибкрайком РКП(б) осудил инициативу комсомольцев Анжеро-Судженска, где в дни Курбан-гайда вывесили стенгазету с карикатурой на муллу. Порицанию подверглись новониколаевские и омские комсомольцы, в мае 1923 г. во время Рамазана расклеившие около тысячи карикатур в Новониколаевске и более 250 в Омске (Историческая энциклопедия..., т. 1, 2009, с. 668).

Исходя из изучения сознания и повседневного поведения Сибтаткирбюро предложило проводить «комсомольские байрамы», увеселительные и физкультурные мероприятия, читать лекции на темы: «Нужна ли религия рабочим?», «Вреден или полезен Рамазан?». Показательны циркуляр Тобольского уездкома РКП(б) всем волостным комитетам и сельячейкам «татаро-башкир» о проведении комсомольского праздника «Ислам». «В связи с прошедшим „Комсомольским Рождеством“ и пасхой ... возникает вопрос о проведении комсомольского праздника „Ислам“ ...: 1. Мусульманский „Великий пост“ (месячник) „Рамазан и конец Рамазана „Руза-Гайды“ должны быть использованы для агитационно-пропагандистской кампании среди татаро-башкир и бухарского населения. 2. Кампания должна вестись по линии углубления знаний членов РКП(б) и РКСМ ... естественно-научных вопросов: а) Происхождение земли и жизни на ней; б) Происхождение человека; в) Происхождение земли и богов, их роль в человеческом обществе; г) Религия – опиум; д) Ислам и происхождение старых религий – христианской, иудаистской; е) „Шариат“ как закон, охраняющий интересы торговой буржуазии и арабских феодалов времени Магомеда; ж) Происхождение „Шариата“, религия и коммунизм; з) Совместима ли религия с наукой? 3. Проведение кампании возлагается на ответ секретаря волостного комитета татаро-башкирских коммунистов и ответ организатора по работе среди татаро-башкирской молодежи» (ГАСПИТО. Ф. 29. Оп. 1. Д. 399. Л. 1).

О проведённых мероприятиях сказано и в Отчете губернского бюро татаро-башкирских коммунистов при Тюменском губкоме за март-апрель 1923 г.: «...был устроен диспут против ... ислама, куда ... приглашены Ахуны и видные муллы ... На диспуте участвовало всего 300 человек. Успех остался за нами, сторонники веры и религии были в полном смысле побеждены ... был устроен второй диспут: „Имеется ли Бог или нет?“ ... слушателей было еще больше, но победа была за нами…» (ГАСПИТО. Ф. 29. Оп. 1. Д. 397. Л. 1). Принимая во внимание просьбы верующих, в июне 1923 г. постановлением ВЦИК мечети и их имущество были возвращены общинам в «бесплатное и бессрочное пользование».

В 1923–1925 гг. в Томской губернии зарегистрировано 23 общины, в Алтайской – 6, в Омской – 4. Но существовали и незарегистрированные: в Омской губернии – 30, которые обслуживались «бродячими муллами».

В договорах (актах) по передаче мечетей указывалось, что должны соблюдаться условия: беречь помещения и имущество; не допускать проведения политсобраний; не распространять материалов антисоветского содержания; не произносить проповедей и речей, враждебных власти. А в договоре по мечети юрт Есаульских 24 декабря 1924 г. перечень обязательств увеличен: допускать уполномоченных для проверки осмотра имущества, за невыполнение обязанностей, вытекающих из договора, а члены общины подвергались уголовной ответственности по «всей строгости революционного закона» (ГАТО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 306. Л. 203). Между тем в 1923–1924 гг. членами мусульманских общин, например в Тюменской губернии, состояло почти все взрослое тюркское население (ГАТО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1184–1214).

# Глава 7
# Положение религиозных общин на Алтае в первые годы советской власти*

**П.К. Дашковский, Н.П. Зиберт**

После прихода к власти осенью 1917 г. партии большевиков в стране была развернута масштабная идеологическая работа, в основе которой лежали атеистические принципы. Социальная неоднородность общества проявилась в противостоянии тех, кто считал необходимым ограничиться пропагандой естественно-научных знаний и безрелигиозным образованием и воспитанием в учебных заведениях, и лиц, придерживающихся радикальных взглядов о необходимости объявления войны религии, пренебрегая при этом чувствами верующих. Представителями последней группы, в частности являлись А.В. Луначарский, Е. Ярославский и А.Т. Лукачевский (Тажуризина З.). Практически сразу в разных регионах страны начались масштабные антицерковные мероприятия, приведение в жизнь которых сопровождалось всеобщей неразберихой, а порой и прямым насилием над священнослужителями (Емельянов Н.Е.; Степанов А.Ф.; Пантюхин А.М.).

Разработка первых правительственных постановлений большевиков шла параллельно с работой по ослаблению экономической мощи церкви. Декрет «О земле», принятый на съезде Советов рабочих и крестьянских депутатов 26 октября 1917 г., нанес первый экономический удар по религиозным организациям. Согласно этому декрету все монастырские и церковные земли безвозмездно отчуждались и обращались во всенародное достояние (Декреты Советской власти, 1957, с. 142). В результате в ведение государства отошли значительные территории земель, тем самым лишив многие храмы и монастыри источников для существования. Так, Томский епископ Макарий в своей переписке с иеромонахом Иннокентием отмечал, что Чулышманский Благовещенский мужской монастырь не имел других источников «содержания для себя», кроме земли, скота и сдачи угодий в аренду местному инородческому населению. Чемальская женская община-приют получала доход с продажи овощей и сдачи в аренду домов (Крейдун, 2005). В таблице 7.1 приведены сведения о количестве и составе земель, принадлежащих церквям 47-го благочинного округа Томской епархии до 1918 г. (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 1. Л. 3, 14, 19, 25, 38).

Параллельно с земельным решался вопрос о свободе совести, неоднократно поднимавшийся в течение 1917 г. в выступлениях главных идеологов большевиков и местной печати. Официальное упоминание об отмене национально-религиозных привилегий и ограничений можно встретить уже в Декларации прав народов России от 2 ноября 1917 г. Кроме того, постепенно из повседневной жизни людей

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РФФИ и Министерства культуры, образования и спорта Монголии в рамках научного проекта «Этнорелигиозные и социальные процессы как факторы межкультурного взаимодействия населения в трансграничном пространстве Алтая, Тувы и Монголии: история и современность» (проект № 19-59-44002).

стали исключать религиозные обряды. Начало было положено 16 декабря 1917 г. декретом ВЦИК и СНК о расторжении брака. Декрет распространялся на всех граждан вне зависимости от принадлежности их к тому или иному вероисповеданию. Кроме того, все духовные учреждения, в ведении которых находились дела о расторжении браков, должны были немедленно передать архивы бракоразводных дел на хранение в местные окружные суды. 18 декабря 1917 г. был принят Декрет «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния», в котором законными признавались только гражданские браки, заключенные путем подачи устного или письменного заявления в отдел записей браков и рождений при городской (районной, уездной или волостной земской) управе. При этом церковный брак, наряду с обязательным гражданским, являлся частным делом лиц, которые в него вступали (Декреты Советской власти, 1957, с. 154–155).

Следует подчеркнуть, что религиозная политика большевиков носила двойственный характер. Желание поскорее покончить с любыми проявлениями религиозной жизни наталкивалось на необходимость сохранять видимость свободы совести. Примером может служить обращение Московского Совета депутатов в газете «Известия», в котором граждан призывают не препятствовать крестному ходу 28 января 1918 г. При этом утверждалось, что крестный ход назначен против власти рабоче-крестьянского правительства и будет состоять из помещиков, капиталистов и их прислужников. По выражению президиума Совета рабочих, солдатских и крестьянских депутатов: «…сознательные солдаты, рабочие и крестьяне туда не пойдут. Они могут молиться в церквах или дома, помимо этого хода. Им нечего делать вместе с буржуазией » (Регельсон Л.Л.).

Притеснение церкви не осталось без ответной реакции священнослужителей. Так, уже 14 января при служении в Николо-Воробьинском храме Москвы патриарх Тихон обратился к верующим, начав свою речь словами: «Россия в проказе…» (Регельсон Л.Л.), а 19 января в своем Воззвании осудил и придал анафеме тех кто « …гонение воздвигли на истину Христову» (Регельсон Л.Л.). В свою очередь большевики нанесли по церкви второй экономический удар принятием 20 января 1918 г. на заседании СНК законопроекта под названием «Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах», напечатанный 26 января в 18-м номере «Собрания узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства» под заголовком «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». В первую очередь постановление касалось Русской православной церкви, которая в Российской империи имела статус государственной. В декрете отменялись привилегии на основании вероисповедной принадлежности граждан, а из официальных документов устранялось указание на религиозную принадлежность или непринадлежность граждан. Кроме того, регистрация актов гражданского состояния передавалась отделам записи браков и рождений. Исполнение религиозных обрядов разрешалось при условии, что последние не будут нарушать общественный порядок и сопровождаться посягательством на права граждан. При этом местные власти имели право по своему усмотрению принимать меры для обеспечения в этих случаях общественного порядка и безопасности. Все религиозные объединения должны были подчиняться общим положениям о частных обществах и союзах. При этом они лишались права владеть собственностью и статуса юридического лица. Здания и предметы, предназначенные специально для богослужебных целей, отдавались в бесплатное пользование соответственных религиозных обществ по особым постановлениям местной или центральной государственной власти. В рамках выполнения данного декрета были конфискованы и национализированы многочисленные церковные постройки (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 1. Л. 3, 14, 19, 25, 38).

По мнению В.И. Ленина, с религиозными предрассудками необходимо бороться посредством пропаганды и повышения сознательности масс. Тем не менее это не помешало правительству большевиков начать репрессии против священнослужителей. В условиях начавшейся Гражданской войны такие действия могли послужить определенным оправданием. Обратим внимание на тот факт, что по разным данным только в 1918 г. было расстреляно от 827 до 3000 священнослужителей (Соколов Д.).

*Таблица 7.1*

**Количество и состав земель некоторых церквей Томской епархии до 1918 г.**

| Наименование церкви | Предназначение участка | Размер земельного участка, га | Кому принадлежал после национализации |
|---|---|---|---|
| Пророко-Ильинская, с. Чистюньское | нет сведений | 80,8 | нет сведений |
| Михаило-Архангельская, с. Фунтиковское | усадьба + погост | 5,2 | нет сведений |
| | пашня + сенокос | 53,5 | центральный земельный отдел |
| Николаевская, с. Парфеновское | усадьба + погост | 2,7 | волостной земельный отдел |
| | пашня + сенокос | 19,6 | нет сведений |
| Богородице-Казанская, с. Зиминское | усадьба | 1,1 | детский дом |
| | пашня | 48,1 | коммуна «Пикарь» |
| | сенокос | 22,9 | коммуна «Пикарь» |
| | всего | 72,1 | |
| Покровская, с. Н-Колпаковское | нет сведений | 1,6 | нет сведений |
| | пашня + сенокос | 37,7 | нет сведений |
| | сенокос | 15,3 | нет сведений |

9 августа 1921 г. специальным постановлением Центральный комитет Коммунистической партии большевиков (ЦК ВКП(б)) потребовал от коммунистов прекращения связи с любой конфессией. Невыполнение требований постановления грозило исключением из партии. На 4 Всероссийском съезде Российского коммунистического союза молодёжи (РКСМ), проходившем 21–28 сентября 1921 г., в программу союза было включено положение о том, что эта организация ведет идейную борьбу с религиозными предрассудками, одурманивающими сознание молодежи. В течение всего 1921 г. проходили показательные суды над религией и священнослужителями. Как правило, их старались приурочить к значимым для церкви событиям. Так, в Томской губернии общественные суды над религией проводились во время церковных праздников в конце декабря 1921 – января 1922 г. (Слезин, 2009, с. 92–98). В конечном счете, большевикам удалось снизить популярность многих церковных праздников.

В рамках реализации Декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» был создан V Ликвидационный отдел НКЮ РСФСР, возглавляемый П.А. Красиковым. Против верующих постепенно все активнее стали применятся карательные меры. В результате было закрыто большинство церковных печатных органов, а также прекратил работу Поместный Собор (Шкаровский, 2000, с. 111–114). Для ослабления и окончательной дискредитации священнослужителей отделом была запущена кампания по вскрытию, изъятию и ликвидации святых мощей, начавшаяся после разгрома красноармейцами Свято-Троицкого монастыря в Олонецкой губернии и осквернения раки с мощами св. Александра Свирского (Козлов, 2009, с. 719–721). Важно отметить, что в период с 1918 по 1920 г. в 14 губерниях были вскрыты 63 раки со святыми мощами (Краснов-Левитин, 1977). Однако совещание СНК, проведенное летом 1920 г., признало неудовлетворительными итоги кампании по вскрытию мощей. В этой связи была поставлена новая задача – повсеместная конфискация мощей у церкви. В июле 1920 г. Народный комитет юстиции издал директиву «О ликвидации мощей во всероссийском масштабе», в которой предписывалось организовывать захоронения мощей либо помещать их в музеи (Цыпин, 1996, с. 74–76). Несмотря на массовые протесты верующих, публичные вскрытия святых мощей продолжались вплоть до 1922 г. На многочисленные просьбы верующих оставить мощи в приходах, неизменно приходил отказ, обоснованный тем, что они не являются богослужебными предметами (Козлов, 2009, с. 719–721). В дальнейшем постановлениями СНК и НКЮ было решено не выделять вскрытие рак с мощами в отдельные мероприятия, а осуществлять их одновременно с закрытием приходов (Кирьянова О.Г.).

Ситуация, сложившаяся в стране из-за голода 1921–1922 гг., также была использована большевиками для экономического ослабления своего противника. Незадолго до этого патриарх Тихон обратился к верующим всего мира с призывом о помощи: «Помогите! Помогите стране, помогавшей всегда другим! Помогите стране, кормившей многих и ныне умирающей от голода…» (Мельник В.). Кроме того, патриархом было отправлено письмо от 22 августа 1921 г., в котором говорилось о готовности Русской православной церкви добровольно помочь голодающим и организовать сбор денежных средств и других пожертвований. Но программа церковной помощи голодающим, предложенная патриархом Тихоном, была отклонена. Партией большевиков был разработан собственный план решения сложившийся ситуации в стране. Так, 2 января 1922 г. появляется постановление «О ликвидации церковного имущества», согласно которому имущество, представлявшее материальную ценность и не имевшее историко-художественной ценности, подлежало передаче в Гохран. Кроме того, в январе 1922 г. Л.Д. Троцкий, являясь особо уполномоченным СНК по учету и сосредоточению ценностей, разослал на места телеграмму за № 389/д, в которой распорядился о создании в губерниях особых троек, руководящих всем делом «сосредоточения» ценностей. Согласно утвержденной позднее инструкции, созданные тройки должны были обследовать все хранилища — склады ЧК, музеи, губернские финансовые отделы, закрытые ранее монастыри и церкви. На местные губернские комиссии была возложена обязанность выделить лучших работников для проведения работы по изъятию. Сведения о процессе изъятия и полученные ценности, должны были поступать в уполномоченную комиссию (Архивы Кремля, с.12).

Массовая волна изъятий была запущена постановлением ВЦИК «Об изъятии церковных ценностей», вышедшим 23 февраля 1922 г. (Штриккер Г.). По мнению В.И. Ленина, успешное проведение декрета в жизнь было возможно только при полном непротивлении со стороны народных масс, что и ожидалось в условиях экономической разрухи и голода. Однако расчеты оказались ошибочными. Практически во всех приходах властей встречал отпор прихожан. Так, за 1922–1923 гг. было зафиксировано 1414 столкновений властей с верующими. Понимая, что активное сопротивление скорее усугубит конфликт, священнослужители пытались путем мирных переговоров с комиссиями по изъятию свести к минимуму вооруженные столкновения. Многие религиозные деятели, среди которых можно отметить новгородского митрополита Арсения, псковского епископа Геннадия, предстоятелей Суздальской, Витебской, Задонской епархий, духовенство Марийской области, часто выступали за мирное урегулирование конфликта (Соколов Д.).

Государство в ряде случае пыталось достаточно жесткими мерами подавить сопротивление со стороны верующих в отношении изъятия религиозного имущества. Так, на одном из судебных процессов Москвы за оказанное сопротивление в процессе изъятия ценностей 11 человек были приговорены к расстрелу (Фирсов, 2014, с. 114). Большой резонанс вызвали события в Шуе. Не обошлось без народных волнений и в других регионах. Однако стоит отметить относительно невысокий уровень конфликтности между уполномоченными комиссиями и верующими, так как последние осознавали тяжесть экономического положения некоторых регионов страны и предпочитали пожертвовать материальными ценностями церкви, чем собственным имуществом (Кулачков, 2014, с. 200).

В Алтайской губернии кампания по изъятию ценностей из домов религиозного культа началась 10 марта 1922 г. Отчет, составленный губернской комиссией, указывает на проведение изъятий в храмах таких уездов, как Барнаульский, Бийский, Змеиногорский, Усть-Пристанский и Алейский. В таблице 2 приведена опись конфискованного из храмов имущества в период с 10 марта по 20 мая 1922 г. (ГААК. Ф.Р. 2. Оп. 3. Д. 37. Л. 2, 2об.).

*Таблица 7.2*

**Имущество, конфискованное у религиозных объединений Алтая с 10 марта по 20 мая 1922 г.**

| Вид имущества | Пудов | Фунтов | Золотников | Долей | Рублей | Копеек |
|---|---|---|---|---|---|---|
| По Барнаулу | | | | | | |
| Золото в изделиях | - | - | - | - | - | - |

| **Вид имущества** | **Пудов** | **Фунтов** | **Золотников** | **Долей** | **Рублей** | **Копеек** |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Золото в монетах | - | - | - | - | 20 | - |
| Серебро в изделиях | 14 | - | 90 | - | - | - |
| Серебро в монетах | - | - | - | - | 15 | 21 |
| Драгоценные камни | - | 1 | 92 | - | - | - |
| Денежные знаки (до 1922 г.) | - | - | - | - | 664.000 | - |
| По Барнаульскому уезду | | | | | | |
| Серебро в изделиях | 1 | 2 | 88 | 24 | - | - |
| По Бийскому уезду | | | | | | |
| Золото в изделиях | - | 1 | 24 | 81 | - | - |
| Золото в монетах | - | - | - | - | 187 | 50 |
| Серебро в изделиях | 8 | 16 | 83 | 64 | - | - |
| Серебро монетах | - | - | - | - | 886 | 29 |
| Медью | 2 | 10 | - | - | - | - |
| По Змеиногорскому уезду | | | | | | |
| Золото в монетах | - | - | - | - | 40 | - |
| Серебро в изделиях | - | 32 | 25 | - | - | - |
| По Усть-Пристанскому району | | | | | | |
| Серебро в изделиях | - | 12 | 15 | - | - | - |
| По Алейскому району | | | | | | |
| Серебро в изделиях | - | 32 | 10 | - | - | - |
| Всего получено по всем уездам | | | | | | |
| Золото в изделиях | - | 1 | 24 | 81 | - | - |
| Золото в монетах | - | - | - | - | 227 | 50 |
| Серебро в изделиях | 11 | 16 | 29 | 88 | - | - |
| Серебро в монетах | - | - | - | - | 886 | 26 |
| Медь | 2 | 10 | - | - | - | - |
| Всего изъято по всей Алтайской губернии за исключением Горно-Алтайского уезда | | | | | | |
| Золото в изделиях | - | 1 | 24 | 81 | - | - |
| Золото в монетах | - | - | - | - | 247 | 50 |
| Серебро в изделиях | 25 | 17 | 23 | 88 | - | - |
| Серебро в монетах | - | - | - | - | 937 | 49 |
| Драгоценные камни | - | - | 92 | - | - | - |
| Медь | 2 | 10 | - | - | - | - |
| Денежные знаки (до 1922 г.) | - | - | - | - | 664000 | - |

Следует отметить, что начавшаяся на местах кампания характеризовалась плохой координацией действий и грубыми ошибками при изъятии церковного имущества. 9 мая состоялось заседание губернской комиссии по изъятию ценностей из храмов разных религиозных культов в Барнаульском уезде, на котором была рассмотрена крайняя медлительность в работе волостных комиссий и сельских потребительских комиссий. В ходе заседания последним было предписано закончить работу по изъятию церковных ценностей к 15 мая 1922 г. (ГААК. Ф.Р. 2. Оп. 3. Д. 37. Л. 10). Помимо этого, было предложено

привлекать волостные комиссии к административному и судебному наказанию, если последние не примут мер по изъятию и не закончат работу к 22 мая, предоставив ценности в районные комиссии (ГААК. Ф.Р. 2. Оп. 3. Д. 37. Л. 13).

Важно подчеркнтуь, что процесс изъятия ценностей в стране набирал все больший размах. Так, 3 апреля 1922 г. в ГПУ поступала телеграмма с жалобой на членов комиссии, которые на глазах верующих производили бесчинства в церквях и над священными предметами, уничтожая многие реликвии. Такие действия не могли не вызвать оскорбления чувства верующих (Фирсов, 2014, с. 131). В частности, были превращены в лом уникальные серебряные ризы и раки XVII в. в Ярославле, Ростове Великом, Смоленске, Зарайске, Соловецком монастыре, испорчены и переплавлены многочисленные шедевры церковного искусства. Немалый резонанс вызвала борьба за иконостас петроградского Казанского собора. Несмотря на требования сотен верующих, а также Российской Академии наук и Российской Академии художеств приостановить разрушение памятника архитектуры мирового значения, иконостас был демонтирован (Архивы Кремля. Политбюро и церковь, с. 71). Духовенство, поддерживаемое возмущенными прихожанами, нередко выступало с призывами воздержаться от сдачи церковного имущества. Так, в Ново-Николаевском уезде население крайне враждебно отнеслось к начатому изъятию. По свидетельству очевидцев, представителя советской власти вытолкали из церкви с криками: «Бей коммунистов, не отдадим золота». В Омской губернии свое недовольство открыто проявляли рабочие мастерских железной дороги. Кроме того, в городе вышло предписание правящего архиерея воздержаться от сдачи ценностей. С подобными воззваниями к верующим часто обращалось и рядовое духовенство. В отдельных губерниях, например в Красноярской и Иркутской, собрание верующих постановило не сдавать ценности, а заменить их вещами, продуктами и самообложением (ГААК. Ф.Р. 2. Оп. 3. Д. 37. Л. 8).

Следует отметить, что в Алтайской губернии изъятие ценностей протекало в целом относительно спокойно, так как и население и духовенство сочувствовали голодающим регионам. Тем не менее был отмечен случай распространения по Барнаулу лояльного церковного воззвания со скрытым реакционным смыслом, в связи с чем местному ГПУ было предписано обращать более пристальное внимание на высших священнослужителей, а не на настоятелей (ГААК. Ф.Р. 2. Оп. 3. Д. 37. Л. 14). Кроме того, компетентные органы приняли меры в отношении Титовской волости, жители которой отказались сдавать ценности (ГААК. Ф.Р. 2. Оп. 3. Д. 37. Л. 5).

Необходимо подчеркнуть, что в ряде мест советской властью оказывалось давление на епископов и священников с целью заставить их агитировать в пользу изъятия ценностей. Так, например, в начале кампании в некоторых населенных пунктах местные комиссии столкнулись с противодействием верующих, не допускающих изъятия ценностей. Путем вмешательства органов ГПУ комиссиям удалось склонить на свою сторону рядовых священников, например, отца Хаова из Рубцовска, подписавшего и разославшего воззвание к верующим с просьбой не противиться начавшимся изъятиям. Священник Воинов из с. Угловское под давлением большевиков выступил с проповедью, призывая к добровольной отдаче религиозных ценностей, пригрозив верующим своим уходом из прихода (ГААК. Ф.Р. 2. Оп. 3. Д. 37. Л. 5).

Нередко для достижения своих целей большевики использовали шантаж. Так, например архиепископ Костромской и Галичский Серафим (Мещеряков) был обвинен местным чрезвычайным комитетом в соучастии в хищении драгоценностей в соборе. В результате архиепископ был вынужден подписать воззвание в пользу изъятия ценностей, опубликованное в газете «Известия ВЦИК» (Говорова И.В., с.15). В Астраханской епархии органы ГПУ поддержали незаконную передачу большинства храмов к «обновленцам», а также арестовали не подчинившихся обновленческому епископу Анатолию священнослужителей (Сколота Р.В., с. 2). Зачастую обращения и воззвания в пользу изъятия ценностей рассылались через епископат и священников, находящихся в зависимости от советской власти. Особая роль в деле изъятия ценностей отводилось так называемому прогрессивному духовенству, которое должно было помочь большевикам в начавшейся кампании по изъятию церковных ценностей, обеспечив при этом внутреннее разложение церкви (Документы по истории церквей…, 1999, с. 86). Так, посредством вмешательства местного исполкома в Бийске был утвержден «обновленец» Иоанн Завад-

ский вместо свергнутого владыки Иннокентия (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 233. Л. 100). В шифрограмме, направленной весной 1922 г. президиумом ВЦИК и ЦК РКП(б) губернским исполнительным комитетам и губкомам РКП(б), местные власти призывались к поддержке лояльного к советской власти духовенства, так как последние «точно и прямо призывают верующих к исполнению декрета ВЦИК об изъятии ценностей» (Архивы Кремля. Политбюро и церковь, с. 24). В соответствии с этим Сибирское бюро ЦК РКП(б) одним из своих постановлений предписало местным органам власти не препятствовать проникновению обновленческой церкви в сибирскую деревню ( Ф.Р. 2. Оп. 4. Д. 24. Л. 30). Кроме этого, поддерживаемые большевиками «обновленцы» регулярно выступали со страниц местной печати с призывами о помощи голодающим. Впоследствии это позволило обновленческой церкви распространить свое влияние во многих селах Сибири (Буфеев К., с. 2).

К 20 июня 1922 г. в некоторых крупных и богатых районах Алтайской губернии, например Змеиногорском и Бийском, изъятие было окончено. Но оставался ряд более мелких волостей, не предоставивших сведения. В Сибирской волости изъятие было произведено, но местные комиссии медлили с отчетом о проделанной работе. В Барнаульском уезде, насчитывавшем 56 волостей, только в 17 из них процесс изъятия был завершен. Кроме того, существовали волости, в которых, по предположению алтайской губернской комиссии, в ходе изъятия было получено небольшое количество ценностей. Согласно донесениям, такими волостями являлись: Голубцовская, Озерно-Титовская, Хмелеевская, Мариинская, Борисовская. Кроме того, незначительные результаты ожидались в Горно-Алтайском уезде. При этом члены комиссии основывались на опыте Барнаульского уезда. Там, где в 1919–1920 гг. действовало партизанское движение, а впоследствии отмечен бандитизм, приходы оказались бедными, не имеющими церковных ценностей. При этом стоит отметить крайнюю обеспокоенность советской власти фактами сокрытия от конфискации ценностей, находящихся в храмах, а также хищениями, происходящими как до, так и после изъятия. В связи с этим Политбюро ВКП(б) был провозглашен принцип ответственности духовенства за ценности, находящиеся в храмах. При этом учет таких ценностей предполагалось осуществлять в соответствии с дореволюционной документацией. В случае установления виновных в кражах ценностей предписывалось их немедленно предавать суду трибунала и выносить суровые приговоры. Так, например, 15 мая 1922 г. Донской областной революционный трибунал приговорил к расстрелу «за симуляцию краж и расхищение церковного имущества» священника Е.Г. Фирсова, протоиерея А.С. Мануйлова, диакона В.В. Иванова, церковных старост С.К. Копытина и А.И. Головкова.

В Алтайской губернии работа по изъятию ценностей из домов религиозного культа была завершена в целом в августе 1922 г. Общее количество и сумма изъятых ценностей за всю кампанию приведены в таблице 7.3 (ГААК. Ф.Р. 2. Оп. 3. Д. 37. Л. 7, 7об.).

*Таблица 7.3*

**Имущество, конфискованное у религиозных объединений Алтая с 10 марта по 10 августа 1922 г.**

| Вид имущества | Конфисковано |
|---|---|
| Серебро в изделиях | 46 пудов 7 фунтов 2 золотника 8 доль |
| Серебро в монетах | 3887 рублей 70 копеек |
| Золото в изделиях | 1 фунтов 54 золотника |
| Золото в монетах | 1020 рублей |
| Драгоценные камни | 2 фунта 4 золотника 13 доль |
| Поддельные драгоценные камни | 4 золотника 48 доль |
| Лом серебра и бронзы | 2 фунта |
| Медь | 73 золотника |
| Медные монеты | 85 рублей 40 копеек |
| Серебряные кресты | 2 шт. |
| Серебряные евангелия | 1 шт. |

| Вид имущества | Конфисковано |
|---|---|
| Денежные знаки (до 1922 г.) | 664000 рублей |
| Хлеб | 30 пудов 13 фунтов |
| Холст | 16,5 аршин |

Согласно информационному докладу, составленному секретарем Уездного комитета РКП(б), изъятие ценностей в Алтайской губернии происходило спокойно. Исключением являлась Боровская область Барнаульского уезда, где граждане не допускали к изъятию ценностей, а также некоторые села Рубцовского уезда (ГААК. Ф.Р. 2. Оп. 3. Д. 37. Л. 7об., 4об.). Кроме того, был заслушан информационный доклад о проделанной работе, в котором, помимо общих сведений, отмечены следующие ошибки, допущенные комиссией по изъятию ценностей: Во-первых, уполномоченные и волостные комиссии изымали все без исключения ценности с правом замены необходимых вещей, несмотря на требования верующих придерживаться декрета и изымать только излишки. В результате в некоторых церквях создавалось безвыходное положение, так как забирали единственный комплект сосудов. Во-вторых, уполномоченным комиссиям по изъятию Рубцовского уезда были выданы мандаты от имени комитета партии, а не уездной комиссии. В связи с этим члены комиссии были вынуждены вернуться в Рубцовск для получения новых мандатов, но уже от имени комиссии (ГААК. Ф.Р. 2. Оп. 3. Д. 37. Л. 11).

Нужно обратить внимание на то, что помимо официальных конфискаций, проведенных во всех храмах, на местах, в том числе на Алтае, зафиксированы многочисленные акты ограблений церковных зданий. Так, в Алтайской губернии партизаны из старообрядцев периодически нападали на храмы, унося из приходов серебряные ризы и прочие ценные предметы (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 1. Л. 40). В некоторых случаях ценные вещи заменялись более дешевыми. Например, в Свято-Троицкой церкви новый потир был заменен старым медным (ГААК. Ф.Р. 218. Оп. 1. Д. 225. Л. 47).

Таким образом, в Алтайской губернии, несмотря на имевшие место случаи столкновения верующего населения с комиссиями по изъятию, кампания прошла относительно спокойно. Значительную роль при этом сыграло обновленческое духовенство, активно призывающее население к добровольной сдаче ценностей. В то же время местное «тихоновское» духовенство отнеслось к проводимым изъятиям сдержанно, не выражая резких протестов, но и не поддерживая проводимую политику советской власти. Схожим образом реагировали на происходящие процессы и верующие всех уездов и волостей Алтайской губернии. Они спокойно воспринимали реализацию декрета и не оказывали ярко выраженного противодействия, что свидетельствует об успешности предварительной агитационной работы, проведенной советской властью. В целом за 1921–1922 гг. большевики изъяли у Русской православной церкви по всей стране священные предметы и драгоценности на сумму свыше 4,5 миллионов золотых рублей (Соколов Д.).

Кроме изъятия религиозных ценностей, в советском государстве происходила национализация и церковных зданий. Так, например, в Москве в ходе национализации у церкви было изъято: 551 жилой дом, 100 торговых помещений, 52 школьных здания, 71 богадельня, 6 детских приютов, 31 больница (Соколов Д.). Аналогичная тенденция наблюдалась и в регионах, в том числе на Алтае. Так, архиерейский дом в Бийске в 1920 г. был передан в пользование местной больнице. На базе Матурской Иверской обители была организована Матурская трудовая коммуна «Красная речка» (Крейдун, 2008, с. 131). В здании Чулышманского Благовещенского монастыря был создан интернат, а в 1927 г. – клуб. Никольский храм, принадлежащий Улалинскому женскому монастырю, к середине 20-х гг. XX в. был превращен в тюрьму (Гришаев, 2004, с. 6–7). Такая же судьба ожидала Барнаульский Богородице-Казанский монастырь, который в 1920 г. был переименован в сельскохозяйственную Богородицкую трудовую общину, а с 1925 г. в здании расположилась тюрьма. Почти все здания, находящиеся в распоряжении монастыря, были отданы различным учреждениям. В начале 20-х гг. прошлого века в храме Святителя Димитрия Ростовского Барнаула был образован художественный музей, а в 1930-е гг. здесь располагался киноклуб. Процесс изъятия недвижимости разных религиозных общин наблюдался и в Восточном Казахстане, граничащем с Алтаем (Жанбасинова, 2015, с. 155–174).

Нередко причту приходилось арендовать у местных властей свои национализированные здания. В 1924 г. в наемных помещениях размещался причт Пророко-Ильинской церкви с. Чистюньского, Михаило-Архангельской церкви с. Фунтиковского, Николаевской церкви с. Парфеновского, Михаило-Архангельской церкви с. Колпаковского, Вознесенской церкви с. Панюшовского. При условии, что церковь была лишена прав юридического лица, сделать это было непросто. Для этого было необходимо сформировать группу членов-учредителей общины в составе 20 человек (так называемые «двадцатки»), а затем разработать и зарегистрировать ее устав. Только после регистрации открывалась возможность заключения договора на аренду храма, который вместе со всем его имуществом считался народным достоянием. Кроме того, члены «двадцаток» несли ответственность перед органами государственной власти за действия священнослужителя, который, таким образом, подпадал под полный контроль верующих. Приглашение на службу или увольнение священнослужителя также зависело от решения собрания верующих. Но даже зарегистрированный приход не был защищен от произвола местных властей. В тексте договора обязательно прописывалось следующее: «…договор этот Советом рабочих и крестьянских депутатов может быть расторгнут» (Аристова, с. 306–312). Так, например, в 1920 г. после частичной ликвидации Бийского Тихвинского монастыря матушкой Ираидой была организована община, которая была принудительно закрыта в 1928 г. из-за пожара в одном из корпусов монастыря (Крейдун, 2005).

Помимо аренды церковного здания, еще одной статьей расходов было содержание штата церкви, состоящего чаще всего из священника и псаломщика. Как правило, священнослужители проживали со своими семьями, насчитывающими не менее четырех человек. Так, семья священника Пророко-Ильинской церкви с. Чистюньского Алтайской губернии Александра Высоцкого состояла из семи человек и насчитывала пять детей. Священник Николаевской церкви с. Парфеновское Иоаков Кондрашов воспитывал семь детей, а служитель Свято-Троицкой церкви в с. Безголосово Антоний Грищук – шесть детей. У священника Михаило-Архангельской церкви с. Фунтиковское Георгия Герасимова росло четверо детей. Столько же детей было у Иоана Молчанова из Покровской церкви с. Новоколпаковское (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 1. Л. 4, 15, 21, 38, 41). Вместе с тем доходы священнослужителей были весьма скромными и очень часто, за неимением денежных средств, выплачивались зерном пшеницы. Как правило, собрание верующих, приглашая священника, обговаривало с ним размер причитающегося ему жалованья, в которое часто включалась квартира с отоплением за счет членов причта. Размер заработной платы священнослужителей некоторых церквей Томской епархии за 1924 г. представлен в таблице 7.4 (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 1. Л. 3, 14, 19, 26, 33, 38, 40, 44, 48).

*Таблица 7.4*

**Размер ежемесячной заработной платы церковно- и священнослужителей в 1924 г.**

| Наименование церкви | Священник | Псаломщик |
|---|---|---|
| Пророко-Ильинская, с. Чистюньское | приношения прихожан + квартира с отоплением | приношения прихожан + квартира с отоплением |
| Михаило-Архангельская, с. Фунтиковское | около 170 кг пшеницы в месяц | 163 кг пшеницы |
| Николаевская, с. Парфеновское | 327 кг в месяц | 163 кг пшеницы |
| Богородице-Казанская, с. Зиминское | приношения прихожан | приношения прихожан |
| Свято-Троицкая, с. Безголосово | приношения прихожан | приношения прихожан |
| Вознесенская, с. Панюшевское | 204 кг + квартира | до 53 кг в месяц |
| Митрофановская, с. Ельцовское | приношения прихожан | приношения прихожан |
| Покровская, с. Хабазинское | до 150 руб. в год | нет сведений |
| Михаило-Архангельская, с. Колпаковское | 191 кг в месяц | 131 кг |
| Покровская, с. Новоколпаковское | 136 кг в месяц | 49 кг в месяц |
| Свято-Троицкая, с. Ново-Монашинское | 81 кг в месяц | |

В некоторых случаях размер жалованья зависел от количества совершенных священником треб. Помимо священника и псаломщика, в штате могли числиться: староста, председатель церковного совета, просфорня, сторож. Размер оплаты их труда определялся собранием верующих. Как правило, староста и председатель вознаграждения не получали. Оплата труда прочего персонала обговаривалась индивидуально. Так, сторож Свято-Троицкой церкви с. Ново-Монашинского получал 5 руб. в месяц. На него также возлагалась обязанность мыть пол в здании церкви. Просфорня Пророко-Ильинской церкви пекла просфоры из своей муки и пользовалась доходом от их продажи. Антонина Сдобникова из Николаевской церкви получала за свой труд 36 пудов пшеницы, Фекла Переверзева из церкви Святителя Митрофана – 24 пуда в год. Евдокия Белолипецкая из Вознесенской церкви кроме 25 пудов пшеницы получала еще и отопление своего дома. В Богородице-Казанской церкви просфорня получала всего 12 пудов пшеницы в год, а просфорня Пелагея Михайлова из Свято-Троицкой церкви с. Безголосово вообще трудилась безвозмездно (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 1. Л. 3).

Таким образом, в рассматриваемый период желание полностью уничтожить религиозный институт соседствовало с необходимостью придерживаться обещаний, данных партией большевиков верующей части населения страны в процессе борьбы за власть. Из этого вытекает изначальная противоречивость первых мероприятий по регулированию религиозной жизни в стране. Декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» поставил церковь в изолированное положение. Реализация декрета «О земле» подкосила экономические устои Русской православной церкви, лишив уёзначительного количества земель. При этом в органах печати еще можно встретить упоминания о предстоящих религиозных событиях и аккуратное предупреждение сознательных советских граждан о нежелательности участия в них. Постепенно антирелигиозная пропаганда переросла в активные действия и приобрела воинствующие черты. В рамках реализации декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» был создан V Ликвидационный отдел Народного комиссариата юстиции (НКЮ) РСФСР. По инициативе последнего в 1921–1922 гг. была проведена кампания по изъятию церковных ценностей, по итогам которой Русская православная церковь окончательно лишилась необходимого материального базиса. Таким образом, особенности государственно-конфессиональных отношений, характерных в целом для страны, неизменно проявлялись и в отдельных регионах, в том числе и на Алтае.

# Глава 8
# Религиозный и этнический аспекты в системе образования на Алтае в 1920-е гг.*

**Е.А. Шершнёва**

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

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РФФИ и Министерства культуры, образования и спорта Монголии в рамках научного проекта «Этнорелигиозные и социальные процессы как факторы межкультурного взаимодействия населения в трансграничном пространстве Алтая, Тувы и Монголии: история и современность» (проект № 19-59-44002).

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

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

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

Для реализации поставленных перед школами задач необходимо было увеличить количество учителей, которые не были бы знакомы с имперской системой образования и понимали свою роль в новой советской школьной системе. В связи с этим по всей стране стали организовывать учительские курсы. Территория Алтая также не осталась в стороне от этого процесса. Так, в 1920 г. всем революционным областным комитетам Алтайской губернии сообщалось о том, что в селе Чемал 15 сентября 1920 г. открываются учительские курсы для лиц обоего пола в возрасте от 16 до 30 лет, владеющих грамотой и хорошо знающих алтайский язык, так как данные курсы направлены на подготовку учителей национальных школ (ГАСПД РА. ФР. 310. Оп. 1. Д. 3. Л. 1).

Несмотря на открытие курсов для подготовки учителей, тем не менее, нехватка педагогических кадров ощущалась на всей территории России. Для того, чтобы решить эту проблему на Алтае, в регионе вводилась обязательная учебно-трудовая повинность для членов научных секций, профессоров, преподавателей и студентов вузов Сибири. Это было специально закреплено приказом Алтайского районного революционного комитета по отделу народного образования от 13 августа 1920 г. (ГАСПД РА. ФР. 310. Оп. 1. Д. 3. Л. 2).

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

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

тельской работы. В 1923 г. Народным комиссариатом внутренних дел был утвержден устав общества «Долой неграмотность». Согласно уставу ячейка общества «Долой неграмотность» могла быть создана при любой организации, ее задачей является борьба с неграмотностью в своем районе. Членами общества могли стать лица, достигшие восемнадцатилетнего возраста, независимо от своего пола, возраста и социального положения. Существовать данное общество должно было за счет государственных субсидий, а также членских взносов (ГАСПД РА. ФР. 117. Оп. 1. Д. 9).

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

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

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

Начиная с 1923 г. наблюдаются коренные изменения в системе школьного образования, вводится «комплексная программа». В основу данной программы было положено воспитание и обучение ребенка по принципам политизации и идеологизации. Ребенок становится средством построения коммунистического общества. Кроме того, «комплексная программа» ставила своей задачей не изучение конкретных предметов, а подготовку специалистов, умеющих применить полученные теоретические знания на практике в организации общества (Быкова, 2011, с. 186).

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

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

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

Следует отметить, что в национальных автономиях советского государства вопрос об организации системы образования стоял еще более остро, чем в других регионах, поскольку было необходимо организовать именно национальные школы. В связи с тем, что обучение в национальных школах было организованно на родном языке, продолжительность начального обучения увеличивалась на один год. Таким образом, главное место в школе первой ступени в послереволюционный период отводилось изучению родного языка и арифметики. Несмотря на поддержание со стороны государства идеи всеобщего образования, национальные школы начинают испытывать серьезные трудности. В национальных районах была слабо развита школьная система, а также отмечалась нехватка национальных кадров и недостаточное количество учебников и учебных пособий на родном языке (Ершова, 2006). Национальные учреждения образования стремились обеспечить себя необходимыми учебными материалами, беря на себя обязательства по их покупке. Так, в 1924 г. между полномочным представительством Ойратской автономной области и Центральным издательством народов СССР был заключен договор о том, что издательство обязуется издать на ойратском языке «Букварь», «Первую книгу для чтения» и «Задачник» (ГАСПД РА. ФР. 33. Оп. 1. Д. 44. Л. 65).

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

Важно подчеркнуть, что вопрос открытия национальных школ требовал участия не только местных властей, но и самого населения. Так, на заседании Кош-Агачского аймакисполкома от 28 января 1926 г. было принято решение об открытии казахской школы. Для этого, как отмечалось, необходимо провести разъяснительную работу среди населения, а также создать ревизионную комиссию, которая

оценила бы расходы по содержанию и постройке школы. Школа должна была иметь сельскохозяйственный уклон, и с этой целью ей необходимо было выделить землю. Кроме того, требовалось создать смету на открытие в школе мастерских, а также построить интернат. Аймакисполком обратился в областной отдел народного образования с просьбой предоставить второго учителя в казахскую школу. На заседании аймакисполкома было также отмечено, что не все национальные кадры, назначенные содействовать организации системы школьного образования, соответствуют занимаемой должности. Например, руководитель Кокоринской школы-инерната Шарипов не знает теленгитский язык, а также не имеет ни должной квалификации, ни заинтересованности в организации образовательного процесса (ГАСПД РА. ФР. 19. Оп. 1. Д. 22. Л. 34–35об.).

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

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

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

Нужно подчеркнуть, что одним из важнейших пунктов в работе учителя в послереволюционные годы становится установление контактов с населением. Учителя должны были проводить внеклассную работу по подготовке агитспектаклей, а также заниматься общественно-политической работой среди местного населения (Бердова, 2008, с. 234). Успешность такой работы была отмечена в отчете Казах-

ско-Киргиской школы-интерната Кош-Агачского аймака Ойратской автономной области за 1926–1927 гг. Благодаря регулярным собраниям родителей, проводимым учителем Казахско-Киргиской школы, была решена проблема, связанная с внушением со стороны мулл и беев идей о том, что дети, поступившие в школу, будут увезены из села и отданы в солдаты (ГАСПД РА. ФР. 19. Оп. 1. Д. 27. Л. 27–27об.).

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

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

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

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

Необходимо учитывать тот факт, что деревенские учителя не обладали достаточным уровнем общеобразовательной подготовки и в большинстве случаев не были готовы к роли «проводников коммунистических идей». Уроки политграмоты у них вообще не получались. И дело здесь было не только в отсутствии каких-либо методических пособий. Разобраться в установках коммунистического воспитания или же политехнического обучения можно было только после соответствующего обучения или самообразования. Но свободного времени у деревенского учителя практически не оставалось, так как он был загружен работой по ликвидации безграмотности. Важно подчеркнуть, что введение новой системы образования привело к падению не только успеваемости, но и дисциплины, так как любые

формы наказания категорически запрещались (Ермолов, 2009, с. 151). В рамках подготовки учителей в 1926 г. Народным комиссариатом просвещения отмечалась необходимость уделить особое внимание учителям из национальной среды. Для это предполагалось направить их на курсы в Барнаул с целью знакомства с основными задачами советского строительства в стране в целом и на Алтае в частности (ГАСПД РА. ФР. 19. Оп. 1. Д. 56. Л. 5–5об.).

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

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

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

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

# Глава 9
# Этнические и религиозные процессы среди мусульман Западной Сибири и советская национальная политика (1924 – середина 1950-х гг.)

**А.П. Ярков**

В 1922 г. завершено административное разделение территорий РСФСР и Киргизской АССР, но родственные и культурные связи формировались «поверх» административных (ещё не политических) границ – мусульман старались в эти десятилетия хоронить на родовых зияратах (святых местах).

В 1924 г. было проведено районирование Сибири, где вместо шести губерний образовано 20 округов. Тогда же созданы Уральская область (куда отошла часть Западной Сибири) и Сибирский (с 1930 г. Западно-Сибирский) край, образованный из пяти губерний (Алтайской, Енисейской, Новониколаевской, Омской, Томской) и Ойротской автономной области (упразднённый в 1922 г. Каракорумский уезд).

Население активно мигрировало. Например, в Горный Алтай возвращались казахи, бежавшие в 1916 г. в Монголию и Китай, а власть в силу близко расположенной границы «закрывала глаза» на их «инаковость», опасаясь повторной эмиграции, что отрицательно сказалось бы на внешнеполитическом имидже СССР.

В феврале 1924 г. собрался «съезд мусульманского духовенства» Томской, Алтайской и Новониколаевской губерний, но этим вызвал возмущение части томичей, претендовавших на «отдельность». Попытка объединиться удалась лишь в 1927 г. (Кокоулин, 2011, с. 19).

Считая религию как идеологию всего лишь «надстройкой» над «базисом» – экономикой классового общества, партийные функционеры и специалисты «по архаике» разработали путь освобождения от «отжившего». С этой целью в 1924 г. было создано Общество друзей газеты «Безбожник», в 1925 г. преобразованное в Союз безбожников СССР, а мусульманские отделения «Дегриляр» появились на Урале и в Сибири. Перед ними первоначально ставились задачи механического увеличения численности: в Тобольском округе планировали 3 000 членов. В осуществлении этой задачи в 1926 г. созданы ячейки «Дегриляр» (13 человек) в юртах Корбанских и Красноярских (Диньмухаметова, 2009, с. 168). Еще раньше, в 1924 г., «безбожники» появились в Томске.

Между тем в самой умме происходили важные изменения, связанные с тем, что женщинам предоставили все гражданские права. Это оказало воздействие на правила общественного поведения, переводя идеи равноправия на уровень «de facto». Хотя в тот момент не все мусульманки имели возможности (а иные, страшась перемен, и желание) порвать с традицией.

Лишь в городских условиях изменения происходили решительнее, там изредка преодолевалась и эндогамная замкнутость: мусульманка по происхождению отныне могла (потенциально) выйти замуж за «иноверца» или атеиста, остаться в своей вере или вообще не позиционировать своих убеждений. Мнение родственников для некоторых девушек уже не играло роли при выборе потенциального супруга. Рождающиеся смешанные семьи, особенно из повзрослевших при советской власти детей, стали носителями иной социокультурной программы. Хотя реальное положение в семьях было далеким от пропагандируемого коммунистического идеала, нередко копируя традиционный уклад предков, поскольку нравственные и бытовые установки оказались крепче.

Трудно судить, насколько снизилась общая религиозность населения, но очевидно – в городских условиях процесс шел интенсивнее. Примечателен ответ на вопрос, обращенный к сыну муллы, обучавшемуся в Таре, в школе 2-й ступени (т.е. среднего возраста) о религиозности сверстников: «безбожники, но несознательные». В 1927 г. комсомольцы Эскатимской ячейки пришли помолиться в мечеть, чем изумили стариков.

Разочаровались в советской власти многие, а А.Г. Ибрагимов эмигрировал в Турцию, откуда стремился поддержать единоверцев. Он сыграл свою роль и в поддержке трех тысяч земляков, желающих эмигрировать из страны из-за религиозных притеснений, хотя в направленном в 1924 г. Председателю ЦИК СССР Н. Нариманову письме от имени бухарцев и, по словам ходатая – Абу Насира, указаны другие мотивы: суровые климатические условия в Сибири и наличие в Турции родственников из числа выехавших в 1906–1908 гг. (Ярков, 2010, с. 198).

Анализ, проведенный в Евгащинском, Екатерининском, Знаменском, Тевризском, Усть-Ишимской районах, выявил подлинные, как казалось комиссии, причины: «Среди татар-бухарцев в процессе борьбы наблюдается характерное явление, а именно: кулацко-зажиточные слои населения, духовенство и другие в целях изоляции национального населения от рабочего класса и от влияния компартии, классовой борьбе придают вид национально-религиозной борьбы, иначе говоря, затрагивая слабую струнку населения и, воспользовавшись их отсталостью, вводят население в заблуждение и таким образом хотят ловить рыбку в мутной воде» (Ислам на краю.., 2015, с. 244).

Бухарцы жили компактно в Тарском округе (11517 человек в 1926 г.), и только у них религиозный фактор назван причиной эмиграции. Имелись и другие оценки: «Во время моего пребывания в полуторамесячной командировке в Тарском уезде, где я проехал около 30 деревень, нигде ни один человек не задавал мне вопроса о религии, наоборот, даже до некоторой степени наблюдается со стороны населения отрицательное, или, по крайней мере, индифферентное отношение к таковой. Могу привести факт: в Усть-Ишимском районе Тарского уезда, в имеющихся для 9 татарских деревень в 5 мечетях в настоящее время нет ни одного муллы, и большинство этих мулл при указанных мечетях отказались от исполнения своей духовной обязанности по собственной инициативе, предварительно опубликовав такой отказ в газете „Азат Себер“».

Власти предприняли попытку решить ситуацию с потенциальными эмигрантами, пообещав землю, расширив сеть школ и культпросветучреждений, обещая организовать Бухарский район. Выиграв время и дискредитировав организаторов, а кое-кого и осудив за «шпионаж в пользу Турции» (Ниязова, 2007, с. 20), власти сорвали эмиграцию, а о выполнении требованиях верующих вскоре забыли. Впрочем, о полной «забывчивости» говорить не приходится: власть выявляла религиозность даже в Сабантуе: «Местами татарское духовенство стремится ... использовать для распространения религиозной агитации и пропаганды и производит сборы в пользу духовного управления» (ГАСПИТО. Ф. 130. Оп. 1. Д. 29. Л. 105).

Приняв во внимание совокупность всех факторов, власть усилила давление, особенно в сельской местности – оплоте традиционализма, подвергала обструкции лидеров и верующих, запрещала праздновать Курбан-байрам и Уразу-байрам, закрывала мечети, уничтожала кораны, а съезды и собрания верующих разрешала проводить с узко ограниченной повесткой. Вытеснение религии из жизни общества возводилось в ранг цели. В ход пошли и принудительные методы. В областных, окружных, районных газетах и журналах публиковались материалы, призывая отказаться от обрядов, выступить за передачу мечетей под культпросветучреждения, разъяснять содержание «антирелигиозных» декретов.

На Алтае существовали и объективные причины изменения ситуации: часто затопляемая д. Букур объединена в 1927 г. с русской д. Лаптев Лог, став именоваться д. Беленькая. Туда из затопляемой территории перевезли не только дома, но и мечеть. В ней в 1928 г. открыли начальную школу.

«Умелую» работу по расколу общин проводили органы ОГПУ. Да и разветвленные отделения Союза воинствующих безбожников (СВБ) и общества «Дегриляр» стали структурами, проводившими в жизнь политическую стратегию власти. Фактически на отрыв массы тюрко-татарского населения (перепись 1926 г. еще говорила о разделении тюрков на татар и бухарцев) от ислама направлено инспирированное властью в декабре 1927 г. создание общества «Яналиф» («Новый алфавит») (ГАСО. Ф. 233. Оп. 1. Д. 1166. Л. 37). Это встретило сопротивление части имамов, заявлявших: «...новый алфавит – выдумки кучки коммунистов, которые хотят татар и башкир окрестить в русскую веру, и «Яналиф» вводится для того, чтобы заблудить мусульман от ислама и расстаться с Кораном» (ГАСПИТО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 874. Л. 1; Д. 982. Л. 48).

Массовое и принудительное давление на мировоззрение вызывало возмущение и протесты. Газета «Безбожник» 20 ноября 1927 г. в статье «Муллы наглеют» сообщала об их антисоветском настроении, враждебности и нелояльности к власти. Другая часть шла в фарватере советской политики или демонстрировала рождение двойной морали.

Партия большевиков активизировала борьбу с религией – «опиумом народа»: инспирировались «контрреволюционные заговоры» верующих; закрывались мечети; арестовывались служители. Имея на территории большое число мусульман, бюро Уралобкома ВКП(б) 5 апреля 1927 г. рассмотрело вопрос «О мерах борьбы с деятельностью мусульманского духовенства», посчитав, что муллы ведут не только пропаганду, но и используют мутоволлят для следущих действий: а) предъявления различных требований советской власти (отмены подоходных налогов мулл и т.д.); б) сбора средств и создание фонда для кредитования бедноты, создание артели «Сепаратор» и т.д.; в) составление списков верующих и неверующих; г) дачи наказов избирателям-«мусульманам» и предварительного обсуждения кандидатов в Советы, кооперацию и т.д. Кроме того, эти «…советы мулл используются для организации религиозных школ, ходатайство и получение разрешения от соворганов, для оказания воздействия через родителей верующих на молодежь, для оказания влияния мулл на школьные советы и советы изб-читален, для дискредитирования работы партии и комсомола, особенно пионеров, для бойкотирования неверующих и т.д.» (ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 5. Д. 10. Л. 66; Д. 463. Л. 17).

Имелась специфика и в Западно-Сибирском крае, который в границах 1926–1930 гг. населяло 9 923,8 тыс. человек (в том числе 1 472,9 тыс. горожан и 8 450,9 тыс. сельчан), а удельный вес «нацменьшинств» по отношению ко всем жителям составлял в ноябре 1929 г. 18,5%, в том числе 1,2% татар (55% жили компактно, из них 56% – в Тарском и Томском округах), 0,3% казахов (100% проживали компактно).

Сформировалась первая советская интеллигенция из тюрок, хотя число коммунистов среди них было невелико. Для работы (в том числе атеистической) с сельчанами по «ленинскому» и иным призывам направляли «более сознательных» – проходил активный трансфер «пролетарской» культуры в село, встречая сопротивление сторонников патриархального уклада. Многие служители культа использовали ресурсы влияния: не давая имена родившимся, не посещая в период болезни, или: «...приходскими советами используются также находящиеся в их руках кладбища (взимание высокой платы за место, угроза недопущения на кладбище – в Тюменском округе безбожники должны были создать для себя отдельное кладбище и принуждение этими мерами к вступлению в приходскую общину» (ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 5. Д. 10. Л. 66).

В ответ было признано необходимым изъять кладбища у мутоволлятов: отныне места захоронений стали зоной ответственности лишь местных властей, отводивших территорию, при этом вынужденных делить ее на «религиозные сегменты». В результате оседания в городах мусульман их хоронили и на бывших «православных» кладбищах. С другой стороны, у масс существовали потребности, которые удовлетворяли муллы, делившиеся на «официальных» и «нелегальных / безмечетных», «упрощенно» обслуживающих кладбища и жилища. Например, звание муллы Н. Чалалутдинов (Чалалетдинов) получил в 1923 г. В 1928 г. он публично отказался от исполнения обязанностей, но позднее признался: «Никакую контрреволюционную (работу) не вел и не могу, потому что я слепой, иногда по приглашению людей хожу с помощью 8-летней внучки и читаю по Корану. Это нужно мне и для пропитания, потому что дают милостыню» (Архив РУФСБ по Тюменской области. Д. 7166. Л. 72–73).

Семейная форма религиозного воспитания испытала «на разрыв» самосознание молодого поколения, сталкивавшегося в школе, клубе, сельском социуме с другим отношением к вере и ее носителям (Антирелигиозный утренник…, 1929). Авторитет религиозных деятелей подтверждает тот факт, что на мнение имама Х.Ю. Качюмова из д. Аул-Бергуль ориентировались земляки, проводя разделительную полосу сеноугодий (Мягков, 2010, с. 97).

Опасаясь, что прежняя элита попытается вновь перехватить инициативу, под контролем властей прошло несколько муссъездов. Интересен ход собравшегося в марте 1928 г. III съезда мусульман

Тобольского округа, где присутствовало 105 человек (из них 55 мулл). Съезд заслушал доклад о деятельности за три года мухтасиба и доклады с мест, после чего дал наказы. Показательно, что бывший руководитель Янишев признался: не мог работать из-за боязни ареста, тогда как вновь избранный Х. Шихалиев (из крестьян юрт Медянских) заявил: «...покуда в моей голове работают мозги, покуда не свяжут моих рук и ног, я буду служить на пользу религии ислама» (Ислам на краю.., 2015, с. 250).

Не отказались от убеждений и ахуны Дж. Абызгильдин, Х. Сеидбурханов (Сеид-Бурхан), Х. Юнисов и другие, сосланные в конце 1920-х – начале 1930-х гг. в Сибирь. Высылки за пределы мест проживания практиковались, но они не разрешили вопроса о контроле за деятельностью мулл.

Не стоит идеализировать духовных лиц, среди которых встречались недалекие люди и двурушники. Внутренний мир – всегда загадка, где иногда желание благополучия брало верх над публично провозглашаемым принципами. Существовали и преступники – 19 сентября 1923 г. «Трудовой набат» сообщила об изнасиловании муллой 16-летней девушки в с. Утяшево Тюменского уезда. Не случайно в мәзәках – анекдотах, построенных на высмеивании негатива, присутствовали образы мулл (Ниязова, 2009, с. 96). Впрочем, для набожных людей факты морального разложения пастырей не являлись аргументами против их убеждений.

Были и «общепризнанные чудаки», чьи слова и действия показали несовместимость и расхождение между идеалом и повседневностью: Я. Акпаев (Акпайулы Жакып) в 1920-х гг. объявил себя «анархистом-гармонистом, верующим в нравственную солидарность человечества на почве учения Христа и Будды» (Ислам на Урале..., 2009, с. 31).

Поддержка населением служителей культа, верных убеждениям, заставила власти усилить атеистическую пропаганду, хотя секретарь татаро-башкирской секции Уралбюро ЦК ВКП(б) Утяганов убеждал коммунистов Тюменской губернии: «Ислам среди татаро-башкир не имеет характера созидательного» (ГАСПИТО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 727. Л. 6). По мнению партийных деятелей, в борьбе с религиозными заблуждениями необходимо разрушить прежнюю социальную структуру – сельскую общину, тесно связанную с уммой.

В то время другая административная подчиненность способствовала выявлению и, полагаем, спасению как знаний о культуре, так и самих «спасителей»: хальфа-учитель С. Салимов из д. Зайникаево (Зайнагабдино) Ялан-Катайского кантона в то время собирал, а в 1929 г. опубликовал 21 текст старинных песен, которые послужили важным импульсом последующего изучения учеными Уфы и Москвы фольклора и истории башкир региона (Сулейманов, 2009, с. 179).

Ранее законодательство не предусматривало вмешательства государства в дела приходов, но 8 апреля 1929 г. вышло постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях», предусматривающее множество ограничений. Однако атаки на религию не всегда давали желаемый власти результат. Отмечалось в ряде случаев даже оживление работы приходов. В докладах партийных и советских органов фиксировалось: «...среди татар и башкир религия еще крепка и наблюдается ее усиление, влияние служителей мусульманского культа на народные массы сильнее, в Тюменском округе функционируют 64 мечети, в которых работает 57 мулл» (ГАСПИТО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 982. Л. 4, 81).

Зафиксирован и реальный спад религиозности. Косвенно это подтверждает снижение численности прихожан: в 1926–1928 гг. две соборные мечети Омска посещали 205 и 297 верующих соответственно. Из всего мусульманского населения Тобольского округа в приходах состояло всего 25%, а когда: «…в Казанские юрты приехал мухтасиб (архиерей) с целью подработать за счет местного населения, он был так недружелюбно встречен, что поспешил уехать» (Зарин П.).

Протестные заявления верующих настораживали власти, например, в намерении вернуть мечети (ГАСПИТО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1199. Л. 49, 56, 58; ГАТО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 306. Л. 20, 21), что оценивалось органами уже как хулиганские действия. И, напротив, не считались варварскими поступки по уничтожению сакральных мест (Государство возьмет под охрану...).

В тот период началось активное перемещение населения и появление смешанных селений. И если раньше окружающая селение изгородь выступала не только ограничителем в выпасе скота и террито-

рии поселений, но и маркером другой религиозности, то при нахождении в одном колхозе, лесхозе, промхозе разного населения она уже не играла прежней роли.

Пренебрежение правами, закрытие мечетей, преследование верующих ожесточало людей, раскалывало общество, рождало двойную мораль, а в ряде случаев разжигало прежние конфликты.

При создании «опоры социализма на селе» – колхозного крестьянства – власть стремилась изолировать его от зажиточных слоев и служителей культа, а сложная ситуация с сельхоззаготовками подвигла к поиску «врагов»: «...мусульмане, выступившие против проводимой Сибкрайкомом ВКП (б) кампании, были арестованы и привлечены к ответственности по 53 политической статье пункта 11 УК РСФСР».

Пообещав вернуть или даже вернув, как в Чикче (Замалутдинова, 2006, с. 9) мечети, власть вскоре принялась за ликвидацию общин в них, что подвигало обиженных к распространению листовок: «… долой колхозы, да здравствует индивидуальное хозяйство … долой коммуны, да здравствует религия» (Гарифуллин, 2011, с. 81).

Бегство от голода и коллективизации на территорию Горного Алтая из Казахстана, а затем и за пределы СССР нескольких сотен казахов вызвало репрессивные меры. События названы ОГПУ восстанием, а из обвинительного заключения следовало, что организация, якобы созданная еще в 1923 г. баями, муллами и бывшими бандитами, проводила антисоветскую пропаганду, подготовила в 1930 г. восстание и массовую эмиграцию населения Кош-Агачского аймака в Китай. По данному делу осуждено 54 человека, из которых 27 – к расстрелу. Тем не менее откочевки продолжались, оцененные как инспирированные «националистическим подпольем» (Аблажей, 2004, с. 99).

Опасность эмиграции состояла для СССР в том, что после оккупации Маньчжурии в 1931 г. японские войска приблизились к Синьцзяну, а в разных странах возникли планы устройства у советской границы исламского государства (Бармин, 2011, с. 26).

В 1929 г. Наркомат труда РСФСР обосновал необходимость в ходе реконструкции городов проводить «максимальное форсирование темпов индустриализации и обобществления быта», игнорируя этноконфессиональные особенности. Впрочем, все сибиряки-мусульмане (и горожане, и сельчане) оказались оторванными от остального исламского мира, а развитие местной традиции богословия – прерванным. Внимание партийных и советских органов было обращено на поведение служителей культа. Так, несмотря на то, что ещё в начале коллективизации мулла д. Ипкуль (Тюменская область) Г. Касимов сдал весь сельхозинвентарь в колхоз, было выявлено, что он проводил коллективные молитвы и «подстрекал к голодовке».

Несмотря на репрессии, духовная жизнь продолжилась, а традиции не прервались, уйдя во «вторую реальность» – в подполье. Если в двух «реперных точках» жизни – при рождении и бракосочетании – обряды можно провести втайне, то самый консервативный – похоронно-обрядный – требовал публичного обозначения конфессиональной принадлежности (нередко уже только по происхождению) умершего. И в отсутствии легальных роль муллы исполнял любой из стариков, знавший молитву и обряды. Содержание общих предметов (например, погребальных носилок) и сооружение хранилищ инвентаря говорит о наличии смотрителей, одновременно исполнявших функции муллы. Власть этому не препятствовала.

Как не противилась она инициативе бригадира из юрт Авазбакиевских в 1937 г. Вахитова, перекрывшего новым материалом прохудившуюся крышу мечети, сохранив её. Никто не мог верующим запретить уважать «неофициальных» мулл, воспитывая это и у детей: «Помню, однажды, – рассказывала свидетельница, – начертила на земле «классики» и прыгала из одного в другой. Это увидел мой старший брат Мырзагали. Он строго-настрого запретил мне прыгать возле дома муллы Ердена, говоря, что так нельзя делать, нужно уважать муллу, следует вести себя скромно рядом с его домом».

Обыденная жизнь была наполнена множеством прежних традиций и обрядов, не фиксируемых официальной статистикой. Это проявлялись своеобразно, например, в неявке на работу в дни религиозных праздников. Подобное было отмечено в 1939 г. в юртах Чубургинских (Кукренды).

В ходе коллективизации и индустриализации шла интенсивная миграция, том числе в результате агитации «красных сватов» – вербовщиков. Например, на Анжеро-Судженский комбинат прибыла тысяча татар, из которых коммунист Хусаинов в 1930 г. сформировал «национальную мусульманскую бригаду горняков» (Озерова, 2010б, с. 237, 240).

На конференциях женщин в Тобольске, Байкаловском и Чернаковском районах обращалось внимание и на антирелигиозную пропаганду, а собрав в 1931 г. межрайонное совещание колхозниц-ударниц из «нацменьшинств», партийные и советские власти руководствовались отношением к ним как к «отсталым народностям». Коммунистки и комсомолки представлены на том совещании были скромно. Понимали, что женщины более религиозны, чем мужчины, но участница совещания Алимбаева признала – реально ущемлялось женское достоинство: «до сегодняшнего дня существуют калым и многоженство». Коллективизация привела к размыванию прежнего гендерного неравенства в образовании, профессиональных занятиях, социальном поведении (Ярков, 2012, с. 230–232).

По выборочному обследованию татаро-башкирских школ-семилеток верующих среди учащихся насчитали 45%; мулла посещал дом у 48%; соблюдали праздники 61% школьников (ГАСО. Ф. 233. Оп. 1. Д. 5. Л. 3). Пестрота происхождения и образования учителей сказывались на содержании обучения и воспитания детей. Но ведь даже сновидения учителей-атеистов в 1933 г. могли содержать исламские сюжеты – как наказание за отступничество даже в размещении школы. Это случилось с Ю.Д. Давлетшиным в д. Тукуз (Тобольский.., 1993, с. 33).

Весьма специфична миграция – большими семьями и родами казахов, когда вследствие «Малого Октябрьского урагана» более 600 тыс. человек откочевало за пределы Казахстана. Это привело к любопытной ситуации – сохранению в Сибири общин (в прежних местах проживания истребляемых), как и специфических институтов, например амангерства, соответствующего шариату. В д. Садок ислам вообще сплотил казахов для коллективизации, поскольку в тех условиях сохранял общинное начало и архаику уклада жизни (Кабдулвахитов, 2010, с. 29).

Атеистическая политика периода утверждения тоталитарного режима 1930-х гг. являлась органичной частью политики «чрезвычайщины», сочетая институционное разрушение общин с продолжением массовых репрессий против служителей культа и верующих. Репрессировали и местных служителей культа, но жители продолжали тайком исповедовать ислам, под страхом ареста храня книги и письма с арабской вязью.

В архивах сохранились не только следственные дела репрессированных служителей культа, но и введенные недавно в научный оборот свидетельства участников событий 1930 г. по делу «Подпольной армии муллы Фазыла Шафикова». Тогда возмущенные непомерными налогами, закрытием мечетей, «неправильным отношением к муллам», которые являлись крестьянами, выбранными для богослужений, жители ряда селений в Тобольском и Тюменском округах организовались. Из показаний явствует: секретные собрания начались еще в 1928 г. и нередко проходили во время ифтара в юртах Варваринских и никаха в Верхних Бехтерях. В юртах Матмасовских, по мнению чекистов, все началось с визита муллы из юрт Варваринских А. Бикшанова к бывшему (в царское время) аульному старшине И. Пяткулину, собравшему недовольных, а мулле чекисты вообще отвели главную роль, как, якобы, предрекавшему, что «…уже в этом году начнется война. Дни коммунистов сочтены, иностранные государства уже послали войска в Китай, и наступление начнется оттуда» (Кабдулвахитов, 2007).

С точки зрения законов того времени подобные идеи считались антигосударственными. И по их выявлению власти приняли меры по изоляции недовольных, но неясно: это реальные или инспирированные высказывания; были ли у верующих легальные условия для реализации объявленной свободы в отправлении культа; являлись эти факты исключительными для региона, сообщества, страны?

Власти признавали перегибы в религиозной (точнее, антирелигиозной) политике, но тогда же отношения между конфессиональными институциями и властью получили юридическое оформление, узаконив воинствующий атеизм. Так, томскую мечеть в ноябре 1931 г. объявили «гнездом контрреволюции» (Кокоулин, 2011, с. 87).

После «разгрома» развернулись новые репрессии, охватив виновных и невинных. Так, проживавший под Тобольском бывший тюменский имам-хатыб И. Бурундуков в 1930 г. после ареста сына опасался преследований и уехал в Ташкент (Кабдулвахитов, 2005, с. 135). Волна репрессий росла, и во второй половине 1930-х гг. достигла пика. Иной раз та волна настигала людей за поступки другого времени, других обстоятельств и места – одного из создателей тобольского «Общества мусульман-прогрессистов» муллу Х.-М. Бакиева арестовали по надуманной причине, а акына М. Жумабаева обвинили в пессимизме стихов, сочиненных еще в годы учебы в Омской гимназии. Сфабрикованное УНКВД по Новосибирской области дело «военно-мусульманской организации „Гаскери Уешма“» привело к гибели не только бывших мулл, но и прихожан.

Между тем «мусульманская составная» Сибири существенно пополнилась численно: в июле-августе 1931 г. только из Башкортостана переехали пять тысяч семей, а всего в 1930–1932 гг. прибыло 23 260 семей (61 тыс. человек); с 1934 г. спецпереселенцы (1934–1944 гг. – трудопоселенцы) существенно увеличили состав рабочих Кузбасса. Туда же выслали мулл и имамов, исполнявших в непривычных условиях свои обязанности (Кузбасский.., 2010). В 1933 г. в крае насчитывалось 57 820 «коренного казакского населения» (бывших откочевников), сосланных, завербованных на рудники и бежавших от голода и коллективизации.

Зафиксировано, что в 1933 г. из 289,4 тыс. спецпереселенцев бежало 49,7 тыс. человек , а умерло 26,7 тыс. человек (Историческая энциклопедия..., т. 1, 2009, с. 480). Так, в 1933 г. около 800 «кулаков», служителей культа и прочих «антисоветских элементов» выселили из Черкесской автономной области. Только 300 человек добралось до Васисского (Знаменского, а затем Тарского) района, образовав два абазино-черкесских селения. С собой «путешественники поневоле» взяли немногое, но кораны и ритуальную ткань – обязательно.

Численность «новых» сибиряков не уменьшилось: край вновь стал местом ссылки, куда попадали за политические и религиозные убеждения, а Тобольск именовали «столицей социалистической ссылки». Скопление высланных в транспортных узлах (весной 1930 г. в районе Тобольска более 30 тыс. человек) привело к вспышкам эпидемий и массовой смертности (Историческая энциклопедия..., т. 1, 2009, с. 479). Закрытый Софийский собор стал местом «перековки» кадров – нары для пересыльных верующих и атеистов размещались в три яруса, а мусульмане, католики, протестанты, «язычники» и иудеи вынужденно совершали молитвы в окружении изображений православных святых. Остяко-Вогульский национальный округ принял имамов, осужденных по инспирированному ОГПУ в 1933 г. делу «мюридизма на Среднем Урале» (Ислам на Урале..., 2009, с. 312–313). И, наоборот, выслали на Северный Урал из Сибири мулл (Еще идут…).

Власти вели двойную политику: фактически закрывая культовые здания, они озаботились их сохранением – в Постановлении Президиума Верховного Совета РСФСР (декабрь 1938 г.) говорилось о недопустимости их использования под гаражи, склады, торговые предприятия и т.п. При этом утверждалось – должны использоваться только под учреждения культуры. Изменили назначение «Красная» (цех по разливу водки) и «Белая» мечети в Томске, соборные в Тобольске (кинотеатр) и Омске, «Ярмарочная» (жильё) в Тюмени. Последней в 1941 г. была закрыта мечеть в с. Кирек Томского района.

Выявилась призрачность надежд верующих. Наступление на их убеждения вновь усилилось, а их противники – атеисты оказались более консолидированы, имели ресурсы, том числе переданные властью. Да и цели у них были реальные (видимые): для уничтожения культовых зданий или обвинения их посещавших нередко объединялись воинствующие атеисты различного происхождения (Ахметова, 2010, с. 41). Признаем: у ряда служителей культа существовали причины для разрыва с религией, но другие не расстались с саном и под угрозой.

Конституция 1936 г. формально продекларировала право на свободу совести, которое призвано юридически оградить и защитить интересы человека от возможных неправомерных покушений со стороны государства, его органов и должностных лиц. Хотя по сути это было веротерпимостью при

условии политической лояльности, но давало надежды, а М. Айнуллин утверждал: «...новая Конституция ... разрешает религии и можно открывать мечети и без страха, можно устраивать богослужения. Надо развернуть пропаганду по Корану» (Осавелюк, 2010, с. 16).

Оставшиеся на свободе муллы организовали служение по домам, поскольку количество мечетей уменьшилось, как и число их прихожан: в Омске в 1937 г. только одну из соборных мечетей посещало 24–88 человек. Закрылись мечети в Таре и Новосибирске (Ерназарова, 2010, с. 78), но не утихло, а еще более разгорелось желание у работников ОГПУ/НКВД выявить «историю грехопадения» чуждого элемента. Закрытие «Белой» мечети в Томске органы напрямую связали с арестом имама Ш. Яппарова (Дмитриенко, 2004, с. 208). За причастность к явным или мнимым организациям Алаш-Орда, Идель, Уральские комитеты, Гаскери Уешма и Милли Шуро расстреляли в Омской области более ста человек.

В работе органов власти, надо сказать, и в других случаях появилась определенная гибкость: накануне войны стране нужны были лояльные к ней верующие. Поэтому иные традиции трактовались как национальные.

Впрочем, богоборческая деятельность не чуждалась и вандализма: редкий для края тип – глинобитная мечеть в урочище Қаратал уничтожена в 1936–1937 гг. русскими и казахскими комсомольцами (Ахметова, 2010, с. 41–42); накануне войны у д. Затон Омской области разрушена астана по приказу колхозного бригадира, поскольку привлекала паломников. Однако несмотря на репрессии, духовная жизнь продолжилась, а традиции не прервались.

Нагнеталась обстановка по отношению к верующим независимо от их принадлежности: выявлены в алтайском Аттабае и соседнем немецком селении «группы диверсантов», которые, якобы, вербовали в религиозные общины «доверчивых».

Активное введение русского языка в обучение, как и вытеснение из учебного плана родного языка (как предмета), переход с 1936 г. к кириллице, прекращение подготовки педкадров для тюркских школ усугубили положение. Сыграло свою роль в трансформации образовательной среды, как и в утрате былой общности уммы, новое административное разделение.

К концу 1930-х гг. окончательно сформировались советское законодательство и система его исполнения, но необходимо иметь в виду: документы любых тоталитарных систем нуждаются в критическом осмыслении, хотя о многом могут рассказать. Провозглашаемая свобода совести расходилась с реальной практикой, а власть вынуждена принять меры по ее обеспечению.

В 1940 г. в регионе были закрыты восемь мечетей в Ялано-Катайском районе; в 1941 г. – мечети в селениях Кирек, Тигильдеево и Березовая Речка Томского района (Сосковец, 2009, с. 205). Если раньше в роли аттракторов в организации жизни уммы выступали мечети, то накануне войны – лишь астана. Такой стала астана около юрт Миримовских, пока её не снесло половодьем весной 1941 г. (Алишина, 2010, с. 125), что позднее верующие истолковали как предчувствие войны и наказание «за безверие».

Период Великой Отечественной войны и войны с Японией насыщен фактами, свидетельствами из различного рода источников о судьбах сибиряков на фронте и в тылу, но мало – об их религиозной жизни, хотя есть запечатленные в письмах и воспоминаниях, дневниках и полевых записях события тех далеких лет, том числе написанные с использованием татарской и арабской графики (Кабдулвахитов, 2010, с. 73). Примечательны воспоминания коммуниста с 1943 г. Х.Х. Якина о том, что каждый раз, идя в бой, говорил вслух такбир: «Аллаху акбар, Аллаху акбар, ля иляха илля-ллах, уаллаху акбар, Аллаху акбар уа ли-лляхиль-хамд» (Вклад.., 2013).

Возможно, что не только личная инициатива, но и «просьба власти» подвигла имама из Новосибирска М. Садыкова к подписанию 15 марта 1942 г. «Обращения представителей мусульманского духовенства к верующим по поводу немецко-фашистской агрессии», где сказано: «С помощью великого Аллаха, под духовным покровительством его великого пророка Мухаммеда мы победим» (Одинцов, 1995, с. 252–253).

Газават по определению может объявлять только та сторона, в отношении которой нарушен договор (в данном случае Договор о ненападении). Это право было у уммы Советского Союза. Мусульмане

показали примеры патриотизма: Героями Советского Союза названы бывший служитель карбанской мечети А.Х. Неатбаков, спецпереселенец из Югры Т. Ажимов, уроженец Горного Алтая Ж.А. Елеусов, омич И.С. Даутов, томич Ф.Г. Камалдинов и др.

Самоотверженно работали в тылу – Героем Социалистического труда стал Л.С. Сагындыков. Полными кавалерами ордена Славы стали А. Маямиров и Х.Х. Якин (перед атакой читавший молитву). Впрочем, на Аллаха уповали и те из сибиряков, кто оказался по разным причинам в рядах вермахта (в Туркестанском батальоне или батальоне «Идель-Урал» как А. Сеитов, Ш. Нигматуллин, Ә. Ченбаев и др.). Иные же шли по убеждению, как Ф. Ягудеев, с октября 1941 г. оказавшись в действующих частях СС (eingastz kommando SS) (Гольдберг, 2011, с. 204, 227, 244, 279, 296).

Власть в СССР «de fakto» признала, что размах довоенной антирелигиозной политики не сломил дух верующих, а ритуалы действенны: в день мобилизации совершили коллективную молитву жители казахского аула в центре Западной Сибири: «В день отправки на фронт аульный мулла собрал всех новобранцев за околицей…, и все они вместе читали намаз. В соседних русских и чувашских селах, провожая на войну, пели и плясали, в ДвКА каждого уходящего на войну провожали без спиртного, чтением намаза» (Кабдулвахитов, 2010, с. 62).

Примечательно, что рождавшимся тогда мальчикам «бродячие» муллы из сибирских казахов нередко давали (инициатива – родителей или стариков) имя Аманкелді, чтобы вернулся домой (если война продлится) здоровым и невредимым. В словах этих мулл звучали патриотические призывы к защите Родины, с их благословения производился сбор средств и продуктов для нужд фронта, распространялись облигации госзаймов.

Ранее дифференцированное отношение к захоронению умерших подверглось изменению: «В Малой Киве Знаменского района с 1941 г. на «татарском кладбище» стали хоронить и русских, только в другом углу. Так и хоронят в одной ограде: с одной стороны – кресты, с другой – полумесяцы». На Мусульманском (Новоюртовском) кладбище Тюмени хоронили в годы войны также пленных немцев и итальянцев.

Мобильность и нестабильность общества в тот период связаны с массовыми перемещениями, призывом в действующую и трудовую (трудовые колонны) армии, но и там были востребованы вера и надежда. По свидетельству очевидцев, на фронте мусульмане совершали намаз, не вызывая удивления однополчан и сопротивления политработников.

Значительным было число отбывавших наказание (в том числе за «несовершённые преступления»), размещенных в различных районах Сибири и Дальнего Востока. Мобильность и нестабильность общества в тот период связаны с военным призывом, массовыми перемещениями, в результате которых оказались в Сибири польские, литовские, крымские татары. Верующие были ограничены в исполнении требований религии, том числе и в погребении по шариату. Но и там были востребованы вера и надежда, а маркерами их выделения на фоне остальных сибиряков стали нескрываемые элементы мусульманской одежды, а скрываемыми – «собрания по пятницам».

Консолидация верующих для совершения молитв объяснима духовной потребностью, где востребованы любые «знатоки»: как и в предвоенные годы, обязанность мулл исполняли в Шадринском районе С. Сайдашев, Ш. Шакиров, М. Набиев, Ш. Рахимов; лечил и читал молитвы в д. Одинары (Кармавыл) на оз. Большой Уват Хамса-мулла; в южных районах Омской области популярен Ахмет-мулла, к которому обращались с просьбой погадать о близких, находящихся на фронте. Он водил черным карандашом по страницам Корана и предсказывал судьбу человека с точностью до дней (Ислам на Урале..., 2009, с. 334). Именно в то время произошел радикальный переход от религиозности общества к многообразию, а человек в индивидуальном порядке размышлял о смысле и цели жизни, содержании нравственных норм и формах следования им. Общественное мнение почти не осуждало нарушение прежних установок людьми, занятыми выживанием.

Потребность в окормлении изменила представление о духовности мусульманки, а внешний и внутренний уровень личной конфессиональной идентификации зависел от иных факторов. Н.Э. Тимир-

баева из д. Большая Тебендя Омской области вспомнила: «Становились муллиной так: старые люди, когда умирали, оставили именно ей свои Кораны, потому что доверяли» (Селезнёв, 2009, с. 164).

Инспирированное коммунистической партией насильственное внедрение новых ценностей в различные сферы жизни советских людей, ускоренная (но фактически «консервативная» модернизация) часто приводили к несуразной попытке «перевести часы истории», а «машина времени» давала сбои: попытка была противоестественной, вызывая реакцию отторжения у части общества, ориентированного на привычную систему духовно-нравственных координат.

Под влиянием активных социальных преобразований важные процессы происходили в нравственной сфере, где одним из конструктивных элементов семейного воспитания ранее являлась религия. Ислам в этом контексте предстоял уже не просто конфессию, но и важный «этносберегающий фактор» (Ремнёв, 2011, с. 187).

Относительно легко сохранялись эти элементы в сельской местности (наименее открытой, чем у горожан, внешним социальным воздействиям): из поколения в поколение передавались Коран, сачара, знания арабского языка; в патриархальных по укладу семьях по-прежнему отмечались все религиозные праздники. Переданные от отцов-мулл знания догматики и ритуалов помогали фронтовикам, как Р.Х. Батинову из юрт Карагайских и А. Юсупову из пос. Казанка, во время войны и позднее (Мечети и мусульманские организации..., 2011, с. 16).

Период либерализации государственной политики был коротким, но в в то время вернулись к активной деятельности служители культа, освобожденные из ГУЛАГа и военной службы, ранее скрывавшиеся от властей «под светской специальностью», как сибиряк Ш.Ш. Хиялетдинов, избранный в 1943 г. председателем ревизионной комиссии Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана. В том же году первой в Сибири была зарегистрирована Новосибирская община. Начала свою деятельность община Прокопьевска, получившая официальную регистрацию сразу после войны, а в декабре 1944 г. омским мусульманам вернули Соборную мечеть (Историческая энциклопедия, т. 1, 2009, с. 668).

В регионе в тот период отмечалось быстрое увеличение общей численности населения. Это не только следствие эвакуации, депортации и ссылки (как правило, в малообжитые районы), но и административного переподчинения. Заселенная компактно проживавшими (и религиозно активными) башкирами и татарами территория Шадринского, Сафакулевского и Альменевского (бывшего Ялано-Катайского) районов в 1943 г. передана из Челябинской во вновь созданную Курганскую область. Тогда же была образована Кемеровская область, а Тюменская, Томская и Омская области (в новых границах) – в 1944 г. (тогда в состав Ямало-Ненецкого округа отошла часть территории Красноярского края).

Впрочем, оказавшиеся разделенными административно мусульмане граничащих районов Челябинской и Курганской, Тюменской и Омской областей, как замечено, «продолжают жить единым миром, как в стародавние времена», или оставаясь следствием принадлежности к одной этногеосистеме (Вахитов К.).

Случались неожиданные ситуации: секретарь комсомольской ячейки с. Сарсаз Б. Салихова (Саитбаталова) в апреле 1945 г. по просьбе мусульман предоставила помещение конторы колхоза для проведения Ураза-байрама. На следующий день об этом узнали в райкоме комсомола. На неё завели уголовное дело, которое было закрыто в связи амнистией по случаю победы над Германией. Председателя колхоза, фронтовика И. Файзуллина сняли с должности за помощь в ограждении кладбища.

Относительно непродолжительная по времени война с Японией вновь подтвердила подвигами мусульман, что можно быть патриотом страны, оставаясь верующим.

В 1948 г. Генеральной Ассамблеей ООН принята Всеобщая декларация прав человека (разработанная при участии представителей СССР), которую нельзя было открыто бойкотировать. Властям пришлось регистрировать общины; разрешить проводить обряды и отмечать праздники, терпимо относиться к религиозным институтам, в том числе исламским, и к деятельности мулл, особенно из числа фронтовиков. Верующие вернулись в старые здания мечетей или построили молитвенные дома.

Под влиянием активных социальных преобразований важные процессы происходили в нравственной сфере, осуществлялась реабилитация пострадавших за убеждения верующих. Одним из кон-

структивных элементов семейного воспитания осталась религия. Во многих мусульманских семьях из поколения в поколение передавались Коран, сачара, знание арабского языка, отмечались религиозные праздники. Сложнее обстояло дело с подростками, которые в трудных условиях послевоенного времени оказались уже в ранней юности включены в производственную сферу, оторвавались в период взросления и активной социализации от родных мест и этнокультурных традиций. Над подобными людьми отсутствовал (или был минимален) родительский контроль, не было требований в воспроизводстве предписаний. Изменялась этническая и камуфлировалась религиозная идентичность, а соблюдение халяля или намаза при публичности жизни на учёбе, работе и в быту (общежитие, барак) вообще было затруднено (восстановление национальной идентичности впоследствии занимало десятилетия, если вообще оказывалось востребовано).

В послевоенное десятилетие в ведении НКВД / МВД в Сибири находились тысячи людей, осуждённых по уголовным и политическим делам. В 1948 г., например, в Обском ИТЛ содержалось 36 935 человек, а в 1949 г. на «Строительстве 501» было задействовано 50019 заключённых. Сооружение Трансполярной железной дороги (Воркута – Салехард – Надым), военно-морской базы на мысу Каменном, ракетной базы на станции Хальмер-Ю и других объектов было основано на фактически рабском труде и стоило многих жизней. Соответственно, при лагерном режиме внешнее проявление религиозности каралось, как оказалось затруднительным соблюдение обрядов и в местах пребывания интернированных и военнопленных. Впрочем, в случае смерти хоронили их отдельно от «свободных», но в общей могиле: без соблюдения обрядов и чтения молитв.

Кроме запретительных, были избраны и другие подходы: в 1945 г. вышло Постановление ЦК ВКП(б) «Об усилении атеистической пропаганды в средствах массовой информации», определяя изменения и в политике. Повсеместно созданы Дома научного атеизма. Деятельность общин осуществлялось по представлению Совета по делам религий при СНК (Совете министров СССР) и обставлялось условиями: представить, кроме заключения уполномоченного, ходатайство (не менее 20 совершеннолетних граждан) с подписями, указанием фамилии, имени, отчества, возраста, гражданства, места работы и жительства; акты технического, санитарного, противопожарного состояния и сведения о кубатуре здания, его расположении, изолированности, входах и запасных выходах, окнах, расстоянии до ближайшего молитвенного дома или мечети.

В каждом районе проходили изменения, том числе из-за разного характера миграций: за годы войны количество сельчан (традиционно более религиозных) в ряде районов Сибири сократилось на 49%, а вот прирост урбанизированного населения, например в Кузбассе, за время войны составил 170,8 тыс. человек (+ 10,3 %), где среди самых больших групп переселенцев были и мусульмане – крымские татары, ингуши, чеченцы и др. (История.., 2006, с. 200). Относительно мало переселенцев оказалось в Томской области, но в удельном отношении значительное число турков, в 1949 г. 4 597 человек, или 5,66% всех выселенцев и спецпоселенцев (Баловнева, 2010, с. 93).

Существовало маргинальное настроение у обитателей ГУЛАГа: в послевоенные годы в ведении НКВД в Сибири находились тысячи осужденных по уголовным и политическим делам. Ситуации осложнилась после того, как Верховный Совет СССР 26 ноября 1948 г. определил Указом, что «наказанные» этносы лишены права вернуться к прежним местам жительства, укрепляя чувство обиды, формируя протестное поведение и агрессивное неприятие советской власти. Для многих религия – мощное средство защиты этнической и культурной идентичности, но в силу политических причин многие из «новых» сибиряков духовной поддержки среди местных единоверцев не встречали (Ярков, 2017, с. 264).

Единственным местом, где отчуждения не наблюдалось, – кладбища, где вместе хоронили чужих и своих, несмотря на то, что мигрантам были непонятны традиции сибиряков, а почитание астана иногда и чуждо. Между тем поновление постройки, приношение оставалось обязательными при проезде сибиряков-мусульман вблизи астаны.

Официально возобновили деятельность только общины в Омске, Новосибирске, юртах Чикчинских. В то же время из-за финансовых долгов прекратила свою деятельность в 1949 г. официально заре-

гистрированная община Прокопьевска. Уполномоченные Совета по делам религий при СНК отмечали увеличение ходатайств со стороны мусульман различных городов Сибири об открытии мечетей и регистрации общин либо активизацию незарегистрированных общин. Так, по данным уполномоченного по делам религиозных культов при СМ СССР по Кемеровской области, 15–20 мусульман собирались в 1948 г. на молитвы в доме бывшего учителя М. Хасаншина по адресу ул. Пограничная, 45 в районе Рудника. Общиной руководил бывший мулла Н. Насыров. Мусульмане вели переписку с Духовным управлением мусульман европейской части, отправляли деньги в Уфу «для содержания управления». Община ходатайствовала перед властями об официальной регистрации, о проведении праздников, но получила отказ.

Ситуация для органов власти усложнялась, когда в общинах появлялся пассионарий, вызывавший к жизни доселе спящий потенциал верующих. Председатель Омской мусульманской общины Хуснутдинов 17 лет «никем не контролировался»; в Чикче имамом служил М. Хасанов, получивший образование еще в дореволюционное время в Ембаевском медресе; высланный из Татарстана «безмечетный» мулла Р.Х. Забиров в течение 30 лет (1946–1977) просвещал в Ханты-Мансийске; какое-то время «никого не беспокоила» нелегальная мечеть в с. Кирек Томского района; на кладбищах и по домам собирались мусульмане в Томске, безуспешно (в 1946 г. и 1957 г.) просившие вернуть им мечеть, хотя община насчитывала до 300 человек (Горбатов, 2008, с. 39). Безуспешными оказались и просьбы вернуть Соборную мечеть в Тобольске, используемую под кинотеатр (Гарифуллин, 2011, с. 34).

Властями, кроме запретительных, были избраны и другие подходы: в 1945 г. вышло Постановление ЦК ВКП (б) «Об усилении атеистической пропаганды в средствах массовой информации», определяя изменения и в региональной политике. Население и без разрешений удовлетворяло духовные потребности, пользуясь услугами «незаконных» мулл, придерживаясь религиозной обрядности в связи с рождением детей, свадьбами, похоронами. Властями фиксировалось, что: «…в Байкаловском районе было обнаружено два бывших муллы, «кои отправляют молитвенные обряды мусульманского вероисповедания, особое проявление происходит в населенных пунктах Тобол-Тура» (Клюева, 2008, с. 97).

Иная ситуация складывалась в районах Алтайского края, граничащих из Казахстаном, куда приезжали по приглашению местного населения муллы из соседней (тогда союзной) республики, где власти из политических соображений не мешали верующим (Сосковец, 2009, с. 205).

В послевоенные годы, с одной стороны, изменилось число межэтнических браков, особенно в новых зонах освоения Сибири и Дальнего Востока: если в Салехарде до 1941 г. браки татар на 81,5% заключались с соплеменниками (отражая сохранявшийся запрет на браки с «иноверцами»), то в 1960 г. – 26,32%. Если в отношении религиозного или светского содержания свадеб в семьях возникали разные мнения, то на похоронах позиции молодого и старшего поколения сближались – хоронить старались по шариату. Некоторые обряды происходили даже в семьях членов КПСС.

В отсутствии в тот период медицинских работников на селе иногда их функции исполнял «бродячий» мулла: например, если роды проходили очень тяжело, а женщина теряла сознание, то его приглашали для чтения молитв (Ахметова, 2008, с. 176). Наличествовали и другие трудности: поскольку не было возможности совершить обязательный для мусульман хадж (Правительство СССР разрешило паломничество в Мекку, но регулировало его численность), окрепла почти не скрываемая традиция семикратного паломничества на Баишевскую астана (мавзолей шейха Хакима / Хаким-ата Астана / Бакырган авыл).

Астана не относились органами власти к объектам историко-культурного наследия, хотя Постановление Совета Министров РСФСР 1947 г. «Об охране памятников архитектуры» открыло новый этап взаимоотношений государства с верующими, которым, впрочем, в Западной Сибири ничего не вернули, но оно вернуло надежды на сохранение выдающихся по облику мечетей. Однако они использовались не по назначению, хотя для верующих являлись притягательным местом (Клюева, 2008, с. 99). Открыто совершать молитвы вблизи бывших мечетей запрещалось, а вот кладбища остались сакральным центром, где не надо было скрывать свою конфессиональную принадлежность. Интересно, что кладбища даже в новых посел-

ках первоцелинников, лесхозов, а затем и Всесоюзных комсомольских строек организовывались по конфессиональному принципу.

Модернизация «по-советски» культурно-бытовой сферы, улучшение благосостояния граждан, процессы урбанизации и прочее вели в то время к исчезновению многих предметов, имеющих этническую специфику: орудий труда, домашней утвари, элементов интерьера, одежды, обуви и пр. (Томилов, 2013, с. 214). Огромные изменения наступили в жизни тюрков вследствие повышения их образовательного уровня.Так, во время переписи населения 1959 г. в Тюменской области родным назвали татарский язык 96,3% татар. Многие представители интеллигенции, особенно выросшие при советской власти, являлись носителями новых ценностей и идей социокультурной интеграции. В обществе культивировались новые ценности, преодолевались шаблоны: в д. Кирек Томской области русские и татары отмечали Курбан-байрам, лишенный исламского контекста (Гончарова, 2006, с. 51).

Власть считала важным включение женщин, независимо от убеждений и происхождения, в общественное производство, что в ряде случаев вступало в противоречие с религиозными предписаниями. Как следствие, постепенно уменьшалась рождаемость: согласно имеющимся похозяйственным книгам 1950-х гг. среди сельчан Тюменского района в среднем составляло 3,6–4,2 ребенка на семью, а детям давали «мусульманские» имена, проводили суннат.

В это время шло активное переселение казахского населения на территорию РСФСР и наоборот, а их религиозные и этнические традиции становились предметом изучения ученых, позволяя выявить тенденции. Казахский свадебный обряд в Южном Алтае имел два разновременных комплекса: первый, сохранившийся при их переезде в конце XIX в. и бытовавший до 1950-х гг. (браки с умыканием невесты, женитьба на несовершеннолетних, многоженство, левират и сорорат), при этом официально регистрировало лишь 10% браков; и второй, современный комплекс, принципиально отличающийся от прежнего (Коновалов, 1983, с. 130).

В то же время активно перемещавшееся в связи с освоением целины население оказалось очень молодым, а оторвавшись от родных мест, перестало соблюдать религиозные традиции. Но веками складывавшиеся привычки в сознании и поведении людей непреодолены. Об этом говорят информационные и докладные записки органов власти (УВД, УМГБ / УКГБ) в партийные комитеты о деятельности мулл и материалы СМИ.

# Глава 10
# Государственно-церковные отношения в Кузбассе в военные и послевоенные годы

**А.В. Горбатов, Е.С. Скворцова**

Вероисповедная политика советского государства при неизменной антирелигиозной направленности претерпевала определенные трансформации, среди которых следует особо выделить период наиболее бесконфликтных отношений в 1943–1948 гг. Общеизвестно, что в ходе Великой Отечественной войны была существенно скорректирована вероисповедная политика советского государства. Представители разных конфессий, в том числе представители духовенства и миряне Русской православной церкви (РПЦ), следуя национально-патриотическим чувствам, активно оказывали материальную и моральную поддержку Советской армии и тылу. Положительный образ Церкви и верующих, формирующийся в глазах общественности СССР; необходимость консолидации всех сил, противостоящих фашизму; вероятность использования института Церкви в будущей дипломатической игре послевоенного мира; общий патриотический настрой населения и обращение к «славному прошлому» – все это, вероятно, послужило основанием для отказа от конфронтационного пути и перехода к сотрудничеству. Сплочённость советского общества в борьбе против фашизма побудила государство

впервые за многие годы к сотрудничеству с традиционными религиозными организациями, в частности с РПЦ. Ярким свидетельством сближения стала встреча 4 сентября 1943 г. И.В. Сталина с митрополитами Сергием (И.Н. Страгородским), Алексием (С.В. Симанским) и Николаем (Б.Д. Ярушевичем) в Кремле (Одинцов, 1999, с. 283–291).

По мнению авторитетного историка-религиоведа М.И. Одинцова, соглашения, достигнутые в эти дни, позволяют считать последующее десятилетие периодом «религиозного возрождения» в СССР (Одинцов, 1992, с.145). Важным религиозным событием военного времени стало проведение с 31 января по 4 февраля 1945 г. Поместного собора РПЦ в храме Воскресения Христова в Москве, на который были приглашены православные патриархи и их представители (204 человека). Собором было принято название «Русская православная церковь», до 1942 г. она именовалась «Поместная российская православная церковь», или Московский патриархат. Открытым голосованием патриархом Московским и всея Руси был избран митрополит Ленинградский Алексий, интронизация которого состоялась 4 февраля 1945 г. (Положение об управлении Русской Православной Церкви, 1945, с. 4).

Основополагающим документом, регулировавшим жизнь РПЦ в послевоенные годы, стало утверждение Положения об управлении Русской православной церковью (далее Положение). В нем были изложены нормы церковно-приходского устройства, согласно которым высшая церковная власть по-прежнему принадлежала Поместному Собору. Патриарх управлял Церковью вместе со Священным Синодом. Образовывалась система синодальных учреждений: Учебный совет, Издательский совет, Хозяйственное управление, Отдел внешних церковных сношений. Епископы на кафедры назначались патриархом, настоятели храмов – епархиальными архиереями. В Положении было предусмотрено существование четырех органов управления общиной: распорядительный орган – двадцатка, заменяемая после учреждения прихода приходским собранием, исполнительный – церковный совет, контрольный – ревизионная комиссия и настоятель храма. Церковный совет и ревизионная комиссия образовывались приходским собранием. В состав церковного совета входили настоятель, в качестве председателя совета, и избираемые собранием староста, его помощник и казначей (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 26. Л. 57–61).

14 сентября 1943 г. принято постановление СНК СССР об организации Совета по делам РПЦ (СД РПЦ), который на протяжении 17 лет возглавлял полковник госбезопасности Георгий Григорьевич Карпов (Гераськин, 2011, с. 48–59). Первоначальной задачей вновь созданного института и его уполномоченных на местах являлось осуществление связи между правительством СССР и Церковью, а также содействие духовенству в воссоздании церковных структур.

В компетенцию Совета входило выполнение следующих задач:

- предварительный разбор вопросов, предлагаемых руководством Церкви и требующих санкции советского государства;
- подготовка нормативно-правовых актов, принимаемых органом исполнительной власти и контроль над их реализацией;
- подготовка правительству экспертных заключений о состоянии РПЦ и деятельности в регионах;
- представление Совнаркому СССР заключений по вопросам РПЦ;
- своевременное информирование Правительства СССР о состоянии РПЦ в СССР, её положении и деятельности на местах;
- статистический анализ и подготовка отчетов по данным, подготовленным региональными уполномоченными СД РПЦ.

Решительный поворот в вероисповедной политике советского правительства закономерно привел к изменениям в религиозном законодательстве. С 1943 по 1946 г. были приняты постановления СНК, касающиеся непосредственно жизнедеятельности православных общин:

- «О порядке открытия церквей» от 28.11.43 г. № 1325;
- «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов» от 19.11.44;
- «О православных церквах и молитвенных домах» от 01.12.44 № 1643-486с;
- «По вопросам, относящимся к православным церквам и монастырям» от 22.08.45.

Исполнительным органам религиозных организаций было предоставлено лимитированное право юридического лица и открытия банковского счета; возможность покупки транспорта; найма сотрудников; применения колокольного звона; создания духовных школ и предприятий для производства предметов культа; публикации церковной литературы.




*Рис. 10.1. Местоположение недействующих православных храмов и молитвенных домов в Кемеровской области в 1944–1945 гг.*

Согласно законодательству, религиозным объединениям было предоставлено право покупать, воздвигать и арендовать здания. Однако право собственности состояло из прав владения и пользования, но не включало право распоряжения. Здания, предназначенные для культовых целей, не являлись собственностью религиозного общества. В случае ликвидации религиозного объединения здание подле-

жало передаче или вышестоящему церковному органу, или в муниципальный фонд местного совета. Если община верующих выстраивала храм, то он считался национализированным имуществом и передавался в бессрочное пользование церковному приходу на общем основании (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 2. Л. 155–157).

Оценивая практическую значимость указанных постановлений правительства для православных сообществ, С.Н. Павлов (иеромонах Иноккентий) справедливо отмечал, что «оживление церковной жизни в период Великой Отечественной войны и в послевоенные годы дало определенное восстановление институциональной религиозности в православной среде, а вместе с тем обеспечило некоторую стабилизацию религиозной ситуации в стране» (Павлов, 1987, с. 41).

Образование СД РПЦ произошло одновременно с появлением нового административного субъекта – Кемеровской области. В годы войны Кузбасс становится крупным центром оборонной промышленности. Регион активно наращивает мощность производства металлургической, химической отрасли и угледобычи. Из оккупированных территорий в регионе было размещено оборудование 71 предприятия. Поступательное развитие индустрии, массовая эвакуация и переселенческая политика привели к притоку населения в область. Указом от 26 января 1943 г. Президиума Верховного Совета СССР было принято решение о выделении из Новосибирской области Кузбасса и о создании на его территории Кемеровской области, в состав которой вошли 23 района и 9 городов.

Согласно нашим данным, с 1931 г. до образования области было ликвидировано примерно 110 обществ РПЦ (ГАКО. Ф.Р.-964, Оп. 2. Д. 1. Л. 368–370, 438–441). Ко времени создания новой области на ее территории официально действующие православные организации отсутствовали. По сведениям уполномоченного Ф.Д. Узлова, на 1944 г. в Кемеровской области насчитывалось 164 недействующих церковных здания (по архивным источникам их было несколько больше) (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 448).

Географическое расположение зданий РПЦ на территории области напрямую было связанно с историческим расселением русского населения в регионе и имело ярко выраженную неравномерность. Демографические процессы, свойственные Западной Сибири, обладают схожими чертами с регионами Центральной России, при всем том, присутствует определенная своеобразность, непосредственно связанная с типичными характеристиками этого края. Достаточно обширная территория географического региона в северо-восточной части Евразии, обладающая значительными резервами природных ресурсов, характеризуется суровыми климатическими условиями (зима холодная и продолжительная, лето короткое и теплое); наличием населенных пунктов, находящихся в условиях труднодоступности; существованием многочисленных небольших поселений, соответственно, перманентными проблемами транспортной коммуникации; недостаточной и неравномерной заселенностью. Несомненно, стоит отметить структурообразующую роль Транссиба в государственной миграционной политике России (Тимофеев, 2014, с. 933–939), в том числе, значительно повлиявшую на конфессиональную карту Сибири. Так, максимальная плотность православных храмов Кузбасса находилась преимущественно на севере области вдоль Транссибирской магистрали (ГАКО. ФР. 964. Оп. 2. Д. 1. Л. 362–404).

Использование церковно-приходских зданий в культурно-общественных целях стало одним из главных направлений социалистического преобразования общества. Сфера применения строений была достаточно широка: библиотеки, медицинские пункты, детские ясли, избы-читальни, дома престарелых, цеха предприятий, гаражи и др. Исполкомы, ходатайствуя о передаче церковных зданий, приводили аргументы, что с учётом культурного роста населения и воспитания в коммунистическом духе население нуждается больше в культурно-просветительских учреждениях, чем культовых (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 1. Д. 1. Л. 83). К тому же подавляющее большинство храмов области представляли собой заброшенные деревянные здания, требующие капитального ремонта. Так, например, в с. Варюхино Юргинского района для открытия в храме избы читальни в помещении была произведена побелка стен и покраска полов, были сняты кресты и купола (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 24). В с. Проскоково при переоборудовании церкви под клуб в самой святой части – алтаре – была построена сцена (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 366). Таким образом, реконструкция православных храмов заключалась в основ-

ном в придании зданиям «гражданского» вида. Это приводило к утрате духовного смысла и культурно-исторического значения церквей. Однако не всегда бывшие здания храмов области воспринимались атеистическим обществом как обычные помещения, более или менее пригодные для тех или иных государственных нужд. В 1940 г. исполнительный комитет советов депутатов трудящихся поселка Салаир для того, чтобы сохранить каменную Петропавловскую церковь, неоднократно рассылал объявления о сдаче помещения в аренду общине верующих. Но желающих арендовать здание не было, поэтому в целях сохранения храма от разрушений было принято решение ходатайствовать о передаче церкви тресту для открытия в нём кинотеатра (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 1. Д. 1. Л. 148).

Большая часть церковных зданий была перепрофилирована под хозяйственно-культурные нужды: склады-мастерские – 89, или 54% от общего числа; клубы и школы – 55, или 34 %. Примерно 20, или 12% зданий не эксплуатировались из-за непригодного состояния и несоответствия стандартам безопасности (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 372–375, 448,453). Так, в Старокузнецке историческое здание Спасо-Преображенского собора было переоборудовано под хлебопекарню. Деревянный молитвенный дом города был продан с торгов кузнецким райфинотделом артели инвалидов «Металл» для квасоварения. Под швейную мастерскую была отдана церковь города Ленинск-Кузнецкого. Бывшие храмы также приспосабливались под больницы, ветлечебницы и магазины (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 16).

Среди уполномоченных возникал вопрос, следует ли учитывать такие строения в качестве недействующих церковных зданий. Совет инструктировал служащих о том, что ликвидированное церковное здание, переоборудованное таким образом, что не имеет внешнего вида церкви, утратило свой характер и в течение ряда лет используется в качестве помещения школы, клуба, нельзя считать церковным зданием и числить его на учёте как недействующую церковь (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 161). Таким образом, 34% храмов Кемеровской области были лишены возможности функционировать по назначению.

Важно отметить, что местные органы власти нередко в вопросе использования храмов действовали самостоятельно, вероятно, по своему усмотрению. Так, например, в Анжеро-Судженском, Мариинском, Тисульском, Тяжинском районах области сельские православные храмы, переоборудованные для культурно-просветительных целей по решению Новосибирского и Западносибирского крайисполкомов, местными колхозами были в итоге использованы для хранения зерна (ГАКО. Ф.Р-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 416, 434, 438–441). На запросы уполномоченного, когда и по решению каких советских органов были закрыты и переоборудованы церковные здания, многие районные исполкомы области ответить затруднялись. Одни ссылались на то, что это было решение общего собрания граждан, другие – на то, что закрытие храмов и молебенных домов происходило ещё до образования района.

Двадцать храмов Кемеровской области пришли в полную негодность ввиду ветхости и деформации. Чаще всего виновными в том, что здание находилось в аварийном или разрушенном состоянии, были непосредственно сами власти. Так, например, церковное здание станции Промышленная было снесено в связи с размещением эвакуированного завода и строительства производственных цехов (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 16). Известны факты использования деревянных храмов в качестве стройматериала для возведения школ. Как правило, такие церковные здания уже не подлежали восстановлению. Каменные храмы также в той или иной степени были сильно деформированы и повреждены. Нецелевое использование помещений губительно сказалось на состоянии православных храмов Кемеровской области. Реконструкция церквей как для общественно-культурных, так и хозяйственных целей привела не только к утрате церковного облика и духовного содержания храмов, но и к полному разрушению культовых сооружений. Проведенный уполномоченным учет бывших церковных зданий показал, что по идеологическим и экономическим причинам значительное количество православных храмов Кемеровской области не подлежало возврату.

Изменения в религиозном законодательстве, а также восстановление организационной структуры РПЦ во второй половине 1940-х гг. способствовали активизации деятельности православных религиозных объединений и групп, стремившихся к открытию приходов и их легализации. Постепенно «религиозным движением» была охвачена вся территория СССР. Начинался процесс восстановления

религиозных организаций, контроль за которым осуществлял Совет по делам РПЦ при СНК СССР и уполномоченные Совета по делам РПЦ (далее уполномоченные), действующие на уровне краев, областей, союзных и автономных республик.

Должность уполномоченного по делам РПЦ при Кемеровском облисполкоме была учреждена в марте 1944 г. Он входил в прямое подчинение председателя облисполкома или его первого заместителя и свою практическую деятельность осуществлял только от имени вышеназванной организации. При этом уполномоченный не мог быть снят с должности или переведен на другую работу без согласия Совета.

В Кемеровской области аппарат уполномоченного Совета был утверждён штатной комиссией в составе двух единиц: секретаря (так и осталась вакантной) и уполномоченного. Распоряжением облисполкома 9 марта 1944 г. уполномоченным был назначен 56-летний Феофан Дементьевич Узлов (ГАКО. Ф.Р-1135. Оп. 1. Д. 1. Л. 13). Ф.Д. Узлов был выходцем из крестьянской среды, членом ВКП(б) – КПСС, получил недостаточное для своей новой должности образование – окончил курсы телеграфистов в 1904 г. Из биографии видно, и это подтверждается его характеристиками, что он был идеологически подкован, политически грамотен, ответствен и исполнителен. Узлов стал свидетелем революционных событий 1905–1907 гг., был активным участником революции 1917 г., обладал опытом агитационно-пропагандистской и руководящей работы. В конце 1918 г. Ф.Д. Узлов был направлен в Тюкалинский уезд для проведения просветительской работы, которая заключалась в организации деятельности по заготовке хлеба, организации призыва добровольцев в Красную Армию, установлению советской власти на местах. В 1920 г. Узлов находился в распоряжении дорожного политотдела в городе Томске, где вёл борьбу с трудовым дезертирством.

Примечательно, что в свободное время он посещал научную библиотеку, развивая свои литературные способности. В ноябре 1920 г. Узлов работал литературным сотрудником газеты «Молот», в которой печатал революционные стихотворения под псевдонимом Ф. Людин. На обозрение читателям газеты «Молот» были представлены его стихотворения: «К коммунизму, вперед», «Стальная воля», «Из плена тлеющих руин», «Любовь к трудовой дисциплине» «9-е января» и др. Искренне веря в светлое коммунистическое будущее, Узлов воспринимал религию как миф, старый пережиток прошлого, отвергал мнимое религиозное «утешение», предлагаемое священниками. На родине в деревне Усть-Логатская Ново-Карасукской волости он характеризовался как «известный арестант и безбожник». Тем не менее Ф.Д. Узлов особо не препятствовал своей матери вести духовную жизнь. В 1925 г. она даже, воспользовавшись отсутствием сына и снохи, окрестила внучку и нарекла её по церковному календарю Таисией.

Вступая в должность, Ф.Д. Узлов должен был «чётко представлять те задачи, которые стояли перед ним, понимать их политическую сущность и быть ответственным за их решение». Рабочий день уполномоченного был заполнен приемами мирян и духовенства, разбором заявлений об открытии церквей и молитвенных домов, жалоб, перепиской по ним и наблюдением за религиозной деятельностью (Климова 2015, с. 145–147).

Исходной точкой возобновления деятельности РПЦ в регионах стали ходатайствующие письма православных верующих, обратившихся в разные органы государственной и церковной власти по вопросам открытия храмов и передачи культовых зданий в ведение РПЦ. В инструкции «О порядке открытия церквей», составленной для уполномоченных в 1943 г., было определено, что после получения заявлений верующих об открытии православной церкви уполномоченный должен был провести проверку ходатайствующей группы, а также знать состояние здания церкви, о котором просят верующие, и обстоятельства, при которых оно было закрыто (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 2. Л. 161).

При рассмотрении заявлений об открытии православных храмов уполномоченного интересовало, действительно ли заявители были группой верующих, их число, интересы, профессиональный и возрастной состав, а также информация об аргументах, которые приводят верующие, ходатайствуя открыть конкретный храм (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 5).

Ходатайствующие группы адресовали прошения в Совет по делам РПЦ, областные, городские и районные комитеты партии, местные органы исполнительной власти и архиереям. Почти все заявления были составлены в виде официальной просьбы. Как правило, открытие церквей верующие обосновали религиозными мотивами, связанными с тяжёлыми условиями жизни в годы войны.

По содержанию заявления имели ярко выраженный эмоциональный характер. Обращение верующих Ленинск-Кузнецкого относится к таким: «…нам, православным христианам, нет места, где бы мы могли собраться и помолиться о здравии наших братьев, сыновей, внуков и мужей, находящихся в рядах Красной Армии, а также об упокоении душ наших сродников, живот свой положивших на поле брани за освобождение нашей священной земли от немецких захватчиков, и о скорейшей победе над гитлеровской нечистью» (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 2. Л. 64).

От имени верующих с. Афонино усердно просил митрополит Новосибирский и Барнаульский Варфоломей «не оставить втуне слёзную просьбу верующих об открытии у них храма» (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 1. Д. 7. Л. 62). В качестве аргумента приводились сведения о существовании значительной группы людей православного исповедания. Например, в письме патриарху верующие сообщали, что «…в глубоком углу Кузбасса…» проживает не менее 160 тысяч человек, из них 30% верующих «обречены на духовный голод» (ГАКО. Ф. Р.-964. Оп. 2. Д. 2. Л. 154).

В течение 1944 г. уполномоченному Кемеровской области Ф.Д. Узлову поступило 26 писем аналогичного содержания (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 141). С помощью открытого и откровенного демонстрирования религиозно-патриотических чувств и потребности их выражения, верующие пытались воздействовать на представителей власти, чтобы добиться положительного результата (табл. 10.1) (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 444).

*Таблица 10.1*

**Сведения о подаче заявлений об открытии православных обществ за 1944 г.**

| Населенный пункт | Количество заявлений | | Результаты проверки и рассмотрения | Общее наличие церковных зданий |
|---|---|---|---|---|
| | Первичное | Повторное | | |
| Сталинск (Старокузнецкий район) | 1 | 5 | отклонено | 2 |
| Кемерово (Центральный район) | 1 | 1 | отклонено | 2 |
| Кемерово (Кировский район) | 1 | - | на проверке | 1 |
| Прокопьевск | 1 | 1 | на проверке | 1 |
| Белово | 1 | 2 | отклонено | нет |
| Ленинск-Кузнецкий | 1 | 1 | на проверке | 1 |
| Осинники | 1 | 1 | на проверке | нет |
| Анжеро-Судженск | 1 | 3 | отклонено | нет |
| Мариинск | 1 | 2 | на проверке | 1 |
| Гурьевск | 1 | 3 | отклонено | нет |
| Салаир | 1 | 1 | отклонено | 1 |
| с. Усяты (Прокопьевский район) | 1 | 1 | отклонено | 7 |
| с. Кузедеево (Кузедеевский район) | 1 | 1 | отклонено | 3 |
| с. Бековo (Беловский район) | 1 | - | снято с рассмотрения | 4 |
| д. Караканка (Беловский район) | 1 | - | снято с рассмотрения | - |
| ст. Промышленновская (Титовский район) | 1 | 1 | отклонено | 6 |
| с. Верхотомка (Кемеровский район) | 1 | 1 | на проверке | 4 |

| Населенный пункт | Количество заявлений | | Результаты проверки и рассмотрения | Общее наличие церковных зданий |
|---|---|---|---|---|
| | Первичное | Повторное | | |
| д. Кулаково (Яшкинский район) | 1 | - | снято с рассмотрения | 4 |
| с. Сергеевка (Анжеро-Судженский район) | 1 | - | снято с рассмотрения | 3 |
| п. Яя (Анжеро-Судженский район) | 1 | - | на проверке | - |
| с. Проскоково (Юргинский район) | 1 | - | отклонено | 12 |
| ст. Юрга 1 (Юргинский район) | 1 | - | на проверке | - |
| с. Верх-Чебула (Чебулинский район) | 1 | 1 | отклонено | 10 |
| д. Иркутянка (Тисульский район) | 1 | - | снято с рассмотрения | 7 |
| с. Тисуль (Тисульский район) | 1 | - | на проверке | - |
| с. Таштагол (Таштагольский район) | 1 | - | снято с рассмотрения | нет |

Сама процедура регистрации религиозных организаций была сложной и многоступенчатой. Горисполкомы и райисполкомы, получив заявление, выясняли количество действующих зданий РПЦ в районе или городе, техническое состояние запрашиваемого сооружения и его современное функциональное назначение, а также расстояние до ближайшей церкви от данного населенного пункта. К тому же чиновники на местах проводили свое небольшое «расследование» – действительно ли заявители были уполномочены группой верующих или они послали ходатайство по собственной инициативе.

После проверки, согласно процедуре, соответствующие документы направлялись в Кемеровский облисполком, где также принимали решение о целесообразности удовлетворения ходатайства верующих, после чего при положительном заключении требуемые материалы отправлялись в СД РПЦ. После того, как Совет рассмотрел всю перечисленную совокупность данных и документов на заседании, он выносил предварительное решение. И только после его положительного заключения СД РПЦ сообщал свое окончательное решение исполнительному комитету области для последующей регистрации нового религиозного общества и оформления передачи верующим церковного здания. Таким образом, православные общества должны были ожидать решения трех инстанций, каждая из которых могла отклонить ходатайство о регистрации (гор- и райисполкомы – косвенным образом, трактуя по своему усмотрению данные о положении общины и церковного здания).

В течение 1945 г. в Кемеровской области состоялось открытие трёх молитвенных домов в Прокопьевске, Кемерове, Анжеро-Судженске и двух церквей в Ленинск-Кузнецке и с. Кузедееве (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 73). Из населенных пунктов, где ходатайства были отклонены, от верующих стали исходить повторные заявления.

Основанием для отказа в регистрации служило наличие церквей в соседних районах, неудовлетворительное техническое состояние здания, отсутствие помещения, малочисленность ходатайствующей группы и подделка заявлений о регистрации. Так, например, в с. Лебеди Промышленновского района заявление верующих было отклонено из-за фабрикации двадцатки бывшим псаломщиком (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 140).

Использование культовых помещений в культурных и хозяйственных целях также являлось основанием для отказа верующих (с. Красное, с. Верх-Чебула). Использование культовых помещений не по назначению воспринималось верующими как осквернение храмов. Ф.Д. Узлову регулярно поступали претензии от групп верующих на использование церковных зданий, занятых государственными предприятиями (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 2. Л. 448).

Так, например, группа верующих Салаира организовала сбор денежных средств, избрала церковный совет и приступила к совершению церковных треб и молебствий. Желание верующих иметь свой молитвенный дом поддержал епископ Варфоломей. Однако община получила отказ в просьбе о возобновлении ходатайства об открытии церкви по причине опасности от производящихся вблизи здания взрывных работ. В это же время руководство салаирского прииска получило согласие от горсовета

переоборудовать церковное здание под клуб приисковых рабочих и старателей, которому, видимо, безопасность была гарантирована. Представители приискового управления в целях переоборудования церкви под клуб начали разрушать храм (сняли кресты с глав и сломали привратные каменные колонны). Инициатива приискового управления вызвала недовольство верующих и подтолкнула их к стихийной демонстрации протеста. Совет по делам РПЦ не дал согласия на передачу здания под клуб. Несколько лет здание церкви было занято под склад прииска (Горбатов, 2009, с. 411).

В уполномоченном представителе церковного актива и прихожане увидели силу, способную решить насущные церковные вопросы. В Совет часто поступали жалобы на медлительность разрешения вопроса об открытии церкви, на необоснованность отказа. Нередкими были случаи, когда верующие и духовенство, стремясь положительно решить свои вопросы, пытались дать уполномоченному денежные подношения. На что уполномоченный реагировал крайне раздражительно.

В целом по области число повторных заявлений преобладало над первичными. Это свидетельствует о том, что верующие продолжали испытывать потребность в открытии храмов. Наибольшую настойчивость проявляли отдельные верующие из приезжих (представителей эвакуированного населения). Власти объясняли этот факт тем, что среди коренных жителей наблюдалось недоверие к бывшим служителям культа, так как в период Гражданской войны в Сибири духовенство принимало активное участие в белогвардейских карательных отрядах против красных (Климова, 2015, с. 54).

Ссыльные и переселенцы служили основным источником пополнения рядов членов как зарегистрированных, так и незарегистрированных религиозных общин.

Трудоспособное население спецпереселенцев (превышало половину состава) использовалось главным образом на горных (Запсибзолото, Кузбассуголь и Кузнецкстрой), строительных и лесных работах.

Дискриминационная политика по отношению к переселенцам нередко служила катализатором для интеграции их в религиозные сообщества, где бы они чувствовали себя более независимыми от внешних условий, приобщенными к общим ценностям и деятельности. В условиях несвободы религиозное мировоззрение групп верующих представляло собой осознанную альтернативу коммунистической идеологии.

Будничным явлением в области стало «гастролирование» «попов-передвиженцев», священников-нелегалов, которые, переезжая из одного населенного пункта в другой, обслуживали религиозные потребности населения. Группы верующих поселка Яя, Поломошное, Мундыбаш, Абагур, городов Салаир и Прокопьевск вынуждены были проводить службы тайно, нелегально (Практический сборник по православию, 2005, с. 131–132). В Мариинске после разрушения Никольского собора и закрытия кладбищенской церкви православная община также перешла на нелегальное положение (Винников, 2009, с. 33, 37).

Руководствуясь законодательством, уполномоченный выявлял нарушения со стороны не только духовенства, но и местных органов власти. Структура двойного подчинения зачастую вынуждала уполномоченного лавировать между областным и центральным руководством, и при этом обыкновенно в большей степени терпели убытки служители культа и прихожане. В своей работе уполномоченный сталкивался с непониманием со стороны местных властных структур состоявшегося факта потепления государственно-церковных отношений. По инерции «богоборческих времен» райисполкомы и горисполкомы Кемеровской области стремились ограничить регистрацию религиозных объединений.

В информационных отчетах Совету Ф.Д. Узлов сообщал о фактах произвола со стороны партийных и советских органов, о несоблюдении ими религиозного законодательства. Горисполкомы зачастую не следовали установленным срокам проверки заявлений верующих об открытии церквей, задерживая материалы месяцами. Так, например, в 1944 г. из 25 поступивших заявлений верующих об открытии молитвенных домов и церквей 11 было отклонено с рассмотрения решением облисполкома, 11 находились в стадии рассмотрения горисполкомов. В 1945 г. уполномоченным так и не были получены результаты проверок Тисульского райисполкома заявлений верующих с. Тисуль. В таком же положении были заявления верующих в Юргинском райисполкоме и в Осинниковском горисполкоме (ГАКО. Ф.Р.-964.

Оп. 2. Д. 1. Л. 453). Подобные обстоятельства осложняли работу уполномоченного как в техническом, так и в оперативном плане.

О степени религиозности региона свидетельствуют данные о составе верующих. В отчётах уполномоченного по делам РПЦ дается достаточно краткая характеристика ходатайствующих групп. Известно, что среди заявителей большую долю составляли бывшие священнослужители, женщины, инвалиды, больные, в основном пожилые люди. Иногда несовершеннолетние были вовлечены в религиозную деятельность. Так, 14-летняя жительница Мариинска для открытия в городе православной церкви совершила в 1944 г. поездку к митрополиту Варфоломею в Новосибирск, затем в Кемерове посетила уполномоченного Узлова (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 77).

Численные группы ходатайствующих были крайне неравномерны, что во многом было связано с высокой урбанизацией Кемеровской области в советский период. Наибольшее количество подписей было приложено к заявлениям из городов: Ленинск-Кузнецкий – 1892, Гурьевск – 600, Прокопьевск – 470, Сталинск и Анжеро-Судженск – 450. Значительная группа ходатайствующих имелась в Верх-Чебуле – 290, Кузедеево – 250 (табл. 10.2) (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 42). Но в сельской местности, откуда шёл основной поток заявлений, ходатайствующие группы были немногочиленными. Нередкими были случаи, когда заявители, не нашедшие поддержки среди единомышленников, действовали по своей личной инициативе (села Кулаково, Большая Покровка, Большеямное, Егозово) (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 258).

*Таблица 10.2*

**Количественное соотношение заявлений об открытии молитвенных зданий и их регистрации (1944–1947 гг.)**

| Год | Заявления об открытии молитвенных зданий | | | | Открыто церквей и молитвенных домов |
|---|---|---|---|---|---|
| | из городов | из районных центров | из сел | всего | |
| 1944 | 10 | 6 | 9 | 25 | не было |
| 1945 | 2 | 1 | 14 | 17 | 5 |
| 1946 | 2 | - | 5 | 7 | 7 |
| 1947 | 1 | 1 | 4 | 6 | 3 |
| Итого | 15 | 8 | 32 | 55 | 15 |

Как видно из таблицы 10.2, далеко не все заявления групп верующих об открытии церкви были удовлетворены. Всего по СССР за 1944–1947 гг. в Совет по делам РПЦ и его уполномоченным поступило 20 689 коллективных заявлений об открытии 5998 церквей, из которых было открыто 1270. 77,3% ходатайств было отклонено или не рассматривалось (Шкаровский, 2010, с. 343).

В 1946–1947 гг. в Кузбассе были зарегистрированы ещё 10 православных обществ (в Кемерове, Тайге, Гурьевске, Осинниках, Сталинске, Белове Топках; селах Верхотомка и Афонино). Всего с 1945 по 1947 г. было зарегистрировано 15 православных церквей, из которых пять типовых и десять молитвенных домов (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 42).

Как правило, здания приобретались на личные средства православной общины и подлежали национализации.

Согласно отчетам уполномоченного, в Сталинске группе верующих возвращение деревянной церкви «было оценено» в 153 тыс. руб. (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 1. Д. 36. Л. 26). В Белове за деревянное здание часовни верующие внесли на счёт колхоза 1912 руб. (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 1. Д. 14. Л. 116–123). В 1946 г. в Гурьевске жилой деревянный дом был приобретен верующими за 40 тыс. руб. (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 1. Д. 28. Л. 37, 39–40).

Стоит отметить то, что эти здания находились в городах и крупных селах. Появление церквей в центре города, несомненно, вызывало раздражение местных властей тем обстоятельством, что прямо или косвенно указывало на серьезные политические упущения в идеологической сфере. Безусловно, они

пытались воспрепятствовать такому «соседству». Так, например, в городе Тайга открытие Ильинской церкви было одобрено при условии перенесения здания церкви из центра в иное место. Формальным поводом послужило препятствие проезду автотранспорта (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 1. Д. 20. Л. 65).

*Таблица 10.3*

**Регистрация православных церквей и молитвенных домов в Кемеровской области в 1945–1946 гг. (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 1. Д. 20. Л. 104; Д.21. Л. 37)**

| Населенный пункт | Адрес (улица, дом) | Название церкви или молитвенного дома | Год постройки | Площадь, кв. м. | Дата регистрации |
|---|---|---|---|---|---|
| Анжеро-Судженск | Бийская, 77 | Петропавловский молитвенный дом | 1945 | 243 | 14.12.1945 |
| Афонино | Чкалова | Петропавловская церковь | 1874 | 156 | 31.01.1947 |
| Верхотомка | Советская, 38 | Вознесенская церковь | 1911 | 228 | 3.12.1946 |
| Гурьевск | Мичурина, 91 | Троицкий молитвенный дом | 1946 | данных нет | 20.02.1946 |
| Кемерово | Гончарова, 51 | Никольский молитвенный дом | 1928 | 137 | 14.05.1945 |
| Кемерово | Клубная, 3 | Знаменский молитвенный дом | 1947 | 146 | 12.11.1947 |
| Кузедеево | Советская, 25 | Пантелеймоновская церковь | 1910 | 174 | 14.05.1945 |
| Ленинск-Кузнецкий | Советская, 187 | Покровская церковь | 1886 | 240 | 30.06.1945 |
| Сталинск | Пионерская, 25 | Михайло-Архангельский молитвенный дом | 1947 | 171 | 14.11.1947 |
| Сталинск | Красная, 26 | Никольский молитвенный дом | 1946 | 116 | 27.05.1946 |
| Прокопьевск | Ссудная, 4 | Покровский молитвенный дом | 1945 | 178 | 30.04.1945 |
| Тайга | Рабочая, 95 | Ильинская церковь | 1906 | 155 | 3.05.1946 |
| Топки | Луначарского, 157 | Никольский молитвенный дом | 1947 | 54 | 12.11.1947 |
| Осинники | Штольная, 30 | Ильинский молитвенный дом | 1947 | 160 | 5.03.1947 |

Во избежание конфликтов с администрацией города православные церкви и молитвенные дома располагались на окраинах городов, вдали от центров общественной жизни. Их местоположение не всегда было удобным и безопасным для посещений верующих. Примером может служить расположение Михайло-Архангельского молитвенного дома в Сталинске. Он находился в 8–10 м от жилых построек вблизи от Томской железной дороги Сталинск — Таштагол, по которой систематически производилось движение поездов, и одновременно не было шоссейных дорог (ГКУКО. Ф.1. Оп. 1сч. Д. 4. Л. 4).

В городе Анжеро-Судженске Петропавловский молитвенный дом находился на месте выработанного угольного пласта, что грозило обвалом.

Церкви и молитвенные дома Кемеровского благочиния Новосибирской и Барнаульской епархии представляли собой приобретённые общиной деревянные частные дома стандартной одноэтажной четырехстенной конструкции, которые внешне отличались от светских градостроений лишь наличием небольших сферических куполов с крестами. Возобновили также свою деятельность приходские храмы, отстроенные в XIX–XX вв.

Несмотря на то, что за четыре года в области положительно разрешилось лишь 27% ходатайств-писем, поток заявлений значительно сокращался. В 1948 г. за I квартал поступило одно первичное ходатайство из с. Борисово и четыре повторных заявления из с. Салаир, поселков Промышленновский, Яя, с. Поломошное, которые были отклонены (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 156).

Формальной причиной отказа в регистрации, как правило, являлось несоблюдение постановления № 1325 «О порядке открытия церквей». Прав Ю. Дегтярев (бывший главный специалист Совета по делам религий), утверждавший, что данное постановление – «было направлено не сколько на реа-

лизацию права верующего коллективно удовлетворять свои религиозные потребности, сколько на то, чтобы сдержать процесс увеличения числа действующих церквей».

Как отмечалось, основанием для отказа могли служить различные причины, в том числе подделка заявлений о регистрации. В последнем случае подложным документом считалось такое ходатайство, когда в списке заявителей за неграмотного верующего расписывался его поручитель. Когда у уполномоченного возникали сомнения в подлинности списка, он вызывал к себе подозреваемых или рекомендовал соответствующим органам «принять меры разъяснительного и предупредительного характера» (ГАКО. Ф.-75. Оп. 7. Д. 251. Л. 20). Несложно предположить, что последствия подобных мер нередко приводили к отказу верующего подтвердить свою подпись на коллективном заявлении, что, соответственно, автоматически означало отклонение ходатайства об открытии молитвенного здания.

Подобная практика, когда властные структуры отказывали в передаче верующим бывшего церковного здания и противодействовали в покупке нового, повторялась в различных районах Кузбасса. Во избежание последующих рецидивов, следуя негласной установке Совета по делам РПЦ, «новые церкви не открывать», облисполком направил на имя председателей гор- и райисполкомов «Разъяснения по поводу случаев нарушения верующих и духовенства установленного порядка», в которых запрещалось давать разрешение на покупку дома для молитвенных целей незарегистрированной общине. Если же община производила богослужение в доме, приобретенном физическим лицом, то соответствующие меры должны были приниматься по линии административных и налоговых органов (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 265–266).

Аналогичный подход наблюдался в отношении других религиозных конфессий. В инструктивных письмах Совета по делам религиозных культов (РК) уполномоченному (вступил в должность летом 1946 г.) рекомендовалось в решении вопроса о регистрации иметь в виду прежде всего политическую необходимость и практическую целесообразность. Наличие состава учредителей («двадцатка»), молитвенного здания, служителя культа не подразумевало непременного удовлетворения ходатайства. Совет предлагал «по возможности отклонять ходатайства незначительных групп верующих... и в этих случаях выносить через исполком мотивированное решение», и вообще, «...сдерживать попытки в подаче заявлений на открытие молитвенных домов» (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 1. Д. 9. Л. 37; Оп.2. Д. 1. Л. 111, 342, 347– 348).

Верующие, чьи ходатайства так и не были удовлетворены, вынуждены были добираться до ближайшего действующего православного храма. Как правило, расстояние составляло от 15 до 50 км. Часть групп верующих, которые не получили регистрации, вынуждены были действовать нелегально.

По нашим представлениям, основная фильтрация заявлений по регистрации осуществлялась городскими и районными исполкомами – около 70%. Облисполком, значительно подчиненный партийному руководству, также был совсем не «заинтересован» в распространении православных обществ в области (приблизительно 25% блокирования ходатайств). СДРПЦ фактически не препятствовал церковному движению (примерно 5%). В целом, динамика государственно-церковных отношений в 1944–1948 гг. по Кемеровской области соответствовала тенденциям как в Сибири (Горбатов, 2009, с. 52), так и общесоюзным в целом.

Отмечая очевидное устремление государственных институтов всех уровней на ограничение регистрации общин, все же в указанный период СДРПЦ в целом концентрировался на позитивном развитии государственно-церковных взаимоотношений. СДРПЦ в документах для своих представителей на местах особо отмечал, что отношения с верующими и духовенством следует выстраивать на основе обоюдного доверия и понимания, надлежит воздержаться от практики вторжения во внутренние дела церкви, что одной из ведущих целей представляется отслеживание адекватного претворения в жизнь законодательства о культах со стороны местных властей (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 113, 342; Д.2. Л. 4–7).

Таким образом, эти директивы подтверждали курс на продолжение политики нормализации отношений между советским государством и РПЦ. Надлежащим образом им должны были следовать

власти на местах. Так, в январе 1944 г. облисполкомом было оказано содействие в получении пропуска и железнодорожного билета епископу для поездки в Москву на Поместный собор. Городской совет Кемерова удовлетворил просьбу благочинного об открытии свечного завода и об участии в благоустройстве городского кладбища и сооружения при нем покойницкой часовни и сторожки за счет церковных средств. Положительно также был разрешен вопрос о передаче церковных колоколов приходским общинам РПЦ села Афонино Киселевского района и Кемерова. Облисполкомом отправлялись директивные письма председателям городских Советов, в которых предлагалось принять меры к тому, чтобы на местах не чинилось препятствий к нормальному совершению богослужений, а также крестных ходов в сельской местности во время рождественских и крещенских праздников (ГАКО. Ф.Р.-964. Оп. 2. Д. 1. Л. 9, 40,145, 263–264; Д. 2. Л. 120; Оп. 1. Д. 21. Л. 65–67).




*Рис. 10.2. Местоположение зарегистрированных православных храмов и молитвенных домов в Кемеровской области в 1945–1947 гг.*

Тем не менее следует отметить два момента. Первое – благожелательность властей в решении вопросов, связанных с деятельностью церкви, и стремление строго соблюдать законодательство о куль-

тах касались только зарегистрированных общин, к иным применялись меры административного и судебного характера. Второе – образование в структуре СМ СССР Советов по делам РПЦ и РК требовало квалифицированных кадров на местах, которые должны были свободно разбираться как в вопросах религиозного законодательства, так и непосредственно в специфике вероисповедания, структуре, деятельности того или иного религиозного объединения. Однако та оперативность, с которой были созданы эти институты, не давала возможности для полноценной подготовки специалистов, поэтому просвещение уполномоченных ограничивалось устным инструктажем, совещаниями, а также многочисленными инструктивными письмами и распоряжениями советов по делам РПЦ и РК. В итоге, в вопросе, касающемся характера и степени вмешательства в жизнь религиозной общины, на первый план выдвигался уровень образования, степень политического понимания проблемы, наконец, личностные качества непосредственно ответственного за связи с церковью. Поэтому уполномоченные, как и преобладающее число руководителей, строили свои отношения с верующими и духовенством зачастую по соображениям «политической целесообразности», а не в рамках действующего законодательства. Так, Совет по делам РПЦ неоднократно обращал внимание на недопустимость вмешательства во внутрицерковные дела уполномоченного по Кемеровской области Ф. Узлова, который советовал священнослужителям как надо вести себя в той или иной ситуации.

Таким образом, в годы войны в Кузбассе, как и во многих регионах СССР, происходит активизация деятельности групп православных верующих. В 1945–1947 гг. относительно динамично, но избирательно властями осуществляется процесс регистрации религиозных общин и открытия культовых зданий преимущественно в городах (см. рис. 10.2). В сельской местности открытие храмов является скорее исключением. Власти на местах проводят ограничительную политику. Открытие молитвенных зданий во многих населенных пунктах было затруднено и смогло осуществиться только благодаря настойчивости верующих и отчасти поддержки уполномоченного. В районах, где действующих церквей было недостаточно либо они вообще отсутствовали, распространение получило подпольное (нелегальное) богослужение.

Заявления верующих с просьбой об открытии храмов в государственные органы власти относятся в основном к 1944–1945 гг. Связано это с тем, что тяготы войны, утраты и лишения, а также изменения государственной политики по отношению к церкви послужили катализатором роста религиозных настроений. В 1946–1947 гг. количество поступивших первичных и повторных заявлений заметно сократилось (Климова, 2015, с. 55).

Количество зарегистрированных приходов в Кемеровской области советское руководство посчитало «оптимально достаточным», и в течение последующих более чем тридцати лет численность храмов РПЦ только уменьшалась.

Из-за неравномерности заселения Кемеровской области основной поток заявлений исходил из сельской местности, где ходатайствующие группы были малочисленны и незначительны. Претензии о возобновлении деятельности православных приходов со стороны верующих были направлены на малую часть имеющихся культовых зданий по области, поскольку значительное количество православных храмов по идеологическим и экономическим причинам не подлежало возврату.

Региональной особенностью возрождения православия в Кемеровской области является то, что более активную позицию в вопросах легализации религиозных общин занимали послевоенные переселенцы. Разновозрастной и социальный состав инициаторов открытия храмов позволяет констатировать, что по области все же было сохранено традиционное религиозное сознание и чувство, «религиозным движением» последовательно была охвачена вся область. В то же время утверждение о том, что возрождение РПЦ масштабно проникло в общественную среду, будет не совсем корректным.

# Глава 11
# Общины Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области в 1960-е – первой половине 1980-х гг.

**Е.А. Серова**

В период хрущевской «оттепели» общая либерализация политического режима не сказалась на взаимоотношениях государства и религиозных групп. Более того, курс на ускоренное построение коммунистического общества актуализировал для партийного руководство вопрос о борьбе с религией. Это нашло выражение в ужесточении мер по ограничению религиозной работы, особенно среди молодежи.

Начало этой новой волны в антирелигиозной пропаганде в СССР было связано с принятием Программы партии на XXII съезде КПСС в октябре 1961 г. Именно на этом съезде был взят курс на построение коммунистического общества в Советском Союзе к 1980 г. Программа была основным документом, вокруг которого строилась вся идеологическая работа государства. В главе V программы «Задачи партии в области идеологии, воспитания, образования, науки и культуры» говорилось, что партия считает главным в идеологической работе на современном этапе воспитание всех трудящихся в духе высокой идейности и преданности коммунизму. Религиозное мировоззрение, с точки зрения партийных идеологов, прямо противоречило «высокой коммунистической идейности». Особенно это касалось протестантских конфессий, которые к тому же рассматривались как «возможный прозападный элемент, что в условиях холодной войны делало их не просто идейными, но и потенциально опасными политическими противниками».

В связи с указанными обстоятельствами еще в январе 1960 г. ЦК КПСС принял закрытое постановление «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах». «Нарушения» касались всей сферы деятельности религиозных организаций: строительство молитвенных зданий и покупка домов, приобретение автотранспорта, благотворительная деятельность, привлечение в религиозные организации молодежи, а также «недемократичные» методы управления общинами. Именно с этого постановления начинается история хрущевского наступления на религию и церкви.

В этом же году в Уголовном кодексе РСФСР появились статьи 142 и 143 «Преступления против политических и трудовых прав граждан», предусматривающая до трех лет лишения свободы. В июле 1962 г. они были дополнены статьей 227 «Преступления против общественной безопасности, общественного порядка и здоровья населения», предусматривающей до пяти лет лишения свободы или ссылку лицам, «подстрекавшим» других граждан к нарушению законодательства о религиозных культах (Гольст, 1975, с. 86).

Секретарь ЦК КПСС и председатель Идеологической комиссии ЦК КПСС в 1961–1965 гг. Л.Ф. Ильичев так характеризовал советское партийное понимание дефиниции «свобода совести»: «Свобода совести, провозглашенная в нашей стране, предлагает две стороны: свободу вероисповедания и свободу борьбы с религиозным мировоззрением. Нельзя благодушествовать и рассчитывать, что религия, как антинаучная идеология, отомрет сама по себе, без усилий, без борьбы с ней. Надо противопоставить религии боевую наступательную научно-атеистическую пропаганду…» (Изюмский, 1964, с. 2). Таким образом, власть видела свою главную задачу в обеспечении «свободы совести» для атеистов. И для разрешения этой задачи использовались как пропаганда, так и репрессивные действия. Процессы, происходившие по всей стране, напрямую затронули и общины Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области (далее общины ЕХБ КО).

На местах принимаются решения об усилении контроля за выполнением закона о культах, утверждаются инструкции по проведению единовременного учета религиозных объединений, молитвенных

зданий и имущества, находящихся в пользовании церковных организаций (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 48. Л. 16).

С марта 1961 г. постановлением Совета Министров СССР открытие и закрытие церквей целиком передавалось на усмотрение областных исполкомов, запрещалось совместное богослужение соседних церквей в дни праздников, участие детей и подростков в хорах певчих и церковных службах, не разрешалось строительство жилых домов для служителей культов на средства общины, религиозным общинам запрещалась благотворительная деятельность. Постановление также обязывало местные советские органы обеспечить строгий контроль за выполнением Постановления 1929 г., а также своевременно принимать меры к ликвидации нарушений этого законодательства духовенством и религиозными объединениями, а все постановления 1940-х гг. признавались утратившими силу.

Начиная с 9 октября 1960 г. при исполнительных комитетах городских и районных Советов депутатов трудящихся начинают создаваться комиссии содействия по контролю над соблюдением законодательства о культах.

Согласно инструкции в состав комиссий должны были входить «лица политически подготовленные, могущие со знанием дела контролировать, наблюдать за выполнением религиозными обществами советского законодательства о культах» (АО администрации Ленинск-Кузнецкого ГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 161. Л. 80). Количественный состав комиссий определялся на местах с учетом местной специфики и количества как зарегистрированных, так и незарегистрированных религиозных организаций. Состав комиссии утверждался решением исполкома, при котором она создавалась. Комиссию возглавлял председатель, представлявший городской или районный исполком.

Комиссии формировались из депутатов, ветеранов, работников культурно-просветительных и образовательных учреждений, председателей уличных комитетов, пропагандистов, активистов.

Например, в 1969 г. комиссия при Рудничном райисполкоме Прокопьевска состояла из 15 человек, в число которых входили двое ветеранов-пенсионеров, заведующая районным отделом образования, директор школы рабочей молодежи, председатели уличных комитетов, директор кинотеатра (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 97. Л. 1).

В обязанности комиссии входило: посещение собраний верующих, изучение деятельности общин, внесение конкретных предложений по ослаблению влияния религиозных обществ.

Основной задачей комиссий было следить за соблюдением служителями культов и религиозными обществами советского законодательства о культах, выявлять попытки со стороны служителей культа нарушения советского законодательства и своевременно информировать об этом исполкомы. Помимо этого, в обязанности комиссий входило:

1) систематическое изучение религиозной обстановки в населенных пунктах;
2) сбор и анализ данных о посещаемости молитвенных собраний;
3) изучение контингента лиц, посещающих молитвенные собрания, и степень влияния религиозных организаций и служителей культов на привлечение молодежи и детей;
4) изучение идеологической деятельности религиозных организаций и служителей культов;
5) учет проводимых религиозных праздников и разработка предложений, направленных на их ликвидацию;
6) изучение состава религиозных организаций и выявление наиболее активных ее членов;
7) оказание помощи финансовым органам в выявлении служителей культа, которые незаконно исполняют религиозные обряды и получают вознаграждения без квитанций, тем самым укрывая доходы от налогообложения;
8) выявление незарегистрированных служителей культа

(АО администрации Ленинск-Кузнецкого ГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 161. Л. 80–82).

Итогом работы комиссий должно было стать внесение конкретных предложений по ограничению и ослаблению деятельности религиозных организаций и служителей культов.

Эффективность деятельности комиссий была весьма невысокой из-за присущего этой бюрократической структуре формализма. Так, в феврале 1969 г. на заседании комиссии Рудничного райисполкома Прокопьевска рассматривались результаты работы за 1968 г. среди верующих христиан-баптистов. Комиссия вынуждена была констатировать, что «нет результата работы комиссии в проведении работ среди баптистов. Секта по-прежнему не зарегистрирована, хотя со стороны исполкома и комиссии достаточно много было попыток убедить верующих баптистов в необходимости регистрации общины». В конце заседания были выработаны следующие направления работы на 1969 г.: «Провести беседу с руководителями незарегистрированных общин верующих христиан-баптистов: Швец, Бадрак, Богдановым, Гербель, Ластовским по вопросу регистрации общин». Беседы были проведены, но результат оказался тем же. В январе 1970 г. в информации Рудничного райисполкома Прокопьевска подводятся итоги работы с баптистами за 1969 г. «Грубо нарушаются законы со стороны верующих христиан-баптистов. Исполком только в 1969 г. дважды приглашал руководителей секты и предлагал зарегистрировать общины. Но вожаки этой секты отказались регистрировать свою общину, мотивируя тем, что «Инструкция о религиозных культах» направлена на отрыв верующих от религии. Богданов М.Г. заявил, что зарегистрировать общину это значит – стать неверующим… По-прежнему собрания проводятся на квартирах у верующих нелегально, хотя исполком неоднократно запрещал проводить собрания и предлагал зарегистрировать общину» (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 97. Л. 72).

Члены комиссий должны были не реже двух раз в месяц посещать молитвенные собрания. По итогам посещения молитвенных собраний членами комиссий заполнялась анкета-рецензия на прослушанную ими проповедь. Типовая анкета-рецензия включала в себя следующие положения:

1. Тема проповеди.
2. Были ли допущены в проповеди антиобщественные высказывания.
3. Наличие в проповеди политической информации.
4. Внешнее впечатление, вызванное проповедью.
5. Приблизительный состав присутствующих на проповеди: соотношение мужчин/женщин, возраст.
6. Присутствие детей на проповеди.
7. Выводы членов комиссии о прослушанной ими проповеди (АО администрации Ленинск-Кузнецкого ГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 532. Л. 1).

Но присутствие членов комиссии на мероприятиях, проходивших внутри общины, далеко не всегда было возможным. В информационном отчете комиссии того же Рудничного райисполкома Прокопьевска за 1970 г. указывалось, что «комиссии трудно контролировать исполнение законодательства верующими христианами-баптистами. Члены комиссии не всегда могут присутствовать на собраниях, так как собрания проводят на квартирах и частных домах верующих. Руководство этой секты по-прежнему грубо попирает советское законодательство. Комиссия через широкий актив все-таки выясняет места сбора, беседует с руководителями этой секты, требует регистрации общины» (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 97. Л. 100–101).

Материалы о работе комиссий содействия служили основанием для привлечения членов религиозных организаций к административной ответственности.

Особое внимание комиссии должны были уделять организации воспитательной работы с учащимися школ, родители которых являются членами религиозных общин.

О формах этой работы можно судить по решению «Об атеистической работе среди учащихся школ Рудничного района Прокопьевска» (решение от 16 декабря 1966 г.): 1) разработать план мероприятий; 2) в школах организовать «Уроки атеиста»; 3) один раз в месяц проводить лекции для родителей (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 49. Л. 1). Собственно, примерно такая программа борьбы с религиозными организациями была распространена по всей области.

Антирелигиозная пропаганда среди детей дошкольного возраста была направлена на формирование «правильного» представления об окружающей среде, любви к Родине. При работе с детьми школьного возраста антирелигиозную пропаганду осуществляли через обучение и индивидуальную

воспитательную работу. В каждой школе были организованы кружки «Юный атеист», занятия в которых проводили учителя биологии и химии. В школах проводились тематические вечера для учеников и родителей: «Чудотворная», «Разум против религии», «Праздник пасхи» и др. (АО администрации Ленинск-Кузнецкого ГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 532. Л. 83).

При организации работы с детьми из семей верующих учителю предлагался следующий алгоритм действий: 1) завоевать доверие ребенка; 2) выявить степень религиозности ребенка; 3) определить круг его интересов; 4) выяснить, какие отношения в семье; 5) организовать работу с родителями (беседы, посещение лекториев и кинолекториев) (Рудакова, 1975, с. 20). В ряде случаев использовалось наставничество, когда ученики старших классов брали шефство над детьми из религиозных семей (Изюмский, 1964, с. 2). В вузах антирелигиозная пропаганда осуществлялась в рамках дисциплины «Научный атеизм».

В городе Ленинск-Кузнецкий в 1979–1980-х гг. членами комиссии был разработан комплекс мероприятий по улучшению атеистического воспитания школьников. Данный комплекс включал в себя проведение семинаров по атеистическому воспитанию детей для классных руководителей и привлечение детей верующих родителей к общественной работе; помощь учителям биологии и химии в организации кружков «Юный атеист», организация и проведение лекций для родителей по атеистической тематике (АО администрации Ленинск-Кузнецкого ГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 532. Л. 83–84).

Если работа с детьми, родители которых являлись верующими, осуществлялась с привлечением работников образования, то работа с молодыми членами (до 30 лет) религиозных общин организовывалась комиссиями самостоятельно. Чаще всего это были беседы и рассмотрение объяснительных от верующих, а также организация по инициативе комиссий собраний трудовых коллективов предприятий, на которых работали верующие.

Согласно анализу отчетов о работе комиссий городов Ленинск-Кузнецкий и Прокопьевск основными причинами для приглашения верующих на беседы были предоставление помещений для проведения молитвенных собраний и участие в молодежных хорах, организованных общинами.

Комиссии тесно сотрудничали с уличными комитетами, которые сообщали о молитвенных собраниях на квартирах и в частных домах верующих. В ряде случаев заявления уличных комитетов позволяли принять райисполкомам решения, нарушающие советское законодательство о культах.

Например, в Ленинске-Кузнецком по заявлению жителей улиц 10 лет Октября, Коллективная, Шелковичная (АО администрации Ленинск-Кузнецкого ГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 161. Л. 86) общине ЕХБ было отказано в расширении молитвенного дома.

На собрании жителей улицы Каспийской Прокопьевска в 1969 г. был поднят вопрос о проживающих на их улице верующих ЕХБ. На собрании звучали фразы: «…выселить их с улицы, нам такое соседство не нужно», «их пора привлечь к уголовной ответственности, а не к штрафам, так как они ведут себя по бессовестному, они не считаются с тем, что портят настроение жителям» (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 97. Л. 74).

Привлечение местными властями к участию в мероприятиях по соблюдению советского законодательства о религиозных культах общественность носило организованный и массовый характер. В архивных документах о работе Киселевского горисполкома за 1971 г. указывались три основных направления работы по осуществлению контроля за соблюдением советского законодательства о культах местными органами власти: «разъяснение Советского законодательства о религиозных культах; индивидуальная воспитательная работа с верующими в коллективах по месту работы; применение мер административного воздействия» (АУ Кемеровской области. Ф.П-75. Оп. 9. Д. 290. Л. 30).

Например, «прорабатывание» верующих проводилось на предприятиях, где они работали. С ними велись беседы, выносились порицания коллектива, верующих понижали в должностях, отказывали в выплате премий. «Всю работу комиссии проводят с общественными организациями, предприятиями города. По всем фактам религиозных обрядов, как правило, сообщается в коллективы для принятия мер воспитательного воздействия» (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 97. Л. 127).

«Гербель А.А. лишен 13-ой зарплаты, администрация шахты поступила законно, так как 13 зарплаты лишали всех, кто нарушал советское законодательство» (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 97. Л. 101).

Привлечение трудовых коллективов к работе с членами религиозных общин в полной мере было использовано и в деле П.В. Шивы – рабочего прокопьевской шахты имени Калинина. Начиная с 1960 г. на профсоюзных собраниях рабочих шахты одним из рассматриваемых пунктов было объяснение П.В. Шивы по поводу его проповеднической деятельности среди рабочих шахты. Ставились вопросы об его увольнении (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 48. Л. 55). Помимо этого, по инициативе работников шахты в местной газете «Шахтерская правда» от 10 февраля 1960 г. № 29 была опубликована статья «Нам с такими не по пути», в которой «трудовой коллектив в резкой форме осуждал религиозные взгляды П.В. Шивы». На очередном собрании работников шахты, которое проходило 18 октября 1962 г., было принято решение о выселении П.В. Шивы за пределы города сроком на пять лет (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 48. Л. 49). Общественный приговор коллектива шахты через 4 дня был утвержден исполком райсовета.

По аналогичной схеме происходило выселение одного из активистов движения «инициативников» — заместителя главного бухгалтера Прокопьевского рудоремонтного завода П.Ф. Захарова. 1 октября 1966 г. на собрании коллектива было принято решение «просить Рудничный райсовет города Прокопьевска о выселении П.Ф. Захарова за пределы города сроком на 5 лет за проповедническую деятельность» (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 48. Л. 89). 22 октября 1966 г. приговор был утвержден райсоветом. Следует заметить, что и П.В. Шива и П.Ф. Захаров являлись руководителями незарегистрированной общины евангельских христиан-баптистов Прокопьевска и неоднократно привлекались к административной ответственности в виде штрафов.

Уполномоченным Совета по делам религий по Кемеровской области (далее уполномоченный СДР КО) приводит положительные результаты воздействия рабочих коллективов на верующих, когда верующие отказывались от своей веры: «работающая кассиром в столовой № 10 продовольственного ОРСа, активная сектантка Ц., под влиянием коллектива начала постепенно отходить от общины и вышла за неверующего замуж. Сейчас она вместе с мужем посещает кино, в бытовых условиях общается со своими товарищами по работе, а не с сектантами, много читает и не посещает молитвенные собрания. Руководитель детского хора общины «раскольников» Г.Л., под влиянием комсомольцев по месту работы, стала посещать кино, является общественным распространителем билетов, реже бывает на молитвенных собраниях» (АУ Кемеровской области. Ф.П-75. Оп. 8. Д. 316. Л. 31).

Меры административного воздействия к христианам-баптистам применялись в соответствии с Указом Президиума ВС РСФСР от 18 марта 1966 г. «Об административной ответственности за нарушение законодательства о религиозных культах». В июне 1969 г. на заседании административной комиссии при Рудничном райисполкоме Прокопьевска слушали Александра Алексеевича Гербеля по вопросу проведения на его квартире собрания христиан-баптистов. «Собрание, которое было проведено на квартире у Гербеля А.А. 15 июня 1969 г., было особенно многочисленным». Комиссия наложила на А.А. Гербеля штраф 25 рублей. Ранее, в апреле 1969 г., комиссия также оштрафовала еще одного из руководителей прокопьевской общины – Н.П. Бадрак на 50 рублей. С июля 1969 г. были оштрафованы за нелегальные собрания баптистов Тимофеев на 50 рублей, Швец и Щеглов на 50 рублей (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 97. Л. 73). Всего в 1969 г. административной комиссией при Рудничном райисполкоме Прокопьевска было оштрафовано 12 верующих ЕХБ (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 49. Л. 41); за 9 месяцев 1971 г. – 5 (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 97. Л. 131), за 1973 г. – 7 (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 123. Л. 27).

В 1971 г. «на празднике «День жатвы», который проводился в этой общине 10 октября, присутствовало более 100 человек, в том числе гости из городов Прокопьевска, Новокузнецка, Осинников, Кемерово и др., на что составлен соответствующий акт. Руководители общины по этому факту будут привлечены к административной ответственности» (АУ Кемеровской области. Ф.П-75. Оп. 8. Д. 316. Л. 31).

Инструментом антирелигиозной кампании со стороны советского государства стал Указ Президиума Верховного Совета РСФСР от 4 мая 1961 г. «Об усилении борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно-полезного труда и ведущими антиобщественный паразитический образ жизни». Поскольку среди христиан-баптистов был значительный процент людей неработающих, то именно против них были использованы основные положения закона. В Кемеровской области за тунеядство были привлечены к ответственности 44 человека, прежде всего члены незарегистрированных общин.

В борьбе против незарегистрированных общин ЕХБ использовались не только административные меры воздействия. В частности, это коснулось лидеров прокопьевской и осинниковской общин. По данным на 1967 г. в Кемеровской области к уголовной ответственности было привлечено 6 человек. Все осужденные по 142 статье УК РСФСР – А.С. Гончаров, И.Д. Униженный, Н.Д. Униженная, М.Г. Богданов, П.Ф. Захаров – являлись активистами движения «инициативников» и принимали участие в шествиях, организованных Советом Церквей в Москве и Прокопьевске в 1966 г.

В 1971 г. пресвитер незарегистрированной осинниковской общины А.А. Крекер был предупрежден сотрудниками городской прокуратуры и горисполкома о том, что если он продолжит свою противозаконную миссионерскую проповедническую деятельность, «то вновь будет привлечен к уголовной ответственности за нарушение законодательства о религиозных культах…» После этой беседы Крекер продолжил миссионерскую деятельность, тогда был «поставлен вопрос о привлечении его к уголовной ответственности по ст. 142 ч. II УК РСФСР» (АУ Кемеровской области. Ф.П-75. Оп. 8. Д. 316. Л. 33).

Но советские идеологи хорошо понимали, что невозможно изменить религиозную ситуацию только за счет силового нажима. Вот что по этому поводу говорилось в докладе «Советское законодательство о культах и задачи по усилению контроля за его выполнением» Председателя Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР А.А. Пузина на совещании идеологических работников республик Средней Азии 5 февраля 1964 г.: «Администрирование лишь разжигает фанатичность верующих и загоняет религиозную жизнь в подполье. Известно, что наиболее жесткие административные меры применяются сейчас по отношению к сектантам. А каковы результаты? Гонения не вредят сектантам. Они умеют приспосабливаться к деятельности в любых условиях. Их общества снимают с регистрации – они действуют без регистрации, их молитвенные дома закрывают – они разбиваются на мелкие группы и собираются по квартирам, иногда по ночам и даже в лесу. Сектантские вожаки и проповедники заранее готовят своих членов к деятельности в условиях «преследования». Вот какие поучения они дают своей пастве на сей счет: «Отныне церковь должна быть организована по иному принципу. Эти новые принципы рассчитаны на то, чтобы сделать жизнь церкви неуязвимой для любых гонений со стороны властей. Поэтому пусть верующие не будут в растерянности и панике от вероятных предстоящих гонений и закрытия молитвенных домов. При новой организации церкви гонения не повредят ей, а напротив, укрепят силу ее духа. В условиях гонений никаких храмов и никаких молельных домов не будет. В таких условиях церковь будет жить так: где соберутся двое или трое верующих, там будет церковь. Они должны избрать одного из себя на роль пастыря, которому должны быть послушны остальные. И такая церковь будет угодна богу в тысячу раз более, чем та, которая имеет храмы и молельные дома. Ибо, что за похвала, если вы терпите, когда вас бьют за проступки? Но если, делая добро и страдая, терпите, то это угодно Богу. Будьте мужественны во время предстоящих гонений».

Это я прочитал вам выдержку из одного документа, который нелегально распространялся среди сектантов. Все это заставляет нас задуматься над методами борьбы с религиозными вероучениями. Мы должны знать, какие действия с нашей стороны полезны, а какие могут принести вред делу. Нельзя забывать того, что основная масса верующих – это честные советские люди, и не вина их, а беда, что они оказались в плену религиозных предрассудков. Мы обязаны проявлять чуткое, внимательное отношение к верующим, не допускать оскорбления их чувств. Партия учит вести борьбу с религиозными заблуждениями людей не административными наскоками, а посредством настойчивой и планомерной пропаганды» (Пузин, 1964).

В Кемеровской области антирелигиозная пропаганда перед трудовыми коллективами организовывалась Кемеровским отделением Всесоюзного общества «Знание» – общественной организацией, призванной вести распространение политических и научных знаний, а также способствовать коммунистическому воспитанию трудящихся.

В 1960-х – начале 1980-х гг. было выпущено большое количество антирелигиозных брошюр, авторами которых были Е.П. Ковнацкий, Б.Р. Белопольский, И.Е. Горохов, М.Ф. Кашников, Л. Князев, Э. Ким, Ю. Гуцалов. Основной темой их публикаций была критика вероучения и рассказы о воспитании детей в семьях евангельских хритиан-баптистов.

Показательна в плане работы по пропаганде атеизма среди подрастающего поколения статья директора института усовершенствования учителей Ю. Изюмского «Будь начеку, атеист!», опубликованная в 1964 г. в газете «Комсомолец Кузбасса». В статье автор делиться своей практикой работы с учителями школ по атеистическому воспитанию учащихся. В основном эта работа сводилась к проведению с учителями семинаров, кружков по изучению основ научного атеизма. При этом автор итоги данной работы демонстрирует на конкретных примерах. «Во второй школе Мысков из числа учащихся старших классов и комсомольцев базового предприятия был создан штаб воинствующих атеистов…, штаб организовал комсомольский патруль, который выясняет места сборищ сектантов, а потом проводят беседы с верующими. Прежде всего, они обращают внимание на первоклассников. Над всеми верующими детьми штаб атеистов устанавливает персональное шефство старшеклассников, а над их родителями – шефство комсомольцев и коммунистов предприятия. Детей сектантов стараются вовлечь в активную жизнь школы». А в школе № 32 г. Осинников «прошли беседы с родителями и учащимися на такие темы: «Как и почему появилась вера в бога и сверхъестественную силу?», «Встретили ли космонавты бога?», «Происхождение жизни на земле». Кроме бесед, проводятся пионерские сборы на атеистические темы, в библиотеке имеется постоянный «Уголок атеиста». Практикуется и еще одна массовая форма пропаганды. Узнав, когда в кинотеатре пойдет новый атеистический фильм, школа закупает билеты на 1–2 сеанса, раздает их детям, а те – родителям. Все просматривают фильм, а потом идут в школу и обсуждают его. Поэтому результаты налицо. Среди учащихся школы сейчас нет верующих…». Но в конце столь позитивной статьи автор делает следующий вывод: «Словом, отдельные положительные факты атеистической пропаганды в практике школ нашей области имеются, но они, к сожалению, еще не стали массовым явлением в учебно-воспитательной работе» (Изюмский, 1964, с. 2).

Конечно же, в проведении пропагандистской работы были активно задействованы и все виды средств массовой информации. Теле- и радиопередачи были посвящены обсуждению деятельности религиозных организаций, фактов нарушения советского законодательства о религиозных культах.

Помимо этого, на страницах прессы всех уровней появляются статьи о деятельности религиозных организаций и открываются рубрики под громкими названиями: «Без бога – шире дорога», «Да скроется тьма!» и проч. В средствах массовой информации вопросы атеистической пропаганды рассматривались в основном в отношении всех верующих любых религиозных течений. Так как средства борьбы с религией в советском обществе не имели принципиальных различий, касалось ли это православных, католиков, баптистов, мусульман и др., поэтому описываемые методы борьбы с «опиумом для народа» в средствах массовой информации могли быть применимы к любой религии.

В то же время были и публикации, посвященные конкретно евангельским христианам-баптистам. Очень показательна в этом смысле серия статей, опубликованных в газете «Комсомолец Кузбасса» в 1960-е гг.

В рубрике «Да скроется тьма!» в апреле 1965 г. была опубликована статья «Жизнь, открытая заново» – история о приходе к вере и отказе от нее проповедника религиозной общины ЕХБ поселка Кирзавода П. Статья выстроена в стиле доброжелательной беседы корреспондента с бывшим верующим (Резник, 1965, с. 2–3). Цитируются отдельные фрагменты из Евангелия с последующими разоблачительными комментариями корреспондента. Автор акцентировал внимание на трудовых успехах П. после выхода из общины и о счастливой и успешной жизни его детей.

В 1966 г. в газете «Комсомолец Кузбасса» было опубликовано публичное отречение от религиозных взглядов пресвитера Кемеровской общины ЕХБ Селиверста Кирпиченко: «Отдав годы жизни религии, я вспоминаю с ненавистью…; потому что секта – растраченные бесполезно силы, секта – отказ от всего лучшего, что есть в жизни» (Кузьмин, 1966, с. 2). Отречение проходило в зале Дома культуры шахтеров Кемерова. При этом для наглядности в статье описывались нелицеприятные картинки неподобающего поведения «сектантских руководителей»: «Пресвитера новосибирской общины А. не раз видели пьяным на улицах Новосибирска и Кемерово…».

Эти истории об отказе от религии не рядовых членов общины – пресвитера и проповедника, должны были показать, что даже самые глубоко верующие люди «прозревают» и в своих «исповедях» указывают путь прозрения всем остальным.

Воздействие на верующих христиан-баптистов (как правило, на верующих незарегистрированных общин) с помощью привлечения самих верующих из зарегистрированных общин, лояльных к власти, или бывших верующих, вышедших из общин, активно использовалось в и повседневной работе государственных структур. Уполномоченный СДР КО в 1971 г. в отчетной справке писал: «Весной, в этом году, в г. Киселевск приезжал бывший пресвитер общины в г. Запорожье и член «Совета церквей» Пунк А.И., который в беседах с «раскольниками» призывал их к сближению», «смирению» и «прощению», советовал им воссоединиться с зарегистрированной общиной Несколько человек, в том числе и активный в прошлом сектант Жуков И.В., поддержали его и стали постепенно отходить от «раскольников…». Через руководителей зарегистрированной общины до сведения «раскольников» было доведено письмо Пунка, в котором он призывает их прекратить противозаконную деятельность и таким образом покончить с расколом. Многими сектантами оно было встречено с сочувствием и вызвало среди них оживленные дискуссии» (справка уполномоченного за 1971 г.).

В пропагандистской работе среди верующих были серьезные проблемы, о которых говорили сами партийные и комсомольские идеологи. В частности, одной из важнейших проблем был дефицит грамотных пропагандистов, способных на равных с баптистами знать библейские тексты, хорошо знающих специфику баптизма. В несколько утрированной форме эта проблема поставлена в статье «Не надо медвежьих услуг», опубликованной в «Комсомольце Кузбасса» 22 июля 1966 г. В рубрике «Заметки атеиста» описываются отдельные примеры невежества и неграмотности самих атеистов-агитаторов и пути их преодоления. Например: «На азотнотуковом заводе агитатор Ш. решил, что сущность баптизма сводится к отказу от алкоголя, и на этом «основании» задумал склонить верующего баптиста к выпивке. «Если выпьет, значит разуверовал, – заключил агитатор». Автор пишет, что такие неопытные агитаторы не подготовлены к беседам с верующими, они начинают «осаду» верующего и «не скупятся на выражения». Из этой ситуации «выход есть только один – разрушить веру в бога. Но не прямой атакой идеи бога, а постепенным вытеснением ложных религиозных представлений о природе и обществе научными знаниями. Возражая против прямой критики идеи бога, на первых порах мы должны требовать от агитатора-атеиста, чтобы он знал основные философские аргументы за и против бога, выдвигаемые философами-идеалистами и материалистами». Одновременно автор статьи приводит яркий положительный пример грамотного подхода: «В городе Киселевске мне рассказали, что редактор многотиражной газеты шахты №12 Д. Г. Чичендаев в течение двух лет проводил с двенадцатью женщинами-баптистками еженедельные занятия «У карты мира». Результат такой терпеливой пропаганды общественно-политических знаний получился отличный – четыре женщины в конце двухлетней учебы заявили об отказе от религиозных убеждений» (Ткаченко, 1966, с. 2).

В середине 1970-х гг. усиливается негативная реакция властей на деятельность Совета Церквей ЕХБ. В августе 1974 г. перед проведением очередного съезда ЕХБ под руководством ВСЕХБ Уполномоченный СДР КО рассылает информационное письмо председателям горрайисполкомов области об ужесточении контроля за деятельностью «инициативников». Именно они рассматриваются как прозападная «пятая колонна», которая становится поводом для обвинений СССР в нарушении прав человека.

«Известно, что в обстановке разрядки международной напряженности, в целях дискредитации миролюбивой внешней политики Советского Союза, зарубежные империалистические круги усилили свои нападки на политику нашего государства в отношении религии и церкви, пытаются использовать религиозные организации СССР в своих антикоммунистических, антисоветских целях. Определенные услуги им оказывают «совет церквей ЕХБ», распространяя провокационные слухи, что в нашей стране не разрешают проведение подобных съездов. Имеется в виду, что проведение в соответствии с уставом ВСЕХБ очередного съезда ЕХБ будет содействовать дальнейшему разоблачению лживых измышлений вожаков раскольников о притеснении баптистов в СССР.

Следует решительно пресекать вылазки фанатиков и экстремистов и следить за тем, чтобы подготовка к съезду не использовалась для активизации религиозной жизни. Отчеты и выборы исполнительных органов и служителей культов могут иметь место лишь там, где это признается целесообразным и вытекает из требований устава ВСЕХБ.

Верующим, поддерживающим так называемых «СЦЕХБ», неприсоединившихся групп пятидесятников и меннонитов следует разъяснять, что приглашение их принять участие в предсъездовских собраниях и совещаниях никоим образом не означает легализации их деятельности и признания органами власти незаконно действующих так называемых «СЦЕХБ». У них есть один путь легального удовлетворения своих религиозных потребностей – это путь полного разрыва с подпольными центрами и «авторитетами» и регистрация объединений в органах власти на условиях соблюдения законов о религии и церкви» (АО администрации Ленинск-Кузнецкого ГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 386. Л. 14, 16, 17).

В июле 1975 г. Уполномоченный СДР КО направляет председателям горрайисполкомов письмо о принятии мер по разоблачению «экстремистских устремлений вожаков так называемых «СЦЕХБ», решительно пресекать их противозаконные действия» (АО администрации Ленинск-Кузнецкого ГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 161. Л. 19). Причинами такого письма стало распространение изданной в конце 1974 г. брошюры «Об освящении» и осуществлении СЦ ЕХБ очередной кампании «покаяния» каждого «члена церкви», «с тем, чтобы еще раз пробудить верующих дать слово верности» СЦ ЕХБ. В брошюре недвусмысленно указывается, что «она будет полезной и для общин, не состоящих в нашем братстве, но близких нам по духу…». И действительно, отдельные факты говорят о том, что идеи, изложенные в брошюре, находят поддержку в некоторых зарегистрированных объединениях ЕХБ» (АО администрации Ленинск-Кузнецкого ГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 386. Л. 20).

23 июня 1975 г. выходит Указ Президиума ВС РСФСР «О внесении изменений и дополнений в постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях». В нем фиксировалось, что «Религиозное общество или группа верующих могут приступить к своей деятельности лишь после принятия решения о регистрации общества или группы верующих Советом по делам религий при Совете Министров СССР». Такое решение могло быть принято по представлению Советов Министров автономных республик, исполнительных комитетов краевых, областных, городских (городов Москвы и Ленинграда) Советов депутатов трудящихся. Процедура регистрации оставалась очень сложной и многоступенчатой. Для небольших общин ЕХБ она была очень неудобна.

Не изменила ситуации для верующих и новая советская Конституция 1977 г. 52 статья гарантировала свободу совести, «то есть право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду. Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается». На деле атеистическая пропаганда проводилась всей мощью государственной машины, не давая возможности «отправлять религиозные культы».

С верующими проводилась масштабная работа. Индивидуальные беседы с верующими, которые проходили чаще всего в исполкомах, включали в себя разъяснение гуманности советского законодательства о религиозных культах; привлечение к общественной работе и выполнению поручений, участие в общественных организациях. На местах начинают проводить научно-атеистические семинары, тематика которых была разнообразной, от объяснения законов природы до рассказов об истории и вероучении религиозных организаций.

Вмешательство государства во внутреннюю жизнь общин ЕХБ – Новое положение ВСЕХБ – вызвало раскол в общинах ЕХБ и всплеск выступлений со стороны прежде всего незарегистрированных общин. В ответ на появление движения «инициативников» государство начинает крупномасштабную антирелигиозную кампанию: от усиления атеистической пропаганды и внесение изменений в Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» до привлечения к уголовной ответственности по новым статьям УК РСФСР.

Антирелигиозная пропаганда в 1960-х – начале 1980-х гг. в СССР выстраивалась по следующим основным направлениям: формирование атеистического общественного мнения через средства массовой информации, давление со стороны общественности и органов государственной власти (общественное порицание, публичные выступления в трудовых коллективах, контроль в учебных учреждениях за учащимися, чьи родители были верующими, беседы представителей органов власти с верующими в индивидуальном порядке, на собраниях общин, встречи с руководством общин), привлечение наиболее активных верующих к административной и уголовной ответственности, применения мер насильственного принуждения (разгон с помощью милиции собраний верующих, закрытие молитвенных домов).

В Кемеровской области политика государственных учреждений в отношении общин ЕХБ определялась несколькими направлениями:

1. Антирелигиозная пропаганда и агитация среди всего населения, направленная на сдерживание религиозного прозелитизма, в том числе и со стороны общин ЕХБ с помощью общества «Знание» и преподавание в системе образования.
2. Работа комиссий содействия по контролю за соблюдением законодательства о культах, которая была выстроена в сотрудничестве с работниками образовательных учреждений, уличными комитетами и трудовыми коллективами, что позволяло оказывать влияние на членов общин одновременно по нескольким направлениям. Помимо этого, были выявлены случаи привлечения к административной ответственности членов общин ЕХБ по инициативе комиссий.
3. Пропагандистская работа с зарегистрированными общинами ЕХБ и индивидуальная с верующими этих общин.
4. Работа с незарегистрированными общинами по направлению их легализации (Прокопьевск, Осинники и др.).
5. Репрессии против «инициативников».

Следует отметить, что именно появление этого движения спровоцировало советскую власть на проведение дифференцированной политики в отношении общин ЕХБ. В связи с этим нам требуется уделить особое внимание появлению баптистского раскола и его влиянию на общины ЕХБ в Кемеровской области.

В 1959 г. в рамках ужесточения религиозной политики в целом, под давлением советских партийных органов пленум ВСЕХБ принял «Положение о Союзе евангельских христиан-баптистов в СССР» и «Инструктивное письмо старшим пресвитерам ВСЕХБ». Формальная причина появления таких документов объясняется в заключительной части «Инструктивного письма». В письме отмечалось, что «основа документов – Постановление ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г., а также другое советское законодательство о культах» (Савинский, 2007, с. 336). Таким образом, принятые пленумом ВСЕХБ документы должны были стать одной из ступеней по приведению деятельности общин ЕХБ в соответствие с существующим советским законодательством о культах. В соответствии с «Положением» и «Инструктивным письмом» ВСЕХБ принимает новую редакцию Устава Союза.

В реальности принятие этих документов преследовало далеко идущие стратегические цели. С.В. Савинский в работе «История баптизма» выдвигает предположение, что органы власти «инспирировали инструктивное письмо с целью раскола в братстве, чтобы затем столкнуть различные группировки между собой и, поддерживая то одних, то других, добиться их полного уничтожения» (История баптизма, 1996, с. 409).

И действительно, несколько парадоксально звучат прописанные самими верующими в выше обозначенных документах пункты:

1) не проводить крещение без разрешения советской власти;
2) свести до минимума крещение молодежи в возрасте от 18 до 30 лет;
3) снизить численность новых членов общины за счет увеличения их испытательного срока с одного года до двух-трех лет;
4) не допускать детей на богослужение;
5) пресвитеры должны были убеждать членов своих поместных церквей отказываться от их негативного отношения к искусству, литературе, радио, кино и телевидению.

И самое главное – верующих ЕХБ освобождали от первейшего их долга – от миссионерства.

Данные документы вызвали волну возмущения среди прихожан. На запрос президиума ВСЕХБ от 27 сентября 1960 г. №1342 об отношении к «Положению» в общинах ЕХБ СССР были получены следующие ответы: приняли «Положение» – 743 общины; возразили против некоторых пунктов – 163; написали протест – 30; не дали никакого ответа – 1023 (Мицкевич, 2007, с. 336).

Уполномоченный СДР КО в отчете за 1960 г. писал: «Несмотря на то, что зарегистрированные общины приняли к руководству «Положение», по-настоящему его не выполняют» (ГАКО. Ф.Р. 964. Оп. 2. Д. 10. Л. 135). Если зарегистрированные общины не выполняли Положение, то для незарегистрированных общин этот документ стал крамольным и на долгие годы отодвинул рассмотрение в их среде вопроса о регистрации и легальной деятельности в советском государстве.

Для исправления сложившейся ситуации по рекомендации уполномоченного СДРК по Кемеровской области в 1960 г. старший пресвитер ЕХБ по Западной Сибири С.Г. Арискин проводит собрания с пресвитерами местных церквей. Основная цель собраний – «дать правильное толкование «Положения»» (ГАКО. Ф.Р. 964. Оп. 2. Д. 12. Л. 7), но, несмотря на эти собрания, число противников Положения не уменьшилось. В отчете уполномоченного СДР КО отмечено, что пресвитер С.Г. Арискин с поставленной перед ним задачей не справился. Можно предположить, что именно с этим связана его отставка в этом же году.

Еще одним из примеров неприятия принятых пленумом ВСЕХБ в 1960 г. решений и документов в Кемеровской области стало распространение к концу 1960 г. течения «совершенников и свободных», «т.е. лиц, преследующих цель выйти из-под контроля советского законодательства о культах и руководства ВСЕХБ». Оно охватило такие города, как Осинники, Кемерово, Прокопьевск, Ленинск-Кузнецкий (ГАКО. Ф.Р. 964. Оп. 2. Д. 12. Л. 17). Из беседы старшего пресвитера по Западной Сибири В.И. Ермилова с Уполномоченным СДР КО, состоявшейся 17 декабря 1960 г., следует: «С целью организации такого течения в Кемеровскую область осенью 1960 г. приезжал из Ташкента некий Храпов и проводил среди единомышленников собрания. Цель течения – создание молодежных кружков и подчинение их деятельности своему влиянию. Организаторскую роль по созданию молодежных кружков в Кемеровской области взял на себя Крекер Корней Корнеевич. В ноябре-декабре 1960 г. Крекер побывал в городах Сталинске, Ленинске-Кузнецком, в рабочих поселках Мундыбаше Кузедеевского района и Шалыме Таштагольского района, где провел собрания с молодежью религиозных общин ЕХБ. О требованиях уполномоченного уважать советское законодательство Крекер, в присутствии старшего пресвитера Ермилова, говорил: «Слова уполномоченного – это пыль» (ГАКО. Ф.Р-964. Оп. 2. Д. 12. Л. 18). А буквально накануне, 16 декабря 1960 г., было проведено переизбрание пресвитера Крекера, «допускавшего серьезные нарушения советского законодательства о культах (отказ представить списки верующих после объединения отколовшейся группы во главе с Крекером с общиной, самостоятельное проведение молитвенных собраний с верующими немецкой национальности отдельно от русских, проведение крещений в открытых водоемах без предварительного списка в облисполком на согласование, отказ принять к выполнению новое положение ВСЕХБ и др.)» (ГАКО. Ф.Р-964. Оп. 2. Д. 12. Л. 20).

Уполномоченный СДР КО рекомендовал старшему пресвитеру Западной Сибири и пресвитеру Кемеровской общины ЕХБ: «подготовить и провести выборы пресвитера и церковного Совета, которые

затем будут мною зарегистрированы. Предупредил, что если и дальше будут нарушения, то общину закроют» (ГАКО. Ф.Р-964. Оп. 2. Д. 12. Л. 22). Но на собрании был избран пресвитер, являющийся единомышленником Крекера. Уполномоченному потребовалось почти 4 месяца, чтобы добиться избрания Осинниковской общиной рекомендуемого пресвитера из числа русских, при этом фактически это привело к расколу общину по этническому принципу. Вот как описаны эти «выборы» в дневнике Г.М. Ярового: «16 мая 1961 г. Ермилов Василий Иванович, старший пресвитер по Западной Сибири, возвратился из поездки по общинам ЕХБ Кемеровской области и рассказал:

В Осинниках проведено собрание верующих, на котором избран церковный Совет – Толкачев Константин Федорович, Ресников Петр Сергеевич и Левкин Алексей Афонасьевич. Ревизионная комиссия – Комаров Тит Александрович, Скрипник Антон Васильевич, Михальчук Аркадий Ульянович и Седов Иван Степанович (один из этого числа при регистрации отпадает).

Пресвитером общины избран Назаров Никифор Федорович, бывший до этого пресвитером общины Крекер выехал в Среднюю Азию, скорее всего, с целью религиозной работы. Немцы на собрании вели себя подчеркнуто отрицательно по отношению к выдвинутым русским кандидатурам в выборные органы. Им бы хотелось избрать пресвитером Крекера Корнея или кого другого, из числа немцев. Поэтому они демонстративно стали уходить с собрания и в голосовании за выдвинутые кандидатуры не участвовали. Часть немцев высказывается за то, чтобы молитвенный дом был закрыт, тогда немцам и другим верующим лучше станет, не будет над ними никакого контроля» (ГАКО. Ф.Р. 964. Оп. 2. Д. 12. Л. 24).

Фактически здесь уже четко проявилось немецкое ядро движения «инициативников» в Осинниках. В 1966 г. лидер осинниковской немецкой общины К.К. Крекер будет за активную деятельность и отказ от присоединения к зарегистрированной общине привлечен к уголовной ответственности (ГАКО. Ф.Р-964. Оп. 2. Д. 12. Л. 25).

4 мая 1961 г. выходит Указ Президиума ВС РСФСР «Об усилении борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно-полезного труда и ведущими антиобщественный паразитический образ жизни», который в том числе был применен и к наиболее непреклонным верующим. Так, в Кемеровской области было привлечено к ответственности 44 верующих из общин ЕХБ, прежде всего члены незарегистрированных общин.

Но в среде верующих ЕХБ после принятия «Положения» и «Инструктивного письма» все же предпринимались попытки предотвращения раскола. Так, с августа 1961 г. образовывается инициативная группа, которую возглавили пресвитеры А.Ф. Прокофьев и Г.К. Крючков. Они составляют послание, в котором обвиняют членов президиума ВСЕХБ в действиях, противоречащих догматам веры ЕХБ: «…3. Вы рассылали на места Положения и Инструкции, явно противоречащие Слову Божьему, которые внедрялись силой, всюду встречали протесты и вызывали болезненные реакции… 4. Такой работой вы оказали отрицательное влияние и на жизнь незарегистрированных церквей, так как ваши человеческие постановления принимались недоброжелателями церкви за норму, а вера и поведение несогласных с вами объявлялись сомнительными, и последние подвергались репрессиям». Но вместе с тем инициативная группа предлагает: «1. В интересах дела Божьего пойти к исправлению создавшегося положения безболезненным путем Божьего благоразумия, а не конфликта. 2. Дать согласие на созыв и проведение Чрезвычайного Всесоюзного съезда церкви ЕХБ в СССР» (Патц, 2011). Однако президиум ВСЕХБ созывать съезд отказался. Таким образом, с этого момента начинает набирать обороты движение сторонников инициативной группы – «инициативников». Все общины, которые присоединились к «инициативникам», стали называться «отделенными».

25 февраля 1962 г. инициативная группа была уже преобразована в Оргкомитет по созыву съезда. Оргкомитет поддержали многие, особенно незарегистрированные общины в СССР (АУ Кемеровской области. Ф. П-75. Оп. 9. Д. 290. Л. 7–10). Члены комитета стали издавать журналы «Вестник спасения. Духовно-назидательный журнал евангельских христиан-баптистов» и «Братский листок». Основной темой на страницах журналов стали обвинения руководителей ВСЕХБ в том, что они пошли на уступки властям и приняли «Положение» и «Инструкцию».

В октябре 1963 г. состоялся съезд ЕХБ под руководством ВСЕХБ, куда были приглашены и представители «отделенных» церквей. Перед этим, 30 августа 1963 г., выходит указание Совета по делам религиозных культов при СМ СССР для уполномоченных Совета на местах, в котором рекомендуется «лишить раскольников доверия и поддержки религиозных объединений евангельских христиан-баптистов, изолировать их от основной массы верующих. В этих целях ЦК КПСС разрешил Совету по делам религиозных культов при Совете Министров СССР дать согласие Всесоюзному Совету евангельских христиан-баптистов провести в текущем году в Москве совещание представителей верующих, которое выполнит функции съезда церкви. На этом совещании предполагается принять решение, осуждающее деятельность раскольников, а также обращение ко всем верующим евангельским христианам-баптистам, отколовшимся от зарегистрированных религиозных объединений, с призывом к объединению и прекращению их противозаконной нелегальной деятельности» (ГАКО. Ф.Р. 964. Оп. 2. Д. 3. Л. 8). Лидеры «инициативников» отказались принять в нем участие, тем самым продемонстрировав свой окончательный разрыв с ВСЕХБ. Несмотря на это, созванный съезд ВСЕХБ принимает значимое решение – отменяет «Положение» и «Инструктивное письмо» и принимает новый Устав ВСЕХБ (Патц, 2011). Многие, кто в 1961 г. поддержал «инициативников», после съезда стали возвращаться в церкви ВСЕХБ, считая, что отмена двух документов является тем результатом, ради достижения которого они когда-то покинули свои общины.

Но оставшиеся «инициативники» пошли дальше. Их цель стала более глобальной – изменение советского законодательства о культах в целом.

В Кемеровской области движение «инициативников» поддержали 17 общин, 11 из которых ранее было отказано в регистрации, и пять групп верующих зарегистрированных общин. Общая численность общин, поддержавших движение «инициативников», на территории Кемеровской области составила более 1000 человек.

«Настроение среди верующих выявились после того как были зачитаны делегатами съезда новый устав ВСЕХБ и обращение съезда перед собравшимися 3 ноября с.г. в молитвенных домах членами зарегистрированных общин евангельских христиан-баптистов Кемеровской области.

Подавляющее большинство верующих одобрило принятые съездом документы, и только небольшие группки поддерживающих оргкомитет выразили отрицательное отношение к новому уставу и обращению съезда. Пресвитер Кемеровской общины ЕХБ, участник съезда, А.Н. Михайлов, после зачтения устава и обращения съезда, без обсуждения поставил на голосование. За избранный состав ВСЕХБ, принятый новый устав и обращение съезда проголосовали все присутствующие на собрании члены общины. Лишь исключенные до этого за раскольническую деятельность 8 сторонников подпольного оргкомитета голосовали против. Некоторые из них громко молились, прося господа защиты от нового устава ВСЕХБ» (ГАКО. Ф.Р-964. Оп. 2. Д. 3. Л. 1).

Активно против решений съезда в Кемеровской области выступила незарегистрированная община Прокопьевска – «самая крупная община баптистов, не имеющая ни регистрации, ни своего молитвенного дома…» (ГАКО. Ф.Р-964. Оп. 2. Д. 3. Л. 2). Так, «16 ноября с.г. в дом активиста-подпольщика прибыло 32 представителя подпольного течения баптистов из городов – Новосибирска, Омска, Томска, Красноярска, Новокузнецка, Киселевска и др. Для отвлечения внимания органов власти, в тот же субботний вечер 16 ноября, сектантами было организовано в другом районе города молитвенное собрание верующих с участием около ста человек сектантов…». Целью данного совещания было «выработать противодействующие решению съезда ВСЕХБ мероприятия» (ГАКО. Ф.Р-964. Оп. 2. Д. 3. Л. 2). После совещания были задержаны 7 баптистов, которые народным судом Прокопьевска были осуждены на 15 суток. На эти действия властей 43 человека написали в горисполком заявление с требованием немедленного освобождения заключенных. «Уполномоченный Совета, специально выезжавший в Прокопьевск по этому вопросу, и зам. председателя горисполкома принимали в помещении исполкома заявителей и в продолжительной индивидуальной беседе с некоторыми из них разъяснили им необоснованность их претензий… заявители признали свою ошибку, согласились с разъяснением о том, что решение суда окончательное и горисполком не вправе его отменить» (ГАКО. Ф.Р-964. Оп. 2. Д. 3. Л. 3).

«Поскольку обстановка для подпольной деятельности оргкомитета ЕХБ в г. Прокопьевске оказалась благоприятной, уполномоченный Совета решил обменяться мнением с партийно-советскими и другими органами о целесообразности легализации религиозной общины евангельских христиан-баптистов Прокопьевска. С этой целью 27 ноября у первого секретаря горкома КПСС собрались зам. председателя горисполкома, уполномоченный КГБ и нач. горотдела милиции. После короткой информации уполномоченного Совета, собравшиеся согласились с необходимостью регистрации религиозной общины баптистов и таким путем взять ее деятельность под контроль местных органов власти, а вместе с тем оторвать верующих от влияния подпольного оргкомитета и его сторонников. Вопрос о легализации общины будет рассматриваться только в том случае, если от верующих поступит заявление со списком членов общины и после согласования с руководящими областными партийными и советскими органами. Согласились с необходимостью проведения среди верующих баптистов широкой разъяснительной работы по итогам баптистского съезда. С такой задачей выехал в г. Прокопьевск пресвитер Кемеровской зарегистрированной общины евангельских христиан-баптистов Михайлов А.Н.» (ГАКО. Ф.Р-964. Оп. 2. Д. 3. Л. 3–4).

Период с 1963 по 1968 г. обозначается в историографии региональных исследователей как период наибольшей активности «инициативников» в Западной Сибири. В июне 1965 г. в Новосибирске оргкомитет проводит межобластное совещание, на котором присутствует 35 человек из разных областей Западной Сибири. На совещании для более активного противодействия официальной церкви ЕХБ и с целью усиления религиозной работы было принято решение о создании Совета Западно-Сибирского братства. В совет вошло 9 человек, в том числе из Кемеровской области – П.Ф. Захаров, пресвитер незарегистрированной прокопьевской общины ЕХБ. 19 сентября 1965 г. в Москве на Всесоюзном Совещании служителей Оргкомитет был переименован в Совет Церквей ЕХБ (СЦ ЕХБ), принят устав СЦ ЕХБ. В первый состав Совета вошло 11 человек, в том числе из Кемеровской области – Александр Спиридонович Гончаров, пресвитер незарегистрированной прокопьевской общины ЕХБ. При Совете был создан отдел благовестников, члены которого должны были перемещаться из региона в регион, «посещая и окормляя общины». Из Кемеровской области благовестниками были выбраны Корней Корнеевич Крекер – пресвитер незарегистрированной осинниковской немецкой общины ЕХБ, а также уже вышеупомянутые А.С. Гончаров и П.Ф Захаров (Горбатов, 2008, с. 305–306).

По данным на начало 1966 г., когда активность раскола была наиболее высока, к СЦ ЕХБ примкнули 46% незарегистрированных групп верующих и лишь 13% зарегистрированных (Каушанский, 1988, с. 34). В отличие от многих религиозных объединений СЦ ЕХБ придерживался принципиальных позиций и выдвигал следующие требования:

1. Воспитывать верующую молодежь в евангельском духе.
2. Проповедовать слово божье везде, где имеются желающие слушать.
3. Проводить крещение во всех для этого удобных местах и всех возрастов по их просьбе и вероубеждению (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 8. Д. 368. Л. 18–19).

Все перечисленные выше требования не могли быть реализованы в условиях советской власти, так как вступали в конфликт с действующим религиозным законодательством и инструкциями Совета по делам религиозных культов. Открытое отстаивание своей веры вызвало противодействие со стороны властных структур. Помимо этого, ВСЕХБ обратился ко всем церквям с открытым письмом, в котором говорилось, что действия «инициативников» инспирированы «врагом божьим».

Оказавшись под давлением ВСЕХБ и властных структур, зарегистрированные общины баптистов выступают против требований «инициативников», действия инициативной группы были признаны «вредными для дела божьего», а ее сторонников рекомендовали исключить из официально действующих общин (ГАКО. Ф.Р. 964. Оп. 1. Д. 17. Л. 387).

В апреле 1966 г. проходит совещание ЕХБ в Новосибирске, на котором присутствовало 82 человека из 31 города Сибири, в том числе пятеро – из Кемеровской области (Кемерово, Прокопьевск, Киселевск, Ленинск-Кузнецкий, Междуреченск). На совещании по инициативе П.Ф. Захарова – пресвитера проко-

пьевской общины, был подготовлен проект обращения в центральные органы советской власти о прекращении репрессий и гонений на верующих ЕХБ и предоставление им настоящей свободы совести.

В июле 1966 г. Кемеровский облисполком, обеспокоенный тем, «что деятельность отколовшейся части ЕХБ далеко вышла за рамки религиозных дел и приняла организационную форму борьбы наиболее фанатичных церковников против советского законодательства о культах…», утверждает план мероприятий по усилению борьбы с противозаконной деятельностью отколовшейся части ЕХБ. Было запланировано проведение следующих мероприятий:

«1. Усилить работу с верующими, попавшими под влияние общин – т.е. совета церквей ЕХБ, по разъяснению им советского законодательства о культах, предупредить их, что органы власти не будут мириться с неуважительным отношением к советским законам.
2. В работе по борьбе с противозаконной деятельностью сектантов отделять честных советских людей, по своей политической незрелости и отсталости попавших под влияние злобных фанатиков…; еще раз предупредить руководителей общин СЦ ЕХБ…, которые, несмотря на предупреждения, продолжают заниматься незаконной деятельностью; поставить вопрос перед органами прокуратуры о привлечении их к уголовной ответственности.
3. Провести силами местного советского актива специальные беседы с верующими и их вожаками.
4. Поручить горрайисполкомам, где имели место административные методы борьбы с религией, ликвидировать имеющие беззакония (возвратить верующим незаконно отобранные у них молитвенные дома, предметы культа, религиозную литературу). Не допускать незаконного вмешательства во внутренние дела общин.
5. Рассмотреть совместно с горрайисполкомами городов Киселевска, Белова, Прокопьевска, Анжеро-Судженска, Мариинска и исполкомом областного Совета вопрос о регистрации фактически действующих общин верующих, признающих советское законодательство и обязующихся беззаговорочно его выполнять.
6. Разработать в горрайисполкомах план мероприятий по усилению борьбы с противозаконной деятельностью отколовшихся общин ЕХБ.
7. В целях разоблачения распространяемой вожаками отколовшейся части баптистов клеветы на политику партии и государства организовать в областной газете «Кузбасс» и местных газетах публикацию популярных статей, рассчитанных на широкий круг читателей, в том числе верующих.
8. Провести 13 июля 1966 г. областное совещание зам. председателей и секретарей горрайисполкомов, на котором обсудить вопросы:
   1) Отношение КПСС и Советского государства к религии и церкви.
   2) О практике применения некоторых Положений законодательства о культах.
   3) Состояние религиозности в области и мер по преодолению религиозных убеждений.
9. Глубже изучать состояние и тенденции развития всех религиозных направлений.
10. Провести совещание в июле 1966 г. с пресвитерами и председателями исполнительных органов зарегистрированных общин ЕХБ: Кемеровской, Новокузнецкой, Байдаевской, Осинниковской, Ленинск-Кузнецкой. Такое же совещание провести с руководителями незарегистрированных общин.
11. Провести совещание руководителей областных административных органов с вопросом «О мерах, принимаемых на местах их органами по усилению борьбы с противозаконной деятельностью отколовшихся общин ЕХБ…» (ГАКО. Ф.Р-964. Оп. 1. Д. 49а. Л. 159–162).

На 1966 г. в Кемеровской области насчитывалось 15 незарегистрированных общин и групп «инициативников», численность которых составляла более 1000 человек, в том числе 197 детей, юношей и девушек.

Самыми крупными очагами сторонников инициативной группы в Кузбассе становятся города Прокопьевск (450 человек), Киселевск (120 человек), Анжеро-Судженск (101 человек), Кемерово (98 человек), Осинники (54 человека), Новокузнецк (50 человек) (данные представлены по незарегистрированным общинам на 1966 г.) (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 10. Д. 16. Л. 61).

На момент образования инициативной группы в 1961 г. Прокопьевская община ЕХБ была самой крупной из незарегистрированных общин не только в Кемеровской области, но и в Сибири.

16–17 мая 1966 г. прошла массовая демонстрация «инициативников» в Москве с требованием прекращения репрессий верующих. В демонстрации приняло участие 400 человек, представлявших 130 общин ЕХБ, в том числе 11 человек из Кемеровской области, среди которых основную роль играли пресвитеры прокопьевских общин А.С. Гончаров и П.Ф. Захаров, пресвитер кемеровской общины К.К. Григоровский.

На незарегистрированные общины, которые приняли сторону «инициативников», и те, что не присоединились ни к «инициативникам», ни к ВСЕХБ, оказывалось постоянное давление со стороны местных властей – штрафы, беседы, требования зарегистрироваться. Но руководители общин сопротивлялись. В 1969 г., когда М.Г. Богданову было предложено зарегистрировать общину, он мотивировал свой отказ тем, что зарегистрировать общину – это значит стать неверующим (АО Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 97. Л. 72).

Если община Прокопьевска в большинстве своем поддержала движение «инициативников» по причине постоянных столкновений с местными властями и нежелания регистрировать свои общины, то основанием для поддержки движения «инициативников» группой верующих ЕХБ Осинников был национальный вопрос. Еще в 1958 г. осинниковская община ЕХБ разделилась на две части по национальному признаку – русскую и немецкую. Это противоречило «Положению», по которому немцам-баптистам запрещалось проводить собрания отдельно от русской общины. Немецкой общиной вплоть до 1966 г. руководил уже известный нам «раскольник» К.К. Крекер. Община не была зарегистрирована и существовала в нарушении всех советских нормативных актов о культах.

К 1971 г. в Кемеровской области действовало 12 «общин и групп сектантов евангельских христиан-баптистов, так называемых раскольников, в которых насчитывалось 718 человек. Наиболее многочисленными и активно действующими являлись общины Прокопьевска (230 человек), Кемерова (95 человек), Киселевска (90 человек), Анжеро-Судженска (90 человек), Осинников (70 человек), Новокузнецка (30 человек) (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 10. Д. 16. Л. 23). По сравнению с 1966 г. значительно сократилась численность раскольнических общин и групп в Новокузнецке, Прокопьевске (почти в два раза), при этом увеличилось численность осинниковских общин.

Данная динамика численности общин ЕХБ Кемеровской области объясняется как объективными, так и субъективными причинами. Так, например, прокопьевская община «инциативников» в 1971 г. разделилась на две группы – русскую и немецкую. Это было вызвано смертью благовестника и пресвитера П.Ф. Захарова (умер в Краснодаре 2 июля 1971 г.). Разделение позволило, во-первых, отвлечь внимание органов власти и общественности от многолюдных молитвенных собраний; во-вторых, проводить службу немецкой общине на родном языке, что было невозможно в случае регистрации. Одновременно в отношении прокопьевской общины уполномоченный СДР КО отмечал: «…среди верующих сейчас нет такого единства в активной поддержке противозаконной деятельности Совета церквей, которое существовало ранее, и некоторые из них склоняются к тому, что пора признать законодательство о религиозных культах и зарегистрировать их (прокопьевскую) общину» (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 10. Д. 16. Л. 24).

В июле 1972 г. руководство незарегистрированной прокопьевской общины подало заявление о регистрации. «При беседе с ними 21 и 22 декабря 1972 г. выяснили, что заявление ими подано, но исполнять закон о культах они не будут, так как их не устраивают пункты закона, запрещающие проведение отдельных молитвенных собраний для молодых и детей» (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 123. Л. 63). Согласно отчету комиссии содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах при рудничном райисполкоме Прокопьевска в 1972 г. община была зарегистрирована, но регистрационного удостоверения выдано не было, так как «община не признала пункты 17 и 19 Закона о культах» (АО Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 193. Л. 3). К январю 1973 г. в общине насчитывалось 220 человек (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 123. Л. 60), в 1981 г. – 400–450 человек (АО администрации Прокопьевска. Ф. 70. Оп. 1. Д. 298. Л. 20).

Увеличение осинниковской общины обусловлено фактом освобождения из мест заключения К.К. Крекера и возобновлением его активной миссионерской деятельности. «Особой активности в первой половине текущего г. община «раскольников», существующая в г. Осинники не проявляла. Она заметно активизировала свою деятельность после освобождения из ИТЛ быв. председателя СЦЕХБ Крекера К.К.…» (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 10. Д. 16. Л. 32).

Община ЕХБ г. Осинники была зарегистрирована в 1946 г. Особенностью данной общины являлось большое число этнических немцев. В результате деятельности СДРК, в частности, запрет на включение немцев в руководящих состав общины и запрет на проведение молитвенных собраний на родном языке, привели к тому, что начале 1958 г. группа немцев вышла из состава общины. Данную группу возглавил К.К. Крекер, который, помимо этого, руководил молодежным движением «совершенников» в Кемеровской области.

Уполномоченным СДР КО отмечается рост активности в 1971 г. незарегистрированных общин, сторонников СЦ ЕХБ, и в Новокузнецке, где Крекеру было устроена торжественная встреча. «…на ней присутствовало более 150 человек верующих, в том числе много детей школьного и дошкольного возраста, юношей и девушек. Молодежный хор в сопровождении оркестра… исполнял различные псалмы, было сольное пение…» (АУ КО. Ф.П-5. Оп. 10. Д. 16. Л. 34).

Попытки властей предотвратить деятельность незарегистрированной общины в Киселевске в начале 1970-х гг. не имели успеха. «Постоянного пресвитера в общине баптистов «раскольников», существующей в Киселевске, в настоящее время нет, так как бывший пресвитер Балосюк Ф.А. в августе с.г. умер» (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 10. Д. 16. Л. 28). Переговоры с незарегистрированной киселевской общиной проводили руководство зарегистрированной общины, секретарь горисполкома и Уполномоченный СДР КО. 5 февраля 1971 г. было проведено собрание общины по вопросу объединения. «Как показало это собрание, руководители общины «раскольников» и значительное большинство рядовых верующих, еще активно поддерживают противозаконную деятельность СЦ ЕХБ и сознательно уклоняются от воссоединения с зарегистрированной общиной» (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 10. Д. 16. Л. 30).

В Анжеро-Судженске Шмидт и Гирич «систематически организуют и проводят молитвенные собрания в домах своих единоверцев, куда привлекают большое количество молодежи и детей. Они организовали молодежный хор и оркестр, дети, юноши и девушки на собраниях выступают с чтением религиозных стихов и пением псалмов. На празднике «Жатвы»… присутствовало около 250 человек, в основном лица немецкой национальности, в том числе 70–80 человек детей… Выступающие с проповедями Шмидт Б.Я. и Крекер К.К. призывали верующих быть стойкими, не бояться властей и не подчиняться их законам… По имеющимся данным, в текущем году «раскольники» вовлекли в свою общину 5 человек новых лиц» (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 10. Д. 16. Л. 32).

«С целью того, чтобы уйти от ответственности за нарушение законодательства о культах, «раскольники» городов Анжеро-Судженска, Гурьевска, Кемерово, Киселевска и Прокопьевска по указанию Совета церквей ЕХБ в 1969–1970 гг. обращались с заявлениями в горисполкомы с просьбой о регистрации их общин, однако при этом выдвигали ряд своих незаконных требований и условий, заведомо зная, что в силу этого, в регистрации им будет отказано» (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 10. Д. 16. Л. 23).

В 1971 г. в справке уполномоченного СДР КО отмечал: «Сейчас стали чаще практиковаться молитвенные собрания небольших групп верующих, которые проводятся под предлогом посещения больных «братьев» и «сестер», родственников, поздравления с днем рождения и др.» (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 10. Д. 16. Л. 24), «поведение «раскольников» стало более уравновешенным, они стали лояльнее рассматривать законодательство о культах…». «Существующая община в г. Юрге численностью 72 человека, ранее твердо стоявшая на позициях Совета церквей, 20 января с.г. подала заявление в горисполком с просьбой о ее регистрации. Этот вопрос в ближайшее время будет рассмотрен облисполкомом (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 10. Д. 16. Л. 35), «раскольники» «под различными предлогами все еще уклоняются от регистрации общины в органах власти» (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 10. Д. 16. Л. 24).

И далее объясняет причины этой активности: «Активная противозаконная сектантская деятельность «раскольников» в значительной мере объясняется тем, что некоторые горисполкомы (Кемеровский, Анжеро-Судженский, Новокузнецкий и др.) смирились с тем, что они на протяжении ряда лет грубо нарушают существующее законодательство о религиозных культах, сознательно уклоняются от регистрации в органах власти и не принимают должных мер административного и уголовного порядка по отношению к наиболее злостным нарушителям этого законодательства (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 10. Д. 16. Л. 36).

Движение Совета Церквей за независимость заставило властные структуры пересмотреть тактику в отношении как зарегистрированных, так и незарегистрированных объединений. В июле 1975 г. уполномоченный СДР КО направляет председателям горрайисполкомов письмо о принятии мер по разоблачению «экстремистских устремлений вожаков так называемых «СЦЕХБ», решительно пресекать их противозаконные действия» (АО администрации Ленинск-Кузнецкого ГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 161. Л. 19).

Совет по делам религии рекомендовал «не бояться регистрации, ибо количество фактически действующих от этого не увеличится, а нелегальная деятельность сектантских организаций сократится». После этого стали проводить встречи с пресвитерами незарегистрированных общин, где им на определенных условиях предлагалась получить регистрацию или объединиться с зарегистрированными общинами. Многие религиозные объединения, получив возможность существовать легально, отказались от пути конфронтации.

В докладной записке уполномоченного СДРК по Кемеровской области отмечалось, что для снижения влияния СЦ ЕХБ на верующих необходимо:

1) прекратить незаконное снятие с регистрации религиозных объединений и закрытие молитвенных домов, отменить все решения по этим вопросам, вынесенным без достаточных для этого оснований;
2) решить вопрос о регистрации фактически действующих религиозных объединений, пользующихся согласно Конституции, правом свободного отправления культов и не бояться регистрации, ибо количество фактически действующих религиозных объединений от этого не увеличится, а нелегальная деятельность религиозных сектантов сократится;
3) не чинить препятствий объединению ЕХБ менонитов и пятидесятников, при условии признания и соблюдения ими законодательства о культах;
4) решить вопрос о молитвенных домах, чтобы верующие не собирались на частных квартирах;
5) предупредить работников административных органов о недопустимости привлечения к судебной ответственности верующих граждан СССР и служителей культов за религиозную деятельность, за принадлежность к той или иной секте, без наличия состава преступления, о недопустимости распространения Указа Президиумов Верховного Совета СССР о тунеядцах на лиц, получающих государственную пенсию или добросовестно работающих на предприятиях (АУ КО. Ф.П-75. Оп. 9. Д. 290. Л. 8–9).

Одним из итогов движения «инициативников» стала регистрация общин. В Кемеровской области были зарегистрированы общины ЕХБ в Киселевске (1966 г.), Белове (1967 г.), Мариинске (18 июня 1967 г.).

Исследователи истории баптизма единодушны во мнении, что основной причиной появления движения «инициативников» являются Положение и Инструктивное письмо, однако рассматривают эти два документа в качестве внешней причины. В оценке внутренних причин единой точки зрения не существует.

В литературе советского периода внутреннюю причину определяли как «кризисные явления, вызванные неспособностью баптизма – буржуазной идеологии, существовать в условиях развитого социализма, сужается сфера распространения и влияния» (Ковнацкий, 1974, с. 14). Л.Н. Митрохин отмечал, что деятельность Совета Церквей – это «отчаянные попытки реставрировать прежнее влияние, найти путь к молодому поколению» (Митрохин, 1997, с. 65). При этом исследователь не указывал на то обстоятельство, что отток молодежи был во много вызван вмешательством государства во внутреннюю

жизнь общин (обязательная служба в армии, перспективы получения образования и профессии, внеобщинные браки, влияние СМИ и общественных организаций (пионерской, комсомольской), а именно: контроль за количеством верующих, утверждение списков на водное крещение, запрет на присутствие детей и молодежи на молитвенных собраниях, запрет организации молодежных хоров.

ВСЕХБ и его правопреемник – Российский Союз ЕХБ (зарегистрированные общины) оценивают деятельности Совета Церквей ЕХБ как нарушение заповедей о единстве и прощении. На сегодняшний день эти два союза ЕХБ не взаимодействуют между собой, а продолжающаяся критика деятельности РС ЕХБ со стороны СЦЕХБ только усугубляет сложившуюся ситуацию.

# Глава 12
# Влияние государственно-конфессиональной политики на положение религиозных общин на Алтае во второй половине 1960-х – начале 1980-х гг.*

**П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова**

## 12.1. Государственное регулирование деятельности христианских общин во второй половине 1960-х – середине 1970-х гг.

С приходом к власти в СССР Л.И. Брежнева в 1964 г. отношение к религиозным общинам страны оказалось несколько более благоприятным, чем в предшествующий период. В то же время позиции религиозных объединений в системе государственно-конфессиональных отношений были далеко не одинаковыми. В наиболее сложной ситуации оказывались так называемые сектантские объединения, хотя советским правительством были приняты определенные послабления. Так, 30 сентября 1965 г. Президиум ВС СССР принял Указ «О снятии ограничений по спецпоселению с участников сект «Свидетели Иеговы», «Истинно-православные христиане», «Иннокентьевцы», «Адвентисты-реформисты», а также с членов их семей. Согласно этому секретному указу Свидетели Иеговы, как и члены других антисоветских сект, освобождались от административного надзора и могли покинуть места спецпоселения (Одинцов, 2002а, с. 30–31). По имеющимся в научной литературе данным регистрация религиозных объединений в стране возобновилась в конце 1960-х гг. Сначала на легальное положение были поставлены многие протестантские общины, затем православные, а во второй половине 1970-х гг. – старообрядческие, католические и мусульманские. Однако закрытие молитвенных зданий продолжалось и в этот период (Одинцов, 2002б, с. 25–27). В Алтайском крае первыми получили регистрации общины ВСЕХБ. По мнению А.В. Горбатова, причина регистраций объединений ЕХБ – борьба государства с «раскольниками» (Горбатов, 2008 а, с. 293).

Начало «эпохи» Л.И. Брежнева не ознаменовалось для религиозных организаций Алтайского края заметными благоприятными факторами (Дашковский, Дворянчикова, 2015, с. 75–93). Показательно, что в информационном отчете о деятельности религиозных организаций и состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах в Алтайском крае за 1966 г. говорится, что на территории края продолжают действовать всего чеыре зарегистрированные религиозные объединения: три православные церкви и одна община ВСЕХБ.

Доходы Русской православной церкви в исследуемый период несколько увеличились. Так, в 1964 г. общая церковная прибыль по Алтайскому краю составил 372000 рублей, а в 1965 г. –

* Работа подготовлена в рамках выполнения госзадания Минобрнауки РФ по теме «Развитие этнорелигиозной ситуации в трансграничном пространстве Алтая, Казахстана и Монголии в контексте государственно-конфессиональной политики: исторический опыт и современные тенденции» (проект №33.2177.2017/4.6).

445800 рублей. Тем самым увеличение финансовых поступлений составило 20% за один год. Вместе с тем отмечался дальнейший рост прибыли от исполнения церковных обрядов и продажи культовых предметов. Динамика доходности Русской православной церкви в Алтайском крае в сторону увеличения отражена в таблице 12.1 (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 2–5).

*Таблица 12.1*

**Доходы РПЦ в Алтайском крае от исполнения церковных обрядов и продажи культовых предметов, тыс. руб.**

| Источники доходов | 1964 г. | 1965 г. | 1966 г. |
|---|---|---|---|
| Исполнение религиозных обрядов | 106,3 | 111,6 | 117,6 |
| Продажа свечей | 193,5 | 228,4 | 228,5 |
| Продажа просфор | 16,9 | 18,3 | 19,6 |
| Продажа крестиков и икон | 28,0 | 33,1 | 35,3 |
| Всего: | 344, 7 | 391,4 | 401 |

Важно отметить, что количество крещений, венчаний и отпеваний к 1966 г. сократилось, что выражено в данных таблицы 12.2 (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 6).

*Таблица 12.2*

**Доходы православных церквей Алтайского края за совершение обрядов, тыс. руб.**

| Наименование религиозного обряда | Название церкви | 1964 г. | 1965 г. | 1966 г. |
|---|---|---|---|---|
| Крещение | Барнаульская | 2198 | 2105 | 1860 |
| | Бийская | 1254 | 1058 | 989 |
| | Рубцовская | 709 | 734 | 546 |
| | Итого | 4161 | 3897 | 3395 |
| Венчание | Барнаульская | 39 | 46 | 38 |
| | Бийская | 36 | 30 | 32 |
| | Рубцовская | 7 | 5 | 5 |
| | Итого | 82 | 81 | 75 |
| Отпевание | Барнаульская | 1818 | 2058 | 2099 |
| | Бийская | 3181 | 3092 | 2842 |
| | Рубцовская | 1487 | 1287 | 1255 |
| | Итого | 6487 | 6437 | 6196 |

Можно предположить, что последовательное сокращение численности венчаний и крещений явилось результатом атеистической работы среди населения и непрерывного ее совершенствования. Кроме того, следует отметить, что расходы в православных церквях Алтайского края несколько увеличились. Если в 1965 г. сумма расходов составляла 434600 рублей, то в 1966 г. – 451300 рублей. Это связано в первую очередь с проводимыми ремонтами, созданием в храмах более торжественной обстановки, а также увеличением расходов на пособия и командировки (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 6).

На территории Алтайского края в 1967 г. по официальным данным насчитывалось около 25000 верующих православного вероисповедания. В 1967 г. православная община из города Камень-на-Оби собрала необходимые документы и отправила в Совет по делам религий ходатайство о строительстве здания церкви и его регистрации. Кроме того, с просьбами о регистрации обращалась православная община из Славгорода (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 1–3).

Однако исполкомами ни одна из просьб не была удовлетворена. Сдерживание процесса регистрации православных церквей впоследствии вылилось в преобладание количества сектантских формиро-

ваний. Как отмечает исследователь И.И. Маслова, данная тенденция была присуща для Северного Кавказа, Средней Азии, Казахстана, Сибири и Дальнего Востока. В Алтайском крае, например, до 1960-х гг. действовало около 200 объединений Русской православной церкви, их которых к середине 1980-х гг. осталось всего шесть. Таким образом, отказы местных органов власти в регистрации православных общин вызвали проблему соотношения православия и сектанства (Маслова, 2011а, с. 82).

Необходимо отметить, что в Алтайском крае молодежь нечасто посещала храмы. Однако в весенне-летний экзаменационный период в церковь Бийска ежедневно приходили в среднем до пяти юношей и 15 девушек. Они ставили свечи за благополучную сдачу экзаменов. За 1967 г. произошло увеличение религиозных обрядов, совершенных в церквях края, что отражено в таблице 12.3 (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 1–11).

*Таблица 12.3*

**Количество христианских обрядов, проведенных в Алтайском крае в 1965–1967 гг.**

| **Наименование обряда** | **1965 г.** | **1966 г.** | **1967 г.** |
|---|---|---|---|
| Крещение | 3897 | 3395 | 3943 |
| Венчание | 81 | 75 | 94 |
| Отпевание | 6437 | 6196 | 6807 |

Увеличилась совершение обрядов в православных храмах, расположенных в Барнауле, Бийске, Рубцовске. Так, в Рубцовской церкви прирост крещений составил 23%, отпеваний – 47%. Как указывает уполномоченный по делам религий в своем отчете, основная причина увеличения религиозной обрядности заключается, в слабом противопоставлении им гражданских обрядов. Однако на самом деле это произошло в связи с оживлением деятельности верующих. Так, за 1967 г. в Алтайском крае было зарегистрировано в торжественной обстановке 3275 рождений (8% от всех рождений), крещений – 3943 (10% к числу родившихся). Необходимо отметить, что гражданские обряды внедрялись в городах без особого успеха. Так, в Железнодорожном районе Барнаула из 2856 рождений в торжественной обстановке было зарегистрировано лишь одно, а в церкви крещены 559 детей, что составляло 19,5% к числу родившихся. В этом случае показательными являются данные о крещении и регистрации детей в торжественной обстановке в Барнауле, которые приведены в таблице 12.4.

*Таблица 12.4*

**Количество крещений в православных храмах и регистраций в торжественной обстановке детей по районам Барнаула за 1967 г.**

| **Район Барнаула** | **Всего рождений в Барнауле** | **Крещения в церкви** | **Регистрация в торжественной обстановке** |
|---|---|---|---|
| Железнодорожный | 2856 | 559 (19,5%) | 1 |
| Октябрьский | 2583 | 500 (20%) | 0 |
| Центральный | 1047 | 328 (31%) | 1 |
| Всего: | 6486 | 1387 | 2 |

Из таблицы 12.4 можно сделать вывод, что, несмотря на активное внедрение гражданских обрядов, религиозные ритуалы не ушли из жизни населения. Именно поэтому крещений в церквях Барнаула было намного больше, чем регистраций новорожденных в торжественной обстановке (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 11–12).

*Таблица 12.5*

**Количество крещенных по Алтайскому краю в 1968–1971 гг., человек**

| **Возраст** | **1968 г.** | **1969 г.** | **1970 г.** | **1971 г.** |
|---|---|---|---|---|
| Дети дошкольного возраста (3–7 лет) | 549 | 630 | 863 | 636 |
| Дети и подростки школьного возраста | 139 | 197 | 315 | 235 |
| Взрослые граждане | 178 | 155 | 212 | 155 |

К 1970 г. происходит увеличение количества верующих, посещающих церковь. Так, Покровская церковь Барнаула насчитывает в обычные дни около 50–200 верующих, а в праздничные – до 2000 человек. Успенскую церковь Бийска в будничные дни посещали 50 верующих, а в дни религиозных праздников количество прихожан доходило до 2000 человек. Михайло-Архангельская церковь Рубцовска в обычные дни насчитывала до 300 верующих, а в религиозные праздники – до 800 (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 107. Л. 2–3). В 1970 гг. у всех трех зарегистрированных церквей Алтайского края прослеживается тенденция увеличения доходов в связи с возросшим посещением церквей. Кроме того, с 1968 г. стал повышаться возраст крещенных в церкви, о чем свидетельствуют сравнительные данные таблицы 12.5.

Значительное число школьников подверглось обряду крещения непосредственно перед зачислением в школу. Так, в 1970 г. в Барнауле был крещен 41 ребенок в возрасте семи лет. На Алтае наиболее высокая обрядность сохранялась среди городского населения, на долю которого приходится 83,4% крещений и венчаний в 1970 г., против 75,6% в 1967 г. Это объясняется тем, что сельские жители территориально были далеки от церквей и не могли совершать обряды, поскольку практически все храмы в селах либо были разрушены, либо использовались не по религиозному назначению. Кроме того, в селах более предметно проводилось атеистическое воспитание трудящихся (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 107. Л. 10). Совет по делам религий также контролировал учеников после окончания школы. Например: в 1968 г. в данный Совет поступило заявление, что два выпускника (Л.Г. Аганов; А.А.Кононенко) собирались поступать в Московскую духовную семинарию. Власти начали искать на этих учеников компромат, чтобы воспрепятствовать их поступлению (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 75. Л. 82–88).

Кроме православных церквей на территории края в 1967 г. действовала одна община старообрядцев-беспоповцев численностью 310 человек, а также 200 человек старообрядцев-беглопоповцев. Верующие старообрядцы проживали в Барнауле, Бийске, а также в Смоленском, Залесовском районах, общая численность около 550 человек. Барнаульская группа старообрядцев-беглопоповцев (Белокриницкое согласие) настойчиво добивалось регистрации и открытия молитвенного дома в Барнауле. Однако власти отмечали, что открытие было нецелесообразно ввиду того, что оно вызовет оживление среди старообрядцев (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 16).

В Алтайском крае на 1967 г. действовало 12 обществ ВСЕХБ, но лишь одно из них было зарегистрировано – это Барнаульская община ВСЕХБ. Деятельность обществ ВСЕХБ характеризовалась преимущественно растущей активностью в связи с всесоюзным съездом ВСЕХБ. Кроме того, 1965–1967 гг. характеризуются увеличением доходов данной общины (табл.12.6 (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 22–23)), которые поступали преимущественно благодаря пожертвованиям верующих. Аналогичные тенденции отмечены и в ряде других регионов страны. В частности, Л. А. Королева и С.Ф. Артемова отмечали, что главным источником доходов общин евангельских христиан-баптистов Пензенской области были добровольные пожертвования верующих, которые составляли от 90 до 100% от всех поступлений. В целом, доход общин евангельских христиан-баптистов за 1964 г. в Пензенской области составил 4061 руб.; 1967 г. – 5618 руб. (Королева, Артемова, 2010, с. 116).

*Таблица 12.6*

**Доходы и расходы Барнаульской общины ВСЕХБ, руб.**

| Перечень расходов и доходов | 1965 г. | 1966 г. | 1967 г. |
|---|---|---|---|
| Пожертвования | 2512 | 3003 | 3257 |
| Другие поступления | 15 | 106 | - |
| Общий доход | 2527 | 3109 | 3257 |
| Расходы на зарплату | 950 | 840 | 1040 |
| Отчисления вышестоящим центрам | 630 | 802 | 807 |
| Отчисления в Фонд мира | - | - | 100 |
| Содержание молитвенного дома | 472 | 310 | 637 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Всего в расходе | 2406 | 2952 | 3132 |
| Остаток | 189 | 345 | 471 |

Необходимо отметить, что закрытие церквей в 70–80-е гг. XX в. уже не было массовым. В то же время получили широкое распространение отказы в регистрации. Количество религиозных объединений продолжало сокращаться до 1976 г. Так, если в 1966 г. насчитывалось 11908 объединений, в том числе православных – 7481, то в 1976 г. соответственно 11 615 и 6983 (Маслова, 2011б, с. 514). Другой пример связан с тем, что шесть общин ВСЕХБ подавали прошения о регистрации, но ни одно из них не было поддержано. В Бийске, Рубцовске и Благовещенском районе Алтайского края в регистрации было отказано в связи с тем, что общины были малочисленны (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 20). Уполномоченный по делам религий по Алтайскому краю в информационном отчете за 1973 г. указывал, что регистрация объединений ВСЕХБ в Камень-на-Оби (57 верующих) и Тальменке (40 верующих) преждевременна. При этом также отмечалось, что в данных пунктах уже существует значительное количество православных верующих, добивающиеся открытия храмов. В этой связи уполномоченный подчеркивал, что если зарегистрировать баптистов, то усилятся притязания православных. В этой обстановке для органов власти в регионе было выгоднее держать баптистские общины на предварительном учете (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 119. Л. 142).

В 1969 г. ситуация с зарегистрированными общинами ВСЕХБ меняется, поскольку получают регистрацию две общины – Рубцовская и Гляденская. В 1971 г. были зарегистрированы еще два филиала ВСЕХБ: Евстратовская группа баптистов в качестве филиала Гляденской общины и объединение в рабочем поселке Волчиха в качестве филиала Рубцовской организации. В 1973 г. получила регистрацию община Славгорода. Тем самым на 1974 г. в Алтайском крае действовали четыре зарегистрированных объединения и два филиала ВСЕХБ (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 127. Л. 13). При этом Барнаульская община состояла из 178 человек. Кроме того, в нее входили баптисты города Новоалтайска, Шипуновского, Топчихинского, Калманского, Мамонтовского, Павловского, Первомайского районов. В общей сложности количество последователей этого направления достигало 265 человек. Гляденская община ВСЕХБ насчитывала 89 верующих, но молитвенное собрание общины, кроме этого, посещали меннониты и баптисты Благовещенского района численностью 246 человек. В Родинском районе насчитывалось всего 12 баптистов.

Кроме того, действующие, но не зарегистрированные общины ВСЕХБ находились в Кулунде – в рабочем поселке Малиновое озеро Михайловского района, а также райцентре Тальменка, Бийске, Горно-Алтайске и других населенных пунктах края (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 107. Л. 13). На 1 января 1971 г. всего в ВСЕХБ состояло около 990 верующих. На 1972 г. характерной чертой данных организаций было старение состава верующих. В процентном отношении возрастной состав общин выглядел так: от 18 до 30 лет – 1% населения; до 40 лет – 3,5%, до 60 лет – 26,4%; свыше 60 лет – 69,1%. Следует отметить, что частичное пополнение в баптистских организациях было за счет верующих, приезжающих из других областей. Немаловажный интерес представляет половая структура ВСЕХБ. Так, количество верующих мужчин составляло всего 18%, а женщин – 82% (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 115. Л. 17–18).

Последователей Совета Церквей ЕХБ было шесть обществ, суммарная численность которых составляла около 500 человек. К 1971 г. в данных общинах наблюдается прирост верующих, в результате которого численность достигла 577 человек (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 115. Л. 22). Следует подчеркнуть, что Барнаульская и Славгородская общины СЦ ЕХБ были самыми многочисленными на территории Алтайского края. Данные объединения в сумме насчитывали всего 260 верующих. Кроме того, одна община численностью 119 человек располагалась в поселке Кулунда. Это была самая устойчивая «раскольническая» группа на Алтае в исследуемый период. Группа верующих в селе Некрасове Славгородского района состояла из 31 человека. Изначально община была многочисленной, однако в связи переездом руководителей общины Д. Янсона, Ф. Франсовича, И. Франсовича она пришла в упадок.

Действовала одна религиозная группа и в селе Орлове Хабарского района численностью 67 человек. Верующие нелегально учили детей религии и подавали прошения на открытие религиозной школы. Кроме того, функционировала малочисленная община в Бийске численностью всего 30 человек.

Важно обратить внимание на то, что ни одна из перечисленных общин СЦ ЕХБ заявление на регистрацию не подавала (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 26–27). В информационном отчете о деятельности религиозных организаций и состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах в Алтайском крае за 1966 г. отмечается, что СЦ ЕХБ стали действовать более конспиративно, чем в период правления Н.С. Хрущева. Например, в Кулундинском районе верующие постоянно меняли места молитвенных собраний, а в случае задержания беспрекословно платили штрафы. Однако, несмотря на мирное поведение, «откольники» продолжали проводить запрещенные действия, такие как обучение детей религии. Так, в селе Некрасово Славгородского района 24 декабря 1966 г. во время нелегального молитвенного собрания участвовал хорошо обученный детский хор. Кроме того, некоторые дети верующих Совета церквей рассказывали своим учителям о посещении воскресных школ, которые каждую неделю меняли свое месторасположение. Активисты данной религиозной общины проводили активную миссионерскую деятельность. Как отмечает уполномоченный по делам религий по Алтайскому краю, активист общины Д.В. Миняков часто ездил по всей стране с проповедями (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 3–4). Так, например, 20 февраля 1971 г. Д.В. Миняков был замечен представителями прокуратуры в Ташкенте, где принимал участие в совещании руководителей СЦ ЕХБ Средней Азии и Казахстана. При обыске были обнаружены 230 экземпляров обращения Совета церквей о единстве, которые верующие распространяли за рубежом (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 115. Л. 25). Д.В. Миняков также вместе с Э.Г. Гауфом участвовали в совещании «откольников» в Ростове-на-Дону. Кроме того, в Кулундинскую общину приезжали проповедники из Казахстана. Еще одним из запрещенных действий со стороны верующих было издание религиозных книг и их распространение. Так, 24 декабря 1966 г. органами прокуратуры был произведен обыск квартиры Э.Г. Гауфа. При обыске были обнаружены 24 экземпляра сборников песен и станок для брошюрования книг. Материалы обыска и вещественные доказательства были приобщены к уголовному делу, возбужденному в связи с нелегальным обучением детей религии в пределах города Барнаула.

24 октября 1968 г. прокуратурой Алтайского края было возбуждено Уголовное дело по обвинению Д.А. Пивнева по статье 142 Ч. П. УК РСФСР. Было установлено, что он с мая 1966 г. не занимался общественно-полезным трудом. Кроме того, являлся благовестником Сибири и Дальнего Востока, а с июня 1967 г. членом Совета церквей ЕХБ. Д.А. Пивнев на протяжении двух лет занимался организационной деятельностью, направленной на нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 75. Л. 93).

В 1966 г. уполномоченный по делам религий Коробейщиков выявил крупные нарушения в отколовшихся баптистских группах. Так, несмотря на неоднократные предупреждения в Хабарском районе П.Я. Берг, И.М. Энс, М.П. Ниссен обучали детей в религиозных школах в селах Орлово и Александровке. В соответствии с Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 18 марта 1966 г. против виновных органами прокуратуры было возбуждено уголовное дело. 21 мая 1966 г. нарсуд Хабарского района приговорил обвиняемых к одному году исправительных трудовых работ каждого. Аналогичная ситуация произошла в Благовещенском районе, в котором 24 мая 1966 г. судом был приговорен к одному году исправительных трудовых работ И.И. Нейфельд (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 8).

В исследуемый период продолжаются случаи давления со стороны советских органов на детей верующих, особенно тех ребят, родители которых были приверженцами СЦ ЕХБ. Так, в 1972 г. девять семей верующих Совета церквей перестали водить детей в барнаульскую школу №51 из-за того, что в этом образовательном учреждении производились допросы подростков следователем прокуратуры с проявлением грубости.

Необходимо отметить также то, что в сравнении с зарегистрированными общинами ВСЕХБ и преобладанием в них людей преклонного возраста в общинах СЦ ЕХБ прослеживается совершенно другая ситуация, отраженная в таблице 12.7. Из представленных в таблице данных видно, что в общинах СЦ ЕХБ отмечается преобладание верующих до 60 лет.

*Таблица 12.7*

**Возрастной состав верующих общин ВСЕХБ и СЦ ЕХБ, %**

| Организация | От 18 до 30 лет | До 40 лет | До 60 лет | Старше 60 лет |
|---|---|---|---|---|
| ВСЕХБ | 1 | 3,5 | 26,4 | 69,1 |
| СЦ ЕХБ | 11 | 28,5 | 31,8 | 29,7 |

По-иному выглядит половая структура организаций. Так, если в организациях ВСЕХБ большинство верующих составляли женщины (82%), то в общинах СЦ ЕХБ их доля – 63%, а мужчин – 37%. Необходимо отметить, что у приверженцев ВСЕХБ старела возрастная структура, а у СЦ ЕХБ такой процесс был менее выражен. Приверженцы Совета церквей с консервативными взглядами на 1972 г. состояли преимущественно из семейно-родственных групп. Так, в Барнауле наибольшую численность составляли семейства Радке, Гауф, Дик, Прицкау, Гиберг, Штерцер и Дризнер, породнившиеся между собой (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 115. Л. 23).

Кроме того, в 1972 г. в Алтайском крае действовало семь общин меннонитов численностью 832 человека (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 115. Л. 33). Группы верующих-меннонитов были отмечены в Благовещенском, Славгродском, Табунском районах. Данные общины зачастую пытались поддерживать связь с отколовшимися баптистами, а некоторая их часть даже присоединилась к ним. В Табунском районе меннониты пытались организовать воскресную школу. Однако после ужесточения статьи 142 УК РСФСР некоторые общины стали распадаться. Так, прекратило свою деятельность объединение в с. Шумовка. За общиной в с. Орлово Хабарского района было замечено нарушение законодательства о культах. В 1971 г. меннониты провели День жатвы, на праздник собрались около 250 верующих (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 115. Л. 34).

В исследуемый период на территории Алтайского края действовали два религиозных общества ХВЕ (пятидесятники). Данные объединения насчитывали около 50 человек. По мнению А.В. Горбатова, более широкому распространению и динамичному развитию мешало отсутствие организационного центра и единства внутри организации (Горбатов, 2008б, с. 69).

Не менее интересно положение другого религиозного объединения – Общества Адвентистов седьмого дня. Его последователи располагались в Барнауле, Бийске, Рубцовске общей численностью 140 человек. В Барнауле, а также в Павловском и Калманском районах проживали 56 иоаннитов, которые очень часто посещали храм РПЦ Барнауле. При этом со стороны иоаннитов, которые были преимущественно пожилого возраста, никаких нарушений не было замечено. К середине 1970-х гг. отмечается разложение Истинно-православных христиан. На 1972 г. самая крупная община численностью 55 человек располагалась в Рубцовске. Кроме того, отдельные последователи данного направления были разбросаны по районам Алтайского края. Общая численность ИПХ составляло 110 верующих. Представителей Свидетелей Иеговы было лишь восемь человек (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 119. Л. 140).

Следует отметить, что Алтайский край исторически населяют представители многих этносов. Значительная часть населения была представлена немцами, поэтому до революции и в первые годы советской власти в Алтайском крае действовали несколько лютеранских и католических церквей. К 1970 гг. численность верующих католиков заметно сократилась, в связи с чем в Бийском, Первомайском районах и Славгороде было всего около 50 верующих. Несколько иная ситуация замечена у верующих лютеран. К середине 1970-х гг. в лютеранских общинах происходил заметный процесс оживления деятельности. Так, в 1972 г. уполномоченным по делам религий по Алтайскому краю были выявлены ранее неизвестные общины в с. Маралиха Краснощековского района, а также в районном центре Завьялово. Наиболее устойчивая группа верующих лютеран численностью 61 человек действовала в селе Самарка Локтевского района. Кроме того, оживление лютеран проявлялось и в связях с другими общинами. Например, в августе 1971 г. в Усть-Каменогорске Казахской ССР проходило нелегальное совещание лютеран, на которое был приглашен из Самарки пастор В.Ф. Лай и его помощник Я.Я. Кох. В 1972 г. приезжал в общину эмиссар Свидетелей Иеговы с Северного Кавказа с попытками склонить люте-

ран в свою веру. Численность всех лютеран Алтайского края составляла 371 человек (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 119. Л. 141).

Необходимо подчеркнуть, что в рассматриваемый период в Алтайском крае продолжала действовать и совершенствоваться атеистическая пропаганда. К 1970 г. она стала носить менее агрессивный характер, нежели в период «оттепели». Так, в 1966 г. Совет по делам религий разработал примерное положение о комиссиях содействия исполкомам Советов депутатов трудящихся по соблюдению законодательства о культах. В течение нескольких лет такие комиссии были созданы практически повсеместно. На них возлагалась обязанность оказания помощи местным органам власти и уполномоченным Совета в республиках, краях, областях СССР в соблюдении законов, касающихся религии и церкви (Одинцов, 2002б, с. 33). Данное нововведение в Алтайском крае было утверждено в мае 1967 г. На 1 декабря 1967 г. в городах и районах края была образована 31 комиссия. В числе членов комиссии состояли: работники аппарата исполкомов (33 человека), партийных (16 человек) и комсомольских (4) организаций, служащие финансовых (16 человек), образовательных (38 человек), культурных (32 человека), медицинских (7 человек) учреждений, представитель общества «Знание», 12 депутатов Советов и 5 пенсионеров. Всего данные комиссии насчитывали 225 человек (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 35).

Таким образом, с приходом к власти в СССР Л.И. Брежнева характер государственно-конфессиональных отношений стал постепенно изменяться как в стране в целом, так и в регионах. Президиум Верховного Совета СССР принял постановление «О некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих». Согласно этому документу была проведена работа по дополнительному рассмотрению дел и отмене судебных решений. Массовое закрытие религиозных общин и храмов было прекращено. Однако большинство религиозных объединений, закрытых в 1960-е гг., в том числе в Алтайском крае, не были восстановлены в своих правах. В исследуемый период продолжались гонения на Совет церквей ЕХБ. Многие члены общин были подвергнуты арестам, ссылкам. В этой связи приверженцы Совета церквей ЕХБ начали действовать более конспиративно. Это выразилось, в частности, в том, что верующие постоянно меняли место для проведения моления, знакомства детей с вероучением и др. Кроме того, прослеживалась в определенной мере активизация миссионерской деятельности, проявляющаяся в постоянных разъездах проповедников Совета церквей ЕХБ по союзным республикам.

## 12. 2. Деятельность уполномоченных по делам религий на Алтае в середине 1960-х – начале 1980-х гг.

Деятельность Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов (впоследствии Совета по делам религий) в стране достаточно хорошо освещена в современной исторической науке в работах О.Ю. Васильевой (1998), С. Гордуна (1993), М.И. Одинцова (2002) и других ученых. При этом до настоящего времени недостаточно уделено внимания деятельности уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР в Сибири, в том числе в Алтайском крае, хотя отдельные аспекты реализации государственно-конфессиональной политики на региональном уровне уже освещались в научной литературе (Жеребятьева, 2009; Дашковский, Дворянчикова, 2015; Дашковский, Зиберт, 2015).

Великая Отечественная война стала в определенном смысле переломным этапом в развитии отношений Советского государства с религиозными объединениями, в первую очередь с Русской православной церковью (Молодов, 2010, с. 242). Новая религиозная политика потребовала создания специального органа, который бы занимался ее осуществлением. Таким органом стал Совет по делам Русской православной церкви при СНК СССР. 7 октября 1943 г. было утверждено Положение о Совете по делам Русской православной церкви при СНК СССР. В задачи Совета входило предварительное рассмотрение вопросов, касающихся церкви, разработка проектов законодательных актов и постановлений по церковным вопросам, наблюдение за их правильным и своевременным проведением в жизнь, своевременное информирование правительства о положении РПЦ в стране, ее положении и деятельности на местах, общий учет церквей и составление статистических сводок и др. Однако Со-

вет по делам Русской православной церкви, созданный изначально как организация, осуществляющая взаимодействие органов советской власти и церкви, со временем все более стал превращаться в регистрирующий и контролирующий орган, полностью зависимый от партийного руководства (Цыремпилова, Злыгостева, 2010, с. 2).

В 1965 г. был создан новый орган осуществления вероисповедной политики государства – Совет по делам религий при Совете Министров СССР. Он объединил функции упраздненных Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов, который занимался другими конфессиями (Гераськин, 2008, с. 49). Данный орган просуществовал в СССР до 1991 г. Главной целью нового учреждения стала реализация государственно-конфессиональной политики и контроль за соблюдением законодательства о религиозных культах (Атеистический словарь, 1985, с. 414).

Основы правового статуса Совета по делам религий были определены закрытым постановлением Совета министров СССР № 361 от 10 мая 1966 г., утвердившим Положение о Совете по делам религий. Структура и штаты центрального аппарата этого государственного органа были утверждены 17 марта 1966 г. Главными задачами Совета по делам религий провозглашались контроль за соблюдением Конституции СССР и Декрета СНК РСФСР от 20 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», изучение и обобщение практики применения законодательства о культах. В указанном постановлении также отмечено, что Совет по делам религий имеет право принимать решения о регистрации и снятии с регистрации религиозных объединений, об открытии и закрытии молитвенных зданий и домов; проверять деятельность религиозных организаций в части соблюдения ими законодательства о культах и давать обязательные предписания об устранении его нарушений; ставить вопрос о привлечении лиц, виновных в нарушении законодательства о культах, к дисциплинарной, административной или уголовной ответственности (Молодов, 2015, с. 242). На регионах главным действующим лицом в Совете по делам религий выступал уполномоченный. Назначение и освобождение с данной должности происходило по представлению краевых или областных исполкомов Советов депутатов трудящихся. В функции уполномоченных по делам религий входили следующие обязанности: контроль и учет религиозных организаций, общин; разъяснение законодательства о религиозных культах; информирование Совета по делам религий о ежегодной религиозной ситуации в регионе; оказание помощи комиссиям содействия по соблюдению законодательства о культах. Помимо вышеперечисленных функций, неотъемлемой частью работы уполномоченного по делам религий являлось рассмотрение ходатайств верующих о регистрации объединения и открытии храма, лишение регистраций религиозных организаций, а также легализация деятельности служителей культа. Важно отметить, что в эпоху «хрущевской оттепели», когда Совета по делам религий еще не существовало, снятие с регистрации приобрело характер массовой кампании закрытия храмов. Так, в течение 1960–1964 гг. было снято с регистрации более 40% действующей сети религиозных общин Русской православной церкви, т.е. ежегодно прекращали существование в среднем по 1270 приходов. Данные отголоски форсированного натиска на религию сохранялись в религиозной ситуации страны во второй половине 1960-х гг., уже после образования Совета (Маслова, 2011, с. 514).

Кроме того, значительно сократилось количество легально действовавших религиозных общин всех других конфессий, которые формально были признаны в СССР. В 1960–1963 гг. было снято с учета 69 католических костелов (на начало периода их было 1179), 112 лютеранских храмов (было 633), 7 синагог (было 97), закрыто 28 монастырей, несколько духовных учебных заведений (Сосковец, 2008, с. 167). В последующие годы число снимаемых с регистрации религиозных обществ сократилось. В период 1965–1985 гг. ежегодно снимали с регистрации около 40 организаций. При этом за десятилетие с 1975 до 1985 г. этот показатель снизился до 22 религиозных организаций в год (Гараджа, 1989, с. 3). В качестве причин закрытия религиозных организаций чиновники указывали следующие: низкая доходность, наличие поблизости соседней церкви, слабая посещаемость, отсутствие священнослужителя, недостаточное количество учредителей и др. Церковь также могли закрыть под предлогом несоответствия правилам техники безопасности, жилищно-эксплуатационным стандартам и др.

Отметим, что в Алтайском крае в рассматриваемый период занимали должность уполномоченного по делам религий Л. Иванов, И.Я. Коробейщиков, А.П. Седешов. В 1964 г. пост уполномоченного занял Л. Иванов. В данное время прослеживаются притеснения верующих, о которых не раз подавали жалобы в Совет по делам религиозных культов. Так, в 1965 г. в Президиум Верховного Совета СССР поступила телеграмма от жителя п. Кулунда гражданина Хмары, в которой он сообщает о притеснениях и издевательствах в школах над детьми верующих. Уполномоченный побуждал райисполком проверить все факты неправильного отношения в школах к детям верующих, вмешаться в это дело и предотвратить подобные факты (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 71. Л. 9). Директора школ были предупреждены о том, чтобы антирелигиозная работа проводилась без грубостей и оскорблений. Наряду с этим им было предложено усилить атеистическую работу среди молодежи и детей (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 71. Л. 14–15).

Важно отметить, что подобные случаи в Алтайском крае были не единичны. Так, 14 декабря 1965 г. уполномоченный по делам религий Л. Иванов отправился с проверкой в Кулундинский район и отметил, что директор совхоза «Серебропольское» лишил верующих механизаторов хлеба. Сам директор совхоза М.И. Даев отметил, что он применил «экономический метод» борьбы с религией. М.И. Даев подчеркнул, что механизаторы Г.Г. Фризен, П.Г. Фризен, Г.Г. Фашт являются активными сектантами и были лишены хлеба вследствие того, что не прекратили групповое обучение своих детей (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 71 . Л. 16).

В 1967 г. Л. Иванову прислала жалобу ученица Л.В. Карпенко, которая сообщила о своих опасениях, что из-за принадлежности к баптистам она не сможет поступить ни в какой вуз, так как после окончания учебы в характеристике укажут ее вероисповедание. Кроме того, за религиозное мировоззрение ей снизили оценку по поведению (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 73. Л. 42). Тем самым уполномоченному самому пришлось провести беседу с директором школы и ученицей, чтобы развеять ее страхи. Таким образом, следует отметить, что государственно-конфессиональная политика, проводимая в регионе, зависела не только от уполномоченного по делам религий, но и от местных органов власти.

В 1964 г. вышло Постановление Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР от 27 августа «О работе по рассмотрению жалоб верующих». Совет по делам Русской православной церкви отмечал, что за последнее время увеличилось поступление жалоб от верующих и духовенства на незаконное закрытие церквей, административное вмешательство в дела церкви, а также дискриминацию верующих. Проверка показала, что большинство жалоб являются мотивированными и правильно ставят вопросы об устранении беззаконий по отношению к верующим и церкви. Однако к рассмотрению этих жалоб на местах наблюдается безответственное и пренебрежительное отношение со стороны чиновников. Некоторые уполномоченные вместо того, чтобы объективно разбираться в жалобах, принимать необходимые меры по исправлению допущенных ошибок и нарушений, отмахивались от посетителей и авторов писем, проявляли к ним грубость и высокомерие, а в отдельных случаях даже прибегали к запугиванию. Не случайно председатель Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР В.А. Куроедов отмечал, что уполномоченный Совета по Алтайскому краю Л. Иванов халатно относился к жалобам верующих. (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 67. Л. 1–5).

В 1966 г. должность уполномоченного по делам религий в Алтайском крае вместо Л. Иванова занял И.Я. Коробейщиков. Новый уполномоченный по делам религий сразу включился в работу и после назначения посетил 8 районов Алтайского края. На месте им была изучена деятельность религиозных организаций, проведены беседы и семинары о порядке исполнения законов. Наиболее крупные нарушения он выявил в отколовшихся баптистских группах. Так, несмотря на неоднократные предупреждения, в Хабарском районе П.Я. Берг, И.М. Энс, М.П. Ниссен обучали детей религиозному мировоззрению в селах Орлово и Александровке. В соответствии с Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 18 марта 1966 г. против виновных органами прокуратуры были возбуждены уголовные дела. 21 мая 1966 г. Народный суд Хабарского района приговорил обвиняемых к одному году исправительных тру-

довых работ. Аналогичная ситуация произошла в Благовещенском районе, в котором 24 мая 1966 г. судом приговорен к одному году исправительных работ И.И. Нейфельд (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 8).

В своих отчетах уполномоченный по делам религий отмечал, что за 1966 г. ему пришло 27 жалоб, а в 1965 г. – 83. Из них четыре жалобы были получены от баптистов-раскольников, которые участвовали в нарушении общественного порядка в Москве, в связи с чем были уволены с работы за самовольный прогул. Эти жалобы рассмотрены на местах исполкомами Советов депутатов трудящихся. Кроме того, было получено 7 заявлений от отдельных лиц и групп верующих о регистрации религиозных общин или о выделении им молитвенного здания. Из 7 заявлений три поступили от православных общин и три – от евангельских христиан-баптистов. Однако поданные заявления по различным причинам были отклонены. Другие заявления содержали различные просьбы обслуживающего персонала церквей и были удовлетворены (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 9).

Пользуясь правом толкования законодательства о культах, уполномоченный по делам религий разъяснял чиновникам райисполкомов сущность его отдельных норм, а также принимал участие в различных мероприятиях. Так, в марте 1966 г. уполномоченный И.Я. Корабейщиков принимал участие в работе пленума Октябрьского РК КПСС Барнаула, на котором обсуждали вопрос «Об усилении атеистической работы среди населения», а в июле 1966 г. – в работе Онгудайского районного актива Горно-Алтайской автономной области. Кроме этого, в том же году И.Я. Коробейщиков выступал с разъяснениями законодательства о культах перед пропагандистами Барнаульского меланжевого комбината, руководителями агитационных коллективов края, атеистами Центрального района Барнаула, активами работников государственных учреждений, секретарями партийных организаций Рубцовска, а также в коллективах сотрудников газеты «Алтайская правда», в Алтайском краевом исполнительном комитете, двух отделах милиции, медицинском институте и других учреждениях (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 11).

В 1970-е гг. были продолжены основные тенденции государственно-конфессиональной политики, реализуемые уполномоченными по делам религий в Алтайском крае, наметившиеся в конце 1960-х гг. В марте 1971 г. был проведен двухдневный семинар атеистов по идеологии христианской церкви в Бийске, на котором присутствовало 150 слушателей. В работе семинара принимал участие уполномоченный Алтайского края по делам религий (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 40). Отметим, что после данной лекции все слушатели прошли тест Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. Подобные новшества принимались для выявления недовольств и дальнейшего усовершенствования работы общества «Знание» (ГААК. Ф. 461.Оп. 4. Д. 8).

Необходимо подчеркнуть, что уполномоченные по делам религий активно взаимодействовали с другими органами власти, такими как исполкомы Советов депутатов трудящихся, идеологические отделы райкомов КПСС, правоохранительные органы на местах, комиссии при райисполкомах по соблюдению законодательства о религиозных культах, средства массовой информации, университет и институты Алтайского края. С приходом на должность нового уполномоченного по делам религий в Алтайском крае А.П. Седешова в мае 1976 г. основным направлением деятельности в его работе стало личное знакомство с религиозной обстановкой в регионе, стремление понять основные тенденции в деятельности религиозных обществ. Уполномоченный выявил, что в 1976 г. в крае действовало 10 различных религиозных течений: Русская православная церковь, старообрядцы, истинно-православные христиане, католики, лютеране, баптисты, меннониты, пятидесятники, адвентисты седьмого дня, иеговисты. В их числе насчитывалось 13 зарегистрированных организаций, 33 не имели регистрации.

Необходимо отметить активную деятельность и неподдельный интерес уполномоченного по делам религий к происходящим в Алтайском крае религиозным процессам. За несколько месяцев работы он посетил 12 городов и районов края, ознакомился с религиозной обстановкой, проинформировал местные партийные и советские органы о полученных результатах, высказал предложения и рекомендации по усилению контроля за соблюдением законодательства о культах. Уполномоченный по делам

религий активно выступал с лекциями и докладами о религиозной обстановке на семинарах, курсах партийных и советских работников, по законодательству по культам, с беседами для верующих, участвовал в работе краевой организации общества «Знание», в котором являлся членом совета по атеизму (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 136. Л. 25–26).

Кроме того, необходимо отметить, что уполномоченный по делам религий налаживал связи с преподавателями университетов, которые занимались изучением религии. Так, при написании научно-исследовательской работы ученые зачастую советовались с А.П. Седешовым, высказывали свое мнение о деятельности религиозных объединений. По планам опорного пункта научного атеизма при Алтайском крайкоме КПСС группой работников под руководством кандидата философских наук Н.И. Антоновой и Н.М. Рудаковой велось изучение идеологии религиозного сектанства. Кроме того, в производственных коллективах активно разрабатывалась методика изучения атеистического общественного мнения.

25 апреля 1975 г. крайисполкомом были утверждены мероприятия городских и районных Советов депутатов трудящихся края по упорядочению сети религиозных объединений. Так, предусматривалось предложить регистрацию 11 группам, объединяющим 660 верующих, признающих законодательство о культах; взять на учет и разрешить проводить периодически богослужения в 17 группах. С 12 группами меннонитов и отколовшимися баптистами, уклоняющимися от регистрации, предполагалось усиление воспитательной работы с целью преодоления «искаженного представления о законах» (ГААК Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 136. Л. 26). Важно отметить, что регистрации подлежали все общины и группы, признающие законодательство о культах. Однако на практике, как отмечал уполномоченный по делам религий, эти религиозные объединения оказывались в худшем положении, под разными предлогами им отказывали в регистрации.

Во второй половине 1970-х гг. ситуация в стране, в том числе в Алтайском крае, в сфере государственно-конфессиональных отношений начала меняться. Особенно ярко это стало проявляться в тенденции роста числа регистрируемых религиозных общин. Наметившийся процесс был связан с усилением интереса государства к религиозной жизни общества, особенно после принятия в 1977 г. новой Конституции СССР. В статье о свободе совести (ст. 52) признавалась значимость принципа свободы совести для социалистического общества (Конституция (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик, 1977, с. 333). Существование и деятельность религиозных объединений начинают рассматривать как необходимое условие обеспечения свободы вероисповедания, а его, в свою очередь, как одно из составляющих комплекса «прав человека» (Одинцов, 1989, с. 66–67).

Так, в Алтайском крае в 1977 г. было дано согласие на регистрацию религиозного общества православных верующих Славгородского района (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 139. Л. 4). Кроме того, были взяты на учет две общины старообрядцев численностью 400 человек. Однако уполномоченный по делам религий отмечает, что склонять к регистрации не следует, так как это может привести к оживлению религиозной деятельности не только этих обществ, но и вообще старообрядческой церкви в других местах (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 139. Л. 5). В 1978 г. уполномоченный отмечал, что верующих старообрядцев убедили отказаться от намерений зарегистрироваться, а взамен им было разрешено периодически проводить молитвенные собрания без официальной регистрации. За это время общества оборудовали необходимыми предметами культа два частных дома, которые были превращены в постоянно действующие молитвенные дома (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 140. Л. 7).

В сентябре 1977 г. на секретариате краевого комитета партии был рассмотрен вопрос «О религиозной обстановке в Алтайском крае и мерах по усилению атеистического воспитания населения». Одним из крупных мероприятий было проведение в декабре 1977 г. научно-практической конференции «Проблемы повышения эффективности атеистического воспитания населения в свете решений XX съезда КПСС». В работе конференции приняли участие члены всех структур, которые занимались атеистическим воспитанием (работники культуры, здравоохранения, образования, общества «Знание», председатели комиссий содействия и многие другие), всего 700 человек (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 140. Л. 22).

В соответствии с должностными обязанностями уполномоченный по делам религий должен был составлять план работы на год. Так, например, А.П. Седешов в 1981 г. планировал выступать с разъяснениями советского законодательства о религиозных культах и задач по его строгому соблюдению перед активом партийных, комсомольских, профсоюзных работников, пропагандистами, агитаторами, лекторами, а также различными категориями трудящихся, в учебных заведениях и трудовых коллективах Алтайского края. Особое внимание в плане уделялось изучению состояния религиозности в Горно-Алтайской автономной области (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 153. Л. 1–2). Так, в плане уполномоченного на 1983 г. отмечалось изучение материалов местной печати, передач по радио и телевидению по вопросам религии и церкви, разъяснения конституционных принципов свободы совести. Кроме того, в указанном документе зафиксировано, что необходимо завести специальное досье на активистов Союза церквей евангельских христиан баптистов и пятидесятников (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 161. Л. 1–2).

Нужно подчеркнуть, что в основном в указанных планах закреплялись учетно-контрольные мероприятия, социологические обследования, совещания и семинары с активистами, занимающимися атеистической деятельностью. Кроме того, в помощь районным властям уполномоченным по делам религий ежегодно рассылались памятки об основных церковных праздниках и постах для ознакомления и организации контроля за всеми религиозными проявлениями. Районные и краевые исполкомы высылали уполномоченному по делам религий справки и информацию о религиозной обстановке на местах. После этого уполномоченный сводил данные в общий отчет и отправлял в Совет по делам религий в Москву. Таким образом, в руках уполномоченного сосредотачивалась информация об обрядности, количестве верующих (списки с фамилиями, датами рождения, полом, национальностью и профессией), полная информация о доходах и расходах религиозных организаций, отчеты по поводу ведения атеистической пропаганды.

Необходимо подчеркнуть, что уполномоченные по делам религий время от времени приглашали к себе служителей культа. Причины для этого могли быть следующие: нарушение законодательства о религиозных культах; вопросы регистрации; нехватка информации о той или иной религиозной общине и др. Так, например, 15 сентября 1970 г. уполномоченный по делам религий пригласил к себе на беседу регента нелегальной общины пятидесятников Барнаула И.Н. Оробей. В ходе беседы выяснилось, что верующие хотели зарегистрировать общину, но власти не дали регистрацию в связи с тем, что препятствием является вероучение о гласолалии (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 53. Л. 10). Кроме того, была получена информация о том, что численность религиозной организации пятидесятников в Барнауле с пригородными селами достигает 70 человек.

Таким образом, можно сделать вывод, что в рассматриваемый период государственный аппарат пытался существенно ограничить влияние церкви, снизить религиозность населения, а также прекратить деятельность ряда религиозных организаций. Функция по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах на местах находилась в сфере деятельности уполномоченных по делам религий, которые являлись проводниками государственно-конфессиональной политики в регионах. Необходимо отметить, что наиболее жестокую антирелигиозную политику вели чиновники во времена «хрущевской оттепели». В результате в данный период многие религиозные организации были лишены регистрации и действовали нелегально. После принятия новой Конституции СССР в 1977 г. стала прослеживаться политика, направленная на легализацию деятельности многих общин, прекращение прямых притеснений верующих. Однако нередко регистрацию осуществляли неохотно, либо договаривались с религиозной общиной о деятельности без ее легализации. Совет по делам религий шел на подобные меры для контролирования деятельности общины, но при этом без легализации ее деятельности.

# Глава 13
# Этнические и религиозные процессы среди мусульман Западной Сибири и советская национальная политика с середины 1950-х гг. до 1991 г.

**А.П. Ярков**

С середины 1950-х гг. атеистическая пропаганда в Советском Союзе усиливалась в контексте «перехода к строительству коммунизма» (Историческая энциклопедия..., т. 1, 2009, с. 117). Она выражалась в осуществлении линии прагматической либерализации: с допущением активизации деятельности «лояльных» государству конфессий при сохранении общего отрицательного отношения к религии и продолжении преследования ряда «враждебных сект». Модернизация «по-советски» культурно-бытовой сферы, улучшение благосостояния, процессы урбанизации и прочее вели в то время к исчезновению многих предметов, имеющих этническую специфику: орудий труда, домашней утвари, элементов интерьера, одежды и обуви и пр. Огромные изменения наступили в жизни тюрков вследствие повышения их образовательного уровня.

В принципе задача оставалась прежней: «вытеснение религии из сознания общества» (ГАСПИТО. Ф. 124. Оп. 96. Д. 7. Л. 61). Поэтому административные органы – милиция и госбезопасность продолжали преследовать за отправление религиозных обрядов; следить за проведением «нелегальных собраний верующих» в городах и селениях. Замечено, что в 1958 г. Омскую мечеть по пятницам посещали не более ста человек, тогда как в Ураза-байрам и Курбан-байрам численность увеличивалась в 15 раз. В конце 1950-х гг. на Курбан-байрам в окрестностях Тюмени – в Новых Юртах – собралось около 300 человек, преимущественно мужчин (от 12 лет). Отслеживались случаи забоя скота в дни жертвоприношений. Об этом регулярно информировались партийные органы, а сообщения фотоиллюстрировались.

Несмотря на наступившее в конце 1950-х гг. очередное стеснение свободы совести, сохранение статус-кво в согласованной (между атеистической идеологией государства и личной сферой) зоне влияния поддерживало культурно-религиозное равновесие. Последнее не просто удивительно, но и свидетельствует об очень важном явлении: несмотря на долгий процесс воздействия господствующей идеологии, здесь реально сохранялись конфессиональное «Я» и социокультурная матрица поведения (Баязитова, 2010, с. 31).

Изменение внутренней структуры уммы связано с активизацией миграционных процессов, когда освоение природных ископаемых, создание новых промышленных и аграрных комплексов перераспределяли трудовые ресурсы страны, нередко приводя к утрате самобытности. Показательно, в течение 1930–1950-х гг. численность автохтонного населения в Горном Алтае сократилась на 15,1%.

Большая волна переселений пришлась на 1950–1960-е гг., когда в соответствии с Постановлением Правительства от 06.06.1953 «О порядке проведения организованного набора рабочих», пользуясь льготами, предоставляемыми государством, в Сибирь и на Дальний Восток переехало множество людей из Поволжья (Вольхина, 1999, с. 15). С другой стороны, на начало 1953 г. в Тюменской области находилось 68670 депортированных, которые после освобождения стремились выехать на прежнее место проживания.

В других зонах активно перемешавшееся в связи с освоением целины и Севера население оказалось очень молодым, а оторвавшись от родных мест, оно перестало соблюдать религиозные традиции. Но веками складывавшиеся привычки в сознании и поведении людей преодолеть было невозможно. Об этом говорят информационные и докладные записки органов власти в партийные комитеты о деятельности мулл и материалы СМИ.

Эти и другие явления духовной жизни сибиряков рассматривались через призму их религиозности в контексте господствовавшей парадигмы и убеждений (или заблуждений) своего времени. Лю-

бопытна для анализа статистика по в Новосибирской области: с 1959 по 1985 г. число мусульман, участвующих в праздниках, уменьшилось почти на 50 %. Сократилось и число мусульман, совершавших обряды именования и никах (в три раза), но достаточно большим осталось количество мусульман, соблюдавших похоронные обряды. Этот показатель превышал в 4–6 раз число именований, и в 2–3 раза – бракосочетаний (Историческая энциклопедия..., т. 1, 2009, с. 668–669).

Судьба обрядов мусульман зависела от ситуации в государственно-религиозных отношениях. Одно время они подпали под действие постановления ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым святым местам» (1958), заставляя местные органы власти блокировать общественную инициативу по поддержанию порядка на кладбищах и вокруг священных для местных мусульман астана. Там запрещать проведение каких-либо акций, «выходящих за рамки разумного».

В контексте «перехода к строительству коммунизма» партийная пропаганда характеризовалась усилением атеистической составной. Выполняя общесоюзные установки, 17 февраля 1958 г. бюро Томского обкома КПСС приняло решение «Об усилении научно-атеистической пропаганды среди населения». Однако, несмотря на пропаганду, существовала духовная потребность, проявляющаяся и в том, что периодически на колхозном тракторе астана караучы Ислам-бабай подравнивал ров вокруг астана. В пропагандистской деятельности у властей имелись мощные инструменты, в том числе пресса. В областных, краевых, городских и районных газетах (томские – «Красное знамя» и «Молодой ленинец», омские – «Омская правда» и «Вечерний Омск», кемеровские – «Кузбасс» и «Комсомолец Кузбасса», сталинская – «Кузнецкий рабочий» и др.) опубликован ряд статей на антирелигиозные темы. В 1957–1963 гг. в Тобольске издавалась татарская газета «Ленин юлы» («Путь Ленина»), которая публиковала, наряду с прочими, и атеистические материалы, но к тому времени сфера применения тюркских языков сужалась, приводя к тому, что снижалась и численность читателей.

В 1958 г. еще говорили о наличии в составе западносибирских татар не только четырех «географических групп» (заболотные, тобольские, тюменские, барабинские), но и этнографической группы – сибирских бухарцев, хотя перепись 1959 г. их уже не отмечала. Уже только сознание потомков сохраняло память о бухарских «корнях» и «более религиозных» предках, но в брачных контактах и в похоронных ритуалах уже не было «бухарских» предпочтений.

Эпоха «хрущевской оттепели» закончилась «заморозками». В результате волна закрытий и «крушения» мечетей накрыла Сибирь: пострадала община в Чикче, а построенная еще в 1886 г. мечеть в с. Киндер решением партийных органов лишилась минарета (Мечети и мусульманские организации..., 2011, с. 24). В Алтайском крае из 11 зарегистрированных общин не стало ни одной мусульманской. В Кемеровской области «известно» 8 (485 верующих); в Тюменской – 16 (330 человек); Томской – три (100 человек). Больше «повезло» верующим в Омской и Новосибирской областях, где оставалось по одной мечети с 1500 и 600 прихожанами соответственно (Горбатов, 2008, с. 39). В Новосибирске существовало «посменно» пять нелегальных молельных домов. На томском мусульманском кладбище собирались верующие, а руководитель общины Ю. Идрисов заявлял при беседах в органах власти, что «в проведении обрядов не участвует», а других активистов не знает (Кокоулин, 2011, с. 31).

Очевиден вывод: множество религиозных групп скрывалось от регистрации или не могло ее пройти, вело нелегальный и полулегальный образ жизни, в быту и на «миру» отражая двойную мораль. Меньше всего это удавалось скрыть в городских условиях. Так, во время Курбан-байрама иные верующие брали больничные листы по нетрудоспособности (Курбан-байрам…), об этом знали рядовые сотрудники и члены парткомов.

В сельской местности общинная мораль требовала терпимого отношения к убеждениям односельчан, а от местных властей и руководителей хозяйств – умения «закрывать глаза».

Перемены тревожили верующих, тем более, что в 1964 г. вступил в силу еще более суровый закон о культах. Тогда же Чикчинская мечеть была закрыта. Народная молва утверждала, что при сносе минарета: «...сорванный с места полумесяц упал и врезался острием в землю в метре от директора местного хо-

зяйства, чуть не убив его. Побледнев, тот быстро уехал прочь. После закрытия намазы проводились тайно в доме человека по имени Салимулла» (Мечети и мусульманские организации..., 2011, с. 63).

Общины функционировали скрытно. Лишь «бродячие» муллы (М. Шигбанов, Ш. Ташкаев, Б. Шакиров и др.) продолжали обслуживать верующих и приезжих посетителей астана, сохранять сачара, проводить суннат, том числе в семьях членов КПСС. Снос мечетей или их закрытие не были избирательны в ходе той антирелигиозной кампании (Историческая энциклопедия…, т. 1, 2009, с. 668).

Вследствие удаленности и изолированности Заболотья процесс внедрения ислама среди них был исторически долгим (Валеев, 1993, с. 36), а контроль за исповеданием веры – затруднителен. Среди заболотных татар-сазяклар существовал своеобразный ответ на вопрос: «Когда здесь поселились люди?» – «Давно. Аллах и тот не помнит» (Галязимов, 2003), говоривший об их отстраненном восприятии Аллаха, который, согласно общепризнанным нормам для всех мусульман мира, «Всевидящ, всезнающ...».

Ясколбинцы даже во второй половине XX в. сохраняли больше архаичных элементов, чем другие группы сибирских татар: во избежание родственного кровосмешения они хорошо помнили название тугумов, почитаемых ими птиц и животных (Ерёмин, 1972, с. 426). У них остались представления о злых духах, что могли повлиять на здоровье человека: су сыер (водяная корова), пицен (лесной дух), йорт иясе (домовой), мал иясе (хозяин скота) и др. По наблюдениям В.В. Хромовой, они носили амулеты из клыка и когтя медведя явно архаичного происхождения.

Исследователи фиксировали изменение жителями Заболотья этнического самоопределения, как и использование родного языка (Адаев, 2012, с. 9), а общесоветская ситуация и внутрирегинальные процессы меняли многое. Можно проследить, как проявлялись конфессиональные установки в случае разделения одного этноса на примере еуштинцев – мусульман и христиан (Томилов, 1980, с. 193).

В 1960-е гг. на местах были созданы комиссии содействия контролю за законодательством о религиозных культах при рай- и горисполкомах, которые контролировали даже содержание проповедей, составляли письменные акты. В эти комиссии входили депутаты местных Советов, работники финансовых, административных органов, народного образования, местные активисты, разбиравшиеся в вопросах законодательства о культах. Председателями назначались, как правило, секретари райисполкомов.

После серии проверок, постановлений и строгих наставлений на местах усилилась антирелигиозная работа: проводили лекции; организовали школы и семинары по атеистической пропаганде. В периодической печати публиковались материалы, освещавшие сущность политики государства и «разоблачающие» деятельность служителей культа. Выполняя установку, идеологические учреждения и СМИ бичевали мулл за их «нелегальную» деятельность, размещали статьи «о реакционной сущности» и вреде мусульманских праздников, рассказывали об опыте антирелигиозной пропаганды (Бекшенев, 1964).

Рост населения Западной Сибири произошел в основном за счет людей, приезжавших (но не вахтами) для обслуживания новых, развивающихся отраслей промышленности (нефтяной, газовой) из других регионов страны. У местных не вызывали неприятия мигранты, но существовала их дифференциация по внешнему облику. Благодаря большому притоку молодых людей обеспечивался и высокий уровень рождаемости детей (20–25 промилле-человек на тысячу человек), составляя до 40% от общего прироста населения.

Кроме того, в годы освоения Севера туда переселилось много людей из южных сельскохозяйственных районов. Если в южных, сельских районах отмечено численное преобладание женщин (дефицит мужчин), то в северных районах число мужчин значительно превысило количество женщин, вызвав дефицит невест и, как результат, увеличение смешанных браков.

Хотя со второй половины 1960-х гг. ослабло административное и юридическое давление на общины и верующих, атеистическая пропаганда проявлялась в масштабной и постоянной кампании в сочетании с рутинным контролем над всеми проявлениями духовной жизни (Историческая энциклопедия..., т. 1, 2009, с. 117). Внимание привлекали женщины (более склонные к религиозным проявлениям) и дети, которые при опросах могли правдиво признаться в том, что тщательно скрывали

родители: в Асланинской школе Ялуторовского района трое утверждали: «Бог есть». Впрочем, ответы порой были и у детей осторожны: в тобольской школе № 15 (в бывшей Татарской слободе) из 160 учащихся лишь восемь признались, что верят в приметы, а 18 – снам (Фахрутдинов, 1971, с. 16). Органы КГБ считали деятельность исламских общин инертной, ограничиваясь контролем. Подкрепляла это мнение и информация из Томской области: «Мусульман в области около 200 человек. Ни одна группа мусульман не ставит вопрос о регистрации, а те, кому предлагают, – отказываются под предлогом, что их мало и не смогут содержать муллу и мечеть» (Горбатов, 2008, с. 43).

Жизнь горожан изначально мобильнее, нежели сельская. И поэтому внешние проявления религиозности, по контрасту, заметнее. Поэтому и реисламизация началась с городов, а затем распространилась по региону как «возвращение к религии предков», а также за счет большого количества мигрантов – носителей различных адатов.

В последующем ситуация в государственно-конфессиональных отношениях варьировалась. Так, Новосибирским обкомом КПСС в 1962 г. суннат признан изуверским обрядом, о котором, заметили в партийном органе, в атеистической пропаганде «почти не говорят». Но трудно оказалось «не заметить» наличие внешнего присутствия религии, например, в разделении секторов на кладбищах по конфессиональному признаку. Активизируя атеистическую работу, в местных газетах «ожила» прежняя практика шельмования верующих и их духовных лидеров. Но исходя прежде всего из просьб верующих, Яуд-хазрят и его потомки исполняли функции мулл в Кошкуле, где сами построили мечеть и медресе.

Вновь активизировалось активное уничтожение мечетей. Так, в конце 1960-х гг. снесли Соборную мечеть на Аптечной улице Омска, построенную в начале XIX в. (Лебедева, 1994, с. 97), и астана, некоторые из них представляли собой историческую ценность, а для местных жителей являлись памятными объектами. Например, построенная в 1820-е гг. мечеть в д. Новоуфимск (Черторой/Чумык/Цумык) Аромашевского района служила конторой, складом, конюшней (Мечети и мусульманские организации..., 2011, с. 9).

Очевидно, что варварское отношение части населения (особенно молодежи) к объектам поклонения сформировали атеистическая работа и публикации, утверждавшие, что астана «разжигают религиозный фанатизм», а астана караучы – «паразитирующие элементы» (Фахрутдинов, 1971, с. 13). Преследовались те, кто посещал астана, проводил там молитвы или поддерживал их состояние (Рахимов, 2010, с. 175).

На этом этапе, несмотря на господство на государственном уровне атеистического мировоззрения, в Западной Сибири выстраивалась собственная система отношения к религии и ее святыням. И не только внутри этносообщества и семьи, но и на уровне межэтнического общения. В с. Байба Тевризского района Омской области (с преимущественно славянским населением) сохранилась мечеть, и по рассказу Р.Н. Яхиной, при заходе солнца дочь хозяина говорила «установку»: «К мечети ни пьяные, ни дети близко не подходят. Почитают её – значит, это святыня».

Власти «не замечали» бытование религии на уровне семьи, а фиксировали лишь ее внешнее проявление. Уполномоченный Совета по делам религий информировал в 1978 г. по ситуации в Новосибирской области: «Особой активизации верующих по сравнению с прошлыми годами не наблюдалось. В основном пост соблюдали верующие пенсионного возраста. За время поста проведён один религиозный брак, дети к празднованию не привлекались. Пропуска занятий в школах в связи с постом не установлено… В аулах месячный пост и праздник Ураза-байрам отмечали старики преклонного возраста группами 5–7 человек, массовых сборищ не наблюдалось. … На вечерние разговения и тараух-намаз собиралось каждый вечер по 10–15 человек. Служба Ляйлят-аль-Кадр проводилась 30 августа проповедью имама в течение 20 минут, присутствовало около 90 верующих. … На торжественном богослужении в день праздника Ураза-байрам в Омской мечети присутствовало более 500 человек, в том числе 75 человек из соседних районов области, также принимали участие в богослужении около 15% женщин и в пределах 10–15% молодежи до 30 лет … В Шебаркульском р-не Курбан-байрам проводился в аа.

Кудук-Чилик и Кайчубай», где «в праздновании участвовало в первом ауле более 50 человек. В ауле Кайдаул Павлоградского района присутствовало в нелегальном собрании 20 мусульман».

Показательны общие данные по Омску: «Если в обычную пятницу в 1978 г. мечеть посещало 80 человек, то в 1981 г. 100 человек. Число молодежи до 30 лет, посещающей мечети, изменилось за эти годы с 75 до 100 человек, мужчин в возрасте от 30 до 60 лет – со 150 до 320 человек, мужчин старше 60 – с 325 до 630». В 1980 г. в «Кировском районе Омска зарегистрировано 2 нелегальных сборища мусульман по поводу праздника». На одном из них присутствовало более 150 человек. В тот период молельный дом менял адреса, количество и состав прихожан. В нем появился первый (за советский период) дипломированный имам З.Ш. Шакирзьянов, направленный в 1978 г. после бухарского медресе «Мир Араб».

«Наступление» на религию уже не могло оставаться тотальным и непримиримым – из-за боязни международных (дискредитирующих страну социализма) и внутрисоюзных конфликтов. Власть ощущала: среди части советских людей по-прежнему доминирует духовная власть религиозных институтов, а не советско-партийных, хотя только по Тюменской области действовало 500 лекторов с атеистической тематикой (Фахрутдинов, 1973, с. 18). Поэтому предпринимались попытки «приручить» духовных лидеров – из проявлявших лояльность к власти: уроженец станицы Звериноголовской председатель ДУМЕС Ш.Ш. Хиялетдинов в 1972 г. удостоен Ленинской премии и золотой медали «За укрепление мира между народами» (Ислам на Урале..., 2009, с. 387).

В 1973–1974 гг. в Тюменской области проводилось изучение состояния религиозности населения в татарских селениях и на городских предприятиях. Полученные данные свидетельствовали – значительная часть сельчан соблюдает Уразу (пост Рамазан), отмечает Мавлюд и Курбан-байрам, дает садака, хоронит родственников по мусульманскому обряду, а «кое-где свадебные обряды совершались с участием муллы», соседствуя со свободным выбором партнеров для брака и с советским ритуалом в ЗАГСе. В 1974 г. в Новоатъялово, Красном Яре Ялуторовского района Тюменской области 42% опрошенных назвали суннат «национальной традицией», а в Муллашах из 194 опрошенных 108 назвались верующими, 47 – «знают Коран», 125 – отмечали Курбан-байрам. В 24 домах имелись шамаили (образ, изображение) (Фахрутдинов, 1974, с. 15). По мнению информаторов, подобные шамаили «обязаны» «препятствовать проникновению шайтана в жилое пространство людей». Это могут быть «молитвы, изречения из Корана, написанные на арабском языке и помещенные в рамки над входом в дом» (Корусенко, 2011, с. 191).

Примечательно, что получение от государства или предприятия квартиры сопровождалось освещением ее действием «өй катым» (Ниязова, 2009, с. 116), отражая трансформацию ритуалов. Напротив, в арсенале средств атеистической пропаганды использовались устаревшие приемы и формы, включая и художественные средства (кино- и телефильмы, книги, выступления агитбригад), противопоставлявшие две идеологии – коммунистическую и религиозную.

Несмотря на повсеместно насаждаемый в массы вульгаризированный атеизм, вопрос о «последнем пристанище» – месте захоронения все последующие десятилетия оставался важнейшим вопросом выбора индивидов (в том числе чиновников, ранее скрывавших свою религиозность или индифферентных). Нередко «переменившие веру» хоронились согласно пожеланиям родственников на «родовом» участке, встречая сопротивление старейшин и служителей культа. Традиционное разделение на православное, мусульманское, иудейское, католическое, протестантское кладбище (или соответствующие кварталы общих кладбищ) фактически предопределяло место выбора могилы, несмотря на атеизм или религиозную ориентацию человека при жизни.

Стойкими оказались традиции поминовения и использования атрибутики (полумесяца) на надгробном памятнике, иногда органически сосуществуя с красной звездой – советским знаком и фотографическим (а то и гравированным) портретом. Есть и скульптурные памятники в полный рост.

К концу 1980-х гг. уровень урбанизации в Тюменской области (включая ХМАО – Югру и ЯНАО) достигал 76,1 %, а население в 1989–2002 гг. увеличилось с 3 097 657 до 3 264 841 человек. Это связано с разработкой месторождений углеводородного сырья и их обслуживанием. В ряде районов умма изменилась качественно, завися от общего и личного опыта толерантности в местах исхода; уровня

общего и религиозного образования (иногда лишь опыта) служителей культа и паствы; соотношения коренных и приезжих мусульман в конкретном районе и населённом пункте; влияния имамов и самой уммы на жизнь местного социума и т.д. Показательна статистика по Ноябрьску, где 18,3% зарегистрированных предпринимателей – выходцы из Центральной Азии и Кавказа (больше 40% – азербайджанцы). Не все из них мусульмане по убеждению, но они изменили отношение к исламской культуре, поскольку являлись её носителями. Характерен этнический состав, например, в деревне Якуши. Из 579 человек населения сибирские татары составляли 97,2%; в Чикче из 1243 человек 90% – сибирские татары, русских – 2,65%, по несколько человек приезжих: казахов, башкир, кумыков, таджиков, лакцев, аварцев, киргизов, чеченцев – 1,6%.

С ритуальной религиозностью руководители идеологических органов старались не бороться, помня о своих престарелых родственниках и друзьях, а также и о предстоящем собственном скорбном пути. Вынуждено власти отводили новую территорию под мусульманское кладбище или предусматривали отдельные сектора. Например, в истории Томска отражено существование двух отдельных мусульманских кладбищ, а с 1974 г. на новом кладбище выделен отдельный сектор – мусульманский (Дмитриенко, 2004, с. 150).

Под влиянием активизировавшейся атеистической работы в 1970-е гг. образовался не только «религиозный вакуум», но и разрыв поколений среди самих верующих, хотя иные явления, составлявшие основу сибирского ислама, продолжали существовать. Причина, как отмечал свидетель, наблюдавший ситуацию, «...в живучести религиозных пережитков среди последователей ислама во многом способствует переплетение религиозных обрядов и традиций с национальными» (Тюменские известия, 2004).

В Стрежевом, в связи с преобразованием этого населенного пункта в город в 1966 г., увеличивалась доля мигрантов из Центральной Азии и Кавказа. Последующее возрождение общин и возвращение мечетей в Томске и на селе – не синхронные события. Длительное время верующие обходились приспособленными зданиями и помещениями, особенно в сельской местности, население которой в конце 1980-х гг. составляло 1/3 жителей Томской области. Такие же процессы характерны и для культовых зданий Новосибирской области.

Исламские образы и символы сохранялись. В 1962 г. во время ревизии сельского клуба в д. Киндер Нижнетавдинского района Тюменской области выяснилось: «Здание клуба 43 года тому назад было переоборудовано из бывшей мечети. Оставлен минарет, а на нём полумесяц – символ магометанской религии. На протяжении ряда лет районные организации ставят вопрос о снятии полумесяца, но безуспешно. В результате нашей командировки о полумесяце на здании учреждения культуры сообщено в отдел пропаганды и агитации обкома КПСС, – обещана помощь…». Учитывая, что этот сельский клуб был передовым, и на его базе планировалась передача опыта, ревизор отметил: «Но от экскурсии в клуб, на наш взгляд, следует отказаться, пока на нём сияет полумесяц».

Показательно появление (из-за резкого увеличения числа дворов) в 1970-х гг. в казахском селении Омской области четырех кварталов – махкаля (махалля), имевших своих мулл (Томилов, 2013, с. 311), конечно, в статусе неофициальных. Чувство страха, а не только рост атеистических настроений, привело к гибели многих выдающихся явлений культуры. Безвозвратно погибли сачара и шамаили, поскольку они существовали в арабской графике. К тому же старики просили для «сохранения в лучшем мире» хоронить их вместе с книгами и сачара, хранителями которых считали себя, опасаясь передать рукописи «нерадивым» потомкам (Селезнёв, 2009, с. 119, 163). Легенды утверждают, что столь же осторожно поступали с прежними царскими грамотами, если не даровавшими абсолютную свободу вероисповедания, то ограничивавшую посягательства на право исповедовать (Алишина, 2004, с. 105).

Многозначительна ситуация в сфере, регламентируемой конституционной статьей о свободе совести. Формально уже никто не запрещал пользоваться этим правом. Тем более в случаях, когда по сохранившейся у казахов Сибири традиции один из старших внуков воспитывался в семье дедушки и бабушки, где религиозные знания передавались напрямую. И за это никого власть уже наказать не могла.

В ряде случаев религиозность формировалась и поддерживалась не в семье, где даже в советский период культивировался народный ислам, а в локальных сообществах, актуализируя заложенные в детстве основы. Характерной приметой времени стала все более актуализированная религиозность населения (иногда из фрондерства) и некоторое ослабление ограничений конфессиональных институтов.

Между тем в ценностных ориентациях советских людей по-прежнему играли существенную роль внешний импульс и внедряемые хорошо отлаженной политико-просветительской работой социалистические нравственные идеалы. Интернациональное и патриотическое воспитание давало результаты. Идеологемы: советский народ, социалистическое Отечество, родная коммунистическая партия отнюдь не были пустым звуком для многих, а становились частью этических констант, с позиций которых советские люди смотрели на мир. Органично сюда вписались и те нравственные установки, что связаны с их явной или скрытой религиозностью.

Соотношение этносов, исповедовавших или только ориентированных (по происхождению) на исламскую культуру, менялось. К концу 1980-х гг. уровень урбанизации в Кемеровской области был самым высоким в Сибири, достигнув 87,4 %, что отразилось и на появлении консолидированных групп верующих. По данным переписи 1989 г. в пределах Алтайского края проживало 21 709 казахов (0,77% населения), являясь самым многочисленным здесь тюркским этносом, но с 1991 г. наблюдался их отток в Казахстан. Тогда же выяснилось, что 44% населения края проживало в сельской местности. Это, несомненно, влияло на поддержание там религиозных традиций в большей степени, нежели в городах. А вот родным языком владели лишь 37% татар и 50% башкир, отражая и общесоюзную тенденцию. Тогда же было выявлено, что в крае проживало 8078 татар (0,29% населения) и 867 башкир, определяя «лицо» и особенности исполнения обрядов в постепенно возрождавшихся, но ещё официально не оформившихся общинах.

С открытием и освоением газовых месторождений произошли структурные изменения в экономике Ямало-Ненецкого автономного округа. Это привело к изменению общей численности (за 1959–1989 гг. с 62,3 до 494,9 тыс. человек, т.е. в 7,94 раза) и его этнического состава, где доля коренных малочисленных народностей Севера уменьшалась: 1970 г. 32,1 %, 1979 г. – 16,1%, 1989 г. – 6%. Вырос удельный вес русских с 44,6% (1959) до 59,2% (1989), украинцев – до 17,2%, а татар – до 5,3%, но это не является свидетельством усиления религиозности.

Но наиболее активно изменялся состав населения в Ханты-Мансийском автономном округе. Показательно, что за 1959–1989 гг. число жителей округа увеличилось с 123 926 до 1 268 439 человек (в 10 раз), том числе за счёт приезжих из Башкирской и Татарской АССР, Азербайджанской ССР и других регионов Советского Союза, где мусульмане (по убеждению или только по происхождению) доминировали.

Поскольку и в конце 1980-х гг. сельские жители Горного Алтая преобладали (73%), это позволяло относительно свободно заявлять об их принадлежности к исламу. К тому же в соседнем Казахстане отношение к исламу было более терпимым. Туда отправлялись для почитания «священных» мест и посещения мечетей, которых в Горном Алтае не было.

Мусульманам сложно было выполнять многие предписания шариата в части халяльных блюд, продукты для которых под видом «хорошего, чистого» доставались через знакомых, а их домашнее приготовление выдавали не за религиозную, а этническую или семейную традицию. Возникла система посредников в этнических социальных сетях, а забойщик мяса оставался неизвестным лично подавляющему большинству потребителей, но его авторитету в точности соблюдения ритуала заочно доверяли.

Конфессиональная принадлежность нередко выступала лишь «семейной» памятью, последней базисной структурой (у многих татар, казахов, башкир, утративших родной язык), «отвечающей» за сохранение этничности, из-за того, что ислам практиковался на русском языке, особенно в населенных пунктах со смешанным населением. Религиозная литература издавалась на этом языке, сочетая традиционализм и инновации (русский язык как родной и способ постижения ислама).

В 1980-е гг. власти посчитали, что чтение приглашённым на дом муллой Корана является показателем религиозности. Им удалось выявить, что в Тюменской области таких случаев в 1981 г. 480, Ново-

сибирской в 1980 г. 361; Омской в 1979 г. – 20, в 1980 г. – 65, в 1981 г. – 150. По другим годам и регионам данные неизвестны, но, если исходить из «нелогичности» показателей, то можно сделать вывод – традиция существовала, помогая духовно развиваться.

Другая часть мусульман по происхождению, стремясь уйти от потенциальной угрозы со стороны государства, избрала иной путь, хотя принятые среди мусульман жесты: пожатие не одной, а двумя руками; сидение на корточках; начало и завершение определенным ритуалом трапезы (свадебной, похоронной и др.) остались для воинствующих атеистов маркером в определении тайного.

Процессы трансформации отечественной культуры обрели не только новое содержание, но и иную структуру, более сложную, чем в предшествующие периоды: в результате из закрытой~замкнутой системы она эволюционно (а иногда и революционно) трансформировалась в открытую – за счет огромного потока новаций, сопротивляться которому невозможно по многим причинам. Это нельзя оценить линейно: «больше – меньше», «лучше – хуже», «активнее –пассивнее», поскольку все составные: общемировые, общесоюзные, общесибирские, региональные, локальные – вступали в сложную систему личных пристрастий и мотиваций. Время все явственнее требовало от общества ответа на вопрос о месте религии в изменяющихся обстоятельствах.

Все же этот период сложно назвать «предвозрождением ислама» в регионе, хотя, несмотря на противодействие со стороны идеологических органов, постепенно нормализовалась жизнь верующих, хотя и реликт страха перед репрессивным аппаратом за свои убеждения остался.

# Раздел III
# Современные этнокофессиональные процессы в трансграничном пространстве Западной Сибири, Казахстана и Монголии в контексте государственной политики

## Глава 14
## Самоопределение этнорелигиозных групп в Республике Алтай в свете современных государственно-конфессиональных ориентиров

**Ю.В. Хвастунова**

В ходе осеннего социологического полевого исследования 2017 г. среди прочих аспектов религиозной жизни жителей Республики Алтай (РА) было выявлено их неоднозначное отношение к некоторым религиозным организациям и группам. Так, негативный антирейтинг составили: ИГИЛ, Ак Јан (Белая вера) и Свидетели Иеговы, все остальные религиозные организации набрали незначительный процент.

В алтайской среде традиционно большое число последователей Белой веры, но некоторые конкретные религиозные группы, которые взяли на себя миссию донесения основ Белой веры до населения, сформировали неоднозначное к себе отношение, причем со стороны как простых алтайцев, так властей.

С точки зрения политического среза активности сторонников Ак Јан здесь необходимо уточнить, что в РА существует несколько видных религиозных лидеров, которые взяли на себя ответственность за интерпретацию Белой веры, а также есть и политические деятели, особенно в блоке оппозиции, которые усиленно поддерживают сторонников Белой веры, в частности группу В.Б. Чекурашева.

Одной из самых больших официальных инициатив стала попытка одного из политических активистов РА зарегистрировать религиозную организацию, в состав которой вошли бы представители онгудайской инициативной группы и все сочувствующие данной группе последователи Ак Јан. С такой инициативной обратился в управление Минюста по РА известный деятель Д.И. Табаев. Интересно то, что до недавнего времени он практически никогда не высказывался на религиозные темы и известен именно как политический деятель, сторонник партийных, профсоюзных и общественных инициатив. Буквально последние годы Д.И. Табаев стал заявлять о себе как об убежденном язычнике и язычестве как религии будущего всего человечества. В написанном уставе будущей организации, ее структуре, членстве наблюдалась определенная закономерность. Так, сам будущий «Горно-Алтайский духовно-религиозный Центр алтайской веры «Алтай дян» находится на начальном этапе, т.е. формировании организации, которая в таком своем составе, включая руководителя, никогда не занималась религиозной и культовой деятельностью, более того, не имела четкого плана своей дальнейшей практики. Со слов руководителя, многие из конкретных религиозных деятелей и приверженцев той или иной «версии» алтайской веры готовы присоединиться к ней, но только после регистрации как состоявшегося факта. Наряду с уставом центра была представлена современная религиозная литература, анализ которой показал сильное влияние ньюэджовской и рериховской теорий на разные версии алтайской веры и различные ее группы, в том числе на группу В.Б. Чекурашева. Терминология, идеи и методы в культовой деятельности и ли-

тературе фиксируют четкое влияние оккультных теософских положений, их процент велик не только в религиозной литературе, но и художественных работах, идеях. Этому есть объяснение. Еще с конца 80-х гг. прошлого века сложились крепкие связи алтайской интеллигенции, в частности художников И.И. Ортонулова и В. Чукуева, с рериховскими центрами, и увлечение современной оккультной литературой. Например, В. Чукуев увлекается идеями К. Кастанеды и Т. Мареза. Общественник Д.И. Мамыев использует термин «Тенгри», у него часто фигурирует обращение к небесному богу Тенгри, но еще чаще отсылка к теософии Е.П. Блаватской. С такими выводами согласны и исследователи из Кестонского института. Так, они утверждают: «Сами лидеры признали громадное влияние рериховского учения на идеологию их движения (как сказал Б. Бедюров, «Рерихи помогли нам осознать свои корни»). Большинство из лидеров движения имеет тесные связи с идеологами рерихианства, которые открыли им духовную связку святости Алтая, буддизма, экологии, современной науки и социального прогресса. Буддисты-бурханисты не могут слиться с рериховским движением, потому что ориентированы на национальное возрождение и консолидацию алтайского этноса, но и не могут порвать с ним полностью, потому что некоторые основные идеи они черпают из него» (Филатов, 2014, с. 80).

В свою очередь специалисты из НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова пришли к выводу, что «документы местной религиозной организацией «Горно-Алтайский духовно-религиозный Центр алтайской веры «Алтай дян» содержат невнятный набор умозаключений одного автора, возник ряд вопросов по основным элементам религиозной организации: догматам, действиям, служителям. От учредителей не были получены ответы по структурной организации духовно-религиозного центра: не вполне ясно были объяснены религиозные представления последователей «Алтай дяна». Противоречивыми являются обоснования религиозной практики. Среди религиозных действий были названы обряд: «тагыл» «хозяину» Алтая и обряд «алас», который проводится во время благословения детей и молодой семьи. Проведение похоронно-поминальных обрядов отрицается. Среди служителей культа были названы јарлыкчи Табаева Надежда, Табаев Олег, Чекурашев В.Б., которые не являются учредителями указанного духовно-религиозного центра и не проживают в г. Горно-Алтайске. На основе анализа представленных документов, беседы с учредителями религиозной организации можно прийти к выводу, что учредители местной религиозной организации «Горно-Алтайский духовно-религиозный Центр алтайской веры «Алтай дян» находятся на стадии «поиска». Отсюда нечеткие представления о вероучении, вероисповедании и распространении религиозного вероучения членами религиозной организации».

*Источниковедческая база для анализа религиозных групп и организаций*. Все работы по религиозной ситуации, группам, обрядовой деятельности алтайского народа можно условно поделить на несколько блоков:

1. Публикации:
1) этнографические работы, профессиональные и вместе с тем узкопрофильные по методике и предмету;
2) исследования религиоведов: С. Филатова, А. Каскелло, Б. Кнорре, Р. Лункина и др.;
3) работы ученых из определенных сообществ, например рериховского движения: И.А. Жерносенко, Т.А. Голикова и Н.С. Гребенникова;
4) исследования местных специалистов, прежде всего из алтайской интеллигенции. Это ученые: Н.И. Шатинова, В.А. Муйтуева, М.М. Чочкина, Е.Е. Ямаева, Н.А. Тадина идр.; общественники: Д.И. Мамыев, Ч. Алмашев (ФУРА, Бирлик), Этнокультурный центр «Сокровенный Алтай» С. Катынова;
5) исследования политиков и чиновников: Б. Бедюров. Д. Табаев, В. Кудермеков.
2. Непосредственно религиозные деятели и лидеры: Ак Кине (С. Кыныев), З. Тырысова, А. Санашкин, Н. Шодоев, группа онгудайских контактеров «небесных диктовок» и их руководитель В.Б. Чекурашев.
3. Шаманы: С. Челтуев, К. Кыпчакова, В. Яндиков, С. Санашкина, О. Саланханова, А. Казакулов, С. Язарова, С. Талкыбаева, А. Козороков и др.
4. Творческая интеллигенция – традиция еще от Г.И. Чорос-Гуркина и современные деятели: В. Чукуев, И. Ортонулов, А. Юданов, Паслей Самык.

5. Исследовательская деятельность институтов: Институт Алтаистики и их работы по Ак дян, исследования научных коллективов Горно-Алтайского государственного университета (ГАГУ) – публикации и полевые исследования, исследования ученых РАН и т.д.
6. По тяготениям к тому или иному направлению: шаманизм, Белая вера, тенгрианство, буддизм-бурханизм, бурханизм, православие, протестантизм.
7. Ряд исследователей предлагают выделять по географической и территориальной обусловленности (по расположению долин): Каракольская долина – Ак дян, Уймонская долина – старообрядцы, и позже рериховцы и различные последователи Нью Эдж, Чуйская долина – шаманизм, Улаганский район (Улаганское плоскогорье, Чулышманское нагорье) – православие.

Исходя из всего вышеперечисленного необходимо учитывать параллельность и перетекание одного явления в другое, например, религиозные лидеры из чисто обрядовой деятельности переходят в общественную, создают некоммерческие объединения, бизнес как Ак Кине, З. Тырысова или религиозные деятели стремятся в политику (попытки Онгудайской инициативной группы) или из политики в религию, как Д.И. Табаев. Конечно, рядом со всем вышеперечисленным часто прослеживается международный интерес.

Учитывая неоднозначность, неоформленность, модернизацию, а также поиск идентичности алтайской веры и смешения в общественном сознании таких религиозных понятий, как шаманизм, бурханизм, Белая вера, язычество, тенгрианство, необходимо напомнить историю возникновения и эволюции алтайских верований.

В религиоведении известны различные классификации религиозных традиций, и большая часть из них выделяет так называемые первобытные, архаические, родоплеменные религиозные формы. В истории человечества, включая народы Евразии, известны архаические (древнейшие) религиозные верования и культы: фетишизм, тотемизм, анимизм, культ предков и др.

Позднее складывается шаманизм, вобравший в себя вышеуказанные архаические верования. В период Средневековья шаманизм у тюркоязычных народов, включая предков алтайцев, стал развитой религией, имевшей все основные элементы, присущие мировым религиям: культы, организацию, мифологию. Шаманизм – религия родоплеменного общества (социума), поэтому в нем множество вариабельных черт, поскольку на изначальных этапах каждая патриархальная общность (род) имела свой культ, обряды, ритуалы, совершавшиеся шаманом (камом) как духовным лидером. Кроме того, ранний шаманизм предварял собой появление национальных религий или религий народа и тем более мировых религиозных систем (буддизм, христианство, ислам). На этой основе многими исследователями очерчен регион Сибири и Центральной Азии как место появления и развития классического шаманизма.

Алтайский шаманизм представляет собой раннюю форму религии предков алтайцев. Судя по всему, шаманизм бытовал здесь с самого начала тюркского времени, а его корни, естественно, уходят к шаманизму племен времени, предшествовавшего гуннскому. Мировоззренческой основой традиционного шаманизма, как уже неоднократно отмечали исследователи, выступал анимизм, понимаемый в виде совокупности представлений об одухотворенности природы (Суразаков, 2005, с. 92–93). Что касается алтайского шаманизма, то согласно выработанных в нем мировоззрению и мифологии все природные объекты и явления имеют нематериальную, духовную основу – духов, «хозяев» (Алексеев, 1980, с. 48). В литературе по средневековой истории Горного Алтая утвердилось мнение о господстве шаманизма в духовной жизни предков алтайцев. Но необходимо отметить, что в алтайских фольклорных, исторических, археологических материалах отчётливо прослеживается и влияние мировых религий – буддизма, христианства (несторианства). Известны попытки распространения буддизма среди тюрков при каганах Тобо и Могиляне (VI–VII вв.). Тем не менее в среде широких слоев народа буддизм не получил заметного распространения (История Монгольской Народной Республики, 1966, с. 89). В дальнейшем были предприняты переводы на уйгурский язык священных буддийских книг (например, в X в. сутра «Алтун йарук»). В Средние века среди найманов и племен Алтая распространяется христианство несторианского толка. Так, Л. Н. Гумилев отмечал, что на Алтае «шаманизм в XIII в. был сильно развит,

уживаясь там с несторианством» (Гумилев, 1994, с. 18). В джунгарский (ойротский) период, точнее, во второй половине XVII в., на Алтай приходит очередная волна распространения буддизма (ламанизма), ставшего государственной религией Джунгарского ханства. Следовательно, среди алтайцев традиционный шаманизм стал вытесняться буддизмом. Именно к этому периоду, вероятно, относятся легенды и предания о притеснениях камов (шаманов) и изживании шаманских «темных» обрядов (кровавых жертвоприношений). После присоединения Горного Алтая к России шаманизм среди алтайцев вновь усиливается за счет заметного ослабевания влияния буддизма. Но вместе с тем начиная с середины XIX в. в духовной жизни алтайцев значительную роль стало играть христианство (православие) (Екеев, 2010, с. 177–179).

В начале XX в. в процессе религиозной реформации среди алтайцев распространилась «белая вера» (ак јанг), или бурханизм. В среде широких масс народа бурханизм представлял собой синкретическую религию, соединившую обновленные шаманские верования, буддийские обряды и вероучение. Так, А. Калачев пишет: «Понятие об едином Боге – «Кудае» я встречал почти везде, но этот бог имеет две стороны: «Ульгень» – добрая сторона, «Эрлик» – злая. Две стороны эти борются между собой, создавая жизнь и смерть… бесчисленные духи, «ак-неме»… жертвы лошади…» (Калачев, 2011, с. 518–519); «… на вопрос, как они молятся, мы получали ответ…: Кудай – один, Иисус другой, Николай – третий, Христос – четвертый» (Калачев, 2011, с. 512).

В.В. Радов, Г.И. Спасский, В. Томсен писали об алтайских верованиях как о шаманизме, культе предков, почитании духов природы, о божествах Ульгене (Кутае) и Эрлике. С ними солидарен и Н.М. Ядринцев и другие исследоватли (Яблоков, 1998, с. 501; Ядринцев, 1885, с. 507–509; Шантепи де ля Соссей, 1992, с. 53–54; Ан, Фомин, 1999, с. 22–27). Таким образом, алтайский фольклор, письменные исторические источники и этнографическая литература свидетельствуют о том, что традиционными религиями алтайцев со Средневековья и до начала XX столетия являлись шаманизм, буддизм и бурханизм.

В конце XX в. перечисленные верования стали соединяться с различными модификациями New Age – неоязычество в виде смешения экстрасенсорики, оккультных практик, демонологии, уфологии, практической магии.

В настоящий момент отношение к шаманизму у алтайских групп различное. Так, если одни признают его и считают классическим вариантом алтайской веры, другие – компонентом алтайской веры, третьи воспринимают шаманизм как антипод Белой веры, имеющий право на существование. Четвертые, например актяновцы, пишут о шаманизме как о страшной античеловеческой религии с человеческими жертвами и пытками. Пятые воспринимают Ак јян, или Алтай јян как реформированный шаманизм и выделяют в нем шаманские элементы, например обращение у некоторых јарлыкчи к божествам нижнего мира.

В XXI в. ко всему прочему добавились апокалипсические теории о переходе в новое тысячелетие огненной эпохи. Нью Эйдж тем и известен, что активно вбирает в себя различные представления и учения (в частности, алтайский фольклор, эпосы, элементы шаманской космологии) в итоге синкретизма, добавив оккультные методики, формирует новые тип религиозности. Это проявляется в росте числа экстрасенсов, ярлыкчи, ясновидящих в Республике Алтай. Не последнюю роль здесь играет и приток адептов из различных новых религиозных движений и общин, находящихся в поисках энергетических центров, сакральных мест, высокой энергетики на Алтае и возможности заработать на этом.

Под алтайской верой в исторической этнографической литературе принято считать разновидность шаманизма с тотемными верованиями, элементами анимизма и магии, сформировавшиеся еще в палеолитический период. Ситуация внутри шаманизма изменилась лишь в начале XX в. Одна тенденция выразилась в смешении бурханизма и Алтай Јан, а вторая – в смешении бурханизма и буддизма.

В истории бурханизма можно выделить три периода: 1) XIX в. — 1930-е гг. (до последних общественных молебнов и начала репрессий бурханистов) (Данилин, 1993, с. 150–152); 2) конец 1930-х гг. — начало 1990-х гг. (трансформации официально запрещенного бурханизма в этико-обрядовый комплекс) (Тади-

на, 2011); 3) с 1990-х гг. по настоящее время (возрождение бурханизма, мероприятия, посвященные 90 и 100-летию разгона моления бурханистов в долине Тереҥ в 1904 г.).

Следует уточнить, что само слово «бурханизм», обозначающее «отреформированную» версию шаманизма, алтайцы не используют, а называют свою веру «Ак јаҥ», что в литературе переводится как «белая вера». В советский период, в условиях запрета на развитие культов, произошло стирание граней между бурханизмом и шаманизмом, что привело к появлению обобщенного названия народных верований алтайцев — «Алтай јаҥ». Здесь Н.А. Тадина использует два понятия: Алтайская вера и / или возрожденный бурханизм (Тадина, 2013, с. 160). Итак, например, у Н.А. Тадиной присутствуют почти все наименования алтайских верований, кроме, может быть, «тенгрианства». При всей разнице они в итоге идентичны, относятся к одному и тому же явлению – представлениям алтайцев о духовном мире. Только одни названия корректны, а другие нет. Однако далеко не все согласятся с такой трактовкой, многие видят в этих названиях принципиальные различия! Само же название «Алтай дян», во-первых, более позднее, недавнее понятие, во-вторых, является собирательным и наиболее нейтральным, по крайней мере, на настоящий момент. «Алтай дян» сознательно используется рядом деятелей на современном этапе, поскольку не все группы положительно относятся к терминам «шаманизм», «бурханизм», «тенгрианство». Некоторые актяновцы негативно описывают опыт шаманизма. Они же и те, кто выступает против буддизма, стараются не использовать термин «бурханизм».

Инициатор создания Горно-Алтайского духовно-религиозного Центра алтайской веры «Алтай дян» – Д.И. Табаев. Система религиозных идей, взглядов и представлений Д.И. Табаева фиксируется в «Об основах алтайской веры…», где кратко описаны космологические представления данной веры. «Особенность алтайской веры… Алтай как мировое дерево и мировая гора, в особом мироощущении и миропонимании, определении своего поведения и совершении специфических (собственных) культовых действий, которые основываются на вере в существование сверхъестественных и божественных сил. Алтай дян возводит их в ранг трехликого Алтай Кудая, т.е. вертикальную структуру, входящую в Солнечную систему. Это Верхний Алтай – Тенгери (Небо)… обитают высшие, светлые солнечные божества... Верх – крона дерева… живут боги – Юч Курбустан, Ульген, Май-Эне (Умай-Эне), Дер-Суу, родовые и другие светлые божества. Небесные боги ездят на конях, и в жертву им приносят лошадей…. Средний мир – (дер) – Эне Земля (мать Земля). Здесь в среднем, земном, природном мире обитают сами люди, жизнь которым дают духи гор, рек, озер, и они их оберегают. Природу алтайцы почитают как божественную силу. …Нижний Алтай – низ – корни дерева – подземный мир, где обитают духи предков, куда человек попадает после смерти. Здесь человек проходит очищение или предопределяется проклятие рода (снятие его или продолжение). Владыкой подземного царства является Эрлик. Исторически проводником воли духа Алтая – выступали шаманы и камы, люди, обладающие даром провидца, целителя, контактера с духами трех выше названных миров» (Об основах алтайской веры, с. 1–2). «Итак… «Алтай дян» – алтайская вера – есть почитание и поклонение высшему божеству Алтай Кудай, охранителю и защитнику сакрального Алтая и всех нас…..» (Об основах алтайской веры, с. 7). Здесь мы видим классические шаманистские представления о духовном мире.

Из текста «Об основах алтайской веры…» нельзя увидеть разницу между «Алтай дян» и «Ак дян». Наоборот, между ними следует поставить знак равенства, вернее, рассматривать их как одно и то же религиозное верование, лишь с некоторой разницей в названиях, продиктованной разными временными срезами. Автор текста фиксирует эти понятия одно вслед за другим и подчеркивает их единство в содержании и разницу лишь во времени. «Алтайская вера «Алтай дян» с алтайского «јаҥ»… исходит и основывается на язычестве… Возникновение алтайской веры относится к I тысячелетию до н.э…. представляют религиозные мировоззрения древних тюрков…. «Алтай дян» как устойчивое религиозное верование и как религиозное учение – продукт более позднего времени, а Ак дян – продукт новейшего времени» (Об основах алтайской веры, с. 1). Автор цитаты не уточняет границы хронологических рамок. Но читатель может понять, что Ак дян как верование стройно и логично вытекает из Алтай дяна, является его новейшей модификацией.

Более подробно взгляды Д.И. Табаева на язычество представлены в его статье «Язычество в жизни народов: историко-правовые размышления и современность», где он пишет «В настоящей статье, учитывая сложившиеся отношения между православием, буддизмом и язычеством, представителем которого выступают ак-јаҥовцы, хотел бы высказать своё видение по этому вопросу… Здесь жизнь людей текла своим руслом, национальный вопрос решался в рамках закона, межнациональных конфликтов не произошло, но единичные попытки обвинения «каракольцев-онгудайцев» и других лиц во враждебности к буддизму и иным религиям случались…» (Табаев, 2016). Д.И. Табаев очень чутко видит всякие «неточности» в работе других религиозных организаций, например буддистов, РПЦ, и логично предположить, что со своей стороны он не допускает оплошностей и неточностей в описании алтайской веры, следовательно, автор не стал бы «случайно» использовать термин «Ак јан» вместо «Алтай дян». Совершенно очевидно, что для него эти названия идентичны по содержанию. И далее Д.И. Табаев утверждает: «Для меня язычество – это состояние души человека, воспринимающего окружающий мир, какой он есть, признающего силу природы и уважительно относящегося к ней и неоднократно испытавшего ее божественное влияние. Себя не считаю атеистом, поскольку верую в языческую религию и считаю себя «язычником»». И еще для ясности понимания толерантности у Д.И. Табаева: «Спрашивается, как можно положительно оценивать и принять к сердцу то, что делается сегодня на священных, культовых и сакральных местах Горного Алтая, когда вопреки возражениям и просьбам представителей языческой веры ставятся кресты. Никто не умаляет добрые дела Алтайской миссии в прошлом. В этом плане солидарен со словам Б.Я. Бедюрова о том, что «история Алтайской духовной миссии заслуживает более глубокой и менее политизированной оценки, объективного, беспристрастного подхода. Не уместны ни преувеличенные заслуги, ни огульное охаивание или голое отрицание роли и значения этого учреждения» (Табаев, 2016).

Итак, в целом такой подход (видение у Д.И. Табаева) нетипичен для описания алтайских верований. Большинство исследователей упоминают шаманизм, бурханизм, белую веру и тому подобное. Так, Н.М. Екеева пишет: «Ситуация в Республике Алтай специфична еще и тем, что в последние годы началось открытое самоопределение (обособление) шаманов. Это сопровождается заметным ростом численности служителей культа и приверженцев шаманизма. В ряде алтайских сел Кош-Агачского и других районов камы (шаманы) совершают обряды в ритуальной одежде и используют бубны (тюнгюр). Но ритуальными предметами «знающих людей» и большинства алтайских камов являются арчын / артыш (можжевельник), камчы (старинная плетка), бычак (специальный нож), топшуур (щипковый музыкальный инструмент), кангза (курительная трубка) и т.д. В настоящее время, как и раньше, приверженцы бурханизма и шаманизма формально не имеют религиозных организаций» (Екеева, 2013, с.132).

Религиозная деятельность. В «Об основах алтайской веры…» упоминаются некоторые обряды и моления: «Каждой весной… алтайцы (мужчины, женщины и дети) поднимались на прилавок горы недалеко от своего села и совершали моление Алтаю (почитание, поднятие), благодарили за благополучный год… совершали кормление молоком, аракой (водкой, выкуренной из кислого молока), проводили и ставили на тагылах, сложенных из камней в виде длинных и узких столов, вырезанные из быштака – домашнего свежего сыра фигурки животных, топленое масло, другую еду. Руководит… старший из односельчан или человек, хорошо знающий обряды. …это праздник «Дяжыл Бюр» («Зеленые листья»)… новый год отмечали весной… Если прошедший год был тяжелым… то моление Алтаю переносилось на осень… «Сары Бюр» («Желтая листва»)… весна и осень…для ритуальных действий» (Об основах алтайской веры, с. 2). «В аиле проводятся обряды по случаю свадьбы, рождения ребенка, оздоровления от болезней, наступления времен года…. Особое уважительное отношение к огню, т.е. почитание хозяйки огня «От–Эне»….Огонь был средством защиты от злых духов… горящим арчином – можжевельником окуривали аил и вокруг него…» (Об основах алтайской веры, с. 4). И «проводят следующие обряды: поклонения: солнцу и луне… родной земле… святым горам, аржан-суу, проточным рекам и озерам, кедровым, лиственным, сосновым и березовым лесам и рощам (только этим 4 видам) или отдельному дереву и целебным травам. Некоторые больные прибегают к услугам камов,

а также ясновидящих. Необходимо иметь в виду, что во всех случаях нужно соблюдать время и правила проведения лечебных обрядов… считается, что в такое время двери хозяина Алтай Кудая закрыты для человека, поскольку нет возможности установить контакты с этими силами… табу на спиртные напитки… Все алтайские обряды и обычаи… должны проводиться в новолуние» (Об основах алтайской веры, с. 6). Итак, обряды следует осуществлять только в особое время – в новолуние, в любое другое время или по необходимости нельзя провести обряд, обратиться к божеству, так как контакта, или эффекта не будет.

Религиозные отношения представлены в документах Д.И. Табаева следующим образом: «Алтай дян» предоставляет каждому человеку право и одновременно обязанность по соблюдению канонов традиционного алтайского учения и образа жизни – свято охранять Природу и священным места поклонений, почитать родовые святыни (тотемы, священные для них места), уважительно относиться к другим людям и их верованиям, соблюдать традиции и обычаи своего народа, сохранить сакральный Алтай как священный объект поклонения» (Об основах алтайской веры…, с. 3).

Перечисляются религиозные праздники календарного цикла: «…праздник Дяжыл Бюр («Зеленые листья»), Сары Бюр («Желтая листва»)и др. (Об основах алтайской веры, с. 2).

По опросам, проведенным Институтом алтаистики им. С.С. Суразакова на территории Республики Алтай с охватом населения всех десяти районов и Горно-Алтайска, среди популярных религиозных праздников и обрядов названы следующие: Новый год по лунному календарю (Чага байрам), почитание целебных родников, домашнего очага, праздник весны (Jылгайак), весенние и осенние молебны (Jажыл бюр, Сары бюр), а также Рождество и масленица. Видно, что алтайцы весьма толерантно и синкретично вбирают в себя самые различные традиции и обычаи (Екеева, 2013, с.132).

Религиозный обряды жизненного цикла: оформление брачных отношений, рождение ребенка, инициация, погребение, религиозный характер самого захоронения в «Об основах…» представлены обрывочно. «Похороны проводятся по особым обычаям… О традиционной алтайской семье (биле)… после отца особое место занимает и играет роль улу аба (глава, старейшина) семьи, отвечающий за членов всей большой семьи… Он проводит ежегодное моление святым местам своего сеока, рода, следит за чистотой генофонда и недопущением кровосмешения жениха и невесты из одного сеока…» (Об основах алтайской веры, с. 4). «Алтайская вера «Алтай дян» самая мирная вера, не покушающаяся и уважительно относящаяся к другим религиям, не устанавливает своим членам никаких запретов, за исключением кровосмешения при бракосочетании, когда жених и невеста из одного сеока…» (Об основах алтайской веры, с. 7).

Беседы с другими учредителями Центра показали их различное понимание алтайской веры и практически отсутствие единства между ними, совместного исповедания, участия в культе. Собственно служителей культа, тех, кто может исполнять обряды, в Центре пока нет.

Итак, алтайская вера «Алтай дян» является комплексным вероучением, включающим в себя элементы шаманизма, или представлена в виде чистого шаманизма – кара jан, получившим свое развитие в начале XX в. в виде бурханизма и теперь существующим и в этой форме. В конце же XX в. алтайская вера продолжила трансформацию в самых разных направлениях: от реставрации шаманизма, бурханизма и до ревитализации Белой веры в виде Ак Jан, буддизма-бурханизма, синкретических учений, соединяющих элементы алтайских верований с теософией и учением Рерихов, идеями Нового века (ченнелинг, экстросенсорика, оккультизм). Влияние всех вышеперечисленных теорий и идей прослеживается в документах Центра.

Д.И. Табаев как автор документов по созданию Центра, несомненно, демонстрирует веру как языческую и называет ее Алтай дян. Условно можно проследить эволюцию алтайской веры в «Об основах…» как: 1) язычество; 2) Алтай дян; 3) Ак дян. Автор не упоминает шаманизм как форму. В этом прослеживается его личное понимание религии, которое лучше представлено в его статьях (Табаев, 2016). Представления о роли «Алтай дян» и отношение к этой вере вРеспублике Алтай, понимание толерантности и методов прозелитизма хорошо представлены в статье «Про-

вести публичные слушания и референдум». Д.И. Табаев пишет: «Несмотря на непризнание и нападки, алтайская вера «Алтай јан» живет и будет жить, поскольку она имеет естественные (природные), исторические и непрекращающиеся корни. Осмелюсь предположить, что человечество, страдающее в настоящее время от катаклизма природы, вернется к своим языческим корням, а алтайская вера, как и сам Алтай, сохранит мир» (Табаев, 2016).

Далее об акции Д.И. Табаева и его единомышленников против строительства православного собора. Он пишет: «Во-первых, пришел туда послушать выступающих, как они будут объяснять необходимость строительства кафедрального православного Собора в центре Горно-Алтайска. К сожалению, не услышал от выступающих (патриарха Кирилла, Бердникова, Белекова) о необходимости возведения такого огромного Собора. Умолчали, говорили в общем: о роли Алтайской духовной миссии и архимандрита Макария, о просвещении миссией алтайцев и вкладе в развитие алтайской культуры. Во-вторых, мы, члены религиозной организации Горно-Алтайский духовно-религиозный Центр «Алтай јан», хотели провести пикетирование этой церемонии». Итак, автор требует уважения, и однозначно оно должно выразиться в отказе от строительства и установки крестов, вернее, православные не могут ничего строить со своей символикой, так как это автоматически будет стразу демонстрировать неуважение по отношению к алтайцам-язычникам и к сакральному Алтаю. Тема сакральности требует отдельного рассмотрения, но, например, с позиций христиан крест никак не умаляет сакральности места, а наоборот, увеличивает ее. О толерантности других религиозных организаций в Республике Алтай можно сказать на примере буддистов. Буддисты на Алтае не рушат крестов, а православные не саботируют буддийские мероприятия, и те, и другие не срывают ленточки, не разбивают тагылы.

Д.И. Табаев в статье «Язычество в жизни народов» пишет: «В настоящей статье, учитывая сложившиеся отношения между православием, буддизмом и язычеством, представителем которого выступают ак-јановцы, хотел бы высказать своё видение по этому вопросу. Как известно, в прошедшем в 2015 г. в Республике Алтай наблюдалось «оживление» в ее религиозно-культовой жизни. Во всей вероятности, такое «бурление» было вызвано визитами Патриарха Московского и всея России Кирилла и Главы буддистов ламы Дамбо Аюшева, хотя их посещение нашего региона не диктовалось какими-то особыми обстоятельствами или усилием межнациональной и межконфессиональной напряженности. Здесь жизнь людей текла своим руслом, национальный вопрос решался в рамках закона, межнациональных конфликтов не произошло, но единичные попытки обвинения «каракольцев-онгудайцев» и других лиц во враждебности к буддизму и иным религиям случались» (Табаев, 2016).

Интересно, что сам Д.И. Табаев не имеет ни исторического, ни религиоведческого, ни богословского образования, в язычестве он тоже всего несколько лет, изучает он эту проблему также совсем недавно, тем не менее считает уместным давать указания и оценивать людей и организации, которые имеют большой религиозный стаж, высшее богословское образование, тысячелетний опыт в формате организации.

Итак, в ходе изучения литературы, опросов и косвенно (данных о миссионерской работе Центра среди населения) четко фиксируется модернизационный, становящийся характер веры «Алтай дян», которая условно начала процесс своего формирования, сначала отделившись от шаманизма, затем небольшой промежуток времени существовала в виде бурханизма (начало XX в.) и совершила новый разворот после 90-х гг. XX в., когда в период бурного роста мистико-эзотерических течений, экстрасенсорики и активизации движения Рерихов на Алтае сформировалось несколько групп и лидеров, возрождающих алтайские верования.

Изначально как в документах Центра, так и в деятельности ее лидера прослеживается тесная связь религиозной составляющей с политической, например, у Д.И. Табаева в пункте 1.7. Устава значится: «…выступать инициатором по проведению митингов, шествий, сбора подписей по духовно-религиозным вопросам и проведению общественных слушаний…».

**Обряды Онгудайской группы.** Последний по времени большой обряд последователи группы В.Б. Чекурашева провели в конце сентября (28 сентября 2017 г. – восьмой день новолуния, на тагылах) – обряд

поклонения природе – Мюргюл (см. рис. 14.1), называя вероучение – вера алтайцев – Ак дян и/или Алтай јаҥ-Ак јаҥ. На сайте группы последователи активно называют свою веру «Алтай јаҥ-Ак јаҥ». Актяновцы дают подробную инструкцию населению о том, как приготовиться к обряду, что принести с собой и что делать после обряда. «На Мюргюле завязывают ленточки (јалама). Јалама – ленточки, которых завязывают на веточки деревьев. Завязывают только четырех цветов: белого, желтого, зеленого и синего. Никаких других цветов не должно быть... Именно в этой последовательности. Белый цвет означает Белую Веру, чистый разум, стремление к хорошему, доброму, на весь белый свет. Желтый завязывают горам, тайге, скалам, Сумеру, золотому стану Алтая. Зеленый к оживлению, к росту, рассвету, зелени, размножению всему живому существу от человека до насекомого. Синий – цвет голубого неба, просторное и глубокое, символ бесконечности. «Кок Тенери, Ак Айас» – «Синее Небо, Белый свет» – так говорят алтайцы при поклонении бесконечности, простору. Јалама должны быть длиной около метра, а шириной в два пальца. Завязываем ее только в новолуние и днем, в сторону восхода солнца, снизу вверх. Завязывая јаламу, человек внутри себя выражает благопожелания, просит Бога о помощи и благодарит Алтай. Раньше, когда природа не была загрязнена, когда она находилась в первозданной красоте, завязывали јаламу только белого цвета. Теперь по требованию времени только четырех цветов» («ЈАҤЫ АЛТАЙ»-движение).

О синкретическом характере концепции и языка актяновцев говорит и их широкое включение в алтайские понятия современных мистических и оккультных терминов. Например, тагылы на сайте актяновцев названы: «каменные святилища» и «энергетические места».



*Рис. 14.1. Во время обряда на тагылах*

**Православие в Республике Алтай.** В жизни молодой Горно-Алтайской епархии Русской православной церкви произошло несколько значимых событий. Во-первых, церковь продолжает курировать дело Алтайской духовной миссии и связанных с ней дат и событий. В сентябре 2017 г. была организована выставка «Духовный путь богопознания Михаила Чевалкова» в здании ГАГУ. Мероприятие открыл епископ Горноалтайский и Чемальский Каллистрат. Выставка стала возможной благодаря финансовой поддержке международного грантового конкурса «Православная инициатива». Выставка разместилась в отреставрированном корпусе бывшей миссионерской школы, где теперь располагается факультет алтаистики и тюркологии. Историк Л.Н. Мукаева организовала выставку оцифрованного фонда редкой книги библиотеки им. Шишкова, архивных материалов Алтайского края, Томской области, копий редких, уникальных материалов. Там же представили новую книгу поучительных рассказов для детей Михаила Чевалкова, изданную на алтайском языке (см. рис. 14.2).

В сентябре 2017 г. произошло открытие нового храма в честь преподобных Иоакима и Анны в с. Майма (см. рис. 14.3). Храм находится недалеко от центральной площади одного из самых больших сел в России. В конце мая на территории Свято-Макарьевского храма был установлен памятник преподобному

Макарию Глухареву. По церковному календарю 31 мая 2017 г. Русская православная церковь отметила 170 лет со дня смерти преподобного Макария (Глухарева), основателя Алтайской духовной миссии. В Горно-Алтайске в честь этого события прошел ряд мероприятий. Так, в храме в честь преподобного Макария состоялась Божественная литургия, которую возглавил митрополит Барнаульский и Алтайский Сергий, крестный ход вокруг храма, праздничный концерт, подготовленный силами воскресной школы Макариевского прихода. Во время крестного хода состоялось торжественное открытие и освящение памятника преподобному Макарию (Глухареву), установленного рядом с парадным крыльцом (папертью) храма. Автор памятника – известный скульптор, настоятель храма, протоиерей отец Павел Богомолов (почетный гражданин Горно-Алтайска) (см. рис. 14.4).



*Рис. 14.2. На выставке «Духовный путь богопознания Михаила Чевалкова. 15 сентября 2017 г.*

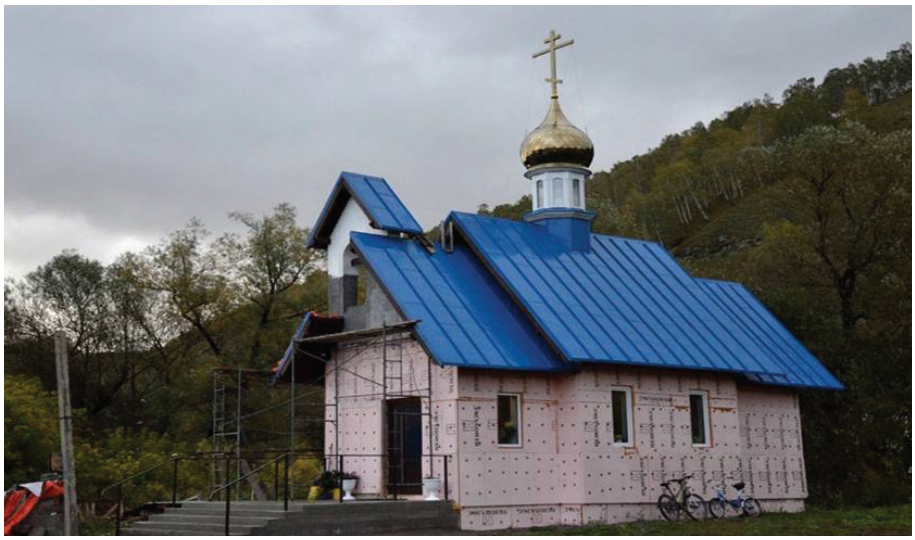


*Рис. 14.3. Храм в честь преподобных Богоотец Иакима и Анны*

4 декабря 2017 г. с формулировкой «за усердное служение церкви божией» патриархом Московским и всея Руси Кириллом епископ Каллистрат – епископ Русской православной церкви, возведен в сан архиепископа Горноалтайского и Чемальского.



*Рис. 14.4. Памятник из бронзы преподобному Макарию Глухареву. 31 мая 2017 г.*

**Ислам в Республике Алтай.** На данный момент официально насчитывается девять местных религиозных организаций, относящихся к Духовному управлению мусульман Республики Алтай. Самым важным событием явилось открытие второй мечети в с. Кош-Агач, где проживает около семи тысяч мусульман. Кош-Агачский район – самый большой по количеству мусульман район в Горном Алтае. По площади новая мечеть в два с половиной раза больше центральной, которая не вмещала всех прихожан во время пятничных намазов. Администрация муниципалитета выделила участок под строительство, а его инициатором стал предприниматель Марал Бегимбеков. В торжественном открытии приняли участие председатель Верховного управления мусульман азиатской части России, сопредседатель совета муфтиев России Нафигулла Аширов и муфтий Духовного управления мусульман Республики Алтай Жанболат Охтаубаев. В будущем мусульмане планируют построить Духовно-культурный центр на территории мечети, включающий в себя: медресе, детский сад, зоны отдыха и спортивную площадку (см. рис. 14.5) (Ислам: В Кош-Агаче открылась еще одна мечеть, 2017). Также мусульмане планируют построить мечети еще в нескольких районах республики.



*Рис. 14.5. Здание новой мечети в с. Кош-Агач. 22 сентября 2017 г.*

**Буддизм в Республике Алтай.** В феврале 2018 г. в РА прошел национальный праздник – Чага Байрам. Буддийские ламы провели ряд обрядов и проконсультировали население по поводу ритуалов в Новом году. Чага Байрам у буддистов имеет еще одно название – Сагаалган – Буддийский Новый год,

16 февраля (дата для 2018 г.). В буддийской традиции празднование Нового года приходится в разные годы между концом января и серединой марта, на первое весеннее новолуние по лунному календарю. Традиционно в канун Нового года ламы делают астрологические прогнозы для жителей на будущий год. За три дня до наступления праздника в храмах совершается особый молебен, посвященный дхармапалам — десяти божествам-защитникам Учения. Наибольшее почитание среди них воздается богине Шри-Дэви (тиб. Балдан Лхамо), которая считается покровительницей столицы Тибета Лхасы. В ее честь совершается отдельный молебен (Балдан Лхамо) в день, непосредственно предшествующий Новому году. Для получения благословения богини рекомендуется не спать всю ночь до шести утра – либо присутствовать на молебнах утром в дацане, либо дома читать мантры и совершать обряды. В храме в течение всего дня и ночи проходят торжественные службы — хуралы. Молебен заканчивается в 6 часов утра. Настоятель поздравляет всех с наступившим новым годом. Дома накрывается праздничный стол, на котором обязательно должна присутствовать белая пища (молоко, сметана, творог, масло). Хождение в гости, посещение родственников начинается со второго дня и может продолжаться до конца месяца. Перед наступлением Нового года во всех домах проводится особый обряд очищения — Гутор, во время которого из дома и из жизни каждого человека «выбрасываются» все неудачи и все плохое, накопившееся за предыдущий год. Его совершает приглашенный в дом лама с участием всех членов семьи. После окончания праздничной трапезы остатки еды вместе с монетками, ветошью, свечой и хадаком (особым шарфом, который вручается гостям во время приветствия как знак уважения) складывают в большую чашу, куда помещают также человекообразную фигурку, вылепленную из теста и окрашенную в красный цвет (торма). Все вместе это служит «выкупом», который должен заставить зло и неудачи покинуть дом. Вечером при свете фонаря люди несут эти предметы к пустырю у дороги и выбрасывают, обращаясь ко злу со словами: «Прочь отсюда!». После этого они быстро возвращаются, не оглядываясь назад. В дни Нового года совершается обряд запуска «коней ветра удачи». Конь ветра удачи — это символ, показывающий состояние благополучия человека. Это изображение, освященное в храме, привязывают к дереву или помещают на крыше дома таким образом, чтобы оно обязательно развевалось на ветру. Оно служит мощной защитой от несчастий и болезней, привлекая внимание и призывая помощь божеств.

В Республике Алтай продолжаются процессы религиозной трансформации, поиска самоидентификации для некоторых алтайских групп. Так, например, ситуация с дебатами вокруг известных праздников и обычаев хорошо иллюстрируют данную ситуацию. Рассмотрим отношение к празднованию Нового года. Хотя сам праздник имеет неоднозначную трактовку, и в том числе в христианской православной традиции (отсюда два праздника: Новый год и Старый Новый год после православного Рождества Иисуса Христа). В алтайской же среде из-за различных исторических и этнографических подходов к вопросу буддийского прошлого и собственно алтайского самобытного наследия и их соотношения до сих пор очень остро стоит проблема празднования Нового года – Чага Байрам. Если рассмотреть основные праздники восточного календаря, связанные с Новым годом, в азиатской пробуддийской, монгольской и тибетской традициях, то это – Чага Байрам (семейный Новый год по китайскому календарю), Јылгайак (Дьылгайак), Сагаалган и Лосар (Новый год в Тибете). Применительно к Республике Алтай упоминаются первых три варианта. Так, Чага байрам многими воспринимается как алтайская версия буддийского монгольского Нового года, отсюда неприятие Чага Байрам некоторыми группами Ак Јан. Однако у Чага Байрам, если проанализировать процедуру его празднования в республике, много именно алтайских элементов (моления Алтаю на тагылах, почитание и поклонение От-Эне (матери-Огню), чтение алкышей (благопожелания), алтайские игры (Куреш) и алтайские национальные блюда). Сами же буддисты, например из Ак Буркан, говоря о Новом годе, предпочитают называть его более правильно и канонично в соответствии с традициями северного буддизма Сагаалган (сопровождается буддийскими хуралами, молебнами, мантрами), хотя последний в плане этимологии предшествует понятию «Чага Байрам». Алтайские почитатели Белой веры делают упор на более древнем и чисто алтайском Новом годе – это Јылгайак (Дьылгайак), праздник, который приходится в марте

на седьмой день убывания (старения) луны, когда месяц в ущербе, ближе ко дню весеннего равноденствия, празднуемый неделю. В праздник открывали продуктовый запасник (ӱче) – яму, в которой хранили с осени запасы мяса. Устраивались развлечения, в частности, дети катались с горы на шкурах домашних животных. Рано утром совершался обряд шӱтеен – кормление огня и угощение духов местности. В субботу 17 февраля 2018 г. члены Ак Буркан отметили Чага байрам по восточному календарю (Новый год). Обрядовую часть праздника провели Хамбо-Лама Арам Кыпчаков, Мерген Шагаев и русский лама Максим из Агинского дацана.

В память ламе Сарымае Урчимаеве, мастере горлового пения, лауреата премии А.Г. Калкина в Национальном театре имени П.В. Кучияка в мае 2017 г. впервые состоялся республиканский фестиваль-конкурс «Јанар кожон». Представители творческих коллективов практически из всех муниципальных образований Республики Алтай соревновались между собой в мастерстве исполнения алтайских национальных напевов (Јанар кожон) и состязательной шуточной песни (согуш кожон). На фестивале присутствовали как местные политики, так и деятели искусства. «Конкурсантов оценивало профессиональное жюри в составе: кандидата филологических наук Миры Демчиновой, кайчы, поэта Карыша Кергилова, руководителя народного театра «Сурлан» Татьяны Курдяповой, кайчы Анатолия Чеснокова. Гран-при был удостоен коллектив «Јанылга» из Кош-Агачского района. ...На второй день состоялся научно-практический круглый стол на тему: «Развитие народного песенного творчества в Республике Алтай». Также в рамках фестиваля-конкурса «Јанар кожон» прошел концерт оркестра Алтайских национальных инструментов «Ээлу Кай»» (Пресс-служба ГС-ЭК РА, 2017).

Главным ламой и самым известным в Республике Алтай является досточтимый Хамбо-лама Республики Алтай Мерген Васильевич Шагаев. Титул «Хамба-лама» – достаточно редкий в России. Он происходит от школы Гелуг тибетского буддизма («Кхенпо лама» – ученый, позднее – «настоятель монастыря»). Сейчас только три буддийских ламы носят этот титул: пандито Хамбо-лама (Бурятия) – Дамба Бадмаевич Аюшеев (XXIV в должности); Камбы-лама (Тува) – Сальдум Башкы (Николай Бугажикович Куулар), пятый в должности; Хамбо-лама (Алтай) – Мерген Васильевич Шагаев (первый в истории Республики Алтай). Мерген Шагаев также является потомственным костоправом, специалистом по массажу и восточной мануальной терапии, в совершенстве владеет методиками Су-Джок. Он выпускник тантрического факультета при буддийском университете Дацан “Хамбын Хурэ” (Бурятия, Иволгинский дацан), имеет медицинское образование. На средства, полученные в результате целительской практики, построил храм в Горно-Алтайске, где в данный момент он является настоятелем. Ведет прием в дацане Гунзэчойнэй (Санкт Петербург). Сам Мерген Шагаев так описывает свой приход в буддизм. «Однажды узнал о том, что есть возможность пройти обучение в Санкт-Петербургском буддийском храме. Меня это очень заинтересовало. Желающих в республике набралось три человека: Алтайчи Санашкин, Сарымай Урчимаев и я. Приехали в Северную столицу России, познакомились с настоятелем дацана Будой Бальжиевичем – мудрейшим гуру. После короткой беседы, узнав обо мне то, что ему было нужно, он поинтересовался: «По-твоему, боевые искусства – это буддизм?» На что я ответил: «Если шаолиньские монахи — буддисты, значит да». Он загадочно улыбнулся и сказал: «Ну, хорошо, поучитесь три месяца и, если сдадите все экзамены на «пять», тогда мы займемся боевыми искусствами». Сдать все экзамены на «5» не получилось, тогда учитель разрешил нам учиться до лета. Разные дисциплины, в том числе английский, тибетский, старомонгольский языки, европейскую и восточную философию и так далее, нам преподавали замечательные ученые из Института востоковедения. Учеба настолько увлекла меня, что я забыл про боевые искусства» (Теркушева, 2015).

Кроме того, местные буддисты активно принимают участие в работе различных советов при администрации республики, конференциях и форумах. Так, 27 февраля 2018 г. буддисты, как и представители православных организаций, участвовали в работе II гражданского форума Горно-Алтайска, где были представлены итоги деятельности разных НКО и общественных инициатив за отчетный период.

Завершая небольшой экскурс в религиозную жизнь в РА, следует подчеркнуть ее развивающийся характер. Ряд религиозных организаций активно стали включаться в грантовую деятельность, от-

кликаясь на инициативы местной администрации по привлечению опыта религиозных организаций в социальные и культурные проекты. Местные религиозные организации предлагают программы, мероприятия и акции, основанные на их большом опыте, религиозных традициях и формах взаимодействия с населением. Некоторые группы продолжают линию конфронтации преимущественно на уровне прозелитической работы с населением и оценки деятельности государственных структур.

# Глава 15
# Современные этноконфессиональные процессы среди мусульман Западной Сибири

**А.П. Ярков**

Трудное, а иногда и болезненное избавление от господства лишь одного – коммунистического мировоззрения, как и постепенная теологизация сознания (религиозного активизма) среди немалой части населения региона происходили весьма неоднозначно: для одних это связано со стремлением дистанцироваться от идеологии, оказавшейся несостоятельной; для других – желанием через религию восстановить этнический идентет; для третьих – регенерацией ценностей, представляемых не архаичными, а незыблемыми: порядок, справедливость, стабильность; для четвертых – предопределило тот личный социокультурный бунт, что отразился в этнических и религиозных конфликтах. Они в малой степени, но коснулись и Западной Сибири.

Региональная умма постоянно увеличивается – из-за притока внешних мигрантов и внутрироссийских переселенцев. Она разнообразна по качественным характеристикам, информационно-культурному фону – историческому опыту сожительства и толерантности, укорененностью ислама в местах исхода; уровнем общего и религиозного образования (иногда лишь опыта) служителей культа и паствы; соотношением коренных и приезжих в районе и населенном пункте; влиянием имамов и самой уммы на жизнь местного социума и т.д.

Существовало и внешнеполитическое влияние: пребывание сибиряков в составе контингента Советской Армии в Афганистане заинтересовало (в основном мусульман по происхождению) «жизнью по шариату» и феноменом широкой поддержки «Талибана», выступавшего (прежде всего в мировом общественном мнении) освободительным движением – против «безбожников и коммунистов» (Сикоев, 2003, с. 113–114).

Позднее некоторые из воинов-«афганцев» пришли в восстановленные на родине мечети, встретившись там с беженцами из Исламского эмирата Афганистана (1995–2001), ощутили трудности жизни в современном мире по шариату. Убедились в этом и побывавшие в Чечне-Ичкерии сибиряки в краткий период бытования этой нормы.

Полагая, что главное для основной массы верующих в религии – не догматическая часть, а деятельность в виде индивидуального или коллективного исполнения ритуалов, стоит обратить внимание на их особенности. И если активным влиянием отмечена духовная жизнь совместно проживавших татар и казахов Новосибирской области и Алтайского края, особенно во время Ураза-байрама (Гориявчева, 2010, с. 69), то в других районах возникли вопросы соотнесения региональных традиций: не всеми мусульманами отмечаемый день рождения пророка Мухаммада у иных сибиряков приобрел широкое значение, оставив след в культуре, том числе в обозначении угощения с чтением Корана в честь этого дня: «Мәүлид бәйрәме хөрмәтенә уздырыла торган дини мәҗлес» (Баязитова, 2010, с. 31).

Оказалось удивительным для приезжих, что многие их сибирские единоверцы ориентированы на сохранивший глубокую историческую преемственность практический суфизм, встроенный в реалии времени и обстоятельств. Это прослеживалось в традиции поминовения аулийлар (и восстанов-

ленной традиции рукописных сборников молитв), тейповом захоронении, в строительстве мазаров над могилами, в ритуальной лексике, традиции бата (благословления).

Независимо от степени религиозности, много местных тюрков исполняли ритуальный обряд при проезде вблизи зийарата, различавшихся типологией намогильных сооружений: памятниками и стелами – ескерткіш, простыми могильными холмиками – қара мола и оградами, среди которых распространены четырехугольные из сырцового или обожженного кирпича – төрт құлақ, из камня – тас, дерева – ағаш и металла – темір. Они могли быть с куполом – күмбез, его символическим обозначением в виде металлической арки (можно рассматривать как портал между мирами).

Как и на других кладбищах Сибири, на казахских встречались русские и казахские надписи (в том числе общеупотребимые: «Скорбим и помним») на кириллице и арабскими графемами на гранитном, бетонном или мраморном постаменте, с изображением звезды и полумесяца, серпа и молота, гравированным портретом или фотографией, отражая советизацию ритуальной культуры (Ислам на краю…, 2015, с. 323). Как и в христианской традиции, появились оградки, подравнивание травы и посадка цветов, покраска оградок, хотя у казахов эти оградки замкнуты, вход внутрь в большинстве случаев невозможен, а уход за могилой не осуществлялся.

Отсутствие местных подготовленных кадров долго компенсировалось общественным признанием мулл, где избранные коллегиально обретали авторитет не базовыми знаниями религии, а компенсирующим их жизненным опытом и мистикой. Подобное переплетение религиозного и магического (даже не вербализированного) мировоззрения оказалось востребовано (в соответствии с устоями традиционного общества) в случаях, когда иных надежд на разрешение проблем не осталось.

Касаясь традиций, интерес представляют сохраняющиеся молитвы магического характера о сбережении вышедшего на пастбища скота, обращенные к аулийлар (Селезнёв, 2009, с. 78–79). Об контаминации архаичных и исламских традиций в культуре тюрков говорит немало черт, близких верованиям угров: почитание деревянных антропоморфных идолов; культ медведя (существование «медвежьего» рода, специальных церемоний при добыче зверя, «медвежьей присяги» и т.д.); почитание «священных деревьев»; запрет на употребление в пищу щуки (где хрящи головы похожи на христианский крест) и др.

Поскольку одним из главных признаков религии является поддержка духовно и физически страждущих, обратим внимание на сочетание общеисламской обрядности, знахарства и отголоска прежних верований: у томских татар, считавших себя мусульманами и отмечавших Ураза-байрам и Курбан-байрам, существовало представление о древнетюркском божестве Умай/Ымай: совершая обряд, мулла втыкал около заболевшего ребенка молодую березку, на которую старался «загнать ушедшую душу Умай» (Кимеев, 2008, с. 159).

Влияние социума на традиции объективно. Социальные трансформации захватили прежде всего патриархальные структуры – семейные отношения, разрушая иногда культ старших, рождая очередной, но более масштабный конфликт «отцов» и «детей». Так, в процессе взросления в полиэтническом окружении трансформировалось и отношение к иноверцам. Отсюда свобода при выборе брачного партнера, хотя родственники и настаивали на приоритетах исходя из происхождения избранников детей.

Исчезли ограничения в именах детей от смешанных браков, иногда чередующихся: «христианское/мусульманское». Приходилось и приспосабливаться: при отсутствии муллы прочесть молитву и прошептать ребенку его исламское имя мог любой верующий, член семьи или сосед (Ярков, 2006, с. 564). Имелась и другая особенность: если в 1970-е гг. детям, родившимся от смешанных браков, редко указывали принадлежность к аборигенным этносам из числа коренных малых народов Севера (КМНС), то после предоставления им льгот вопрос о выборе почти всегда решался в пользу этих этносов (Мархинин, 1997, с. 16).

Можно признать скрытой или не активно позиционируемой бытовую религиозность в форме зарегистрированных в ЗАГСе мальчиков под именами Шейхульислам, Рустам, Ринат, Марат, Дамир, Рамиль, Тимур (Замалутдинова, 2007, с. 66), а в ритуально-обрядовой практике сибиряков – праздники по случаю Ураза-байрама и Курбан-байрама, свадьбы (той).

Выход в публичную сферу неизбежно приводил к взаимодействию и смешению религиозных и нерелигиозных значений и символов, размыванию границ семантического пространства религии, отождествлению нравственного смысла с религиозным, необоснованной легитимизации и проекции некоторых значений в секулярную сферу и т.п. Стремление РПЦ заявить о себе и утвердиться в сознании и социальной жизни как господствующей конфессии вызвало протесты, том числе в виде акций мусульманских общин и их лидеров.

В целом же активность в самоидентификации мусульман Сибири определялась политическими событиями и личным «ответом» (рефлексией) на эти «вызовы» на уровне ментальности (идентичность как ментальная граница); состоянием и устремлениям общества («закрытым» – традиционным или «открытым»); этнокультурным окружением в населенном пункте и районе; местом проявления идентичности (место работы или учебы, мечеть, национально-культурные объединения и их мероприятия); межэтническими браками и межпоколенным разрывом; уровнем толерантности в общероссийском и региональном социуме и СМИ, которую еще только нужно закрепить, а навыкам – обучить. Отразилось это и в отказе (частью интеллигенции) от русифицированных (с 1960-х гг. требование паспортной службы) фамилий, имен, отчеств.

Весомую роль в размывании прежних представлений сыграла практика использования (в качестве источника информации по культуре предков, иным религиозным течениям) научной и популярной литературы. Среди публикаций в СМИ были и дестабилизирующие отношения в межэтнической сфере (Айтмухаметов, 1990, с. 13).

В результате иные из событий прошлого, осознаваемые как «национальная травма», став причиной конфронтации, хотя и лишь в идеологической сфере. С другой стороны, характерно, что уже в тот период в сооружении новых мечетей принимали совместное участие коренные и «пришлые» мусульмане, а в мероприятиях полурелигиозного-полусветского характера участвовали и иноверцы, что не вызывало протестов (Ерназарова, 2010, с. 78).

Прежние диспропорции социально-экономического развития накладывались на исторически сложившуюся локализацию этнических и социокультурных сообществ, стали восприниматься как политическое неравенство. Отсюда и более радикальные предложения, когда прежнюю ущемленную этничность и региональный провинциализм очень активно использовали в политических и сепаратистских целях иные силы: конец 1980-х – начало 1990-х гг. идея сибирско-татарских активистов создать автономную республику; 1992 г. — разработанный проект Закона «Об образовании Уральской республики»; 1993 г. — заявки на Мансийскую республику.

Отмена или блокирование этих предложений положили конец «республиканизации» областей, поскольку за лозунгами сохранения «самости» просматривались политические попытки разделения территорий по экономическому или этническому признаку (ему отводилась лишь инструментальная роль), но активизировало поиски региональной идентичности силами местных администраций и интеллектуальной элиты: сибиряк, северянин, томич и др. Коснулось это и представителей коренного и аборигенного населения, иногда стремившихся восстановить идентичность через иные требования к соплеменникам, рассматривая религиозный фактор как непременное условие развития культуры и родного языка.

В том же направлении шла «вторая исламизация» и в Республике Алтай, но имевшая «внешний» аспект – влияние соседнего Казахстана, бывшего для алтайских казахов по-прежнему близким этнически, но с 1991 г. ставшим политически отграниченным. Тем не менее умма Горного Алтая осталась одной из самых развитых и структурированных, имевшей к 1993 г. (времени регистрации в Горно-Алтайске «Общины мусульман Республики Алтай») несколько мечетей и молельных домов в Кош-Агачском районе. Целыми автобусами приезжали из Горного Алтая учиться в Новосибирское медресе молодые люди (Айташев, 2001).

Развитие демократических тенденций в стране, упразднение многолетних ограничений в правах вызвали неоднозначные процессы в мусульманской среде. Сложность ситуации в тот период можно

объяснить социально-экономическими и политическими факторами (с 1991 г. некоторые субъекты в регионе стали приграничными территориями), связанными с развалом СССР, отказом от прежней идеологии и т.п. Стремление к обретению духовной и социальной стабильности привело многих бывших атеистов к религии предков, в том числе традиционному для тюркского населения региона исламу, либо в новые конфессии.

Весомую роль в размывании прежних представлений сыграла практика использования (в качестве источника информации по культуре предков, иным конфессиям) научно-популярной и художественной литературы, СМИ, хотя там оказалось немало неквалифицированных публикаций, авторы которых дестабилизировали ситуации в межконфессиональной сфере, использовали агрессивные психологические технологии.

В ряде сибирских субъектов РФ в местном законодательстве появились оригинальные положения. В Конституции Республике Алтай (1997) содержались формулировки, не соответствовавшие федеральной Конституции, а в Курганской и Тюменской областях специальными законами оговорена деятельность иностранных миссионеров (Бабошина, 2009, с. 362–364), поскольку стало очевидным: организуя приходы на «неканонической» территории, иные миссионеры готовили «почву» для религиозного, а то и политического продвижения.

Как следствие общероссийского изменения законодательных норм, число общин стремительно росло. Впрочем, появление части из них стало следствием миграции. В результате в регионе начали формироваться крупные группы мигрантов, в ряде случаев пытавшиеся консолидироваться в виде этнических общин, землячеств, поддерживающих связи, том числе конфессиональные и информационные, с исторической родиной.

Впрочем, имелись среди мигрантов и те, кто «уезжал от гражданской войны», или скрылся от правоохранительных органов (чтобы «отлежаться»). Иных «новых сибиряков», пропагандировавших здесь опасные идеи, правоохранительные органы стран исхода требовали депортировать, что не получало поддержку со стороны Европейского суда по правам человека.

Пребывшие заняли определенное место в экономике и социальной жизни региона, помогая заполнить «лакуны», но иногда и усложняя ситуацию. Именно этносоциальная специфика районов нового экономического освоения сильно облегчила работу радикалам, так как во многих районах мусульманских общин никогда не было, а их развитие началось «с чистого листа».

Принимая во внимание условность применения термина «диаспора», заметим: иные являлись новыми не только из-за времени их появления и дискурса общественного мнения, но и из-за различного качества: одни стремились к оседанию на конкретной территории и натурализации (открытая стратегия адаптации), тогда как другие устойчивые общины стремились приобрести долговременный характер (закрытая стратегия адаптации). И все эти группы имели внутренние импульсы – к превращению в этносоциальные и этнополитические сообщества, иной раз склонные к самосегрегации (Ярков, 2004, с. 69–70).

Именно с этими процессами можно связать первые попытки поделить приходы по этническому признаку: лагерям поддержки кандидатов в областную думу – в томской «Белой» мечети в 1996 г. (Старовойтов С.); в большинстве же случаев, испытывая сложности из-за недостатка мечетей и молитвенных домов, исполнения обрядов. Сторонники разных мазхабов и политических взглядов, особенно в небольших городах, не говоря уже о поселках и селениях, вынуждены были активно контактировать между собой и даже взаимно унифицировать обряды.

Важную социально страхующую роль выполняли некоторые формы самопомощи и социального распределения: у азербайджанцев практиковался сбор закята, не воспринимавшегося другими сибирскими мусульманами таковым. Стремление ряда лидеров к монополизации религиозной власти, как и выйти на политическое и экономическое поле региона, раскололо умму, увидевшую попытки использовать ее авторитет для корыстных, а то и преступных действий. С другой стороны, служители культа волей избирателей иногда становились светскими руководителями. Например, имам Е. Бегенов стал

главой администрации Кош-Агача, а руководители томской общины К.Б. Шайдуллин и Р.С. Алимов участвовали в 1996 г. в выборах в областную думу (Кижи В.). И, напротив, мусульмане иногда становились противниками использования авторитета уммы для политических целей: после прозвучавшего на джума призыва тюменского имама Г.М. Бикмулина проголосовать за одного из кандидатов в президенты России часть мусульман перестала совершать за ним намаз.

Поскольку выросло число общин, то катастрофически не хватало людей, имевших богословскую подготовку, а вышедшие «из подполья» муллы либо изучали ислам самостоятельно, либо – в глубоком детстве – из уст стариков или «неофициальных» мулл. Людей, получивших образование в медресе или мектебе, – единицы. К тому же возник конфликт с теми из молодых имамов, кто благодаря поддержке иностранных фондов получил образование в странах Ближнего и Среднего Востока. Они оказались в большей степени подвержены радикализму, фанатизму, сепаратизму и в меньшей степени – уважению традиций сибирского ислама. Основные методы работы этих мулл, претендовавших на роль особых посредников в общении мусульман с Аллахом: натиск, психологическое давление, обвинение в ширке. Показательно мнение имама мечети из д. Новоатъялово М. Биктимирова: «К нам в деревню приезжали ваххабиты из Узбекистана в 1993–1998 гг. … Говорили, что нет мазхабов и тариката в исламе, нет святых (авлийа) ... наши старики не ходили, сами по домам молились и не поверили этим узбекам (Бустанов, 2011, с. 121).

Подозрения в адрес части азиатских диаспор небезосновательны: в Новосибирске выявлены лица, являвшиеся членами запрещенных позднее в Узбекистане, Таджикистане, Кыргызстане, Казахстане и России экстремистских исламских движений и партий: «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами», «Нурджуллар», «Исламское движение Туркестана» и др.

Влияние среднеазиатских, кавказских, ближневосточных традиций заметно и внешне – в облике иных молодых мусульман, построенных соборных и, реже, сельских мечетей. Если градостроительная политика в советский период исключала выделение культовых построек как пространственных акцентов, то в постсоветское время пришлось вырабатывать новые принципы их размещения в городах, принимая во внимание и их «арабский» стиль.

В селах, не отказываясь от зарубежной помощи, общинам удалось сохранить (а то и просто отстоять) их сибирский характер: часто это деревянные четырех- и восьмигранные срубы на высоком фундаменте – для защиты от паводков. Но и принцип осевого размещения культовых зданий перестал соблюдаться, поскольку центры селений давно застроены. Показательно, что в тот период строились новые и реставрировались старые мечети при поддержке организаций и предпринимателей. Оказывалась помощь и из региональных бюджетов.

В 1990-е гг. предпринимались попытки «приватизировать» религию, используя этнорелигиозный фактор для получения политических дивидендов – голосов избирателей исходя лишь из их численности в том или ином избирательном округе. Проявляли активность в регионе, создавая (или пытаясь) структуры Исламская партия возрождения, Общероссийское движение «Нур», Союз мусульман России, Исламский комитет России, «Рефах» и другие, лидеры которых занимали в ряде случаев антигосударственные позиции, прямо или косвенно оправдывая и поощряя исламских террористов (Ислам на краю…, 2015).

В целях благоприятного формирования имиджа иные претенденты публично демонстрировали религиозные (подлинные или имитационные) предпочтения. Попытки закончились провалом, став отражением реальной ситуации с политизацией ислама и неприятием обществом конфронтации на конфессиональной основе, показателем уровня религиозности все более дробящейся уммы.

Ранее общины Сибири входили в состав ДУМЕС. В августе 1992 г. из него вышел Тюменский мухтасибат под руководством Г.М. Бикмулина, на базе которого создано ДУМ Тюменской области. В 1995 г. примеру последовал Омский мухтасибат, став базой для ДУМ Сибири и Дальнего Востока. Впрочем, основная фаза раскола уммы пришлась на 1997 г., когда глава исполкома Высшего координационного совета ДУМ России Н.Х. Аширов создал новую площадку, вовлекая общины в новую организацию –

Духовное управление мусульман азиатской части России (ДУМ АЧР), формально его центр находился в Тобольске, но фактически в Москве.

Внутримусульманские конфликты резко расширили географию новых ДУМ, затронув практически каждый регион к востоку от Урала. В других случаях ислам стал локально консолидирующим фактором: в Барнауле в 1992 г. создано общество «Магди», объединив живших в городе татар и казахов (Историческая энциклопедия..., т. 1, с. 669). В целом общетюркская или общемусульманская мобилизация не характерна для общественных движений, где этическая сторона, характер личных отношений между партнерами в учебе или на работе оказались важнее догматических предписаний или этнических предпочтений, определяя общую атмосферу толерантности. Впрочем, реисламизация иногда приобретала политическую остроту.

Распоряжение Президента РФ (1993) «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества» предписывало поэтапно передать в собственность или пользование организаций прежде принадлежащие им помещения и имущество. В 1993 г. верующим Новосибирска и Томска вернули исторические здания, но иногда этот процесс растягивался на десятилетия.

Уже тогда учет религиозных традиций при организации массовых мероприятий стал фактором муниципальной политики в регионе, так же, как в ряде случаев и изменение правил внутреннего распорядка на предприятиях по пятницам, хотя мало контролировалось содержание пятничных проповедей, иногда навязывавших верующим протестные настроения. Заметим, что проповеди чаще произносились в городских мечетях.

Ситуация характеризовалась формированием множественной идентичности. Это связано с тем, что среди прихожан появились люди, чьи предки никогда не принадлежали к исламскому культурному ареалу. Более того, Омск оказался одним из центров движения «русских мусульман», где А.Т. Степченко создал в 1996 г. организацию исламского призыва «Дагват».

Попытки клерикализации политической жизни продолжились и позднее, а у иных неофитов и ваххабитов, принимавших обрядовую сторону религии за ее сущность, появился «синдром первоклассника»: «все знаю!». При этом даже не все мусульмане Сибири знали, что джихад для многих мусульман в первую очередь важен как «самосовершенствование», а газават – лишь крайняя мера (при соблюдении других условий) защиты от нападения «неверных».

Рождалось несколько типов исламской идентичности сибиряков: живущих в соответствии с нормами шариата; сторонников евроислама, традиционалистов. В регионе некоторое время действовали начальные (мектебе) и средние (медресе) в Томске, Ембаеве, Омске, Кемерове, курсы и летние лагеря для служителей культа и молодежи. В иных преподавали люди с образованием, полученным за рубежом, требовавшие отказа от адатных традиций. Между тем сибирские традиции характеризовались инокультурными включениями. В Горном Алтае «…родственные по языку и культуре, связанные общностью хозяйственной деятельности и брачными узами (где со стороны казахов-мусульман традиционно доминирует мужская линия) алтайская и казахская общности сохраняют свою автономность» (Октябрьская, 1994, с. 116–117).

Длительность сосуществования в культурно-бытовой сфере отразилась на переплетении в представлениях христианских и исламских образов. Например, злой дух – пэри в сказках местных татар соседствовал с голубями, ключом и кольцом – символами верности по-христиански (Тобольский хронограф, 1993, с. 37).

Приобретенный за долгие годы совместной жизни опыт толерантности привел и к появлению новых форм. Взаимодействие многообразно: в смешанных семьях поминки проводились по конфессиональному происхождению усопшего, хотя за поминальным столом могли собраться разные люди. У мусульман в подобных случаях нередко молитва читалась на арабском языке с последующим переводом на русский и татарский; после посещения ЗАГСа молодожены приезжали в мечеть, где близкие родственники и друзья-иноверцы, включая женщин, сидели вместе, что в обычные дни там невозможно.

При анализе вопросов адаптации мигрантов выявлена важность не количества приезжих, их антропологические отличия, а скорость и условия их адаптации. За десятилетия жизни мигранты из республик бывшего СССР обзавелись здесь родственными связями, «вросли корнями» в местное сообщество; стали не только людьми, искренне заинтересованными в процветании края, но и не лишенными патриотических чувств. Тем более, что у многих мигрантов здесь родились и личностно сформировались дети, для которых Сибирь – малая Родина. Аналогичные процессы переживали и внутрироссийские мигранты, прибывшие из Европейской России, Кавказа, Средней Азии и Казахстана (Ярков, 2006, с. 564).

Включаясь в трудовую и культурную жизнь местного социума, мигранты оказались вовлеченными в региональные социально-политические процессы. Нелегальная миграция ухудшила условия на рынке труда, питала криминалитет, увеличивала непредвиденную нагрузку на социальную сферу, служила благоприятной средой для коррупции и ксенофобии. Нестабильная или напряженная ситуация в некоторых странах СНГ и регионах России способствовала превращению каналов миграции и миграционных сообществ в зону интересов политических и религиозных сил, чьи ценности неприемлемы для россиян. Поэтому состояние дел в миграционных сообществах и общественный климат, их окружающий, впрямую воздействовали на состояние национальной безопасности России.

Сформировались мигрантские сообщества, которые, с одной стороны, определяли собственные стратегии, направленные на представительство интересов переселенцев в обществе, во властных структурах; а с другой стороны, сами оказали воздействие на стратегии различных культурно-политических сил региона и местных властей.

Мигранты и их сообщества превратились в фактор общественно-политической жизни и важную составную часть регионального сегмента российского гражданского общества. К тому же были и количественные изменения в связи с миграцией, где особое внимание в этой связи привлекает ХМАО-Югра. Исследователи подчеркивали, что картина, наблюдаемая в Югре, характерна для всех северных территорий. Там осела основная масса мигрантов трудоспособного возраста, а за период с 1982 по 2001 г. население округа возросло на 72,7 %, что повлияло и на соотношение местных и приезжих в мусульманских приходах, на их духовные практики. Показательно, что переход на русский язык как богослужебный в мечетях связан в основном с увеличением в них числа мигрантов, что вызвало суждение муфтия Регионального ДУМ ЯНАО Х. Хафизова: «Эпоха татарского ислама и татарских мулл прошла, хотя статистика свидетельствовала о сохранявшемся доминировании имамов из татар и башкир (Старостин, 2014, с. 47–48).

Имело место исполнение в местных условиях специфических традиций, образа жизни, перенесенных мигрантами с Родины. Так, отдельно от чеченцев проходили мероприятия родственные им по этническим корням ингуши: в мечети с. Голышманово они провели «Гіурба» – массовое богослужение и жертвоприношение (Ингушская диаспора, 2010, с. 68, 75). Поскольку замечено, что наименьшую интегрированность в общероссийскую культуру показало мусульманское население Чеченской Республики, Дагестана, Ингушетии, то и не удивительно, что и в Сибири мечети выполняли функцию их этноконструирующего элемента. Это вошло в противоречие с общепринятыми в мировой умме традициями надэтничности молитвенного собрания.

Стоит отметить, что социокультурные изменения в среде большинства мигрантов изначально «запрограммированы» по-иному, чем у коренных жителей: переселялись люди молодого и среднего поколения, оставляя родителей в местах прежнего проживания, вследствие атеистического воспитания в школе и конспиративного характера отправления ритуалов по домам они были слабо знакомы с обрядами и догматикой религии.

Для региона характерна высокая урбанизированность населения – до 80% (выше, чем в среднем по России), и именно в городах и поселках формировался в тот период новый облик местной уммы. Появление в городах по всему региону магазинов и киосков с мусульманской атрибутикой и литературой выполняло важную функцию по информированию общества о деятельности уммы, служа (как и православные торговые точки) целям прозелитизма.

Касаясь новых городов в зонах освоения Севера, необходимо отметить тенденции в осознании своего в пространстве другого: природы, урбанизированного пространства, социума. При дисперсности проживания своим становился земляк (независимо от происхождения и политических воззрений), а затем – представитель родственного по языку и вере этноса. Это способствовало их консолидации, а в ряде случаев – противостоянию другим.

Есть особенность в том, что в Сибирь к молодым переезжали старшие родственники – носители традиций мест исхода (Черняк, 1999, с. 82). В условиях инокультурного окружения религиозный компонент в структуре этнической идентичности актуализировался (иногда одна идентичность вытесняла другую), а наплыв мигрантов привел к тому, что в центре северных городов рядом сооружали мечеть и церковь, нивелируя ту пространственную сегрегацию, что осталась в «старых» сибирских городах в наследство от царского времени. Именно благодаря появлению большого числа мигрантов в Стрежевом в 1994 г. возникла крупная община, сумевшая создать две мечети – соборную «Аль-Хаят» и кладбищенскую, превратив новый город нефтяников во второй исламский полюс Томской области.

Нередко финансирование культовых построек осуществлялось под нажимом органов власти из фондов корпораций, меньше – из собранных верующими средств. При этом у местных органов власти имелась возможность влиять хотя бы на их пространственное размещение. Это говорило о попытках власти на уровне визуальных образов сформировать межконфессиональный паритет.

Другой вопрос, что архитектурные образы вновь возводимых мечетей мало схожи с традиционно сибирскими, нередко напоминая постройки Ближнего Востока, как возведенная в 1999 г. в османском стиле турецкими строителями при поддержке компании «ЛУКойл» мечеть в Когалыме.

Финансовые возможности позволяли строить комплексы, как в Новом Уренгое, включающие соборную мечеть, резиденцию муфтия ДУМ, медресе и халяльное кафе (Мечети и мусульманские организации..., 2011, с. 85, 105). Исходя из более скромных возможностей общины в традиционных местах компактного проживания старые здания реставрировались (как единственная в СибФО двухэтажная мечеть в с. Казанка Большемуртинского района) либо под мечети приспосабливались сооружения иного назначения (как бывшая школа в алтайском селе Кзылту). Усилилось и движение за возвращение культовых зданий, том числе с проведением коллективных молитв перед невозвращенными, как это случилось в Новосибирске (Ерназарова, 2010, с. 78).

В отношениях между прежними религиозными нормами и современными общественными возникала определенная напряженность, где «...отнесение тех или иных представлений, норм, обычаев к «исламским» или «неисламским» переходит в плоскость лишь ретроспективного анализа, основным критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека» (Ислам на территории…, 2003, с. 90). Подтверждением служит зафиксированный случай, когда на вопрос об этнокультурной ориентации одна сибирячка назвалась «обрусевшей мусульманкой», но «вообще атеисткой»; говорила, что ее «не учили молитвам в детстве», но одна из ее дочерей посещала мечеть; семь ее детей состояли в браке с русскими, хотя религиозных обрядов не соблюдали; вместе праздновали русские праздники, но готовили татарские блюда. При этом у каждого члена семьи последний в жизни путь зависел от этноконфессиональной традиции (Герасимова, 2002, с. 2).

Институты культуры как относительно устойчивые совокупности формальных и неформальных норм, правил, ценностей, обеспечивающих регулирование отношений между людьми, очень четко просматриваются в трех культурных точках: когда человек переходит из инобытия в жизнь (празднование рождения ребенка); из детства в зрелость (свадебный обряд – самый важный); из жизни в инобытие (похороны).

В то же время отдельные элементы брали на себя функцию этнических и конфессиональных определителей. Какими бы атеистами или космополитами ни являлись их носители, эти традиции сохранялись, хотя и трансформировались: вышедшая замуж за русского казашка-интеллектуалка в Кузбассе приняла православие и с трудом, при посещения родного дома в Казахстане, принимала существующие правила поведения, но при проведении похоронных ритуалов с родственниками должна была вести себя «как мусульманка».

Возникали сложности в сельской местности при погребении на тейповом участке бывших мусульман, принявших иную религию. Схожие ситуации наблюдали и внутри той части сибирского социума, что являлась исламским – по происхождению, светским – по укладу и социальному поведению, советским – по воспитанию, сочетая различные ритуалообразующие комплексы в обыденной и праздично-гостевой культуре. С этим приходилось считаться и служителям культа: невеста в ЗАГСе – в нарядном декольтированном платье, а жених в дорогом костюме, тогда как следом – в мечети, плечи и грудь невесты прикрывались платком, а голова жениха – шапкой (Ерназарова, 2010, с. 81).

Изменилось распределение ролей в мусульманских семьях в вопросе о контроле за рождаемостью: инициатива в прерывании беременности нередко исходила от женщины, нуждавшейся лишь в моральной поддержке супруга, без совета со старшими в семье. Одно из следствий – сокращение рождаемости. Отрыв от патриархальной структуры, ослабление внутренних связей, переход к семейным отношениям либерального характера обнаружили сложность в передаче этнокультурного опыта.

Правила-предписания в нормах поведения и общения стали желательными, но необязательными в воспроизведении, особенно у поколений, родившихся и повзрослевших в Западной Сибири. Впрочем, «конфликт поколений» обретал разное наполнение: иной раз семья представляла калейдоскоп: этнический, расовый, конфессиональный, где работавшая в Новосибирском Академгородке мать могла «тяготеть» к буддизму, а ее сын – вернуться в Южный Казахстан и приобщиться к религии предков.

Несмотря на принятую Конституцию РФ (1993), декларировавшую права и свободы, в обществе не наступило осознания, что свобода слова и совести предполагает ответственность. Отсюда и слабость институтов и структур гражданского общества, а излишнее упование на саморегулируемый рынок, разбалансировка отношений государственной и местной власти, циничное игнорирование меньшинством принципов социальной справедливости, «ниспровержение» ими прежних моральных норм отразились и на отношениях в социуме. Внедряемые ценности культивировали образ достижительности, успеха на уровне личности, независимо от ее происхождения, требующего преодоления прежних стереотипов сознания и в нормах поведения. На нормы поведения повлияла и приватная форма присвоения в 1990-е гг. общенационального прибавочного продукта, породив коренную ломку социальных отношений.

На уровне личности решался и вопрос отношения к нравственным вопросам, не всегда согласуясь с общепринятыми в конкретном населенном пункте или социуме. Замечено: воспитательные стратегии в семьях мигрантов отличаются от местных традиций по следующим причинам: дисперсности или компактности поселения земляков; уровня образования и включенности в местный социум; принятых правил поведения на работе или в быту.

Осознавая опасность утраты перехода институтов государства в руки сторонников его разрушения (и после того, как «вызовы» обществу со стороны радикально настроенных миссионеров и их местных апологетов-фанатиков выросли до серьезной социальной ситуации) в субъектах РФ приняты специальные законы. В сопротивлении давлению извне, как и для разрешения внутрирегиональных (в том числе социально-политических, экономических, возрастных и этноконфессиональных) вопросов некоторые организации апеллировали к государственным и муниципальным властям.

Реисламизация сибиряков проходила во взаимосвязи с процессами активизации этносознания, а реанимация приходской жизни имела свои особенности. Например, историческая память актуализировала реальные и мнимые обиды из прошлого. По этой причине сложно строились отношения сибирских татар к казанским татарам. На это влияла прежняя политическая, экономическая, а затем и усилившаяся культурная доминанта Поволжья, хотя отмечено большое количество браков с казанскими татарами. Те, в свою очередь, стремились укрепить среди сибиряков чувство общетатарского единства.

Испытывая притяжение, иные сибиряки (особенно из местной интеллектуальной элиты) одновременно опасались гегемонии казанлы, растворения собственной самобытности в татарской этнической общности под лидерством Казани. Реакция на длительное унижение и желание освободиться от незаслуженного комплекса неполноценности, «воспитание враждебности» и ее позиционирование

оказались удобны тем, кто позднее использовал тезис об «угнетенном» положение ислама, иные социально-психологические факторы в борьбе за влияние на единоверцев для разрушения государственной системы; способствовал экстремистским проявлениям.

Сложные процессы происходили не только среди мусульман, но и во всем постсоветском обществе, где этническое и конфессиональное самосознания были взаимосвязаны, хотя опыт новых поколений обеднен, а его пополнение проходило без критичного отношения к пришедшим через присланную литературу, некоторые СМИ и зарубежных миссионеров, чьи «точки исхода» не имеют опыта длительного пребывания в одном государстве с иноверцами, другим традициям.

Экстремистские устремления части молодежи оказывали моральное и политическое давление и на старшее поколение (зачастую не удовлетворенных социальным статусом) исламского сообщества (Примаков Е.). Кто-то из радикально настроенных мусульман (в том числе неофиты из русских) выезжал в «горячие точки» против кафиров (среди них сибиряки-офицеры, Герои России чеченец Р.Ю. Бацаев и татарин Т.М. Мухутдинов; посмертно удостоенный ордена «Мужество» узбек А. Джураев).

Представляла опасность отмеченная правоохранительными органами практика сращивания радикально настроенных верующих, лидеров диаспор и криминальных кругов, стремившихся пройти во власть на муниципальном и государственном уровне, используя возросший интерес к исламу. Так, на территории Новосибирской области лидеры диаспор и этнических организованных криминальных групп создали общественные объединения, целью которых являлась якобы защита интересов диаспор в органах госвласти, но выявлено коррумпирование чиновников и сотрудников правоохранительных органов для прикрытия криминальных дел. А включение членов диаспор в объединения по исламскому признаку позволило лидерам обеспечить необходимую степень управления массами (Собольников, 2005, с. 117–125).

Опасно, когда религиозная общность подчиняется политическим интересам. Становясь субъектами политики, сторонники радикализма не могут ограничиться текстами Корана и «правильной Сунны» в качестве единственных источников практических норм и рекомендаций. Это уже привело к тому, против чего боролись салафиты – необходимости современной интерпретации заповедей Аллаха (Игнатенко, 2000, с. 118).

Попытки политизации религии связаны и со стремлением ряда лидеров использовать ситуацию для приобретения личного капитала и удовлетворения амбиций, вызвав к жизни создание ряда альтернативных ДУМ и параллельных неофициальных исламских структур, том числе экстремистского характера, импортировавших враждебные идеи. Об усилении напряженности свидетельствовал форум в Тюмени в 2000 г., участники которого использовали такие термины, как «исламская нация», «мусульманские республики России», «политическая исламская партия». Превалировали и призывы решительного внедрения в жизнь шариатского права, традиций и обычаев. Это вызвало настороженное отношение другой части верующих, свидетельствуя: умма вошла в очередной поворот извилистого пути трансформации, пытаясь найти «ответ на «вызов» времени.

Регион, несмотря на разделение его субъектов в Уральском и Сибирском федеральных округах, в рассматриваемый период представлял собой территорию, синтезировавшую в себе практически все политические, демографические, социально-экономические и культурные факторы, характерные в той или иной мере и для других регионов Российской Федерации, способные повлиять на состояние государственно-конфессиональных, муниципально-конфессиональных и межконфессиональных отношений в условиях многосложного состава населения, внутренних и внешних факторов влияния. После многочисленных социальных потрясений, вызванных политическими и экономическими преобразованиями (когда глобальные перемены произошли и в части роста этнического самосознания и даже «этнической мобилизации»), пространство бывшего СССР еще продолжало составлять некую целостность, определяемую общей историей, многочисленными экономическими, родственными, дружескими, культурными связями.

Распад коммунистической идеологии привел к изменениям в политической, социальной, миграционной, демографической, культурной и нравственной сферах, затронув все без исключения постсоветское пространство, превратив его в мозаичное. Это касается и Западной Сибири, к началу XXI в. офор-

мившейся в полиэтноконфессиональный регион, внутри различающийся по образу жизни и характеру занятий населения. Оно в целом достаточно индифферентно по отношению к религиозным институтам, хотя и «не забыло» о происхождении. Характерно, что при опросе казахов юга Тюменской области о путях развития: европейского, автономного, интегрального, большинство опрошенных (в том числе старше 50 лет) выбрало последний.

Сложно сказать: в какой этнической группе сибиряков (коренных и приезжих) больше активных верующих или атеистов, но показательно, что число постоянно посещавших мечети и выполнявших все предписания относительно невелико. Число общин изменялось: В 2008 г. были зарегистрированы: в Алтайском крае – одна община, Кемеровской области – 13; Курганской – 55; Новосибирский – 6, Омской – 44, Республике Алтай – 4; Тюменской (на юге) – 79, Томской – 10; Ханты-Мансийском автономном округе-Югре – 26, Ямало-Ненецком автономном округе – 15. Не все исламские объединения регистрировались: только на территории Новосибирской области имелось 73 неофициальные общины.

Отсутствие диалога – одна из причин затяжного и системного кризиса местной уммы, между тем как основополагающий признак современного культурного пространства – именно диалог (через людей) светского государства и религиозных объединений (их лидеры включались в состав представительских и общественных советов), в ряде ситуаций получая финансовую поддержку для реализации программ и реставрации памятников истории и культуры, что вызывало претензии у других ДУМ, ее не получивших.

Экономическое положение приходов и их служителей разнилось, что зависело от паствы и властей, реже – благотворителей, не выражавших желания постоянно платить за их содержание. В силу этого в сельских и поселковых мечетях муллы не имели постоянно дохода, завися только от исполнения треб, тогда как в больших городах о финансовом благополучии свидетельствут облик зданий, «престижные» автомобили имамов. Предполагается финансовая отчетность, но реальные доходы приходов и служителей культа невозможно зафиксировать и фискальным органам.

Спорной можно считать поддержку в совершении хаджа из государственной казны в ряде субъектов Западной Сибири, поскольку кораническая обязанность мусульманина – самому изыскать средства, финансово не напрягая и оставшуюся на родине семью. Государство заинтересовано в безопасности, общественной стабильности и, соответственно, в управляемости процессов, происходивших в религиозной сфере, тем более, что иные люди и группы склонны к пропаганде асоциального поведения и экстремизма. Именно к ним принимались меры ограничения гражданских свобод.

В целом же для пространства региона характерна относительная стабильность межконфессиональных, муниципально-конфессиональных и государственно-конфессиональных отношений, что отражается на самочувствии граждан. Проявление религиозности часто сводилось к участию в праздниках в мечетях, публичному намазу, в обыденной жизни не соблюдаемому, как и посты, что признано лидерами.

Часть приезжих мусульман несла отпечаток общественного противостояния, сложившегося в местах исхода, пытаясь распространить личные убеждения на идеологически неустойчивую часть местной молодежи (и, соответственно, вызывая ответную реакцию «русских» националистов), предлагая им новые «социальные лифты» и мотивацию. Отмечено и психолого-педагогическое воздействие: в Тюмени выявлен случай вовлечения в деятельность радикальной группы детей (принявших другую ментальность, достаточно быстро изучивших арабский язык), до того небрежных в учебе и поведении.

Морально-психологическое воздействие являлось одним способов насилия над личностью, деморализуя общество. К этому стремились авторы листовок, распространявшихся после очередного ареста лиц, заподозренных в экстремизме. Непритязательность, как и отсутствие родственников на новом месте проживания мусульман-мигрантов, вело к иной степени социализации их детей, даже привезенных с родины в сознательном возрасте. Их круг знакомых и друзей определялся в значительной мере уже не традициями тугума/тейпа, этноса, а общими заботами по месту учебы или работы, увлечениями. При этом ценностные ориентации, даже прибывая в атомизированном состоянии (вне этнической общины и прихода), у этих людей остались прежними, том числе в предпочтении эндогамных браков.

Иная система координат выстроена у той части местного и приезжего населения, кто не позиционировал себя активно верующим, но положительно оценивал культуротворческую миссию ислама. Выбор супруга-иноверца для девушки из подобной семьи уже не определялся запретом шариата, хотя и у нее традиции заложены в детстве и поддерживались в период взросления благодаря относительно большой семье и репродуктивным установкам.

Снижение уровня рождаемости характерно преимущественно для мусульман (по происхождению или убеждениям) из всех этнических групп, живших в городах или в припромысловых поселках, но в сельской местности идеальное число детей иное, свидетельствуя о сохранении консервативных установок, ценностей традиционного общества. Поэтому не случайно, что региональное ДУМ Курганской области (юрисдикции ЦДУМР) находился не в областном центре, а в районном – с. Сафакулево. Между тем и на селе модернизация воздействовала на ритуалы: если в прошлом суннат делали апдалы, то с конца XX в. эту процедуру проводили в медицинских учреждениях.

Есть и явные симптомы традиционализма. Свидетельство возврата к образам прошлого. Например, в августе 2004 г. на Искере возобновлена ритуальная практика: проведен обряд катым и установлена памятная табличка. Тогда же были собраны подписи под обращением к властям об установке памятной стелы. Вновь фольклорные и исторические знания перешли в сферу ритуальной практики, сакрализируя уже не Искер (от него из-за подмыва Иртыша осталось немногое), а образ бывшей сибирской столицы и ее правителя.

Ошибочно мнение, что секуляризация – всеобъемлющий процесс. Он скорее цикличен, тем более, что религиозная идентичность в ряде случаев актуализировалась, помогая выживанию в сложных ситуациях. Для приезжих идентет – важный элемент самоорганизации, а для властей – фактор внутренней политики, поскольку концентрируясь в городах-миллионниках (Омск, Новосибирск) и центрах нефтегазодобычи (Сургут, Стрежевой, Нижневартовск), мигранты еще больше увеличили разрыв между частями (например, городской и сельской) сибирской уммы, отмечаемый с 1920-х гг. Примечательно, что в Сургутском районе число жителей, назвавшихся мусульманами, в 2009 г. составило 24%, а в целом из-за притока мигрантов в крае число мусульман по происхождению в ХМАО-Югре доходило в отдельные годы до 15%, а по отдельным муниципальным образованиям до 30%, где значительна доля выходцев с Кавказа и из Центральной Азии. Нет прямой связи между наличием культового здания и зарегистрированной общины: казахи аула Карасарт, обосновавшиеся там еще в начале XIX в., исповедовали ислам, «трансформируя канон по законам народной веры».

Несмотря на государственные границы, жившие в России казахи хоронили родственников на старинном (по легендам, более 400 лет) кладбище в Соколовском районе Северо-Казахстанской области. С другой стороны, невозможность транспортировки тела умершего привела к неизбежности его погребения в месте последнего проживания, но с учетом региональных традиций мест исхода. На этом настаивали сородичи, что вызывало недовольство у ряда служителей культа, считавших их ширком.

Ситуация объяснима: с конца XX в. активно формировалась элита с образованием, полученным в основном на Ближнем Востоке, отрицавшая региональные особенности адатного ислама. Вместе с консервативно настроенными верующими они ошибочно полагали, что знают единственный путь морально-нравственного оздоровления общества, отторгая при этом нормы толерантности.

Вера в истинность своего учения – высшая ценность для верующих, и поэтому нужно говорить не о догматическом согласии между конфессиями, а о социальном компромиссе ради мирного сосуществования. А поскольку исламу как системе политических взглядов присущ не только радикализм, но и прямо противоположные принципы и ценности – умеренность, стремление к компромиссам, лояльность властям, толерантность, постепенность, совещательность, то солидарные политические действия позитивно настроенных сил в нашем Отечестве способны противостоять разрушительным тенденциям тех, кто Священные Писания превращает в каноны, догмы (в которых никто не имеет права сомневаться), но жаждущих трактовать их по собственному разумению.

# Глава 16
# Кризис религиозной идентичности в Казахстане (на примере Восточно-Казахстанской области)

**А.С. Жанбасинова, Э.О. Столярова**

На рубеже XX–XXI вв. общественно-политические и социально-экономические трансформации обусловили дефицит не только «хлеба насущного», но и духовного. Советское общество в одночасье лишилось идеологической подпорки и идентификационного статуса граждан СССР, а новое поколение, выросшее в условиях «независимого» состояния, находится в поисках осознания себя и понимания идентификационных критериев. Отказ от советского нарратива, потеря родины в результате вынужденной миграции, формирование суверенного нарратива на национал-патриотической основе детерминировало противоречивость ситуации, когда есть пятая графа в паспорте СССР, но нет территориальной принадлежности.

Прежде чем говорить о кризисе идентичности, рассмотрим понятия «идентичность», «религиозная идентичность», «кризис идентичности», «кризис религиозной идентичности». С легкой руки Э. Эриксона в научный оборот было введено понятие «идентичность», отражающее ментальность человека в фокусе его связей с обществом, культурой, исторической памятью (Эриксон, 1996).

В 2017 г. вышло замечательное энциклопедическое издание, авторы которого рассмотрели вариативность понятия «идентичность» во многогранной палитре научного дискурса. В предисловии монографии говорится о множественности несовместимых толкований идентичности, что свидетельствует о смысловой сумятице в современном научном понятийном аппарате. Действительно, и мы согласимся с авторами, что «XXI век – век «столкновения идентичностей»: противостояния, в центре которых мобилизация под флагом «борьбы за идентичность», во многом определяют стремительный, конфликтный характер происходящих на наших глазах политических изменений» (Идентичность, 2017, с. 11–13). Четвертый раздел этого издания посвящен информационно-понятийному аппарату термина «идентичность». В пятом разделе содержится библиографический обзор авторов – исследователей данного понятия, начиная от классики жанра.

На наш взгляд, одним из основополагающих признаков идентичности является понимание, ощущение собственного «Я» в этно-культурно-религиозном фокусе в полной гармонии с окружающей действительностью. В условиях современного бытия, активных динамических процессов человек, возможно, большая часть социума, не успевает среагировать на социальные, политические, культурные и прочие трансформации. Структурная и системная целостность идентичности как мозаика распадается, что приводит к разрушению идентичности, т.е. потере себя, собственного «Я». Казалось бы, если есть осознанное этническое проявление – значит, сильны национальные традиции, вместе с тем появились новые идентификационные приоритеты, такие как религия и ее ценностные ориентиры, носящие порой амбивалентный характер. Мы полагаем, что следствием указанных выше процессов является кризис идентичности как поиск новых ориентиров, смысла жизни, определение стратегии поведения с целью адаптации к новым условиям социализации.

Религиозные ориентиры, определяемые ранее традиционными конфессиями (исламом и христианством в его православной форме) для Казахстана в целом, и Восточного Казахстана в частности, вследствие того, что государство отошло от политики жесткого регулирования, обрели новые религиозные формы с нетрадиционным содержанием. Ранее принадлежность к казахскому этносу автоматически определяла мусульманское вероисповедание, к славянскому – православное. Религиозное многообразие начало стирать критерии религиозной идентификации, т.е. религиозная идентичность, осознава-

емая в принадлежности к определённой религии посредством регламентированной социокультурной семиотики, перестала быть основополагающим идентификационным фактором. Мы наблюдаем столкновение религий по С. Хантингтону (Хантингтон, 2003), не только внешние, но и внутренние. Последнее проявляется в утверждении нетрадиционных концептов в традиционных конфессиях, инаковых культов чуждой культуры. В итоге мы закономерно получаем кризис религиозной идентичности: есть прошлое – понимание принадлежности к определенной конфессии, есть настоящее – столкновение традиционного восприятия прошлого с новыми нетрадиционными формами религиозной обрядности и регламентации. Особенно остро это проявляется в процессах социализации современной молодежи.

Разносторонность и универсальность личности, при всей позитивности данного явления, ставит на повестку дня проблему социальной идентичности. Молодой человек в силу своих социально-демографических характеристик уже переживает кризис идентичности в связи с утратой социальной роли ребенка и освоением социальной роли взрослого. Этот процесс еще более осложняется на фоне таких явлений, как глобализация, мультикультурализм и полиэтничность наций, характерных для современной эпохи.

В условиях доиндустриальных обществ социальная идентичность предопределялась врожденным статусом: этническим, гендерным, сословным и т.д. Сложная система социальных ограничений позволяла избегать или, как минимум, значительно снижать остроту кризиса идентичности, который, по-видимому, присущ любой социальной организации в большей или меньшей степени и может быть следствием приобретения новых статусов: возрастного, семейного, имущественного и др.

Таким образом, говорить о кризисе идентичности как о чем-то принципиально новом, на наш взгляд, необоснованно. Но возникновение глобального общечеловеческого пространства, происходящее на наших глазах, не просто привело к повсеместному кризису идентичности, а поставило под вопрос саму способность личности к сколько-нибудь стабильной социальной идентификации. Рушатся существовавшие веками внутри и межкультурные границы, личность оказывается в ситуации практически бесконечного выбора ценностей и норм, предлагаемых различными общественными моделями, все большую роль в определении идентичности играют достигаемые статусы.

Для молодежи эта проблема приобретает особую остроту в силу ее открытости для принятия всего нового и отсутствия прочного опыта выбора жизненных приоритетов. В результате молодое поколение сталкивается с противоречием: чтобы сделать выбор, личность должна ответить на вопрос «Кто я?», но такое самоопределение невозможно без предварительно усвоенной системы ценностей и норм, т.е. без сформированной идентичности. Кроме того, если идентичность – это сходство с другими, то откуда берется «Я» – отличие от других? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассматривать процесс социализации как диалектическое сочетание двух противоположных процессов – идентификации и индивидуализации, происходящих в пространстве социальных взаимодействий.

| ЛИЧНОСТЬ | | |
|---|---|---|
| ↓ | | ↓ |
| Индивидуализация | | Идентификация |
| (накопление, анализ и осмысление отличий от других) | | (накопление, анализ и осмысление сходства с другими) |
| ↓ | | ↓ |
| становление внутреннего «Я» | | становление внутреннего «Я-Мы» |

*Рис. 16.1. Диалектика процесса социализации*

Таким образом, личность вырабатывает адаптивную способность к осознанию себя как части целого («Я-Мы») и в то же время как уникальное существо («Я»). Эта способность является выражением перманентного разрешения внутреннего конфликта, что, в свою очередь, приводит к возникновению конфликтов внешних. В этих внешних конфликтах и происходит практическая реализация личностного выбора ценностей и обусловленных ими норм поведения.

Для ретроспективного и прогностического анализа религиозных процессов, характерных для Казахстана, с учетом его регионального разнообразия, и Восточно-Казахстанской области (ВКО) необходимо учитывать ряд факторов.

Демографические факторы

Во-первых. Установленным фактом можно считать тесную связь между религиозными предпочтениями и этнической самоидентификацией населения как Казахстана в целом, так и его восточного региона. Следовательно, рост или уменьшение численности тех или иных конфессий непосредственно связан с темпами и доминирующим типом воспроизводства, характерными для различных этнических групп. Однако необходимо учитывать то, что хотя сегодня репродуктивные тенденции в значительной степени носят ярко выраженный этнический характер, в ближайшей перспективе будут происходить значительные изменения, связанные с урбанизацией казахского этноса.

Во-вторых, исторически миграции оказывали значительное влияние на формирование населения Казахстана, в том числе и в аспекте религиозных предпочтений. В современных условиях можно выделить две основные тенденции, характеризующие протекание религиозных процессов:

1) внутренние миграции (урбанизация) – постепенное снижение абсолютной численности исповедующих ислам в городах за счет снижения темпов воспроизводства, характерных для городского населения независимо от этнической самоидентификации (социально-экономический аспект);
2) внешние миграции – иммиграционный прирост мусульман за счет репатриантов и эмиграционное снижение представителей других конфессий.

В-третьих. Специфический феномен выбора религиозной идентичности детей, рожденных в смешанных браках.

Социально-политические факторы

Развитие и протекание религиозных процессов, степень их цивилизованности, толерантности или, напротив, нарастание радикализации будут зависеть от государственной политики в области религиозных отношений. Возможна реализация двух противоположных сценариев:

1) сохранение дистанцирования государства и религиозных организаций на основе строгого соблюдения конституционных положений. Как следствие, можно прогнозировать углубление межконфессионной толерантности, упрочнение межконфессионального взаимодействия на общегражданской основе и универсальных общечеловеческих ценностях;
2) выделение и приближение к власти отдельной конфессии (ислам, по аналогии с формированием привилегированного положения православия в РФ). В этом случае может сформироваться негласный (или даже формально закрепленный) статус государственной религии. Как результат, политическая оппозиция начнет приобретать религиозную окраску, усилятся процессы радикализации вплоть до террористических проявлений.

Внутренние социально-экономические факторы

В случае поддержания экономической стабильности, дальнейшей успешной экономической модернизации и диверсификации, роста материального благополучия большей части населения продолжится имеющее сегодня широкое распространение обрядовой религиозности. Следовательно, религиозность будет играть значимую роль в духовной жизни и положительно влиять на повседневные формы межличностного бытового взаимодействия.

Если же усилится тенденция имущественного расслоения, увеличения числа жителей Казахстана, находящихся у черты бедности, остро ощущающих бессилие и экономическую безысходность, скорее всего, получит распространение стихийная, крайне иррациональная религиозность, питающая агрессивные настроения и подрывающая общественное (межконфессиональное, межэтническое и внутриэтническое) согласие.

К числу негативных социально-экономических факторов также необходимо отнести блокирование легальных каналов социальной мобильности (образование, профессиональная карьера) на фоне коррупции, клановости и непотизма.

Нельзя сбрасывать со счетов и внешние факторы. Среди них в качестве негативных можно выделить два момента:

1) радикальные происламские организации, стремящиеся усилить свое влияние. Среди современного населения Казахстана существуют особые группы риска – маргинальные слои, для которых характерен низкий уровень социализации (особенно граждане, уже нарушившие закон и оказавшиеся в пенитенциарных учреждениях);
2) прозелитизм и сектантство протестантского толка. Этот фактор значительно слабее первого с точки зрения распространения радикального мышления и практического проявления.

К числу положительных факторов этой группы можно отнести:

- международную заинтересованность в упрочении позиции и авторитета Казахстана в качестве гаранта стабильности в Центральноазиатском регионе;
- укрепление репутации Казахстана как площадки успешного международного диалога по вопросам межконфессиональных взаимодействий.

Религиозная идентичность носит как групповой, в прямом смысле слова, социальный, так и индивидуальный, внутриличностный, социально-психологический характер.

Первая форма чаще всего имеет внешнее, хорошо фиксируемое выражение: наличие храмовых сооружений или специально оборудованных помещений, деятельность духовных учебных заведений, проведение массовых обрядов и т.д. Изучать такую форму проще из-за наличия явных фактических проявлений. Однако нельзя не учитывать процессы индивидуальной религиозной идентичности. Они часто носят скрытый характер, протекают незаметно для официальной статистики. Но именно эти процессы влияют на повседневную жизнь. Что еще важнее, именно они определяют поведение людей в сложных, кризисных ситуациях. Изучение этих процессов требует применения специальных подходов и методов, к которым можно отнести социологические опросы.

В мае 2017 г. подобный опрос был организован доктором исторических наук Петром Константиновичем Дашковским и проведен сотрудниками кафедры истории Казахстана ВКГУ в Восточно-Казахстанской области. Авторы выражают П.К. Дашковскому глубокую признательность за возможность проанализировать и использовать полученные данные (Дашковский, 2017).

В опросе приняли участие 464 респондента (погрешность выборки – 4,54%). При анализе данных был использован метод логической группировки: суммирование ответов на близкие по содержанию варианты ответов. Например, «да» и «скорее да, чем нет», эти случаи отдельно оговариваются в тексте.

Чуть больше половины участников опроса (56,0%) считают, что человеку важно быть верующим, каждый четвертый (25,0%) с этим утверждением не согласен, остальные (19,0%) не смогли определить свою позицию. Уже эти данные свидетельствуют о неоднозначном отношении к роли религии в жизни личности. Особое значение имеет возраст респондентов: среди молодежи (16 лет – 21 год) число утвердительных ответов составило 62,0%, а среди лиц в возрасте 36–45 лет (т.е. те, чьи ранние этапы социализации пришлись на советский период) этот показатель составил лишь 26,0%. Таким образом, мы получили подтверждение, что активный период формирования религиозной идентичности связан с обретением Казахстаном суверенитета.

Попробуем дальше исследовать эту гипотезу: у нового поколения казахстанцев (16 лет – 21 год) отмечаются значимые отличия от поколения их родителей в вопросах религиозной идентичности.

Среди всех возрастных групп именно эта группа демонстрирует самое высокое число положительных ответов на вопрос: важно ли человеку быть верующим – 62,3%. Этот показатель у представителей поколения 36–45 лет составил только 26,0%.

Чаще других самые молодые респонденты утвердительно отвечали и на другой вопрос: отмечаются ли у них дома религиозные праздники – 80,8%. Интересно, что во всех других возрастных группах этот показатель значимо меньше: от 61,0 (46–60 лет) до 79,7% (22–35 лет).

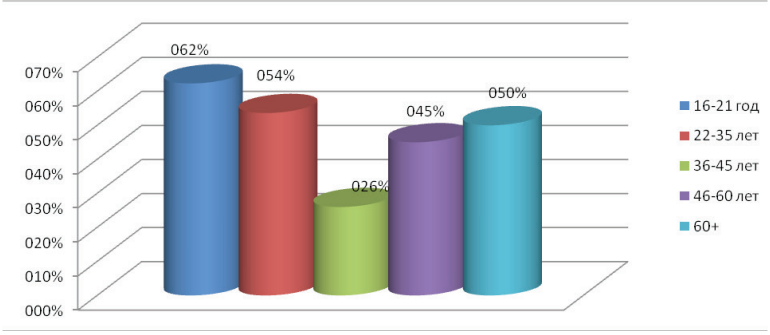



*Рис. 16.2. Проценты положительных ответов на вопрос «Важно ли человеку быть верующим?»*

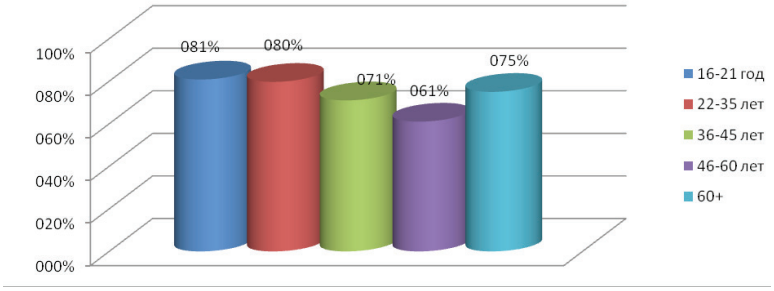



*Рис. 16.3. Проценты положительных ответов на вопрос «Отмечаете ли Вы дома религиозные праздники?»*

Несмотря на кажущиеся высокими показатели религиозности, почти половина респондентов этой возрастной группы (46,0%) отметили, что очень редко посещают храмы.

Каждый третий не смог определить, насколько для него важно соблюдение религиозных обрядов (32,8%) – это самый высокий показатель неопределенности среди всех возрастных групп. При этом практически такое же число респондентов (33,6%) ответили, что соблюдение религиозных обрядов для них не является важным. Однако в этом вопросе представители средних и старших возрастов еще более категоричны, что можно увидеть на следующей диаграмме (рис. 16.4).

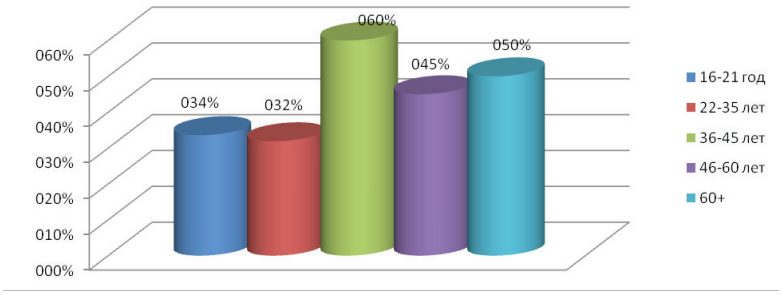



*Рис. 16.4. Проценты отрицательных ответов на вопрос «Важно ли для Вас соблюдение религиозных обрядов?»*

Вполне логично, что 32,5% респондентов этой возрастной группы религиозные обряды не соблюдают.

Оказывают ли влияние религиозные воззрения респондентов на их социальные коммуникации? Если да, то какое? Ответы на эти вопросы очень важны с учетом поликонфессионального характера казахстанского социума.

На следующей диаграмме (рис. 16.5) представлены суммарные значения утвердительных ответов («Да, конечно» и «Скорее да, чем нет») на вопрос о том, могут ли респонденты легко найти контакт с представителями других вероисповеданий.

В этом случае позиция младшего поколения ближе всего к «родительской», а отличия наблюдаются во взглядах других возрастных групп: 22 года – 35 лет и 60+, где число утвердительных ответов значимо меньше. В целом, картина складывается позитивная – подавляющее большинство участников опроса

не отмечают затруднений в межконфессиональных контактах. Однако социальный контакт может носить кратковременный и поверхностный характер, т.е. для серьезных противоречий просто не возникает условий. Имеют ли респонденты достаточный опыт более глубоких отношений (семейные узы) в межконфессиональном пространстве? Следующие ответы показывают, что такое явление встречается значимо реже в полярных возрастных группах.

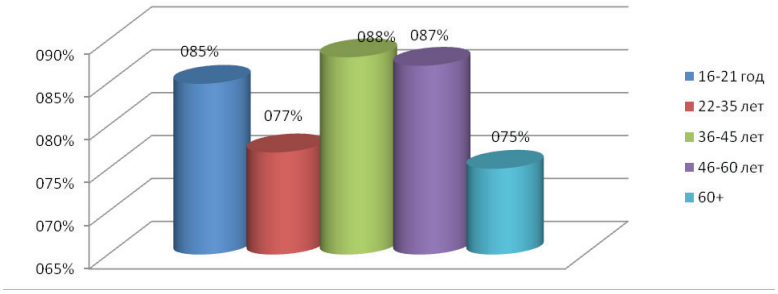



*Рис. 16.5. Суммарные значения утвердительных ответов на вопрос «Можете ли Вы легко найти контакт с людьми, исповедующими другую религию?»*

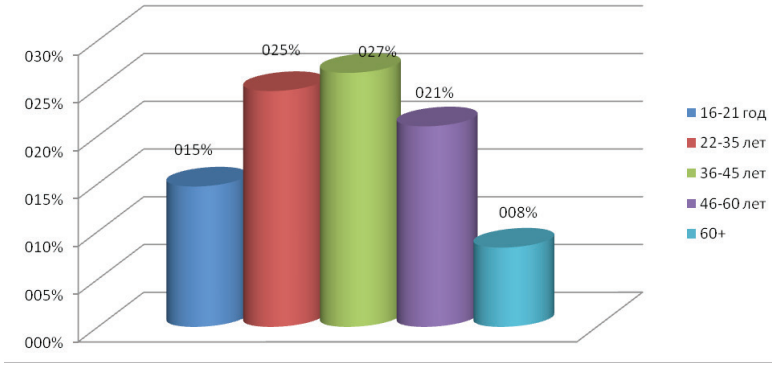



*Рис. 16.6. Количество утвердительных ответов на вопрос «Есть ли в Вашей семье представители другой веры?»*

Тем не менее у каждого третьего участника опроса мысль о возможности вступления в брак с представителем другой веры не вызывает отторжения – 36,0% от общего числа респондентов. Ответы на этот вопрос по возрастным группам колеблются в диапазоне от 33,0% (46–60 лет) до 41,6% (60+). Группа респондентов 16 лет –21 год (наиболее интересующая нас группа) давала положительные ответы в 36,6% случаев.

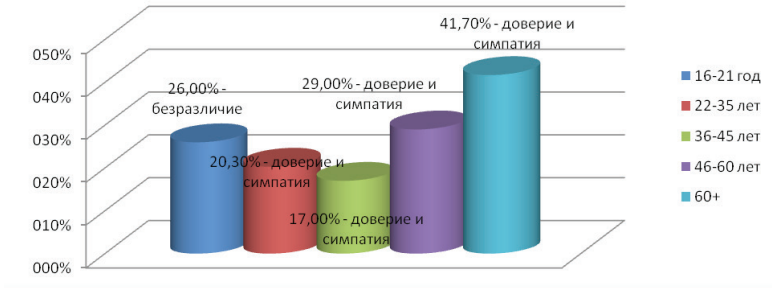



*Рис. 16.7. Безразличие – вторая по частоте выбора характеристика эмоций, испытываемых при столкновении с иной религиозной культурой*

До этого момента мы рассматривали позитивные аспекты межконфессиональных коммуникаций. Но не секрет, что в природе человека заложены и негативные реакции при взаимодействии с чужой или чуждой, иной культурой, будь-то политическая или, как в данном случае, религиозная культура. В крайних ситуациях эти реакции могут принимать характер острой ксенофобии и заставлять лич-

ность испытывать недоверие, страх и агрессию. Участники опроса во всех возрастных группах чаще всего указывали «Интерес» в качестве характеристики своих эмоций. Нельзя не отметить, что хотя этот показатель в среднем составил 38,0%, он значительно колеблется: от 29,0% (22 года – 35 лет) до 52,0% (36–45 лет). Еще более показателен второй по популярности ответ. Здесь различия между возрастными группами выявляются ярче (рис. 16.7).

Неожиданный результат – единственной группой респондентов, у кого второй по популярности ответ на вопрос: «Что Вы испытываете, сталкиваясь с иной для Вас религиозной культурой?» – не «доверие и симпатия», а «безразличие», оказались самые молодые участники опроса. Это тем более странно, что для этого возраста характерно активное постижение окружающего социального пространства. Предположение, требующее дополнительной проверки: возможно, представления о моральных нормах не позволили респондентам указать более негативные характеристики. Дополнительное значение в этом контексте приобретают ответы на вопрос «Возникали ли у Вас противоречия с представителями других вероисповеданий?» (рис. 16.8).

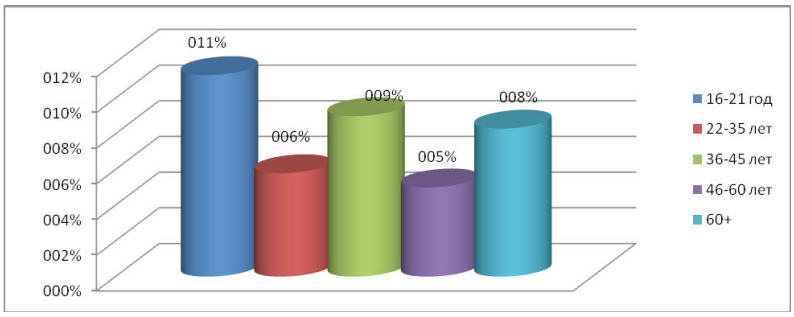



*Рис. 16.8. Утвердительные ответы на вопрос «Возникали ли у Вас противоречия с представителями других вероисповеданий?»*

Возможно, эти результаты косвенно служат подтверждением нашего предположения – самые молодые участники опроса чаще других сталкивались с проблемами при общении с представителями иных конфессий. Предположительно, при дальнейшем исследовании с использованием не количественных, а качественных методов, таких как глубинное интервью или нарратив-интервью, удастся прояснить этот момент.

Выше отмечалось в целом достаточно доброжелательное отношение к представителям других вероисповеданий, невысокие показатели негативного опыта общения, интерес к иной религиозной культуре. Однако участники опроса всех возрастов не спешат радоваться появлению в их населенном пункте представителей незнакомых религиозных организаций. Число тех, кто отнесся бы к этому факту положительно, составило лишь 26,0%. Это не значит, что остальные настроены категорически негативно, число таких респондентов – 24,0%. Каждый второй участник опроса затруднился определить свое отношение. Такая тенденция отмечаются во всех возрастных группах с незначительными колебаниями.

Какое значение имеет религия для межнациональных отношений? Этот вопрос чрезвычайно актуален в условиях полиэтничного казахстанского социума. Респондентам было предложено выбрать один из пяти вариантов ответа. Два варианта отмечают позитивную роль религии: «Утверждает мир и согласие между людьми различных национальностей»; «Способствует преодолению межнациональных конфликтов».

Два варианта, напротив, подчеркивают негативную роль религии: «Способствует обострению межнациональных противоречий и конфликтов»; «Противопоставляет друг другу людей, исповедующих разные религии». Один вариант можно определить как нейтральный: «Существенного влияния на межнациональные отношения не оказывает».

Для удобства представления результатов был применен метод логической группировки – суммирование количества «позитивных» ответов и суммирование количества «негативных» ответов. Полученные позиции представлены на диаграммах (рис. 16.9; 16.10.).

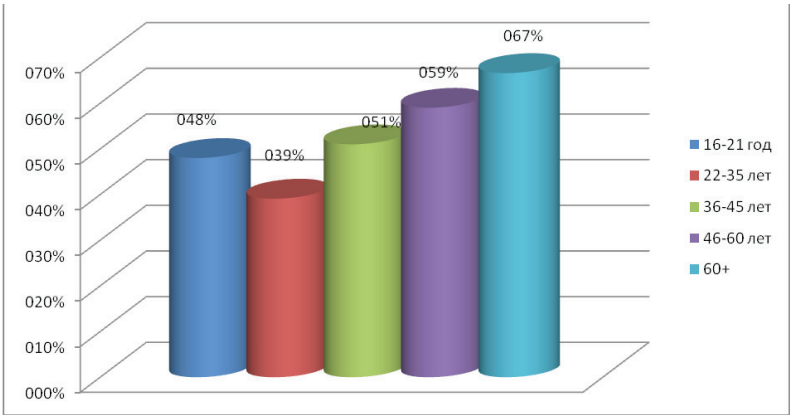



*Рис. 16.9. Суммарное число позитивных оценок роли религии в межнациональных отношениях*

За исключением возрастной группы 22 года – 35 лет, можно видеть последовательный рост позитивных оценок роли религии в построении межнациональных отношений. В остальных позициях какую-либо тенденцию зафиксировать не удалось. Однако на основе всех рассмотренных данных можно с достаточной долей уверенности говорить о том, что молодежь, в частности респонденты в возрасте до 22 лет, обладают собственным взглядом на место религии в обществе и их жизни.

Итак, проанализированные данные достаточно четко выявляют, что сегодняшняя казахстанская молодежь, во-первых, как и представители других возрастных групп, переживает ряд кризисных явлений в связи с процессом формирования религиозной идентичности и является носителем ряда серьезных внутренних противоречий. Во-вторых, по своему содержанию процесс формирования религиозной идентичности у молодежи имеет ряд значимых отличий от представителей других возрастных групп.

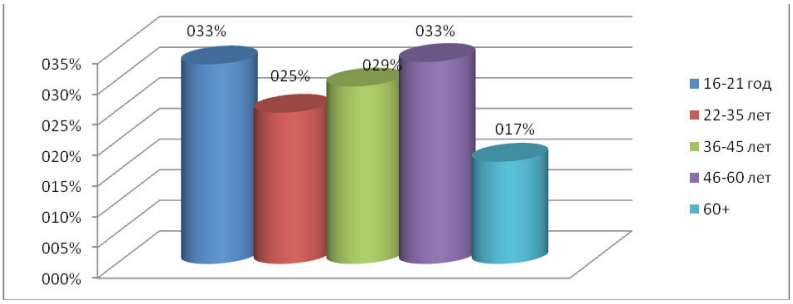



*Рис. 16.10. Суммарное число негативных оценок роли религии в межнациональных отношениях*

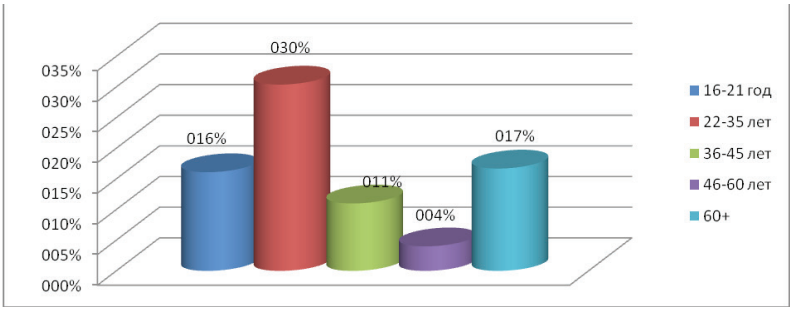



*Рис. 16.11. Количество ответов на утверждение «Религия не оказывает существенного влияния на межнациональные отношения»*

В связи с этим в феврале-марте 2018 г. авторами было разработано и проведено дополнительное пилотажное исследование, участниками которого стали студенты, обучающиеся в вузах Восточно-Казахстанской области (ВКО). Целью этого исследования стало подтверждение или опровержение гипотезы о том, что протекание процессов формирования религиозной идентичности у казахстанской молодежи, помимо прочих факторов, детерминируется и региональной принадлежностью.

Участники опроса представлены тремя группами, основное различие между которыми – место постоянного проживания. Первая группа – студенты, проживающие в Усть-Каменогорске (областной и промышленный центр ВКО) и прилегающих районах. Вторая группа – студенты, проживающие в Семее (второй по величине город области, в недавнем прошлом – центр Семипалатинской области до объединения с ВКО) и прилегающих районах. Важно знать, что, несмотря на географическую близость, Усть-Каменогорск и Семей всегда значительно различались как в экономическом, так и в социально-культурном аспектах.

Третья группа – студенты, обучающиеся в Усть-Каменогорске по программе Серпын, постоянное место проживания – южные области Казахстана. Образовательная программа Серпын призвана компенсировать большую разницу в плотности населения южного и восточного регионов Казахстана, перераспределить студенческую молодежь между перегруженными вузами юга и вузами востока, испытывающими проблемы с набором в связи со спецификой демографического и географического положения: «старая» возрастная структура и учебная миграция за пределы Казахстана (Восточно-Казахстанская область граничит с РФ).

Первая группа (Усть-Каменогорск) – 58 человек, вторая группа (Семей) – 50 человек, третья группа (Серпын) – 61 человек, всего 169 респондентов.

Таким образом, в исследовании приняли участие три разных по культурным традициям и жизненному опыту группы студенческой молодежи, достаточно равновесные по количеству участников. Этот подход был использован с целью определить степень однородности протекания процессов формирования религиозной идентичности в студенческой среде. Ниже представлены полученные результаты и предварительные выводы.

Довольно часто в массовом сознании понятия «вера» и «религия» воспринимаются как тождественные. Это смешение может порождать как проблемы с собственной религиозной идентичностью, так и конфликты или непонимание в сфере социальных отношений.

Разобраться с различиями между этими понятиями, действительно, бывает сложно. Однако вдумчивое обращение к специальным источникам позволяет это сделать самостоятельно. Например, Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (1890–1907) дает следующее определение: «Вера (филос.) означает признание чего-либо истинным с такою решительностью, которая превышает силу внешних фактических и формально-логических доказательств». Из этого определения становится ясно, что вера в божество, т.е. собственно религиозная вера – это один из частных случаев. Более того, фактически неверующих людей, по-видимому, не существует. Каждый верит во что-то, причем на разных этапах жизни объект веры может меняться.

В свою очередь, религиозность – это «качество индивида или группы, проявляющееся в вере и поклонении священному и/или сверхъестественному на уровне сознания, поведения и отношений как в религиозных, так и нерелигиозной сферах» (Социологический словарь, 2014, с. 389–390).

Несложно заметить, что если вера – это в первую очередь достаточно постоянное внутреннее эмоционально окрашенное переживание, то религиозность в большей степени ориентирована на внешние социальные проявления. Таким образом, практически каждый человек может быть верующим (не обязательно в бога или иные сверхъестественные персонифицированные или не персонифицированные силы), но не обязательно эта вера соотносится с какой-то конкретной религиозной системой. В то же время человек может достаточно строго соблюдать внешние требования религии, не испытывая при этом глубоких внутренних переживаний. Бывает и так, что следуя «букве», человек не слишком задумывается о «духе». Можно сказать, что вера – это сфера нравственности, она носит сугубо индивидуальный характер, а религиозность – это сфера морали с четко выраженными общественными характеристиками. Безусловно, вера и религиозность могут сочетаться в конкретном человеке, но это не является обязательным правилом или условием.

Чем выше уровень открытости сознания, с одной стороны, и навыки рефлексии с другой, тем больше личность склонна к различению этих понятий как в себе, так и в других людях. Сравнение данных,

полученных в ходе исследования от студентов различной региональной принадлежности, выявляет значительные расхождения в ответах на вопрос о вере и религиозности.

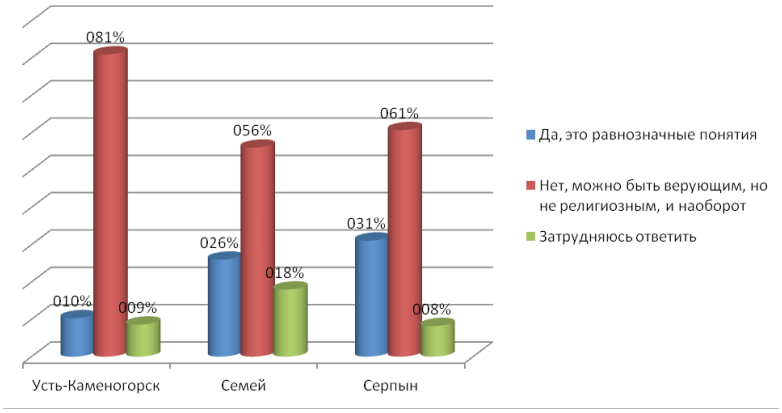



*Рис. 16.12. Варианты ответов на вопрос «Как Вы считаете, религиозный и верующий человек – это одно и то же?»*

На представленной диаграмме (рис. 16.12) видно, что количество студентов, различающих понятия «вера» и «религиозность», значительно выше в Усть-Каменогорске, чем в других регионах. Обращает на себя внимание тот факт, что в Семее число затруднившихся с ответом в два раза больше, чем в других группах респондентов.

То, что выявленные отличия носят неслучайный характер, подтверждают ответы на следующий вопрос. В нем респондентам было предложено определить свой личный статус в отношении веры и религиозности.

Количество тех, кто определил себя как верующие, но не религиозные, на 15% выше в Усть-Каменогорске, чем у студентов Семея и южных областей Казахстана. Не столь значительные, но показательные отличия видны в выборе варианта «неверующий и нерелигиозный»: 19,0% в Усть-Каменогорске и колебания 12,0–13,3% в двух других группах респондентов.

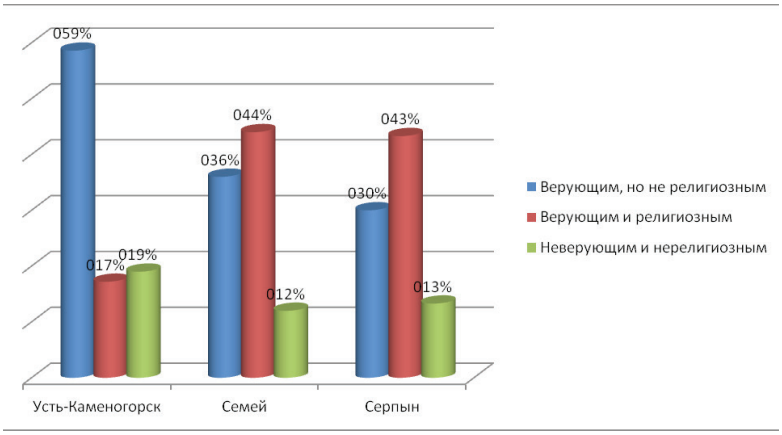



*Рис. 12.13. Варианты ответов на вопрос «Вы считаете себя верующим или неверующим человеком?»*

Как было указано выше, верующими и религиозными себя считают значительное число студентов Семея и южно-казахстанского региона, принявших участие в опросе (более 40%), в Усть-Каменогорске этот показатель ниже более чем в два раза. Насколько это утверждение соотносится с поведением в социуме, показывают следующие данные.

Есть возможность сравнить число тех, кто определил себя как религиозных и верующих людей, и тех, для кого религия полностью определяет образ жизни: первая группа (Усть-Каменогорск) – 17,2 и 7,0%, вторая группа (Семей) – 44,0 и 26,0%, третья группа (студенты программы Серпын) – 43,4 и 31,0% соответственно. Нетрудно заметить значительные расхождения.

Чаще всего респонденты во всех трех группах ведут обычную жизнь, лишь отмечая религиозные праздники – незначительные колебания от 37,9 до 40,4%. Таким образом, мы видим противоречие: понятие религиозности часто не соотносится с ведением строго определенного образа жизни.

Можно было бы предположить, что такое нестрогое следование каноническому образу жизни является следствием поликонфессионального близкого окружения, т.е. связано с необходимостью адаптироваться к социальной среде. В некоторой степени это предположение подтверждается для первой и второй групп – почти около половины респондентов (53,4 и 44,9% соответственно) указали, что их окружают люди, чьи взгляды на религию отличны. Но этот фактор не может считаться определяющим для респондентов третьей группы, две трети которой указали, что в их близком окружении нет людей с отличными от них религиозными воззрениями.

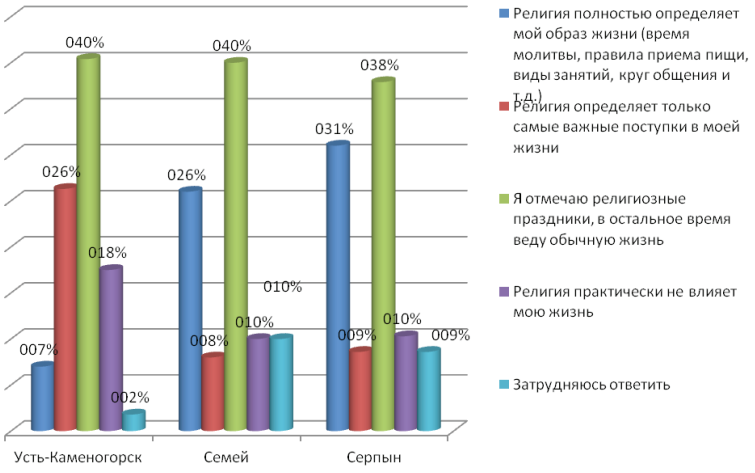



*Рис. 16.14. Варианты ответов на вопрос «Как религия влияет на Вашу жизнь?»*

Более чем в половине случаев родители респондентов придерживаются тех же религиозных взглядов: от 57,9% (Усть-Каменогорск) до 62,7% (студенты программы Серпын). Это закономерно, ведь именно родители являются основными агентами социализации и оказывают наибольшее влияние на процессы формирования идентичности, в том числе и религиозной. Удивляет, скорее, то, что значительное число участников опроса указали на различия в религиозных взглядах их самих и их родителей. Особенно это важно для третьей группы (Серпын), так как для южных областей Казахстана в большей степени характерно почтительное отношение к старшим вообще и к родителям в частности. В этих условиях пойти своим путем в выборе религиозных предпочтений – значительный личностный шаг, если не вызов.

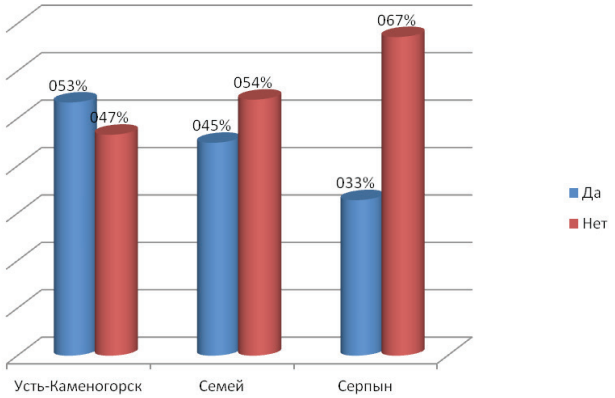



*Рис. 16.15. Варианты ответов на вопрос*
*«Среди ваших родных и друзей есть люди, чьи взгляды на религию отличаются от Ваших?»*

Однако ответы на следующий вопрос показывают, что подавляющее большинство респондентов во всех трех группах убеждены, что позиции в отношении религии не должны быть результатом

внешних, не зависящих от личности условий – например, национальной принадлежности. Отклонение от этой тенденции фиксируется только у респондентов второй группы (Семей), 42,0% (несколько меньше половины) убеждены, что выбор религии должен определяться семьей и национальностью.

Несмотря на высказанную позицию, по факту, национальная принадлежность практически полностью определяет религиозную идентичность респондентов. Таким образом, существует некое противоречие: студенты считают, что так не должно быть, но в том, что касается их самих, – так есть.

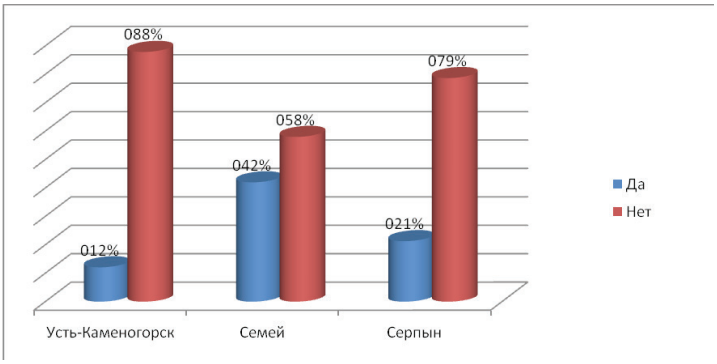



*Рис. 16.16. Варианты ответов на вопрос «Считаете ли вы, что выбор религии должен определяться семьей и национальностью: если родился казахом, то должен быть мусульманином, если родился русским – то православным и т.д.?»*

Очень противоречивые результаты демонстрируют ответы на вопрос о возрасте, в котором определилось настоящее отношение к религии респондентов. Примечательно следующее: среди респондентов третьей группы (Серпын) минимально число тех, кто определился лишь недавно или не определился до сих пор – по 1,6% соответственно. В первой группе (Усть-Каменогорск) количество не определивших своего отношения к религии к настоящему моменту составляет уже 8,6%, во второй группе (Семей) – 24,5%, т.е. каждый четвертый! Это тем более примечательно, что ответы на предыдущие вопросы показывали скорее сходство с южно-казахстанским типом религиозной идентичности.

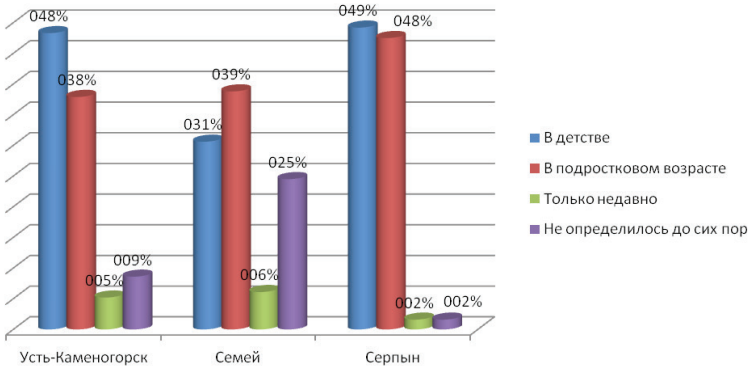



*Рис. 16.17. Варианты ответов на вопрос «В каком возрасте вы определили свое отношение к религии?»*

Некоторую подсказку можно обнаружить при анализе ответов на вопрос о факторах, оказавших наибольшее влияние на отношение респондентов к религии: 26% второй группы (Семей) указали жизненный опыт (трагические или кризисные ситуации), в первой группе этот показатель составил 24,1%, в третьей еще меньше – 16,7%. Интересно, что семью в качестве основного фактора влияния чаще других называли респонденты первой группы (Усть-Каменогорск), а не третьей (Серпын), как можно было бы ожидать.

Таким образом, мы можем предположить, что несмотря на устойчивые стереотипы в таких вопросах, как религия, студенты востока Казахстана находятся под влиянием семьи больше, чем студенты юга страны. Конечно, это предположение нуждаются в дополнительном исследовании, но сами по себе результаты опроса выявляют новые направления в изучении вопросов формирования и состояния религиозной идентичности у казахстанской молодежи.

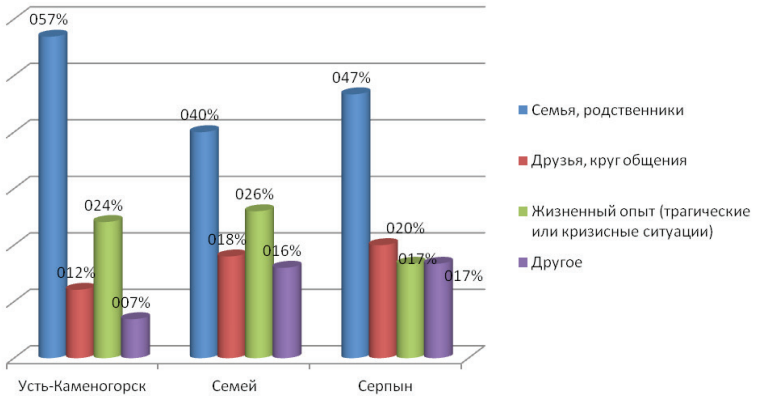



*Рис. 16.18. Варианты ответов на вопрос «Что оказало наибольшее влияние на ваше отношение к религии?»*

До этого момента вопросы были сосредоточены на ближнем круге общения и внутреннем мире участников опроса. Следующий блок посвящен тому, как респонденты проецируют свои религиозные воззрения на общественно-политическую жизнь страны. Ответы на вопрос, каким государством должен быть, по мнению респондентов, Казахстан – светским или религиозным, выглядели бы достаточно однозначно и предсказуемо, если бы сравнивали только первую (Усть-Каменогорск) и третью (Серпын) группы. В обеих группах подавляющее большинство убеждены в необходимости сохранения светского характера государства, но в первой группе такое мнение высказывалось чаще: 82,8 и 75,4% соответственно.

Тех, кто видит Казахстан религиозным государством, значимо больше в третьей группе: 14,8 и 5,2% соответственно. Количество затруднившихся с ответом примерно равное и колеблется от 9,8% (Серпын) до 12,1% (Усть-Каменогорск). Значительно сложнее выглядит ситуация во второй группе (Семей). Во-первых, в ней самое низкое число тех, кто считает, что Казахстан должен оставаться светским государством, – 69,4%.

Во-вторых, очень большое количество затруднившихся ответить на заданный вопрос – практически каждый четвертый (26,5%). Напомним, что речь идет о студентах вузов, из числа которых должна формироваться будущая профессиональная элита. Эти результаты требуют дополнительной проверки, а в случае их подтверждения – специального исследования уже не религиозной идентичности, а уровня политической и правовой грамотности.

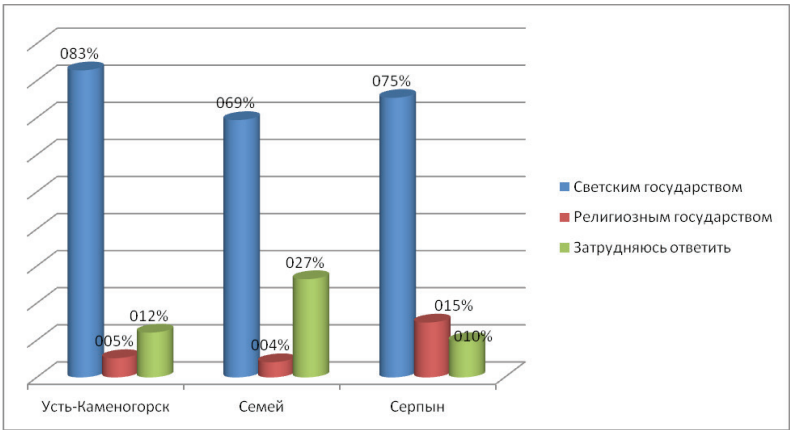



*Рис. 16.19. Варианты ответов на вопрос «Как вы считаете, каким государством должен быть Казахстан?»*

Даже если государство позиционирует себя как светское, то пример Российской Федерации показывает, что это не исключает возможности принятия отдельных законов, выделяющих верующих (религиозных?) людей в некую социальную группу, нуждающуюся в особой защите своих чувств.

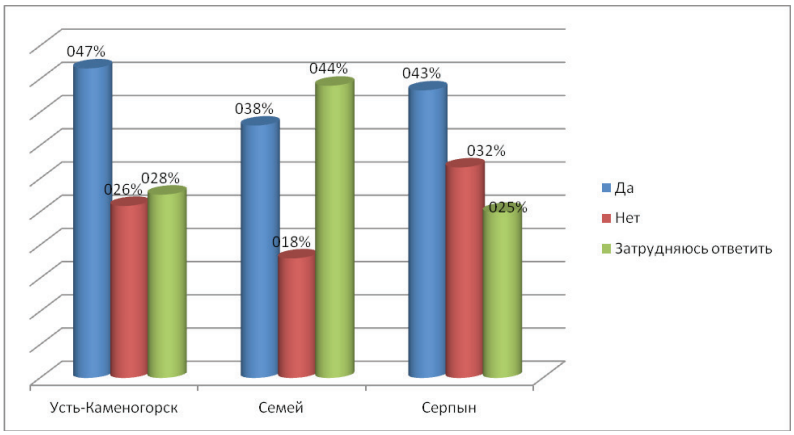



*Рис. 16.20. Варианты ответов на вопрос*
*«Нужны ли в Казахстане законы, особо защищающие чувства верующих?»*

На вопрос о необходимости таких законов в Казахстане респонденты во всех трех группах дали довольно близкое число утвердительных ответов – от 38,0% в Семее до 46,6% в Усть-Каменогорске. Но ответы на следующий вопрос показали, что студенты плохо понимают политическое значение подобных правовых актов. Утверждая, что в Казахстане нужны особые законы, защищающие чувства верующих, одновременно подавляющее большинство участников опроса во всех трех группах (от 74,0% в Семее до 84,5% в Усть-Каменогорске) считают, что государство должно относиться ко всем гражданам одинаково, независимо от их религиозных воззрений. В этой ситуации можно говорить не столько о кризисе религиозной идентичности, сколько о низком уровне политико-правовой грамотности. С подобной ситуацией мы столкнулись и при анализе ответов на вопрос о желаемом характере казахстанского государства – светском или религиозном.

Проблема обостряется еще и тем фактом, что в опросе принимали участие студенты вузов – по определению, наиболее образованная и осведомленная часть казахстанской молодежи. Следовательно, можно предположить, что значительная часть респондентов, считая себя религиозными людьми, не осознают религиозную жизнь как фактор социального и правового развития общества и государства. Их религиозность не выходит за рамки ближайшего социального окружения и повседневности. Хотя и в повседневной социальной практике, как показали представленные выше результаты исследования, религия также не является для них жизнеобразующей системой.

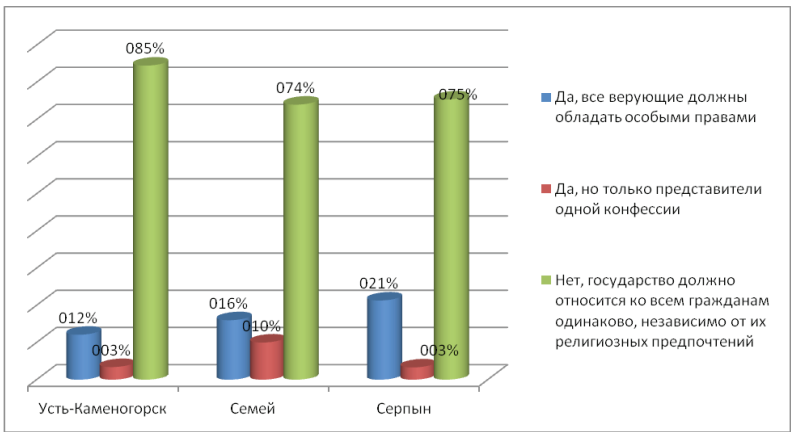



*Рис. 16.21. Варианты ответов на вопрос*
*«Должно ли государство проявлять особое отношение к верующим (религиозным) людям?»*

Возможно, вопросы культуры в целом и религии как ее части не входят в круг интересов опрошенных? На этот вопрос нельзя ответить однозначно – слишком значительны различия в результатах по группам. В первой группе (Усть-Каменогорск) половина участников (53,4%) интересуются различ-

ными культурами и религиями, но каждый четвертый (24,1%) заявил, что эти темы ему не интересны, при этом интерес только к своей культуре и религии выразили 22,4%. Совсем другую картину мы наблюдаем в третьей группе (Серпын). Здесь о своем интересе исключительно к своей культуре и религии заявили 59,0% респондентов. Следрвательно, более чем в два раза больше, чем среди студентов Усть-Каменогорска. Такая замкнутость сама по себе тревожна и может служить косвенным признаком невысокого уровня межкультурной и межконфессиональной толерантности – замкнутость внутри одной культуры и религии подпитывает ксенофобию. А вот об отсутствии интереса к этим вопросам в целом заявили только 8,2%.

Еще один вариант распределения голосов мы увидели во второй группе (Семей). Здесь самое высокое число тех, кто прямо утверждает об отсутствии всякого интереса к иным культурам и религиям – 34,0%. В то же время лишь 28,0% интересуется только своей культурой и религией.

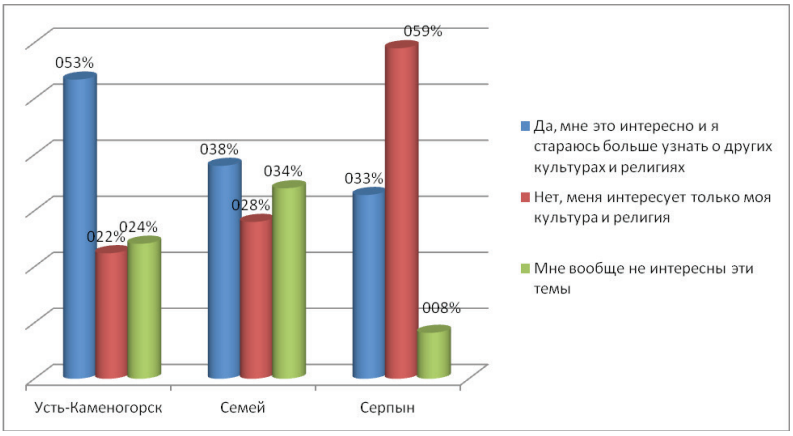



*Рис. 16.22. Варианты ответов на вопрос «Интересны ли вам другие культуры и религии»?*

Ответы на предыдущий вопрос продемонстрировали три различных модели отношения к иным культурно-религиозным системам. Это очень важно по двум причинам. Во-первых, в современном глобальном мире и в открытом информационном пространстве сознательное нежелание интересоваться другими культурами и религиями – это выбор, который носит тревожный характер. Стремление замкнуться внутри одной культуры, отгородиться от всего отличающегося от привычного, особенно неблагоприятно в возрасте, когда должно идти активное познание окружающего мира.

Во-вторых, сам казахстанский социум объективно является мультикультурным, полиэтничным и поликонфессиональным. Интерес, а, следовательно, знание и понимание людей, являющихся носителями других культурных и религиозных ценностей, – это важнейшее условие внутренней стабильности Казахстана. Насколько молодежь различных регионов страны окажется способной к конструктивному и цивилизованному взаимодействию с представителями иных культур и религий, покажут ближайшие годы. Однако уже сегодня можно предположить, что именно религиозные воззрения (даже проявляемые лишь внешне, формально) являются для многих из них определяющими в оценках другого человека.

*Таблица 16.1*

**Рейтинг качеств, важных в другом человеке (по материалам опроса)**

| Усть-Каменогорск | | Семей | | Серпын | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | Личные качества | 1 | Личные качества | 1 | Религия |
| 2 | Интересы и увлечения | 2 | Религия | 2 | Личные качества |
| 3 | Возраст | 3 | Семья, происхождение | 3 | Интересы, увлечения |
| 4 | Пол | 4 | Интересы, увлечения | 4 | Семья, происхождение |
| 5 | Национальность | 5 | Возраст | 5 | Национальность |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 6 | Профессия | 6 | Национальность | 6 | Возраст |
| 7 | Место проживания | 7 | Гражданство | 7 | Пол |
| 8 | Семья, происхождение | 8 | Пол | 8 | Гражданство |
| 9 | Религия | 9 | Профессия | 9 | Место проживания |
| 10 | Гражданство | 10 | Место проживания | 10 | Профессия |
| 11 | Материальная обеспеченность | 11 | Материальная обеспеченность | 11 | Материальная обеспеченность |

Несложно заметить, что респонденты второй и третьей групп указали религию на первых позициях качеств, важных для них в других людях. А респонденты первой группы отнесли религию только на девятое место из одиннадцати – контраст тем более разителен, что весь опрос был сфокусирован на вопросах веры и религиозности. Следовательно, такой результат нельзя считать случайностью.

Несмотря на это, во всех трех группах личные качества другого человека были указаны как основные, а национальная принадлежность, опять же во всех трех группах, оказалась в середине списка. Следовательно, для респондентов второй и третьей групп религиозные воззрения другого человека важнее, чем его национальность, а для респондентов первой группы – наоборот.

Возникает и другой важный вопрос: оценивают ли респонденты себя по тем же критериям, что и других? Насколько атрибуция других людей соотносится с самовосприятием? Не имеем ли мы дело с «внутренней политикой двойных стандартов»? Если это так, то налицо еще один симптом кризиса идентичности.

*Таблица 16.2*

**Рейтинг качеств, которыми респонденты характеризуют себя (по материалам опроса)**

| Усть-Каменогорск | | Семей | | Серпын | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | Личные качества | 1 | Личные качества | 1 | Личные качества |
| 2 | Интересы и увлечения | 2 | Национальность | 2 | Религия |
| 3 | Семья, происхождение | 3 | Религия | 3 | Интересы, увлечения |
| 4 | Профессия | 4 | Пол | 4 | Национальность |
| 5 | Пол | 5 | Интересы, увлечения | 5 | Семья, происхождение |
| 6 | Возраст | 6 | Возраст | 6 | Гражданство |
| 7 | Национальность | 7 | Профессия | 7 | Пол |
| 8 | Религия | 8 | Семья, происхождение | 8 | Профессия |
| 9 | Место проживания | 9 | Место проживания | 9 | Возраст |
| 10 | Материальная обеспеченность | 10 | Гражданство | 10 | Место проживания |
| 11 | Гражданство | 11 | Материальная обеспеченность | 11 | Материальная обеспеченность |

Какие моменты необходимо отметить с точки зрения предмета настоящего разговора? Религия как элемент самопрезентации личности остается на сопоставимых позициях с оценкой другого человека (Усть-Каменогорск – 8-е и 9-е места соответственно, Семей – 3-е и 2-е места, Серпын – 2-е и 1-е места). Обращает на себя внимание другой факт, который отмечается только во второй группе (Семей): если при оценке другого человека эти респонденты ставили национальность только на 6-ю позицию, то при описании себя эта характеристика внезапно «взлетает» на 2-е место, сразу за личными качествами. Хотя выше и отмечалось, что этническая и религиозная идентичность тесно связаны, возможно, что национальность в качестве атрибута личности в некоторых регионах играет большую роль. Однако подробное исследование этого феномена выходит за рамки основного предмета данного дискурса.

Подводя итоги всего выше сказанного, можно сделать ряд предварительных выводов.

Первое: одновременное протекание процесса глобализации, с характерными для него противоречиями между стандартизацией и мультикультурализмом, и процессов суверенизации с ростом национал-патриотических настроений в Казахстане создает условия для кризиса идентичности.

Второе: столкновение традиционных религиозных систем и новых (как для Казахстана, так и для мира) религиозных образований в условиях религиозного плюрализма обостряют кризис идентичности.

Третье: попытки решить проблему за счет следования традиционной схеме «этнос-конфессия» порождают внешние, поверхностные, необязательные формы религиозности, лишенные глубокого нравственного, жизнеобразующего содержания.

Четвертое: особенно остро эти противоречия переживаются молодежью в силу естественной маргинальности их социального статуса. Данный процесс усложняется за счет культурно-исторических и социально-экономических различий между регионами Казахстана.

Пятое: можно предположить, что процесс социализации молодежи идет путем фронтира – освоения и детерминации пограничного социального пространства, столкновения совершенно разных ментальностей или формирования новых стереотипов мышления у молодого поколения на фоне разброда и шатания в умах ввиду отсутствия идеологеммы.

Считаем своим долгом отметить, что эти выводы нуждаются в дополнительном подтверждении, а сами процессы разрешения кризиса религиозной и иной идентичности – в дополнительных исследованиях.

# Глава 17
# Восприятие населением Монголии влияния государственной политики на современные этнорелигиозные процессы*

**П.К. Дашковский, Н. Цэдэв, И. Бурэн-Улзий**

Начавшиеся еще в 90-е гг. XX в. политические преобразования на территории Монголии привели к провозглашению идей свободы совести и вероисповедания, что не могло не сказаться росте религиозности в стране. Уже на начальном этапе демократических преобразований правительство издает ряд указов, целью которых стало регулирование государственно-конфессиональных отношений на территории Монголии (Цымжит, Самдангийн, 2014, с. 68–69). Начиная с 2008 г. в рамках совместных российско-монгольских проектов Алтайский государственный университет под научным руководством П.К. Дашковского проводит на территории Монголии планомерное изучение этноконфессиональных процессов. Отдельные результаты таких исследований уже частично опубликованы (Дашковский, Кушнерик, Цэдэв, 2009; Дашковский, Кушнерик, 2009; Дашковский, Цэдэв, Шершнева, 2010; Дашковский, Шершнева, 2011; Дашковский, Кушнерик, Цэдэв, Ганболд, 2009; Дашковский, Шершнева, Цэдэв, 2013).

В 2016 г. в рамках продолжающегося совместного российско-монгольского проекта по теме «Историко-этнографическое изучение развития религиозного ландшафта в трансграничном пространстве Южной Сибири и Монголии» (проект № 16-21-03001) на территории Западной и Центральной Монголии были проведены социологические опросы. Такие опросы были направлены на то, чтобы установить отношение монголов к представителям различных этнических и религиозных общин, а также к политике правительства по сохранению национальной идентичности. Данная глава написана по результатам данного социологического исследования на территории Монголии.

Авторами был выбран аналитический вид социологического исследования, позволивший выявлять причины сложившихся процессов и явлений, связанных с религиозной ситуацией в Монголии. Применяя метод опроса, удалось выявить основные тенденции, связанные с отношением населения к религиозным процессам, протекающим на ее территории. Особое внимание уделено оценке роли

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РФФИ и Министерства культуры, образования и спорта Монголии в рамках научного проекта «Этнорелигиозные и социальные процессы как факторы межкультурного взаимодействия населения в трансграничном пространстве Алтая, Тувы и Монголии: история и современность» (проект № 19-59-44002)

государства в выстраивании отношений с религиозными объединениями. При обработке полученных результатов опроса использовался статистический анализ. Он позволил определить некоторые закономерности развития религиозных процессов, а также сделать обобщения и прийти к определенным выводам о этнорелигиозной ситуации, сложившейся в стране. Статистические результаты опросов для наглядности представлены в различных диаграммах.

В рамках исследования было опрошено 164 человека (100%). С целью выявления степени религиозности в обществе респондентам был предложен вопрос «Как вы считаете, важно ли человеку быть верующим?». В результате 48% (78 человек) респондентов – ответили на него положительно, 21% (34 человека) – указали, что не обязательно быть верующим и 32% (52 человека) – затруднились ответить. При этом 51% опрошенных (84 человека) не отмечают религиозные праздники. Распределение населения по конфессиональной принадлежности в рассматриваемых регионах Монголии наглядно отражено в диаграмме (см. рис. 17.1).

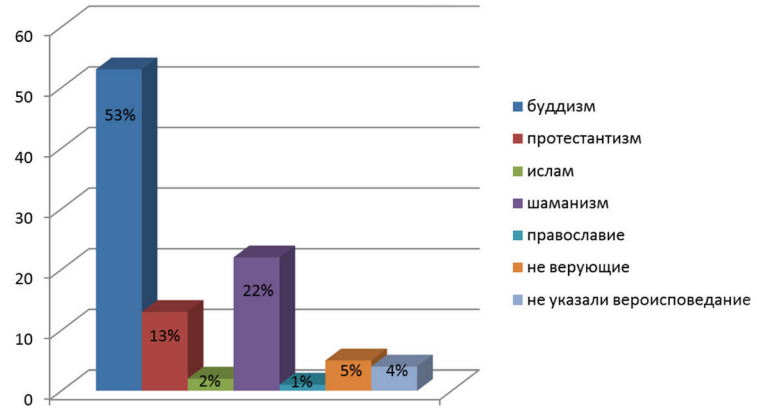



*Рис. 17.1. Мнение населения Центральной и Западной Монголии о своей конфессиональной принадлежности*

Из диаграммы видно, что на территории Монголии преобладающими конфессиями являются буддизм и шаманизм, что вполне объяснимо историческими процессами. Достаточно большой процент респондентов указали протестантизм в качестве своего вероисповедания. Возможно, что на оценку значительного влияния протестантизма на политику повлияло то, что данное направление становится все более популярным у традиционных народов Центральной Азии и Южной Сибири (Бадмаев, Адыгбай, Бурнаков, Маншеев, 2006; Дашковский, 2012). Во многом успех миссионерской деятельности протестантизма в данном регионе обусловлен экономической подоплекой. Сложное, а порой тяжёлое экономическое положение населения приводит к разочарованию в традиционной системе религиозных ценностей (буддизм, шаманизм) и обращение к более экономически презентабельному религиозному направлению – протестантизму. Интерес к христианству, по мнению некоторых исследователей, связан также с тяготением части монгольского населения, особенно молодого, к либеральной и демократической западной культуре. Принимая христианство, часть населения стремится идентифицировать себя не только как часть монгольского народа, но и как часть всего мирового сообщества (Абаева, Ринчинова, 2015, с. 123).

В качестве оценки знакомства жителей Монголии с иными конфессиями респондентам было предложено отметить те религиозные организации, с которыми они знакомы (см. рис. 17.2).

Из представленной диаграммы видно, что наряду с традиционными конфессиями, жители Монголии выделяют и новые религиозные движения. При этом следует отметить, что такие религиозные направлениями, как Церковь евангельских христиан баптистов (баптизм), Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны), а также Церковь сайентологии, больше известны жителям Западной

Монголии в возрасте от 16 до 35 лет. В Центральной Монголии только один человек из 91 опрошенного отметил, что знаком с Церковью сайентологии. В Западной Монголии из 73 респондентов – пятеро знакомы с баптизмом, по одному – с мормонами и Церковью сайентологии.

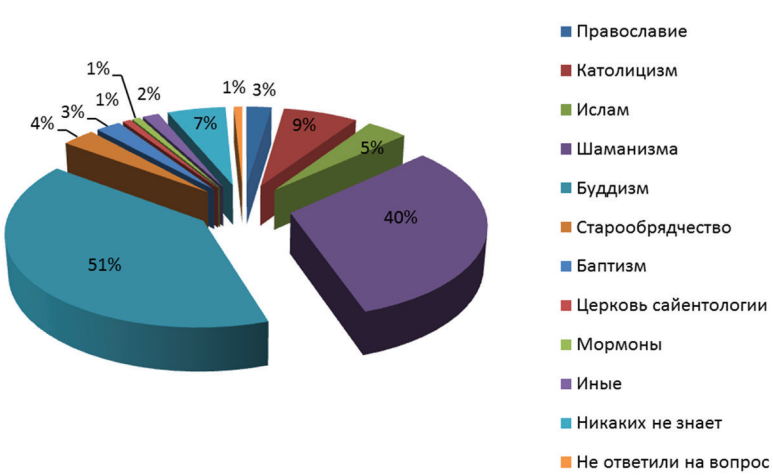



*Рис. 17.2. Религиозные организации, с которыми знакомы респонденты*

Появление новых религиозных объединений на территории Монголии ставит вопрос о знакомстве жителей с этими религиозными традициями. Респондентам было предложено ответить на вопрос «Необходимо ли знакомство школьников с религиями народов мира?». Результаты ответов на этот вопрос представлены в диаграмме (рис. 17.3).

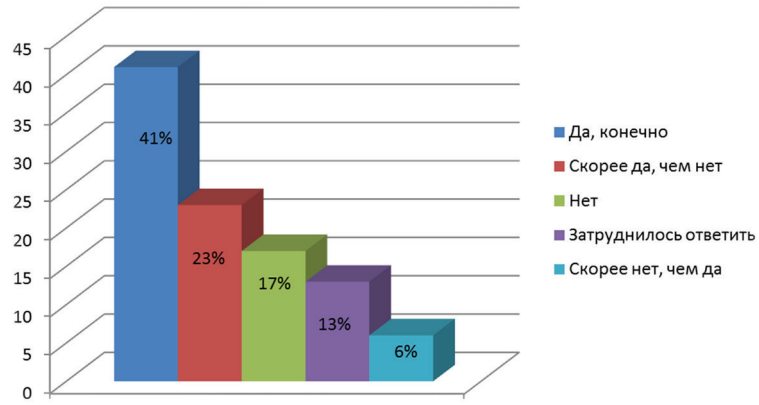



*Рис. 17.3. Варианты ответов на вопрос «Необходимо ли знакомство школьников с религиями народов мира?»*

Как видно из диаграммы, большинство населения Монголии, причем независимо от возраста, видит потребность знакомить школьников с религиозными традициями мира.

Важным средством получения информации о религиозной обстановке в стране являются средства массовой информации. В этой связи респондентам было предложено оценить ситуацию, ответив на вопрос «Достаточно ли СМИ освещают проблемы религии?» (рис. 17.4).

При этом в Западной Монголии 58% респондентов (42 человека) из 73 опрошенных (100%) отметили нехватку освещения в СМИ религиозных вопросов. При этом такой ответ преобладал у людей в возрасте от 22 до 45 лет.

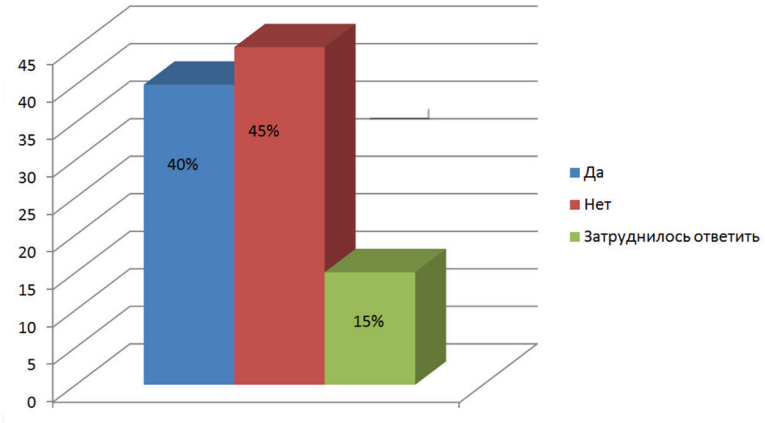



*Рис. 17.4. Варианты ответов на вопрос «Достаточно ли полно СМИ освещают проблемы религии?»*

Важно обратить внимание и на мнение респондентов о достоверности информации, которая предоставляется СМИ по характеристике этнорелигиозной ситуации в стране и регионе. В результате мнения респондентов разделились, что отражено в диаграмме (рис. 17.5).

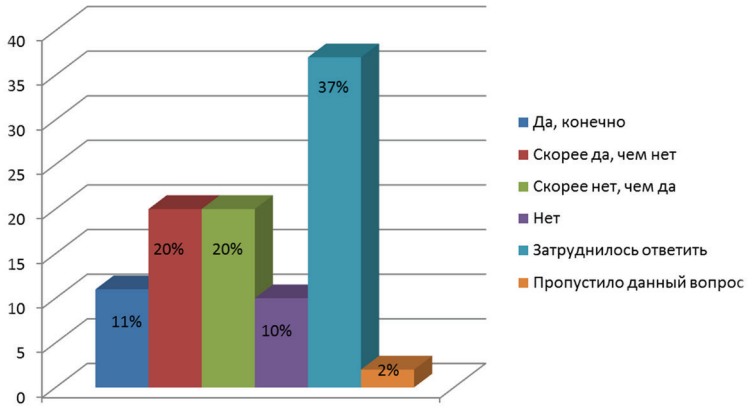



*Рис. 17.5. Варианты ответов на вопрос «Верно ли СМИ отражают этнорелигиозную ситуацию?»*

Отношения к СМИ в освещении этнорелигиозных вопросов в Монголии, если исходить из мнения респондентов, неоднозначные. Практически одинаковое количество опрошенных оценивают роль СМИ в освещении данной проблемы как положительно, так и отрицательно. Особенно следует отметить, что достаточно большой процент опрошенных – 37% (61 человек из 164) затруднились оценить роль СМИ в освещении этнических и религиозных процессов. Возможно, это связано с еще недостаточным уровнем развития СМИ в регионах и степенью информационной трансляции в сети Интернет. Кроме того, исследователи подчеркивают, что в Монголии для распространения религиозных идей используются преимущественно сугубо специализированные, т.е. конфессиональные СМИ (Цыбикдоржиев, Батоева, 2014, с. 41).

В рамках проводимого исследования, респондентам было предложено оценить религиозную ситуацию в Республике Монголия в целом, что отражено в диаграмме (см. рис. 17.6).

Из приведенных данных видно, что религиозная ситуация на территории Монголии в целом оценивается не совсем однозначно. 51% респондентов считает ее преимущественно стабильной, а 37% – наоборот. При этом опрос среди жителей Западной Монголии выявил еще большую тенденцию в сторону оценки ситуации как не совсем благоприятной в религиозном отношении, что отражено в диаграмме (см. рис. 17.7).

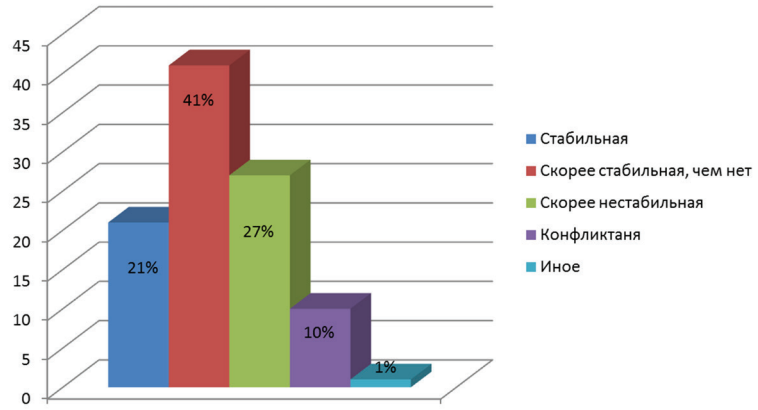



*Рис. 17. 6. Оценка всеми респондентами религиозной ситуации в Республике Монголия*

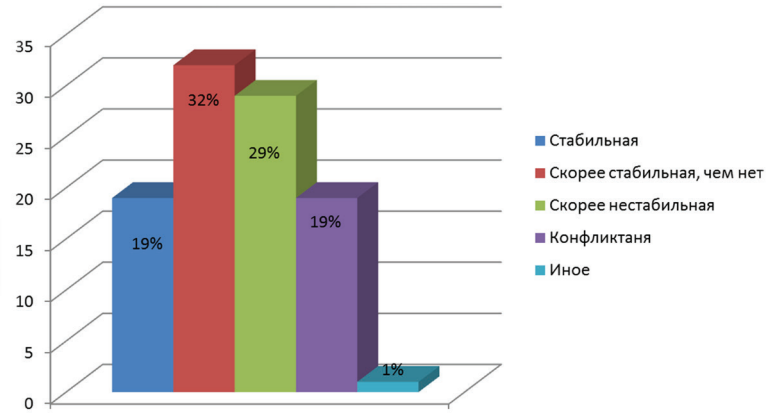



*Рис. 17.7. Оценка религиозной ситуации в Республике Монголия жителями ее западной части*

Из диаграммы видно, что 51% респондентов из Западной Монголии позитивно оценивают религиозные процессы в Монголии, а 48% – негативно. В Центральной Монголии ситуация несколько другая. Ее жителями религиозная ситуация в государстве оценивается в большей степени позитивно. Так, 22% респондентов считают, что она «стабильная», 49% – как «скорее стабильная, чем нет». Отмеченная ситуация, возможно, связана с тем, что в Западной Монголии, в отличие от Центральной Монголии, кроме буддизма, в Баян-Ульгийском аймаке широко представлен ислам, который исповедуют этнические казахи. Это обстоятельство может приводить к определенным противоречиям на этнорелигиозной почве. Примечательно, что 63% респондентов отметили достаточно стабильную религиозную ситуацию именно в Центральной Монголии, что отражено на диаграмме (см. рис. 17.8).

Респондентам было также предложено высказать свое мнение о том, может ли религия влиять на рост экстремистской деятельности. Результаты ответа на данный вопрос представлены в диаграмме (рис. 17.9).

Исходя из полученных ответов можно заключить, что большинство опрошенных отводят религии одну из ведущих позиций при формировании экстремистских взглядов. 25% (41 человек из 164) прямо отметили, что именно религия влияет на формирование экстремистских взглядов, а 29% (47 человек из 164) оценили влияние религии как одно из наиболее существенных при формировании таких радикальных взглядов.

В процессе исследования важно было установить, какие религиозные течения, по мнению респондентов, больше всего влияют на формирование экстремистских взглядов (рис. 17.10).

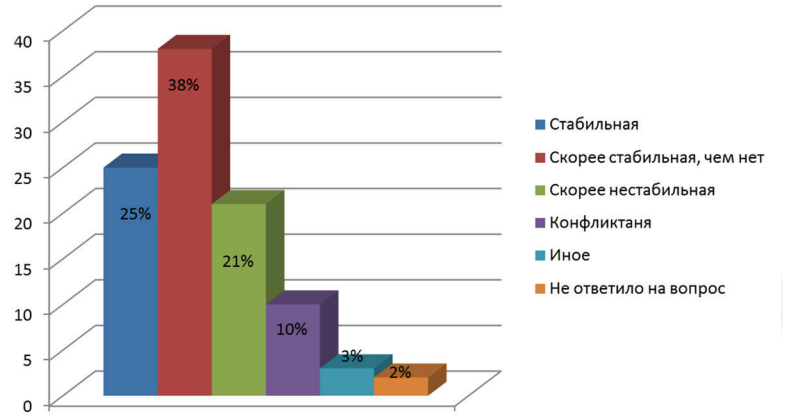



*Рис. 17.8. Оценка респондентами религиозной ситуации в Центральной Монголии*

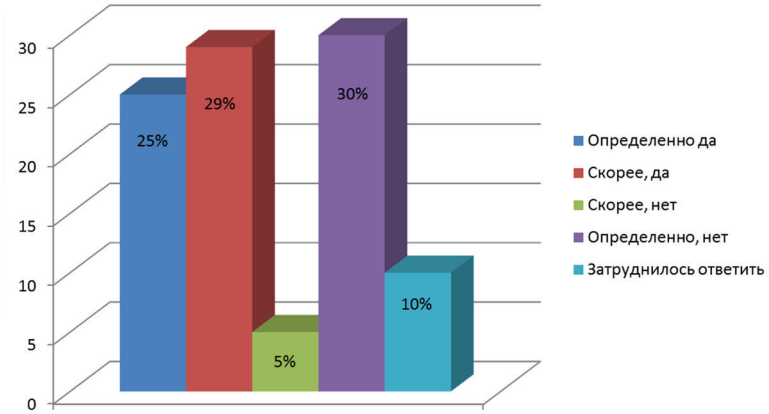



*Рис. 17.9. Варианты ответов на вопрос «Может ли религия влиять на рост экстремисткой деятельности?»*

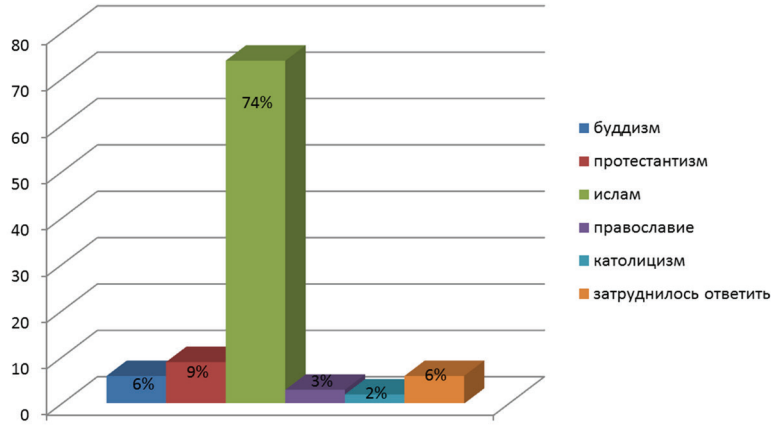



*Рис. 17.10. Варианты ответов на вопрос «Какая религия оказывает влияние на формирование экстремистских взглядов?»*

Результаты ответов на данный вопрос в целом оказались предсказуемы. Большинство респондентов – 65 человек (74%) из 164 (100%) связывают угрозу экстремизма именно с исламом, что соответствует мировому представлению о данном религиозном мировоззрении. В подтверждение этого факта жителями Монголии были названы страны, с которыми у них ассоциируется данное явлении, что отражено в диаграмме (см. рис. 17.11).

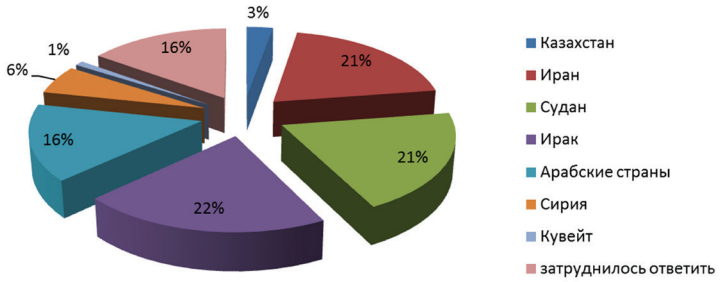



*Рис. 17.11. Страны, с которыми у населения Монголии ассоциируется экстремизм*

Необходимо отметить, что в связи с обеспокоенностью распространения экстремизма Монголия в 2004 г. приобретает статус постоянного наблюдателя ШОС. Проблемы экстремизма, терроризма и сепаратизма стали одними из важнейших факторов, объединивших страны Центральной Азии в единую организацию. Именно выработка решения общей проблемы безопасности, вставшей перед этими странами, способствовала деятельности ШОС. При этом следует отметить, что Монголия, несмотря на обеспокоенность общемировыми проблемами безопасности, стоит несколько на периферии негативных тенденций, связанных с деятельностью экстремистских организаций. В этой связи, с одной стороны, проблема экстремизма и терроризма на данном этапе не является для нее первостепенной (Родионов, 2012, с. 106). С другой стороны, необходимо учитывать, что в Западной Монголии, в частности в Баян-Ульгийском аймаке, компактно проживают казахи, исповедующие ислам. На данном этапе пока официально не зафиксировано распространения экстремисткой идеологии в этом регионе. Однако, учитывая соседство с Казахстаном и Россией, в которых установлены факты распространения экстремистских идей, нельзя исключать проникновения аналогичных воззрений и в Монголию.

Распространению экстремизма на территории государства может препятствовать целенаправленная государственная политика. Для установления мнения респондентов им было предложено обозначить наиболее эффективные мероприятия, которые следует проводить государству. Результаты ответов по данному пункту отражены в диаграмме (рис. 17.12).

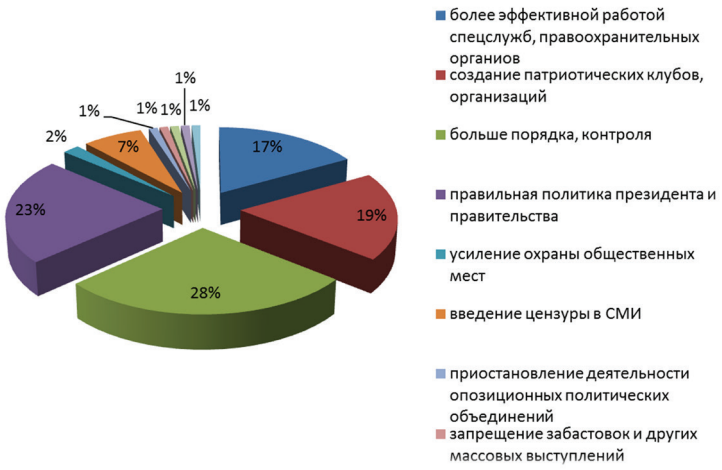



*Рис. 17.12. Мероприятия, которые, по мнению респондентов, способны противодействовать развитию экстремизма*

Следует обратить внимание на то, что наряду с традиционными средствами борьбы с экстремизмом (деятельность спецслужб, усиление контроля и т.п.) 19% респондентов указали на необходимость

создания патриотических организаций, которые могут способствовать предотвращению распространения экстремизма на территории Монголии.

Другой вывод, который удалось сделать в ходе исследования, заключается в том, что именно государству население отводит особую роль в регулировании конфессиональных отношений. Респондентам было предложено ответить на Следующий вопрос: «Какой политики должно придерживаться государство в отношении деятельности религиозных организаций?» (см. рис. 17.13).

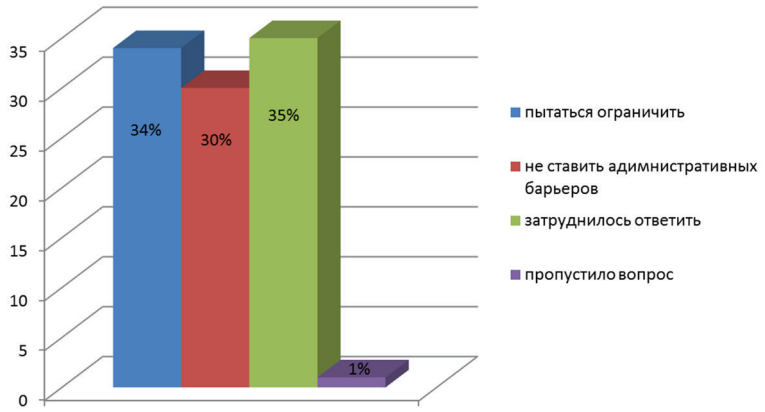



*Рис. 17.13. Политика, которой должно придерживаться государство, по мнению респондентов, в отношении деятельности религиозных организаций*

При этом жители Западной Монголии считают, что следует больше ограничивать деятельность религиозных организаций. Такой точки зрения придерживается 40% опрошенных. 14% респондентов считают, что не стоит ограничивать деятельность религиозных организаций. На территории Центральной Монголии респонденты придерживаются несколько иного мнения. Так, 43% опрошенных выступают против активного влияния государства на религиозные организации, а 29% респондентов считают, что правительство должно ограничивать деятельность религиозных организаций.

Таким образом, в результате проведенных на территории Монголии исследований можно прийти к следующим выводам. В настоящее время достаточно большой процент респондентов считают себя верующими людьми. При этом респонденты указывают не только на знакомство с традиционными для государства конфессиями, но и на появление новых религиозных движений. Несмотря на произошедшие в государстве преобразования в области свободы совести и вероисповедания, достаточно большой процент респондентов испытывают потребность в более детальном знакомстве с религиозными традициями. О данном факте свидетельствуют как потребность знакомства с разными религиями в рамках школьной программы, так и освещение данного вопроса в СМИ. Большинство респондентов обеспокоены нарастающим влиянием экстремистских взглядов во всем мире. Кроме того, только грамотная политика, проводимая государством, по мнению респондентов, сможет оградить Монголию от проявления на ее территории экстремистских течений. Об относительно нестабильной этноконфессиональной ситуации можно говорить в Западной Монголии, что видно из оценок, сделанных респондентами. Кроме того, именно жители Западной Монголии считают, что государство должно вмешиваться в вопросы, связанные с деятельностью религиозных организаций на территории страны. Важно отметить неоднозначность деятельности государства в следовании демократическим идеям свободы совести. Правительство придерживается принципа свободы человека в выборе мировоззренческих позиций, но одновременно с этим наблюдается вмешательство в деятельность религиозных организаций, что отмечали сами респонденты. Однако с целью сохранения национальной и культурной идентичности достаточно большая часть монгольского населения не видит в этом ущемления своих прав. К тому же именно вмешательство государства в конфессиональные вопросы, по мнению респондентов, может обеспечить стабильность и оградить от общемировой угрозы терроризма и экстремизма монгольское общество.

# Заключение*

За XX в. в истории России произошли серьезные политические, социально-экономические и мировоззренческие преобразования. Серьезные исторические потрясения и модернизационные процессы развития сначала Российской империи, затем СССР и образовавшихся после его распада Российской Федерации и Республики Казахстан неизменно оказывали влияние на этнорелигиозную динамику и государственно-конфессиональную политику. В ходе проведенного исследования удалось рассмотреть основные особенности положения религиозных общин в Западной Сибири и сопредельных районах Казахстана в имперский, советский и постсоветский периоды. В результате было установлено, что, во-первых, с начала XX в. ситуация в системе государственно-конфессиональных отношений стала в определенной степени меняться. Религиозные общины на закате Российской империи стали получать некоторые дополнительные права и возможности по сравнению с предшествующим периодом, хотя вплоть до революционных событий 1917 г. главенствующее положение государственной религии и максимальные привилегии были у Русской православной церкви. Особенно заметными изменения стали в отношении положения общин второй по численности конфессии в государстве – ислама. В то же время полной свободы совести фактически не было объявлено вплоть до политических потрясений 1917 г. Изучение религиозных систем аборигенного населения Томской губернии показало их сложный и синкретичный характер. При этом традиционная система верований аборигенного населения постоянно – одновременно и разновременно – испытывала влияние разных прозелитарных религий. Кроме того, процессы оформления синкретичных религиозных систем сопряжены с этническими трансформациями этносов, с перетеканием их из одного состояния в другое под влиянием этнических процессов.

Во-вторых, к 1917 г. последователи римско-католической церкви находились фактически во всех регионах азиатской части Российской империи, хотя их рост был неравномерен по разным территориям. Если количественный рост католического населения был во многом связан с переселенческим движением и строительством железных дорог, то качественное развитие церковных структур и активное строительство храмов было обусловлено смягчением имперской религиозной политики в 1905 г. и последовавших за этим административных реформ в архиепархии.

В-третьих, заметным явлением в Западной Сибири на закате Российской империи оставалось старообрядчество. В ходе исследования было выявлено, что Алтае, как и во всей стране, отношение старообрядцев к новым законодательным инициативам начала XX в. было неоднозначным. Положение об общинах 1906 г. вызвало в ряде старообрядческих объединений серьезные разногласия. Противники регистрации общин – так называемые необщинники, или противообщинники – подвергали острой критике такие пункты закона, как контроль гражданских властей над религиозной жизнью и уравнение старообрядцев с сектантами и прочими религиозными группами. В конечном итоге, главная причина неприятия Положения заключалась в общем недоверии старообрядцев к гражданской власти и ее постановлениям.

В-четвертых, отношение государства к мусульманам на территории Российской империи, несмотря на все политические преобразования, строилось на попытках консолидации инородческого компонента Западной Сибири с русским этносом. События 1905 г. зародили у мусульманской части населения страны надежду на изменения своего положения и усилили желание получить религиозную автономию. Однако правительство по-прежнему выстраивало свою политику так, что контролировало практически все сферы жизни мусульманской общины. События Первой русской революции

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РФФИ и Министерства культуры, образования и спорта Монголии в рамках научного проекта «Этнорелигиозные и социальные процессы как факторы межкультурного взаимодействия населения в трансграничном пространстве Алтая, Тувы и Монголии: история и современность» (проект № 19-59-44002).

способствовали зарождению активности в мусульманской среде в отстаивании своих прав, что привело к проявлению некоторых послаблений со стороны государства в отношении уммы. В условиях политической модернизации Степного края и Туркестана коренное население региона закономерно включалось в общественно-политические процессы и принимало участие в революционных событиях начала XX в. В то же время территориальная отдаленность региона от политического центра империи, слабые импульсы модернизации, отсутствие ярко выраженной социальной мобильности населения привели к тому, что общественно-политическое движение получило в центральноазиатских окраинах более позднее развитие по сравнению с другими регионами империи. Именно в период революционных потрясений в России мусульмане увидели возможность отстаивания своих прав на законодательном уровне, в том числе и через участие в работе Государственной Думы. Достаточно заметным было присутствие мусульман в русской армии в годы Первой мировой войны. В этой связи не случайно мусульмане получили право на совершение молитв и допущение священнослужителей мусульманского вероисповедания в войска. При этом они уравнивались в правах с полковыми священниками. В то же время одной из наиболее сложных и неразрешенных проблем оставалась проблема национального образования для инородческого населения, исповедующего ислам, в том числе и Западной Сибири.

В-пятых, сложным и порой трагичным периодом для этнических и религиозных общин Западной Сибири и Казахстана оказался советский период истории. Особенно в тяжелом положении религиозные организации оказались в первые десятилетия советской власти. В результате проводимой религиозной политики 20–30-х гг. XX в. деятельность большинства религиозных общин фактически была сведена до минимума или полностью прекращена. Политика нового советского государства в отношении свободы совести проводилась исходя из идеологии партии большевиков и сложившейся социально-политической ситуации, хотя на начальном этапе тотального запрета на религиозное мировоззрение не было. В то же время желание подорвать материальную независимость церкви привело к принятию государством серии постановлений. В частности, декрет «О земле» превратил во всенародное достояние монастырские и церковные земли. Декрет «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния» признавал законными только гражданские браки, зарегистрированные в отделе записей браков и рождений при городской (районной, уездной или волостной земской) управе. Принятие декрета «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» лишил права собственности религиозные объединения и подчинил последние общим положениям о частных обществах и союзах.

Постепенно к борьбе с религией под влиянием атеистической пропаганды стали подключаться разные слои населения, в том числе молодежь. Активная антирелигиозная работа в ряде случае вылилась в многочисленные показательные суды над религией и священнослужителями. Кампания по вскрытию, изъятию и ликвидации святых мощей привела к разгрому многих церквей и хищению церковного имущества. Нередко последнее сопровождались столкновениями прихожан и представителей государственных органов. Повсеместная национализация, в том числе религиозных объектов, приводила к необходимости арендовать у органов власти зданий для размещения верующих на богослужение. Такая ситуация значительно затруднила содержание штата церкви и окончательно подрывала экономическую независимость религиозных общин.

Следует отметить, что принятие постановлений об изъятии церковных ценностей в начале 1922 г. было настороженно встречено как священнослужителями, так и простыми верующими в регионах страны. При этом проводимая в Западной Сибири кампания характеризовалась медлительностью и многочисленными нарушениями. Однако ряд предпринятых большевиками мер позволил успокоить враждебно настроенных по отношению к советской власти верующих и провести процесс изъятия ценностей достаточно мирно. Значительную роль в этом сыграла соответствующая агитация определенных духовных лиц, призывающих к добровольной сдаче церковных ценностей уполномоченным комиссиям. Тем не менее советскому правительству удалось решить лишь часть изначально поставленных задач, несмотря на то, что материальное положение церкви было ослаблено, полностью покончить с «тихоновским» духовенством большевикам не удалось даже в отдельном регионе страны.

Не менее важным направлением советской политики стало преобразование школьной системы с вовлечением национальных окраин в систему ее реформирования, что должно было способствовать воспитанию толерантности и лояльности к правительству в полиэтничном государстве. Одной из главных задач системы образования становится искоренение религиозного мировоззрения в национальной среде. Однако несмотря на задачи, которые ставило правительство перед системой школьного образования в 1920-е гг., наблюдались существенные проблемы, связанные с недостатком школ, финансированием и кадров для данной сферы, особенно на национальных окраинах.

В-шестых, начиная с 1943 г. вектор государственно-конфессиональной политики в стране стал постепенно меняться в сторону активизации религиозной жизни населения как в стране в целом, так и в Западной Сибири и Казахстане в частности. Это было связано в определенной степени с поддержкой большинства религиозных организаций, в том числе и на оккупированных немцами территориях СССР, советской власти и помощи Красной армии. В годы войны в Западной Сибири, как и во многих регионах СССР, происходит активизация деятельности групп верующих в поддержку армии. Со второй половины 1940-х гг. относительно динамично, но избирательно, властями осуществляется процесс регистрации религиозных общин и открытия культовых зданий, преимущественно в городах. В сельской местности открытие храмов становилось скорее исключением.

Важно отметить, что в послевоенные годы и вплоть до окончания периода советской власти за деятельностью религиозных общин сохранялся серьезный контроль соответствующих государственных органов, использовались методы экономического, социального и идеологического воздействия. С середины 1960-х гг. прослеживается определенный отход от предшествующей политики Н.С. Хрущева, особенностью которой являлось определенное давление на религиозные объединения и даже их закрытие. В годы правления Л.И. Брежнева стал возобновляться процесс государственной регистрации религиозных объединений, хотя большинство из организаций, закрытых в предшествующий период, в том числе в Западной Сибири и Казахстане, не были восстановлены в своих правах. Кроме того, в наиболее сложном положении оставались протестантские направления, находящиеся под особым контролем со стороны государственных органов.

В данное время государство продолжало вести активную атеистическую работу, направленную на искоренение религиозных пережитков из умов советских граждан. При этом такая работа в большинстве случаев не носила агрессивного характера, а базировалась на определенных научных знаниях. Совет по делам религий разработал положение о комиссиях содействия исполкомам Советов депутатов трудящихся по соблюдению законодательства о культах. На такие комиссии возлагалась обязанность оказания помощи местным органам власти и уполномоченным Совета в республиках, краях, областях СССР в религиозной сфере. Кроме того, Совет по делам религий в лице уполномоченных не только был связан с установлением контроля над всеми сторонами деятельности религиозных объединений, а также реализовывал планы советского государства в ограничении сферы религиозного влияния на общество.

В-седьмых, серьезные изменения в государственно-конфессиональной политике СССР наметились к концу его существования. В октябре 1990 г. Верховный Совет СССР и Верховный Совет РСФСР принимают законы, которые закладывают новые, более демократические принципы в области свободы совести и вероисповеданий. Законодательство в области свободы совести и вероисповеданий получит свое развитие уже в период раздельного существования Российской Федерации и Республики Казахстан. Неслучайно постсоветский период истории характеризуется существенным подъемом в деятельности различных религиозных объединений, в том числе и тех, которые ранее никогда не действовали на территории ни Российской империи, ни СССР. Органы власти Российской Федерации и Республики Казахстан раздельно проводят свою государственно-конфессиональную политику, которая и определяет во много этнорелигиозные процессы в трансграничном пространстве Западной Сибири и Казахстана. Учитывая трансграничное положение отдельных субъектов Российской Федерации и Республики Казахстан, а также соседней Монгольской Народной Республики, в ходе исследования особое

внимание было уделено социологическому изучению этнорелигиозной ситуации на указанной территории. В результате было установлено, что на Алтае действуют не только традиционные для данного региона религиозные объединения православного, мусульманского и протестантского характера, но и последователи бурханизма. Кроме того, отмечено, что часть религиозных объединений стала активно включаться в грантовую деятельность, откликаясь на инициативы местной администрации по привлечению опыта религиозных организаций в социальные и культурные проекты. Местные религиозные организации стали предлагать программы, мероприятия и акции, основанные на их традициях и формах взаимодействия с населением. В то же время некоторые религиозные группы продолжают линию конфронтации преимущественно на уровне прозелитической работы с населением и оценки деятельности государственных структур.

В-восьмых, социологические исследования в Казахстане показали, что одновременное протекание процесса глобализации, с характерными для него противоречиями между стандартизацией и мультикультурализмом, и процессов суверенизации с ростом национал-патриотических настроений в Казахстане, создает условия для кризиса идентичности. Более того, столкновение традиционных религиозных систем и новых религиозных движений в условиях широкого плюрализма обостряют кризис идентичности. При этом желание решить проблему за счет следования традиционной схеме «этнос-конфессия», как правило, только порождает внешние, поверхностные, необязательные формы религиозности. Особенно остро такие противоречия наблюдаются среди молодежи Казахстана.

В процессе социологических исследований в Монголии удалось установить, что достаточно большой процент респондентов позиционирует себя верующими людьми. При этом респонденты указывают не только на знакомство с традиционными для государства конфессиями, но и на появление новых религиозных движений, что отмечено также в отношении Казахстана и России. Несмотря на произошедшие в Монголии в конце XX – начале XXI в. преобразования в области свободы совести и вероисповедания, достаточно большой процент респондентов испытывают потребность в более детальном знакомстве с религиозными традициями. Большинство респондентов обеспокоено нарастающим влиянием экстремистских взглядов во всем мире. Правительство Монголии придерживается принципа свободы человека в выборе мировоззренческих позиций, но одновременно с этим наблюдается вмешательство в деятельность религиозных организаций, что отмечалось и самими респондентами. Однако с целью сохранения национальной и культурной идентичности достаточно большая часть монгольского населения не видит в этом ущемления своих прав. При этом именно вмешательство государства в религиозную сферу, по мнению жителей Монголии, может обеспечить стабильность и оградить от распространения экстремистских идей и терроризма.

П.К. Дашковский

# Conclusion

During the XX century serious political, social and economic and ideological transformations took place in the Russian history; they inalterably influenced ethnic and religious dynamics and state-confessional policies. During the research, the main features of situation of religious communities in Western Siberia and contiguous territories of Kazakhstan during the Imperial, Soviet and post-Soviet periods, were successfully studied. As a result it was established that, firstly, from the beginning of the XX century the situation in the system of state and confessional relations began to change to a certain extent. During the decline and fall of the Russian Empire, religious communities began to receive some additional rights and opportunities compared to the previous period, although until the revolutionary events of 1917, the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate held the dominant position of the state religion and maximum privileges. The changes regarding the position of the second largest denomination in the state – Islam – were especially noticeable. At the same time, complete freedom of conscience was not actually announced until the political upheavals of 1917. The study of religious systems of the native-born population of the Tomsk province showed their complex and syncretic nature. Herewith, the traditional belief system of the native-born population constantly — simultaneously and at different time — experienced the influence of different proselytic religions. Besides, the processes of forming syncretic religious systems are associated with ethnic transformations of ethnic groups, with their flowing from one state to another under the influence of ethnic processes.

Secondly, it was established that by 1917 the followers of the Roman Catholic Church were practically in all the regions of the Asian part of the Russian Empire, although the growth was not equable across different territories. At the same time, if the quantitative growth of the Catholic population was largely associated with the resettlement movement and the construction of railways, than the qualitative development of church structures and the active construction of temples were due to the softening of the imperial religious policy in 1905 and the subsequent administrative reforms in the Archdiocese.

Thirdly, the Old Believers remained a noticeable phenomenon in Western Siberia in the period of decline of the Russian Empire. The study found that in Altai, as well as throughout the country, the attitude of the Old Believers to the new legislative initiatives of the early XX century was ambiguous. The 1906 decree on communities caused serious disagreements in a number of Old Believers associations. Opponents of the registration of communities — the so-called "non-community men" (non-obshchinniki") or "anti-community men" — sharply criticized such points of the law as control of civil authorities over religious life and equation of Old Believers with sectarians and other religious groups. In the end, the main reason for the rejection of the Decree was the general mistrust of the Old Believers towards civil authority and its rulings.

Fourthly, the attitude of the state to Muslims in the territory of the Russian Empire, despite all political transformations, was based on attempts to consolidate the non-ethnic component of Western Siberia with the Russian ethnos. The events of 1905 gave hope to the Muslim part of population for a change in their position and increased their desire for religious autonomy. However, the government still built its policy in such a way that it controlled almost all spheres of life of the Muslim community. The events of the First Russian Revolution contributed to activity among Muslims in defending their rights, which led to some loosening of the state policy regarding the ummah. In terms of political modernization of the General Government of the Steppes and Turkestan, the indigenous population of the region naturally included in the socio-political processes and took part in the revolutionary events of the beginning of the XX century. At the same time, the territorial remoteness of the region from the political center of the empire, weak impulses of modernization, and the lack of strong social mobility of the population led to the fact that the social and political movement received a later development in the Central Asian periphery compared to other regions of the empire. It was during the period of revolutionary upheavals in Russia that Muslims saw the opportunity to defend their

rights at the legislative level, including through participation in the work of the State Duma. The presence of Muslims in the Russian army during the First World War was quite noticeable. In this regard, it was not by chance that Muslims got the right to commit prayers and Muslim priests were allowed to join the army. Herewith, they were equal in rights with the regimental priests. At the same time one of the most complex and unsolved problems remained a problem for the National Education of non-native Muslim population, including Western Siberia.

Fifth, the Soviet period of history turned out to be difficult and sometimes tragic for the ethnic and religious communities of Western Siberia and Kazakhstan. Religious organizations found themselves in an especially difficult situation in the first decades of the Soviet power period. As a result of the religious policy of the 20-30s of the XX century, the activities of most religious communities have been actually reduced to a minimum or completely stopped. The policy of the new Soviet state regarding freedom of conscience was carried out on the basis of ideology of the Bolshevik Party and the current social and political situation, although at the initial stage there had been no total forbiddance on religious worldview. At the same time, the intention to disrupt the material independence of the church led to initiation by the state of a series of decrees. In particular, the Decree on Land turned monastic and church lands into a nationwide property. The decree on civil marriage, children and registry books legitimized only civil marriages registered in the department of records of marriages and births in the city (district, county or parish district) government. The Decree on freedom of conscience, church and religious societies deprived religious associations of property rights and subjected them to general rulings on private societies and unions. Gradually, under the influence of atheist propaganda the struggle with religion began to draw different segments of population, including young people. The active anti-religious work in some cases resulted in numerous show trials over religion and the clergy. Campaign for opening, seizure and liquidation of holy relics has led to the destruction of many churches and theft of church property. The latter were often accompanied by clashes between parishioners and government representatives. The widespread nationalization, including nationalization of religious sites, led to the need for rent of buildings from the authorities to give believers place for church service. This situation greatly complicated the maintenance of the state church and finally undermined the economic independence of religious communities. It should be noted that the resolutions on the seizure of church valuable items in early 1922 was cautiously greeted by both clergy and ordinary believers in the regions of the country. Herewith, the company conducted in Western Siberia was characterized by slowness and numerous violations. However, a number of measures taken by the Bolsheviks made it possible to calm the believers who were hostile to the Soviet power and to carry out the process of removing valuables quite peacefully. A significant role belongs to the appropriate agitation of certain clergymen who called up to voluntary give church valuables to authorized commissions. Nevertheless, the Soviet government managed to solve only a part of the tasks initially set and, despite the fact that the financial situation of the church was weakened, the Bolsheviks did not succeed in completely eliminating the "Tikhon" clergy even in a single region of the country.

Another important aspect of Soviet policy was the transformation of the school system with the involvement of the national periphery territories in its reform, which should contribute to the upbringing of tolerance and loyalty to the government in a multiethnic state. One of the main tasks of the education system becomes the eradication of religious outlook in the national environment. However, despite the tasks that the government set for the school system in the 1920s, there were significant problems related to the lack of schools, funding and personnel for this sector, especially in the national periphery territories.

Sixth, starting from 1943, the vector of state-confessional policy in the country began to gradually shift towards the intensification of the religious life of the population in the country as a whole, and in Western Siberia and Kazakhstan in particular. To a certain extent, this was due to the fact that the majority of religious organizations provided support for the Soviet government and assistance for the Red Army, including on the territories of the USSR occupied by the Germans. During the war years in Western Siberia, as well as in many other regions of the USSR, there was an increase in the activity of groups of believers in support of the army. Since the second half of the 1940s, the authorities have been carried out the quite dynamic, but still selective

process of registering religious communities and opening religious buildings mainly in cities. In the countryside, the opening of temples was becoming an exception.

It is important to note that in the post-war period and until the end of the Soviet power period, the activities of religious communities continued to be seriously controlled by the state bodies, and methods of economic, social, and ideological influence were used. Since the mid-1960s there has been a certain retreat from the previous policy of N.S. Khrushchev, which can be characterized with a certain pressure on religious associations and even their closure. During the government of L.I. Brezhnev, it has been restored the process of state registration of religious associations, although the majority of those that had been closed in the previous period, including in Western Siberia and Kazakhstan, were not restored in their rights. Moreover, Protestant denominations were in the most difficult situation staying under special control of state bodies. At this time, the state continued to conduct active atheistic work aimed at eradicating religious remnants from the minds of Soviet citizens. Herewith, such work in most cases was not aggressive in nature, but was based on certain scientific knowledge. In addition, the Council for Religious Affairs in the person of representatives was not only associated with the establishment of control over all parts of activities of religious associations, but also implemented the plans of the Soviet state to limit the scope of religious influence on society.

Seventh, serious changes in the state-confessional policy of the USSR were outlined in the end of Soviet Union existence. In October 1990, the Supreme Council of the USSR and the Supreme Council of the RSFSR passed laws that lay down new and more democratic principles in the field of freedom of conscience and religion. Further development of legislation in the field of freedom of conscience and religion will be developed in the period of the Russian Federation and the Republic of Kazakhstan. It is no coincidence that the post-Soviet period of history is characterized by a significant rise in the activities of various religious groups, including those who had never acted neither in the territory of the Russian Empire, nor of the Soviet Union. The authorities of the Russian Federation and the Republic of Kazakhstan are now pursuing their separate state-confessional policies, which determine many ethnic and religious processes in the cross-border area of Western Siberia and Kazakhstan. Taking into account the transboundary position of individual subjects of the Russian Federation and the Republic of Kazakhstan, as well as the neighboring Mongolian People's Republic, the present study has focused on the sociological study of the ethnic and religious situation on the territory specified. As a result, it was established that not only traditional Orthodox, Muslim and Protestant religious associations are presented in Altai, but also the followers of Burkhanism. In addition, it was noted that some part of religious associations have become actively involved in grant activities, responding to the local administration initiatives to involve the experience of religious organizations in social and cultural projects. Local religious organizations in the region began to offer programs, events and actions based on their traditions and forms of interaction with the population. At the same time, some religious groups continue the line of confrontation mainly at the level of proselytic work with the population and evaluation of government activities.

Eighth, sociological studies in Kazakhstan showed that the simultaneous process of globalization, with its characteristic contradictions between standardization and multiculturalism, and sovereignty processes with the growth of national-patriotic sentiments in Kazakhstan create conditions for the identity crisis. Moreover, the clash of traditional religious systems and new religious movements in the context of broad pluralism contribute to the identity crisis escalation. At the same time, the solution to the problem by following the traditional "ethnos-confession" pattern as a rule only gives rise to external, superficial and non-obligatory forms of religiousness. Such contradictions are especially acute among the youth of Kazakhstan.

In the process of sociological research in Mongolia it has been established that a sufficiently large percentage of respondents position themselves as believers. Withal, respondents declare not only knowing the confessions traditional for the state, but also being aware of new religious movements; this trend was also noted in relation to Kazakhstan and Russia. Despite the changes in the field of freedom of conscience and religion that were taken place in Mongolia at the end of XX – the beginning of the XXI century, a large percentage of the respondents feel the need for more detailed acquaintance with the religious traditions. Most respondents are worried about the growing influence of extremist views around the world. The Mongolian government adheres

to the principle of human freedom in the choice of ideological position and worldview, but at the same time there is interference in the activities of religious organizations, as noted by the respondents. However, in order to preserve national and cultural identity, a sufficiently large part of the Mongolian population does not see any infringement of their rights. In this case, according to the Mongolia people, it is the intervention of the state in the religious sphere that can ensure stability and protect against the spread of extremist ideas and terrorism.

P.K. Dashkovsky

# Архивные материалы

Государственное бюджетное архивное учреждение г. Тобольска. Ф. 353. Оп. 1. Д. 783. Ф. 580. Оп. 1. Д. 815.

Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф.Р. 2. Оп. 3. Д. 37; Ф. 36. Оп. 1. Д. 212; Ф. Р 536. Оп. 1. Д. 233; Ф. 461.Оп. 4. Д. 8; Ф.Р.1692. Оп. 1. Д. 74, 75, 76, 107, 115, 119, 127

ГААК. Фонд Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 53, 67, 71, 73, 74, 136, 139, 140, 153, 161.

Государственный архив Восточно-Казахстанской области (ГАВКО). Ф. 55. Оп. 1. Д. 89.

Государственный архив Кемеровской области (ГАКО). Ф.Р. 964. Оп. 1. Д. 17. Д. 49а. Оп. 2. Д. 3, 10, 12. Ф.Р. 2. Оп. 1. Д. 77; Ф. 4. Оп. 1. Д. 1187, 1188, 1183, 1197; Ф. 5. Оп. 1. Д. 77, 306; Ф. 80. Оп. 1. Д. 21а; Ф. 284. Оп. 1. Д. 2; Ф.Р. 814. Оп. 1. Д. 77; Ф. 1208. Оп. 1. Д. 6. Ф. 1. Оп. 1. Д. 727; Ф. 3. Оп. 1. Д. 88, 874, 982, 982; 1199; Ф. 5. Оп. 1. Д. 306; Ф. 30. Оп. 1. Д. 924; Ф. 124. Оп. 96. Д. 7; Ф. 130. Оп. 1. Д. 29, 870.

Архивное управление Кемеровской области. Ф.П-75. Оп. 8. Д. 316, 368. Оп. 9 Д. 290. Оп. 10. Д. 16.

Архивный отдел администрации Прокопьевска (Кемеровская область). Ф. 70. Оп. 1. Д. 48, 49, 97, 123, 193, 298.

Архивный отдел администрации Ленинск-Кузнецкого городского округа (Кемеровская область). Ф. 1. Оп. 1. Д. 161, 386, 532.

Государственный архив Кемеровской области в г. Новокузнецке. Ф. 1.

Государственный архив Свердловской области (ГАСО). Ф. 233. Оп. 1. Д. 5, 1121, 1166

Государственный архив социально-политической информации Тюменской области (ГАСПИТО). Ф. 18. Оп. 1. Д. 9; Ф. 29. Оп. 1. Д. 62; Д. 397; Д. 399; Ф. 124. Оп. 96. Д. 7; Ф. 1545. Оп. 1. Д. 66.

Архив регионального управления Федеральной службы безопасности по Тюменской области. Д. 7166.

Государственный архив Российской Федерации» (ГАРФ). Ф. а-390. Оп. 2. Д. 778; Ф. 1318. Оп. 1. Д. 50.

Государственный архив социально-правовой документации Республики Алтай (ГАСПД РА). ФР. 19; ФР. 33; ФР. 55; ФР. 117; ФР. 310.

Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф.1. Оп. 1. Д. 14; Ф. 3. Оп. 2. Д. 782; Оп. 4. Д. 29; Оп. 8. Д. 10; Оп. 13. Д. 90; Оп. 19. Д. 64, 867; Оп. 44. Д. 289; Оп. 48. Д. 86; ф. 144. Оп. 1. Д. 54; 585. Ф. 125. Оп. 1. Д. 17; Ф. 125. Оп. 1. Д. 505; Ф. 170. Оп. 2. Д. 3307; Ф. 170. Оп. 4. Д. 321.

Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (ЦГИА РБ). Ф. 295. Оп. 2. Д. 8; Оп. 11. Д. 347, 484, Д. 993.

# Библиографический список

Абаева Л.Л., Ринчинова Б.П.-Д. Традиционные и нетрадиционные религиозные конфессии современной Монголии: буддизм и христианство // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. №6. С. 120–124.

Абдуллин Х.М. Воинская служба крымских татар в Российской империи // Военно-исторический журнал. 2007. №1. С. 49–54.

Абдуллин Х.М. Мусульманское военное духовенство в конце XIX – начале XX веков // Татарские мусульманские приходы в Российской империи / отв. ред. и сост. И.К. Загидуллин. Казань, 2006. С. 271–276.

Аблажей Н.Н. Перебежчики в Горном Алтае: масштабы миграций и механизм политических репрессий в 1920–1930-е гг. // Социально-демографическое развитие Сибири в XX столетии. Вып. 2. Новосибирск, 2004. С. 98–101.

Агитка // Северянин. 1925. 5 февраля.

Адаев В.Н. Последние угры Заболотья: информация XVIII–XX вв. // Сулеймановские чтения: материалы Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2012. С. 7–13.

Айташев А. Ислам возвращается на Алтай // Мусульмане Сибири. 2001. С. 362–364.

Айтмухаметов М.П. О национальном самосознании сибирских татар // Сибирские татары: история и современность : материалы науч.-практ. конф. Тобольск, 1990. С. 13–15.

Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 33–34.

Алекторов А.Е. Инородцы в России. СПб., 1906. 134 с.

Алимова Д.А. Джадиды в Средней Азии. Пути обновления, реформы, борьба за независимость. Ташкент, 2000. 23 с.

Алишина Х.Ч. Дастан «Идегей» как источник этнолингвистической информации (к 75-летию Ф.В. Ахметовой-Урманче) // Сулеймановские чтения : материалы XIII Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2010. С. 123–125.

Алишина Х.Ч., Ниязова Г.М. Названия селений сибирских татар. Тюмень, 2004. 198 с.

Алтай кеп-куучындар / сост. Е.Е. Ямаева, И.Б. Шинжин. Горно-Алтайск, 1994. 416 с.

Андреев С.М. Казаки-мусульмане в Сибирском казачьем войске (вторая половина XIX – начало XX веков) // Ислам, общество, культура / отв. ред. Н.А. Томилов, А.Г. Селезнев. Омск, 1994. С. 5–8.

Анисимова И.В., Лысенко Ю.А. Межэтнические процессы на Алтае в XVIII – начале XX в. (на примере русского и казахского этносов). Барнаул, 2013. 176 с.

Антирелигиозный утренник прошел в татаро-башкирской школе Тюмени (Против Уразы и Курбан-байрама) // Красное знамя. 1929. 1 марта.

Аристова К.Г. Декрет об отделении Церкви от Государства от 20 января 1918 г. и обновленчество в Пензенской епархии: первые уроки советской власти // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского. № 23. 2011. С. 306–312.

Архивы Кремля. Политбюро и церковь. Предисловие // Архивы Кремля. Политбюро и церковь. URL: http://rus-sky.com/history/library/archvs1.htm#_Toc491501083 (дата обращения: 05.02.2016).

Атбасарская жизнь. 1919. 21 февр.

Атеистический словарь / под ред. М.П. Новикова. М., 1985. 414 с.

Ахметова Ш.К. Обряды рождения у казахов Западной Сибири // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития : материалы VII Межд. науч.-практ. конф., посв. 90-летию Омского гос. аграр. ун-та и 180-летию агроном. науки в Западной Сибири : в 3 ч. Омск, 2008 Ч. 2. С. 175–178.

Ахметова Ш.К., Толпеко И.В. Казахские мемориальные комплексы юга Омской области // Казахи России: история и современность : материалы Межд. науч.-практ. конф. : в 2 т. Омск, 2010. Т. 2. С. 41–42.

Бабошина Е.В. Региональная правовая политика в сфере конфессиональных отношений (политико-правовой аспект) // Политологические и этноконфессиональные исследования в регионах : материалы Всероссийской (с международным участием) науч. конф. Барнаул, 2009. Т. II. С. 360–368.

Бадмаев А.А., Адыгбай Ч.О., Бурнаков В.А., Маншеев Д.М. Протестантизм и народы Южной Сибири: история и современность. Новосибирск, 2006. 168 с.

Бакиева Г.Т. К вопросу о расселении и адаптации поволжских татар в Западной Сибири (XVII – первая треть XX в.) // Сулеймановские чтения : материалы Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2012. С. 25–27.

Баловнева А.Н. Влияние принудительных миграций на этнический состав и демографическую ситуацию Томской области (1941–1956) // Немцы Сибири: история и культура : материалы VI Межд. науч.-практ. конф. / отв. ред. Т.Б. Смирнова, Н.А. Томилов. Омск, 2010. С. 91–93.

Бармин В.А. Советский Союз и державы в Синьцзяне: экономическое и политическое противостояние в 20-х гг. XX в. // Актуальные вопросы истории Сибири. Восьмые научные чтения памяти проф. А.П. Бородавкина / под ред. В.А. Скубневского, К.А. Пожарской. Барнаул, 2011. С. 24–26.

Батьянова Е.П. Община у телеутов в XIX – начале XX в. // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XVII, кн. 1. М., 1992. С. 141–268.

Бахрушин С.В. Очерки по истории Красноярского уезда в XVII в. // Научные труды. М., 1959. Т. 4. 257 с.

Баязитова Ф.С. Лексика народного ислама в сибирскотатарских диалектах // Сулеймановские чтения : материалы XIII Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2010. С. 30–32.

Беликов Д.Н. Томский раскол (Исторический очерк от 1834 по 1880 годы) // Известия Императорского Томского ун-та. Вып. 16. Томск, 1900. С. 1–247.

Беликов Д.Н. Томский раскол // Известия Императорского Томского Университета. Т. 18. Томск, 1901. 239 с.

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

Бикнеева Ю. Медресе «Белем». Как это было… // Муслим-инфо. 2012. Дек.

Борьба за власть Советов в Тобольской (Тюменской) губернии (1917–1920 гг.) : сб. документов и материалов. Свердловск, 1967. 34 с.

Бояршинова З.Я. Население Томского уезда в первой половине XVII в. // Труды Томского государственного университета. Т. 112. 1950. 210 с.

Бриллиантов М.И. Памятная записка о событиях, происшедших за последнее время в старообрядчестве // Старообрядческие гектографированные издания Библиотеки Российской Академии наук / авт.-сост. Н.Ю. Бубнов. СПб., 2012. С. 367–372.

Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. 390 с.

Брук С.И., Чебоксаров Н. Н., Чеснов Я. В. Проблемы этнического развития Зарубежной Азии // Вопросы истории. 1969. № 1. С. 89–108.

Буктугутова Р.С. Общественное движение в Степном крае в конце XIX – начале XX в. : автореф. дис. … д-ра ист. наук. Омск, 2007. 50 с.

Бурабаев М. Распространение идей марксизма-ленинизма в дореволюционном Казахстане. Алма-Ата, 1965. 228 с.

Бурдина Е.Л. Позиция российского правительства по вопросу «инородческого» образования в начале XX века // Вопросы образования. 2007. № 3. С. 278–287.

Бустанов А.К., Белич И.В., Гумеров И.Г. Прошлое и настоящее в рукописях сибирских мусульман: отчет об археографических работах в 2011 г. // Тобольск научный – 2011 : материалы VII Всерос. науч.-практ. конф. Тобольск, 2011. С. 35–38.

Буфеев Константин (прот.) Патриарх Сергий, обновленчество и несостоявшаяся реформация Русской Церкви XX века. URL: http://www.blagogon.ru/digest/445/print (дата обращения: 01.06.2016).

Буцинский П.Н. Заселение Сибири и быт ее первых насельников. Харьков, 1889. 345 с.

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

В Горно-Алтайске состоялся республиканский фестиваль-конкурс «Јанар кожон» / пресс-служба ГС-ЭК РА. URL: //http://old.elkurultay.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=6079:-q-q&catid=1:all-news&Itemid=2 (дата обращения: 05.12.2017).

Валеев Ф.Т. Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1993. 208 с.

Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1998. 294 с. URL: http://www.dissercat.com/content/russkaya-pravoslavnaya-tserkov-v-politike-sovetskogo-gosudarstva-v-1943-1948-gg (дата обращения: 08.10.2017).

Вахабов М. Туркестан в период трех революций. Ташкент, 1957. 284 с.

Вахитов К. Как я копал Кызыл-Туру // Муслим-инфо. 2007. Янв.

Вера // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. СПб., 1890–1907. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/.

Винников А.В. История православия на Мариинской земле: (историко-литературные очерки). Кемерово, 2009. С. 33–37.

Винокуров П. Последние из могикан: (К процессу по делу Бакича) // Советская Сибирь. 1922. № 113.

Вклад мусульман в Великую Отечественную войну (1941–1945 гг.) // Хикмәт. 2013. Май.

Вопросы хозяйственного развития. Улала, 1928. 57 с.

Галузо П.Г. Аграрные отношения на юге Казахстана (1861–1917 гг.). Алма-Ата, 1967. 344 с.

Галязимов Б. Тайна Заболотной Венеции // Тюменские известия. 2003. 13 ноября.

Галяутдин И. Мусульманские кладбища. Набережные Челны, 2012. 44 с.

Ганопольский М.Г., Фёдоров Р.Ю. На пути к нефтегазодобывающей цивилизации (опыт историко-географической реконструкции) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2011. Вып. 1 (14). С. 203–211.

Гараджа В. Переосмысление // Наука и религия. 1989. № 1. С. 3.

Гараджа В.И. Социология религии. М., 1995. 223 с.

Гарифуллин И.Б., Кабдулвахитов К.Б., Ярков А.П. «Мусульманский» аспект в «сибирских крестьянских восстаниях» периода утверждения советской власти (1917–1921 гг.) // 1937 год: память и уроки : материалы межрегион. конф. Тюмень, 2007. С. 20–24.

Гарифуллин И.Б., Ярков А.П. Бухарцы: только ли отатарились они в Сибири? // Сибирский субэтнос: культура, традиции, ментальность : материалы Всерос. науч.-практ. интернет-конф. Вып. 1. Красноярск, 2005. С. 39–48.

Гарифуллин И.Б. Газета «Янарыш» («Возрождение») и мое научное творчество. Тюмень, 2011. 250 с.

Гарифуллин И.Б. К вопросу о социально-демографическом развитии чувашского населения Тюменской области в годы освоения Севера (1959–2002 гг.) // Бичуринские чтения : материалы I региональной науч.-практ. конф. Тюмень, 2007. С. 17–18.

Гарифуллин И.Б. Очерки истории тюменских татар. Тюмень, 2000. 219 с.

Гарифуллин И.Б. Тюменские татары. Тюмень, 1998. 56 с.

Гарифуллин Ф.Б. Тобольская губернская мечеть // Сулеймановские чтения : материалы XIV Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2011. С. 34–35.

Гаспринский И.Б. Русское мусульманство // Этнографическое обозрение. 1992. №6. С. 110–116.

Гатауллина Л.Р. Татарская пресса 1914–1915 гг. об отношении российских мусульман к Первой мировой войне // Ученые записка Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2008. №1. С. 133–139.

Герасимова Л.Б. К вопросу о взаимоотношениях русских и татар (по материалам экспедиции в село Усть-Тара Тарского района Омской области) // Тюркские народы : материалы V сиб. симп. «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск ; Омск, 2002. С. 258–259.

Гераськин Ю. В. Возникновение и становление института уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР // Известия Алтайского государственного университета. 2008. №4. С. 45–51.

Гераськин Ю.В. Уполномоченный по делам Русской православной церкви: исторический портрет // Государство и церковь в XX в. : эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы. М., 2011. С. 48–59.

Гильфанов Р. Татарская эмиграция // Татар иле. 1997. № 6.

Говорова И.В. Власть и церковь в начале 20-х годов XX столетия // Гуманитарные науки. URL: http://file:///C:/Users/dom/Downloads/462-1405-1-PB.pdf (дата обращения: 05.02.2016).

Говорова И.В. Изъятие церковных ценностей в 1922 г. в контексте государственно-церковных отношений // Гуманитарные науки. URL: http://www.dissercat.com/content/izyatie-tserkovnykh-tsennostei-v-1922-g-v-kontekste-gosudarstvenno-tserkovnykh-otnoshenii#ixzz4XW0gZKXy (дата обращения: 05.02.2016).

Гольдберг Р.С., Петрушин А.А. Запрещенные солдаты. Тюмень, 2012. Т. 5. 399 с.

Гольст Г.Р. Религия и закон. М., 1975. 112 с.

Гончарова Т.А. История Нижнего Притомья в контексте межэтнической коммуникации (XVII – нач. XXI в.). Томск, 2006. 226 с.

Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940–1960-е гг. : автореф. дис. … д-ра ист. наук. Кемерово, 2009. 52 с.

Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е – 1960-е гг.: дис. … д-ра ист. наук. Кемерово, 2009. 411 с.

Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е – 1960-е гг. Томск, 2008. 408 с.

Горбатов, А.В. Государство и христиане веры евангельской в Сибири (1945–1970 гг.) // Известия Алтайского государственного университета. 2008. № 4. С. 68–73.

Гордун С. Русская православная церковь в период с 1943 по 1970 гг. // Журнал Московский патриархии. 1993. № 1. С. 39–49.

Гориявчева Т.А. Хозяйственная деятельность казахов села Керей Кулундинского района Алтайского края // Казахи России: история и современность : материалы Междунар. науч.- практ. конф. : в 2 т. Омск, 2010.Т. 2. С. 67–70.

Государство возьмет под охрану священные места мусульман Тюменской области // Хабар-информ. 2008. Дек.

Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди. Литературно-этнографический очерк // Алтайский сборник. Вып. XI. Барнаул, 1912. С. 1–80.

Гришаев В.Ф. Невинно убиенные. К истории сталинских репрессий православного духовенства на Алтае. Барнаул, 2004. С. 6–7.

Губайдуллина Е.М. История татарской деревни Новые Юрты – части Центрального района города Тюмени // Тумашевские чтения: актуальные проблемы тюркологии : материалы Всерос. науч.-практ. конф., посв. 80-летию акад. Д. Г. Тумашевой. Тюмень, 2007. С. 45–47.

Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. СПб., 1994.

Гуревич Б. П. Международные отношения в Центральной Азии в XVII – первой половине XIX в. М., 1979. 311 с.

Дамешек Л.М. Внутренняя политика царизма и народы Сибири (XIX – начало XX века). Иркутск, 1986. 168 с.

Данилин А.Г. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае. Горно-Алтайск, 1993. 207 с.

Данилов В.А. Интернационалисты на Урале и в Сибири. Свердловск, 1972. 150 с.

Дашковский П.К. Современные этноконфессиональные процессы в Монгольском Алтае // Религиоведение. 2012. №1. С. 134–143.

Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С. Правовое положение христианских общин в 1953–1964 гг. // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии : монография / под ред. П.К. Дашковского. Т. II: XX век. Барнаул, 2015. С. 75–83.

Дашковский П.К., Жанбосинова А.С. Этнорелигиозные процессы в пространстве Восточного Казахстана на современном этапе // Социально-демографические и этноконфессиональные факторы как условия модернизации : монография. Усть-Каменогорск, 2017. 160 с.

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

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

Дашковский П.К., Зиберт Н.П. Особенности регистрации религиозных общин на территории Алтайского края в середине 1950-х – начале 1980-х гг. // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. VIII. Барнаул, 2015. С. 230–241.

Дашковский П.К., Кушнерик Р.А. Некоторые особенности формирования религиозного ландшафта на территории Монгольского Алтая // Природные условия, история и культура западной Монголии. Ховд ; Томск, 2009. Т. I. С. 29–32.

Дашковский П.К., Кушнерик Р.А., Цэдэв Н. Этноконфессиональные процессы в Северо-Западной Монголии (по материалам полевых исследований 2008 г.) // Политологические и этноконфессиональные исследования в регионах : материалы Всероссийской с международным участием научной конференции. Барнаул, 2009. Т. II. С. 241–246.

Дашковский П.К., Кушнерик Р.А., Цэдэв Н.Х., Ганболд О.М. Баруун Хойд Монгол дахь угсаатны шашны уйл явц (2008 оны хээрийн судалгааны материалл тулгуурлав // Эрдэв шинжилгээний бичиг. №2 (14) (Нийгэм хумуунлэгиийн ухаан). Улаанбататар, 2009. С. 30–34.

Дашковский П.К., Цэдэв Н., Шершнева Е.А. Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. IV. Барнаул, 2010. С. 180–186.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Исламский фактор в миграционных процессах в Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. // Религиоведение. 2015. №1. С. 48–52.

Дашковский П.К., Шершнёва Е.А. К вопросу о взаимоотношении Русской православной церкви и мусульман Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Ислам в Сибири: вызовы времени : сб. докл. Междунар. науч. конф. Омск, 2016. С. 92–96.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Мусульмане Западной Сибири в вооруженных силах Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. // Вестник алтайской науки. 2014. № 1 (19). С. 29–33.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Мусульманские и православные общины Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в.: некоторые аспекты взаимодействия // Этнокультурные и этносоциальные процессы в трансграничном пространстве России и Центральной Азии : материалы Междунар. науч. конф. / отв. ред. П.К. Дашковский. Барнаул, 2016а. С. 346–349.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Некоторые аспекты реализации исламского фактора во внешней политике советского государства в 20-е гг. XX в. // Религиоведение. 2016б. №2. С. 47–55.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Продолжение этноконфессиональных исследований в Ховдскоим аймаке Монголии // Религия в истории народов России и Центральной Азии. Барнаул, 2011. С. 230–235.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Религиозная политика Российской империи в отношении мусульманских общин Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. VIII. Барнаул, 2015. С. 242–264.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А., Наваанзоч Х., Цэдэв Н.Х. Монгол улсын Баян-Өлгий аймаг дахь угсаатны шашны нөхцөл байдлын зарим онцлог // Эрдэм шинжилгээний бичиг. 2013. №1 (6). С. 24–29.

Движение Ак jaӨ(Белая вера) // Бурханизм на Алтае: взгляд через столетие : материалы науч. конф., посвящ. 100-летию событий в долине Теренг. Горно-Алтайск, 2014. 244 с.

Движение Алаш : сборник документов и материалов. Астана, 2008. 549 с.

Деева Е.А. У истоков социал-демократического движения в Туркестанском крае. Ташкент, 1975. 104 с.

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

Декреты Советской власти. Т. 1: 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. М., 1957.

Диньмухаметова Э.Р. Власть и религиозные объединения Тюменского региона в 1920-е годы: обзор исторических источников // Сибирская, Тобольская, Тюменская губерния: исторический опыт и современные управленческие практики в первой половине XIX в. : докл. и сообщ. Всерос. науч.-практ. конф., посв. 300-летию образования Сибирской губернии. Тюмень, 2009. С. 168–169.

Доклад Председателя Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР А.А. Пузина на совещании идеологических работников республик Средней Азии 5 февраля 1964 г. URL: http://www.enlight.ru/frog/index.php?page=s_okultah.

Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае (XVII–XX). Барнаул, 1997. С. 277–278.

Документы по истории церквей и религиозных объединений в Алтайском крае: (1917–1998 гг.) / сост. и отв. ред. Н.И. Разгон. Барнаул, 1999.

Духовные ценности ислама и образование: историко-культурная традиция и современность / отв. ред. С.С. Аванесов, Т.А. Костюкова. Томск, 2008. 246 с.

Екеева Н.М. Культура и религиозные воззрения народов Республики Алтай // Вестник Томского государственного университета. Серия: История. 2013. №3 (23). С. 130–133.

Емельянов Н.Е. Гонения на Русскую Православную Церковь в XX веке // Храм Живоначальной Троицы на Воробьёвых горах. URL: http://hram-troicy.prihod.ru/articles/view/id/1129073 (дата обращения: 01.02.2016).

Ерёмин Г.И. Доисламские верования «заболотных татар» Западной Сибири (к вопросу об этногенезе) // Вопросы истории СССР. М., 1972. С. 409–439.

Ермекбаев Ж.Е. Образовательная и культурно-просветительская работа среди казахов Западной Сибири в 20–30-е годы XX века // Казахстан между Западом и Востоком: проблемы национальной и всемирной истории. Караганда, 2000. С. 34–38.

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

Ерназарова Р.М. Казахи Новосибирской области в визуальных летописях (1989–2008 годы) // Казахи России: история и современность : материалы Межд. науч.-практ. конф. : в 2 т. Омск, 2010. Т. 2. С. 78–80.

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

Еще идут старинные часы // Муслим-инфо. 2010. Декабрь.

Жанбасинова А.С. Религиозная политика советского государства в Восточном Казахстане (20–50-е гг. XX в.) // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии : монография / под ред. П.К. Дашковского. Барнаул, 2015. Т. II. С. 155–174.

Жеребятьева Е.Е. Правовое положение протестантских организаций и атеистическая работа в Алтайском крае (1945–1980-е гг.) // Известия Алтайского государственного университета. 2009. №4/1(64). С. 79–83.

Жигунова М.А. Этнокультурные процессы и контакты у русских Среднего Прииртышья во второй половине XX века. Омск, 2004. 228 с.

Жильцов К.В. Генералы мусульманского вероисповедания в Российской армии в 1905–1914 гг. // Вопросы истории. 2007. №12. С. 130–135.

Загидуллин И.К. Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи (Европейская часть России и Сибирь). Казань, 2006. 462 с.

Загидуллин И.К. Особенности соблюдения религиозных прав мусульман в российской сухопутной регулярной армии в 1874–1914 гг. // The Journal of Power Institutions in Post-Soviet Societies. 2009. Вып. 10. URL: http://pipss.revues.org/3745 (дата обращения: 12.04.2014).

Закирова И.Г. Современный фольклор сибирских татар: образы и сюжеты (по материалам фольклорной экспедиции в Вагайском р-не Тюменской области) // Тюркские народы : материалы V сиб. симп. «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск ; Омск, 2002. С. 432–433.

Замалутдинова Л.Г. Динамика и статистика личных имен татар нижнего течении р. Тура // Тумашевские чтения: актуальные проблемы тюркологии : материалы Всерос. науч.-практ. конф., посв. 80-летию акад. Д.Г. Тумашевой. Тюмень, 2007. С. 66–68.

Замалутдинова Л.Г. История села Чикча Тюменского района Тюменской области // Социокультурное пространство сибирского города: история и современность : материалы межвуз. науч.-практ. конф. молодых ученых. Тюмень, 2006. С. 9–10.

Зарин П. Вера в аллаха тает // Безбожник. 1928. 2 янв.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. 528 с.

Знамя революции. 1917. 20 авг.

Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. 2000. №2 (8). С. 117–221.

Идентичность: Личность, общество, политика / отв. ред. И.С. Семененко. М., 2017. 992 с.

Из истории раскола в Томской Губернии в XIX в. // Исторический вестник. СПб., 1901. №6. С. 1081–1110.

Из путевых заметок по расколу // Томские епархиальные ведомости. 1897. №9. С. 6–9.

Известия Всероссийского мусульманского военного шуро. 1918. 7 янв.

Известия ВЦИК. 1918. 22 мая.

Известия Тобольского Совета рабочих, солдатских и крестьянских депутатов. 1918. 16 мая.

Известия Тюменских губернского и уездного исполнительного комитетов Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. 1918. 12 мая; 9 июня.

Извлечение из отчета о состоянии и деятельности Томского Противораскольнического Братства во имя Святителя Димитрия митрополита Ростовского за 1885–1886 гг. // Томские епархиальные ведомости. 1887. №6. С. 1–21.

Извлечение из отчета Томского отделения Братства Святителя Димитрия, митрополита Ростовского за 1886 г. // Томские епархиальные ведомости. 1887. №9. С. 21–27.

Изюмский Ю. Будь начеку, атеист // Комсомолец Кузбасса. 1964. 13 мая. С. 2.

Иллюстрированная история религий : в 2 т. / под ред. Д. П. Шантепи де ля Соссей. 2-е изд. Репринт. 1899. Сортавала, 1992.

Ильин В.Н. Противораскольническое Братство святителя Димитрия, митрополита Ростовского в Томской епархии // Известия Алтайского государственного университета. 2013. №4/2. С. 157–162.

Ингушская диаспора Тюменской области: проблемы сохранения языка и культуры : монография / под ред. И.С. Карабулатовой. Тюмень, 2010. 273 с.

Ипатов А. Н. Этноконфессиональная общность как социальное явление : автореф. дис. … д-ра филос. наук. М., 1980. 22 с.

Ипатов А.Н. Меннониты. М., 1978. 212 с.

Ислам на краю света. История ислама в Западной Сибири : в 3 т. / под ред. А.П. Яркова. М., 2015. Т. 3. 444 с.

Ислам на территории бывшей Российской империи : энциклопедический словарь. Вып. 4. М., 2003. 160 с.

Ислам на Урале: энциклопедический словарь / колл. авт. ; сост. А.Н. Старостин ; отв. ред. Д.З. Хайретдинов. М., 2009. 476 с.

Ислам: В Кош-Агаче открылась еще одна мечеть. URL: http://kip-ra.ru/novosti/498/ (дата обращения: 22.09. 2017).

Историческая энциклопедия Сибири : в 3 т. Новосибирск, 2009.

История баптизма : сборник. Одесса, 1996. 496 с.

История Казахстана (XVIII – начало XX в.) : сборник документов и материалов. Алматы, 2001. Док. № 106. С. 274–275.

История Казахстана с древнейших времен до наших дней : в 5 т. Алматы, 2000. Т. 3. 571 с.

История культуры Алтая : в 3 ч. Ч. 1: Культура Алтая с древнейших времен до начала XX века (7 класс) / под общ. ред. С.Л. Ан, В.Е. Фомина. Барнаул, 1999. 149 с.

История Монгольской Народной Республики. М., 1967.

История Монгольской Народной республики. М., 1983. 661 с.

История Республики Алтай Т. II: Горный Алтай в составе Российского государства (1756–1916 гг.) / отв. ред. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск, 2010.

Исхаков С.М. Вместе или порознь. Тюрки-мусульмане в Российской армии в 1914–1918 годы // Татарский мир. 2004. №15. URL: http://www.tatworld.ru/article. shtml?article=592&section=0&heading=0 (дата обращения: 24.08.2013).

Исхаков С.М. Первая мировая война глазами российских мусульман // Россия и Первая мировая война : материалы Международного научного коллоквиума. СПб., 1999. С. 419–431.

Исхаков С.М. Первая русская революция и мусульмане Российской империи. М., 2007. 400 с.

Исхаков С.М. Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. – лето 1918 г.). 2-е изд., испр. и доп. М., 2004. 592 с.

Итоги Всесоюзной школьной переписи 15 декабря 1927 г. и текущего обследования 1 декабря 1928 г. в Сибирском крае / Сибирский краевой исполнительный комитет; Статистический отдел. Барнаул, 1929. 187 с.

Кабдулвахитов К. Откочевники. Летопись казахского колхоза имени Дальневосточной Красной Армии в Нижнетавдинском районе Тюменской области. 1938–1945 гг. Тюмень, 2010. 119 с.

Кабдулвахитов К. По следам тюменских шейхов. Тюмень, 2005. 238 с.

Кабдулвахитов К. Подпольная армия Фазыла Шафикова // Муслим-инфо. 2007. Июль.

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

Казанцева Т.Г., Мурашова Н.С. Старообрядцы Алтая. URL: http://starover.religare.ru/article7200.html.

Калачев А. Поездка к теленгитам на Алтай // Живая старина. 1896. Вып. III и IV.

КамзабекӨлы Д. Алаш кезені: серпілу негіздері // Казахи России: история и современность : материалы Межд. науч.-практ. конф. : в 2 т. Омск, 2010. Т. 1. С. 84–95.

Каппелер А. Россия – многонациональная империя. Возникновение. История. Распад / пер. с нем. С. Червонной. М., 2000. 342 с.

Карта Могилевской архиепархии (на 1904 год) // Государственный архив Иркутской области. Ф. 297. Оп. 1. Д. 145. Л. 15.

Каушанский П.Л. С претензией на истину. Одесса, 1988. 245 с.

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

Кижи В. Кто же он, Ерболат Бегенов? // Постскриптум. 2004. № 7.

Кимеев В.М. Экомузеи Притомья в постиндустриальном обществе: генезис, архитектоника, функции. Томск, 2008. 451 с.

Кирьянова О.Г. Участь мощей святых в России после 1917 г. // Россия в красках. URL: http://ricolor.

org/history/ka/period/4/moshi_1917 (дата обращения: 17.03.2016).

Климова Е.С. Анализ деятельности института уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви примере Кемеровской области (1944–1949 гг.) // Евразийский Союз ученых. М., 2015. С. 145–147.

Климова Е.С. Восстановление церковно-приходской жизни на территории Кемеровской области в 1944–1947 гг. // Вестник Кемеровского государственного университета. 2015. №1 (61), т. 2. С. 53–56.

Клюева В.П. Религиозная активность населения Тюменской области (1940–1960-е гг.) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2008. Вып. 9. С. 95–101.

Клюжев И. Общий очерк ближайшей деятельности // Народное просвещение. 1919. №1. С. 24–32.

Ковнацкий Е.П. Гость в собственном доме. Грозный, 1974. 58 с.

Козлов В. Ф. Вскрытие мощей // Православная энциклопедия / под ред. патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 9. М., 2009. С. 719–721.

Козлов-Струтинский С., Парфентьев П. История Католической Церкви в России. Царское Село, 2014. 740 с.

Кокоулин В.Г., Рахматуллина А.Р. Томская мусульманская община: история и современность. Новосибирск, 2011. 128 с.

Кокунин И. Старообрядческие общины // Щит веры. 1912. № 7. С. 592–593.

Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1986) / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. 9-е изд., испр. и доп. Т. 2: 1917–1922. М., 1983. 606 с.

Коновалов А.В. Эволюция обрядности казахов Южного Алтая // Этногенез и этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий: сб. науч. тр. / отв. ред. И.В. Захарова, Н.А. Томилов. Омск, 1983. С. 130–136.

Конституция (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик. Принята на внеочередной седьмой сессии Верховного Совета СССР девятого созыва 7 октября 1977 г. URL: https://constitution.garant.ru.

Королева Л.А., Артемова С.Ф. Евангельские христиане-баптисты в СССР. 1940–1980 гг. (на примере Пензенской области) // Известия Алтайского государственного университета. 2010. №4/3. С. 109–116.

Корусенко М.А., Дианова А.М. Традиционное мировоззрение барабинских татар во второй трети XX – начале XXI в.: представление о духах-хозяевах освоенных пространств // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2011. Вып. 2 (15). С. 191–195.

Котюкова Т.В. Туркестанское направление думской политики России (1905–1917 гг.). М., 2008. 201 с.

Красная Армия. 1919. 20 июля.

Краснов-Левитин А. Э. Лихие годы, 1925–1941: Воспоминания. Paris, 1977. 460 с. URL: http://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=page&num=4620 (дата обращения: 01.02.2016).

Краткий историко-статистический очерк Томской Епархии. Томск, 1897. 57 с.

Крейдун Г. Алтайская духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность. М., 2008.

Крейдун Ю. А. Монастыри Алтайской духовной миссии во второй половине XIX – первой трети XX в. // История Алтайского края XVIII–XX вв.: научные и документальные материалы. Барнаул, 2005.

Кузбасский Казыят более 10 лет работает на благо земли Кузнецкой // Истина. 2010. Окт.

Кузнецов В.А. А.В. Колчак и православие: религиозный метод борьбы с большевиками // Уральский исторический вестник. 2009. № 3. С. 68–71.

Кузьмин О. «Вспоминаю с ненавистью» // Комсомолец Кузбасса. 1966. 26 янв. С. 2.

Кузьмина Ф.С. Устройство главного Сибирского тракта через Барабинскую степь // Из истории Западной Сибири. Вып. 46. Новосибирск, 1970. С. 22–34.

Кулачков В.В. Крестьянство Западного региона России в 1920-е гг. (социокультурные изменения) : монография. Брянск, 2014.

Куприянова И.В. Старообрядцы предгорий Алтая в переписке миссионеров РПЦ (начало XX века)

// Старообрядчество: история и культура. Вып. 2. Барнаул, 2002. С. 80–92.

Курбан-байрам продолжает шагать по области // Муслим-инфо. 2013. Ноябрь.

Ламин В.А. Переселение плановое в Сибирь в советский период // Историческая энциклопедия Сибири. Новосибирск, 2009. Т. 3. С. 606–609.

Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 39. М., 1970. 623 с.

Лукиева Е.Б. Из истории Сибирского тюрко-татарского педагогического техникума в г. Томске в 20-е годы // Мы – томичи, ваши земляки, ваши соседи. Томск, 2000. С. 93–97.

Лунин Б.В. У истоков великой дружбы. Ташкент, 1972. 406 с.

Лысенко Ю.А. Причины и формы участия народов центральноазиатских окраин Российской империи в мусульманском движении начала XX в. // Известия Алтайского государственного университета. 2016. № 4(92). С. 94–100.

Лысенко Ю.А., Анисимова И.В., Тарасова Е.В., Стурова М.В. Традиционное казахское общество в национальной политике Российской империи: концептуальные основы и механизмы реализации : документы и извлечения. Барнаул, 2014. 386 с.

Мавлютова З.Ш. Борьба советской власти с религиозным сознанием населения Зауралья в 1920-е гг. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2011. Вып. 1. С. 191–195.

Мажитов С.Ф. Проблемы истории, теории и историографии народно-освободительного движения XVIII – начала XX вв. в Казахстане. Алматы, 2007. 350 с.

Малтусынов С. Н, Аграрный вопрос в Казахстане и Государственная дума России. 1906–1917 гг. (социокультурный подход). Алматы, 2006. 332 с.

Мамет Л.П. Ойротия. Горно-Алтайск, 1994. 180 с.

Мангилев П. И. «Родословие поморской веры на Урале и в Сибири» (Исследование. Текст. Комментарии) // Проблемы истории России. Вып. 6: От Средневековья к современности. Екатеринбург, 2005. С. 328–413.

Маркова М.Ф. Культурно-просветительская и общественная деятельность мусульман г. Томска в начале XX в. // Вестник Томского государственного университета. № 305. 2007. С. 75–78.

Мархинин В.В., Удалова И.В. Межэтнические браки: состояние, динамика, проблемные ситуации (по материалам социологической экспедиции в национально-смешанные поселения Ханты-Мансийского, Октябрьского и Березовского районов Ханты-Мансийского автономного округа). Новосибирск, 1997. 234 с.

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

Маслова И.И. Исторические уроки государственно-конфессиональной политики в России: анализ деятельности Совета по делам религий (1965–1985 гг.) // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В.Г. Белинского. 2011. №23. С. 513–518.

Маслова И.И. Совет по делам религий при Совете Министров СССР: к вопросу о взаимоотношениях государства и Русской православной церкви (1965–1991 гг.) // Государство и церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы / отв. ред. А.И. Филимонова. М., 2011. 464 с.

Материалы по исследованию крестьянского и инородческого хозяйства в Томском округе. Барнаул, 1898. Т. 2, вып. 1. 138 с.

Мельник В. Святитель Тихон, патриарх Московский и всея России // Мир Православия. URL: http://www.baltwillinfo.com/2015/mp04-15/14p.html (дата обращения: 01.04.2016).

Мечети и мусульманские организации Тюменской области : справочник / сост. К.Б. Кабдулвахитов. Тюмень, 2011. 120 с.

Миссионерская деятельность Братства Св. Димитрия Ростовского в 1904 г. // Томские епархиальные ведомости. 1905. № 21. С. 8–16.

Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность: (философско-социологические очерки). СПб.,

1997. 480 с.

Мицкевич А.И. История евангельских христиан-баптистов. М., 2007. 536 с.

Молодов О.Б. Роль Уполномоченных Совета по делам религий в реализации государственной вероисповедной политика на русском Севере (1960–1980-е гг.) // Вестник Пермского государственного национального исследовательского университета. 2015. Вып. 1 (28). С. 242–247.

Мулла Ө балаларын мәктәптә укыта, ә крестьян балаларын дин белән агулый // Сабан Өәм чӨкеч. 1927. № 22.

Мусульмане в постсоветском пространстве (материалы «круглого стола») // Россия и мусульманский мир. 1998. № 3. С. 51–52.

Мягков Д.А. Принципы пользования промысловыми и сельскохозяйственными угодьями у барабинских татар в XIX – первой трети XX века // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Омск, 2010. Ч. 1. С. 95–99.

Нам И.В. Татарские школы в дореволюционном Томске // Мы – томичи, ваши земляки, ваши соседи (Национально-культурная панорама Томской области). Томск, 2000. С. 73–86.

Нам И.В. Культурно-национальная автономия в истории России: докум. антология. Т. 1: 1917–1920 / под ред. Э.И. Черняка. Томск, 1998. 308 с.

Нам И.В. Национальные меньшинства Сибири и Дальнего Востока на историческом переломе (1917–1922 гг.). Томск, 2009. 500 с.

Наумова Н.И. Дипломатическая переписка как источник по изучению классовой сущности национальной политики колчаковщины // Вопросы методологии истории, историографии и источниковедения / под ред. Л.И. Боженко. Томск, 1987. С. 94–96.

Национальная политика России: история и современность. М., 1997. 680 с.

Национально-культурная политика и практика ее реализации в сибирском регионе в первой трети XX в. : монография / отв. ред. С.А. Красильников. Новосибирск, 2005. 350 с.

Наше время. 1992. 16 мая.

Нигматзянов И.Р., Ярков А.П. Мнение Г.Н. Потанина на этноконфессиональную ситуацию в Сибири // Сулеймановские чтения : материалы XII Всерос. науч.-практ. конф. Тобольск, 2009. С. 192–194.

Ниязова Г.М. Кантуган (Мы с вами одной крови) // Национальное обозрение : этнографо-метод. сб. Вып. II (IV). Тюмень, 2007. С. 95–97.

Ниязова Х.Н. Генеративная роль фольклора в становлении культуры сибирских татар : дис. … канд. культурологии. Нижневартовск, 2009. 139 с.

Новиков И. «Майские законы» и их значение для раскольников и сектантов // Томские епархиальные ведомости. 1903. № 18. Миссионерский отдел. С. 1–15.

Новиков И. Обзор деятельности первого епархиального миссионерского съезда в г. Томске (10–27 августа 1898 г.) // Томские епархиальные ведомости. 1898. № 19. Миссионерский отдел. С. 5–17.

Новиков И. Обзор деятельности первого епархиального миссионерского съезда в г. Томске 10–17 августа 1898 г. Продолжение // Томские епархиальные ведомости. 1898. № 24. Миссионерский отдел. С. 9–27.

Новиков И. Раскол и сектантство в Томской епархии в 1896–97 году. Продолжение // Томские епархиальные ведомости. 1898. № 12. Миссионерский отдел. С. 12–17.

Новоселов А. Е. Отчет о поездке на Алтай. У старообрядцев Алтая // Известия Западно-Сибирского отделения ИРГО. Омск, 1913. Т. 1, вып. 2. С. 1–18.

Новоселов А.Е. У старообрядцев Алтая // А. Е. Новоселов. Беловодье: повести, рассказы, очерки / послесл. Н. Яновского. Иркутск, 1981. С. 381–406.

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

О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб : Высочайше утвержденное мнение Государственного Совета // ПСЗРИ. Собр. 3-е. Т. 3 (1883). СПб., 1886. С. 219–221.

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

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

О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов : именной Высочайший Указ, данный Сенату // ПСЗРИ. Собр. 3-е. Т. XXVI. 1906. Отд. I. СПб., 1909. С. 904–914.

О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка : именной Высочайший Указ, данный Сенату // ПСЗРИ. Собр. 3-е. Т. XXIV. 1904. Отд. I. СПб., 1907. С. 1196–1198.

О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка : манифест // ПСЗРИ. Собр. 3-е. Т. XXIII. 1903. Отд. I. СПб., 1905. С. 113–114.

О состоянии раскола в Томской епархии // Томские епархиальные ведомости. 1889. №22. С. 31–42.

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

Об укреплении начал веротерпимости : именной Высочайший Указ, данный Сенату // ПСЗРИ. Собр. 3-е. Т. XXV. 1905. Отд. I. СПб., 1908. С. 257–258.

Об усовершенствовании государственного порядка : манифест // ПСЗРИ. Собр. 3-е. Т. XXV. 1905. Отд. I. СПб, 1908. С. 754–755.

Обзор Томской губернии за 1893 г. Томск, 1894. С. 43–45.

Обзор Томской Губернии за 1902 г. Томск, 1903. 78 с.

Овсянникова П.А. Списки участников Собора 1945 г. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Секция II: История. История Русской Православной Церкви. М., 2009. С. 120–129.

Одинцов М.И. Записка полковника государственной безопасности Г.Г. Карпова о приёме И.В. Сталиным иерархов Русской православной церкви (РПЦ) 4 сентября 1943 г. // Русские патриархи XX века. Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов. М., 1999. С. 283–291.

Одинцов М.И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. М., 2002. 310 с.

Одинцов М.И. Совет Министров СССР постановляет: «выселить навечно!»: Сборник документов и материалов о Свидетелях Иеговы в Советском Союзе (1951–1985 гг.). М., 2002. 240 с.

Одинцов М.И. Сталин: «Церковь может рассчитывать на всестороннюю поддержку правительства» // Диспут : научно-публицистический журнал. 1992. №3. С. 145.

Одинцов М.И. Религиозные организации в СССР накануне и в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. М., 1995. 350 с.

Озерова О.А. Влияние городской среды на распространение новой советской культуры среди тюркских народов Западной Сибири (1928–1936 годы) // Проблемы культуры городов России: теория, методология, историография : материалы VII Всерос. науч. симп. / отв. ред. Д. А. Алисов, Ю.Р. Горелов. Омск, 2010. С. 237–242.

Озерова О.А. Коллективизация тюркских народов в Западной Сибири в 1930-е годы // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития: сб. науч. тр. Омск, 2010. Ч. 1. С. 320–324.

Октябрь в Сибири. Хроника событий (март 1917–май 1918 г.). Новосибирск, 1987. 319 с.

Октябрьская И.В. Казахи Южного Алтая: ислам и самоопределение этнической группы // Ислам, общество и культура : материалы Междунар. науч. конф. «Исламская цивилизация в преддверии XXI века

(к 600-летию ислама в Сибири)». Омск, 1994. С. 115–117.

Олихов Д.В. Взаимодействие Временного высшего духовного управления Сибири и правительства А.В. Колчака // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. 2010. № 5. С. 39–40.

Осавелюк А.М. Конституция дореволюционной России и этапы ее развития // Актуальные проблемы государствоведения: сб. науч. тр. / под общ. ред. С.Н. Бабурина. М., 2010. С. 15–18.

Осерчева О. Н. Хронограф важнейших дат Убинского старообрядчества XVIII – начала XXI вв. // Макарьевские чтения. Горно-Алтайск, 2011. С. 140–155.

Отчет Братства Святителя Димитрия митрополита Ростовского за 1890/91 г. // Томские епархиальные ведомости. 1892. №3. С. 12–16.

Отчет о состоянии расколо-сектантства в Томской епархии и деятельность Томского братства св. Димитрия Ростовского за 1911 год // Томские епархиальные ведомости. 1912. № 20. Отдел миссионерский. С. 1101–1125.

Отчет Томского Епархиального Училищного Совета о состоянии церковных школ за 1901 гражданский год // Томские епархиальные ведомости. 1902. №14. С. 10–16.

Очерки истории Коммунистической парии Туркестана. Ташкент, 1958. 152 с.

Павлов С.Н. О современном состоянии Русской православной церкви // Социологические исследования. 1987. №4. С. 41.

Павлова С.В. Блюхер // ЛИК: литературно-краеведческий альманах. 2011. № 2. С. 68-70.

Памятник преподобному Макарию открыли в Горно-Алтайске. URL: http://www.gorno-altaisk.info/news/79515 (дата обращения: 01.02. 2018).

Памятники сибирской истории (ПСИ). СПб., 1882. Т. 1. 551 с.

Памятное завещание. Горно-Алтайск, 1990. 312 с.

Пантюхин А.М. Реализация религиозной политики советской власти на Ставрополье и Тереке в 1917–1929 гг. // КиберЛенинка. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/realizatsiya-religioznoy-politiki-sovetskoy-vlasti-na-stavropolie-i-tereke-v-1917-1929-gg (дата обращения: 01.04.2016).

Патканов С. О приросте инородческого населения. Сибири. Статистические материалы для освещения вопроса о вымирании первобытных племен. СПб., 1911. 206 с.

Патц Андреас. Как все начиналось. 1961–2011: Инициативному движению – 50 лет. URL: http://baptist.org.ru/articles/history/548.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Вып. 6: Наличное население обоего пола по уездам и городам с указанием преобладающих вероисповеданий и главнейших сословий. СПб., 1905. 60 с.

Письмо «Татарский угодник» из д. Тахтаир Тобольского округа // Северянин. 1925. 31 мая.

Покровский Н. Н. Путешествие за редкими книгами. Новосибирск, 2005. 344 с.

Положение об управлении Русской православной церкви. М., 1945. С. 4.

Полонская Л.Р. Ислам на современном Востоке: проблемы политики, идеологии. М., 1980. 45 с.

Попов М. А. Схематизм как исторический источник по истории римско-католической церкви на Беларуси // Крыніцазнаўства, археаграфія, архівазнаўства ў XX—XXI ст. у Беларусі: зборнік навуковых артыкулаў, прысвечаных 100-годдзю з дня нараджэння М.М. Улашчыка. Мінск, 2008. С. 132–134.

Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. 511 с.

Потанин Г.Н. Материалы по истории Сибири // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. М., 1866. Кн. ¼. 128 с.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. 1025 с.

Потанин Г.Н. Пространство Северного Казахстана и Сибири по документальным публикациям Г.Н. Потанина. Томск, 2013. 314 с.

Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948. 506 с.

Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969. 196 с.

Практический сборник по православию / под ред. А. Уминского. М., 2005. С. 131–132.

Прахт Д.В. Традиционное образование мусульманской России на рубеже XIX–XX вв. // Религиоведение. 2011. № 1. С. 32–38.

Примаков Е. О корнях терроризма // Ислам. 2004. № 11. С. 6–10.

Присоединение еврейки к старообрядцам Поморского брачного согласия // Старая Русь. 1912. № 2. С. 43.

Путешествия по Алтаю // Слово об Алтае. Т. III, кн. 2. Горно-Алтайск, 2011. 544 с.

Пучков П. А. О соотношении конфессиональной и этнической общностей // Советская этнография. 1973. № 5. С. 3–18.

Пясковский А.В. Революция 1905–1907 годов в Туркестане. М., 1958. 615 с.

Рабочее и аграрное движение в Казахстане в 1907–1914 гг. Сборник документов и материалов. Алма-Ата, 1955. 566 с.

Радлов В. Из истории Сибири. М., 1989. 749 с.

Разгон Н.И. Роль органов крестьянского самоуправления в территориально-административном разграничении Алтайской губернии и Казахстана (1922–1924 гг.) // Алтайская деревня в 20–30-е годы XX века: сб. науч. тр. / отв. ред. В.Н. Разгон. Барнаул, 2010. С. 5–16.

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

Раскол в Томской Епархии в1894–1895 гг. // Томские епархиальные ведомости. 1896. №18. С. 19–24.

Раскольники Уймонского края // Томские епархиальные ведомости. 1887. №17. С. 12–17.

Рахимов Р.Р. Экспедиционное исследование священных мест – астана – сибирских татар в Омской области // Искер – столица Сибирского ханства. Казань, 2010. С. 174–176.

Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. М., 2000. Т. 1, кн. 1. 221 с.

«Реальная» политика Временного Сибирского правительства / публ. С.В. Дрокова // Белая армия. Белое дело : исторический науч.-попул. альманах. № 10. Екатеринбург, 2002. С. 35–48.

Революционное движение в Казахстане 1905–1907 гг. : сборник документов и материалов. Алма-Ата, 1957. 389 с.

Революция 1905–1907 гг. в Средней Азии и Казахстане. Ташкент, 1985. 207 с.

Регельсон Л.Л. РПЦ в СССР – Хронология (1918. Январь – февраль) // Россия, церковь, апокалипсис. URL: http://www.apocalyptism.ru/1918jan-febr.htm (дата обращения: 20.03.2016).

Резник М. Жизнь, открытая заново // Комсомолец Кузбасса. 1965. 28 апр. С. 2–3.

Религиозно-общественная жизнь российских регионов / науч. ред. и сост. С.Б. Филатов. Т. 1: Республика Алтай. М., 2014. С. 70–120.

Религия в СССР. № 2. М., 1991.

Ремнев А.В. Колониальность, постколониальность и «историческая политика» в современном Казахстане // Ab Imperio. 2011. № 1. С. 169–205.

Решетов А. М. Этнос и его подразделения // Этнические и этнографические группы в СССР и их роль в современных этнокультурных процессах. Уфа, 1989. С. 76–78.

Родионов В.А. Центральноазиатский вектор внешней политики Монголии: фактор ШОС // Ойкумена. 2012. №4. С. 104–111.

Рощевский П.И. Октябрь в Зауралье. Октябрьская социалистическая революция и борьба за установление Советской власти на территории Зауралья. Тюмень, 1959. 136 с.

Рудакова Н.М. Современный баптизм и проблемы атеистического воспитания. Барнаул, 1975. 36 с.

Русская армия. 1919. 27 июля.

Русское дело. 1919. 26 окт.

Рыбаков С.Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман России // Ислам в Российской империи (Законодательные акты, описания, статистика) / под ред. Д. Ю. Арапова. М., 2001. 367 с.

Рыженко В.Г. Учетная документация 1920-х гг. как источник по истории интеллигенции Сибири (по материалам ГАТО и ГБУ «ГАОО») // Источники и историография: археология и история. Омск, 1988. С. 148–150.

Рябцева И.А. Национальный состав женщин Западной Сибири в 1920–30-х гг. // Социально-демографические проблемы истории Сибири XVII–XX вв.: Бахрушинские чтения 1995 г.: межвуз. сб. науч. тр. / под ред. В.И. Шишкина. Новосибирск, 1996. С. 77–78.

Сабан Өәм чӨкеч. 1928. № 50.

Сабан Өәм чӨкеч. 1929. 8 дек.

Савинский С.Н. История Евангельских Христиан-баптистов Украины, Белоруссии, России, 1917–1967. СПб., 2007. 424 с.

Салихов А. Малоизвестные страницы из жизни Ризы Фахретдинова и Абдрашида Ибрагимова // Сулеймановские чтения. Тюмень, 2002. С. 56.

Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в.: проблемы политической истории и присоединения к России. Горно-Алтайск, 1999. 256 с.

Свободная речь. 1919. 1 мая.

Северо-Казахстанская область : энциклопедия. Алматы, 2004.

Селезнев Ф.А. «До сего времени нас не признают, а только терпят». Встреча министра внутренних дел В. К. Плеве с уполномоченными старообрядцев. 1903 г. // Исторический архив. 2013. № 3. С. 179–189.

Селезнёв А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009. 216 с.

Сенюткина О.Н. Ислам и мусульмане в Вооруженных Силах России: история и современность // Рамазановские чтения. Нижний Новгород, 2006. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_ culture/ramazan/1/vs.htm? (дата обращения: 15.11.2013).

Сердобольская Л.А. Об атеистической работе среди баптистов: (методическое пособие в помощь лектору). Л., 1966. 24 с.

Сикоев Р.Р. Исламский эмират Афганистана: тоталитарный режим на рубеже XXI века // Общественные науки и современность. 2003. № 4. С. 113–123.

Силантьев Р.А., История исламского сообщества России. М., 2007. 576 с.

Скипина И.В. Человек в условиях Гражданской войны на Урале: историография проблемы. Тюмень, 2003. 276 с.

Сколота Р.В. Сущность и региональные особенности обновленческого раскола в Астраханском крае (1920–1925 гг.). URL: http://cyberleninka.ru/article/n/suschnost-i-regionalnye-osobennosti-obnovlencheskogo-raskola-v-astrahanskom-krae-1920-1925-gg (дата обращения: 18.08.2016).

Скорикова Н.А. Новые подходы к изучению Гражданской войны в Сибири // Социогенез в Северной Азии: сб. науч. тр. Иркутск, 2005. С. 84–85.

Слезин А.А. Государственная политика в отношении религии и политический контроль среди молодежи в начале 1900-х годов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2009. № 2. С. 92–98.

Словцов П. Историческое обозрение Сибири. СПб., 1886.

Собольников В.В. Миграционная преступность в Сибирском суперрегионе: теория, опыт, проблемы. Новосибирск, 2005. С. 117–125.

Современное расколосектантство в Томской епархии // Томские епархиальные ведомости. 1900. № 16. Миссионерский отдел. С. 1–17.

Соколов Д. Русская Православная Церковь в период гонений (1917–1937 гг.) // Истинно православная церковь. URL: http://ipckatakomb.ru/pages/748 (дата обращения: 14.01.2016).

Сосковец Л.И. Советы по делам религий как проводники государственной политики в отношении церкви // Известия Томского политехнического университета. 2008. Т. 312, №6. С. 163–167.

Сосковец Л.И. Нелегальная деятельность религиозных общин Западной Сибири в советский пери-

од // Политологические и этноконфессиональные исследования в регионах : материалы Всерос. (с межд. участием) науч. конф. Барнаул, 2009. Т. II. С. 198–208.

Социологический словарь / отв. ред. Г.В. Осипов, Л.Н. Москвичев. М., 2014.

Старовойтов С. Два края полумесяца // Омский вестник. 2002. 18 дек.

Старостин А.Н. Ислам и миграция на севере Тюменской области в 1990–2000-е гг.: тенденции и противоречия // Фаизхановские чтения : материалы ежегод. науч.-практ. конф. М., 2014. С. 49–51.

Старухин Н.А. Организация и деятельность противораскольнического Братства св. Димитрия Ростовского, 1884–1885 // Алтайский сборник. №18. Барнаул, 1997. С. 60–62.

Стенографический отчет Первого Всероссийского собора поморцев, приемлющих брак. М., 1909. 14 с.

Степанов А.Ф. «Большой террор» 1937–1938 гг. и православное духовенство: репрессии в советском Татарстане. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/bolshoy-terror-1937-1938-gg-i-pravoslavnoe-duhovenstvo-repressii-v-sovetskom-tatarstane (дата обращения: 07.02.2016).

Сто лет Первой мировой // Муслим-инфо. 2014. Март-апрель.

Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М., 2003. 603 с.

Страсбург заступился за Касыма // Муслим-инфо. 2010. Декабрь.

Сулейманов А.М. Ялан-катайские (курганские) башкиры и некоторые особенности их устнопоэтического творчества // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения : материалы Межд. науч.-практ. конф. Уфа, 2009. С. 178–180.

Султангалиева А.К. Ислам в Казахстане: история, этничность, общество. Алматы, 1998. 188 с.

Суразаков А.С. О понятии «анимизм» // Урал – Алтай: через века в будущее. Горно-Алтайск, 2005.

Сушко А.В. О тюркских «страницах» в процессах суверенизации в Сибири (февраль 1917–1923 гг.) // Сулеймановские чтения : материалы XIV Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2011, С. 119–121.

Съезды Советов РСФСР и автономных республик РСФСР. Т. 1. М., 1959–1960. 836 с.

Съезды, конференции и совещания социально-классовых, политических, религиозных, национальных организаций в Тобольской губернии (март 1917–ноябрь 1918 гг.) / сост. Т. В. Якимова ; науч. ред. Э. И. Черняк. Томск, 1992. 208 с.

Сыдыков Е. Проблемы идейной эволюции национально-освободительного движения в Казахстане // Отан тарихы. 1998. № 2. С. 45–46.

Табаев Д.И. «Провести публичные слушания и референдум»: листок 07.12.2016. URL: http://lis11.xyz/glavnaya/respublika-altaj/3699-provesti-publichnye-slushaniya-i-referendum (дата обращения: 26.02.2017).

Табаев Д.И. Язычество в жизни народов: историко-правовые размышления и современность/ Листок 05.05.2016. URL: http://lis11.xyz/glavnaya/respublika-altaj/292-yazychestvo-v-zhizni-narodov-istoriko-pravovye-razmyshleniya-i-sovremennost (дата обращения: 26.02.2017).

Тадина Н.А. Символика и этнические ценности алтайцев в практиках возрожденного бурханизма // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. №4 (24). С. 97–100.

Тажуризина З. Атеистическое движение в СССР в 20–30 годы. URL: http://www.ateism.ru/articles/tazhurisina02.htm (дата обращения: 01.04.2016).

Тарасова Е.В. Вопрос о нормах киргизского землепользования в политике Российской империи в Степном крае и Туркестане (конец XIX – начало XX в.) // Известия Алтайского государственного университета. 2012. №.4/2. С. 199–201.

Татары на севере Казахстана (история и современность). Петропавловск, 2004. 214 с.

Ташкулов Д. Основные направления политико-правовой мысли народов Узбекистана во второй половине XIX – первой четверти XX вв. : дис. … д-ра юрид. наук. Ташкент, 1995.

Теркушева М. О буддизме на Алтае – Хамбо-лама Алтая : статья интервью бывшего Хамбо-ламы Алтая – Мергена Шагаева. URL: //https://eshedrugpa.wordpress.com/2015/08/26/mergen-shagaev/ (дата обращения: 1.03.2018).

Тимофеев А.А. Роль Транссиба в мобилизации ресурсов для ведения Первой мировой войны // Наука ЮУрГУ : материалы 66-й научной конференции. Челябинск, 2014. С. 933–939.

Тимошенко А.И. Районирование Сибири в процессе становления советского регионального управления (1920-е годы) // Социально-демографическое развитие Сибири в XX столетии. Вып. 3. Новосибирск, 2004. С. 210–213.

Титова З.Д. Барабинские татары // Из истории Сибири. Вып. 19. Томск, 1976. С. 131–142.

Титова Т.А., Махмутов З.А. Татарское население Северного Казахстана // Современные этносоциологические исследования в Республике Татарстан. Казань, 2008. С. 291–304.

Ткаченко А. Не надо медвежьих услуг // Комсомолец Кузбасса. 1966. 22 июля. С. 2.

Тобольский хронограф. Омск, 1993. 320 с.

Томилов Н.А. Этнография тюркоязычного населения Томского Приобья. Томск, 1980. 200 с.

Томилов Н.А., Кузнецова Н.В. Опыт изучения этнического состава барабинских татар // История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979. С. 96–103.

Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX вв. Томск, 1980. 276 с.

Томилов Н.А., Ахметова Ш.К. Казахи аула Өасөат: традиции и инновации в культуре казахского населения Западной Сибири. Омск, 2013. 392 с.

Томск от А до Я : Краткая энциклопедия города / под ред. Н.М. Дмитриенко. Томск, 2004. 440 с.

Томские татары в прошлом и настоящем: сб. документов / сост. Н.М. Дмитриенко. Томск, 2000. 259 с.

Томское Епархиальное Противораскольническое Братство св. Димитрия Ростовского в 1895–1896 гг. // Томские епархиальные ведомости. 1897. №19.

Труды I Всероссийского Съезда христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909. 32 с.

Тюменские известия. 2004. 23 марта.

Уразалеев Р.Ф. Отражение эпизодов Гражданской войны в Сибири в фольклоре курдакско-саргатских татар // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Омск, 2002. Ч. 2. С. 97–98.

Файзрахманов Г.Л. История сибирских татар (с древнейших времен до начала XX века). Казань, 2002. 488 с.

Фальк И.П. Полное собрание ученых путешествий по Сибири. СПб., 1824. Т. 6. 558 с.

Фархштанов М.Н. Мусульманское духовенство // Ислам на территории бывшей Российской империи : энциклопедический словарь. М., 2006. С. 286–292.

Фахрутдинов К. Активно, последовательно // Блокнот агитатора Тюменского обкома КПСС. 1971. № 18. С. 15–16.

Фахрутдинов К. Атеистической пропаганде – заботу и внимание // Блокнот агитатора Тюменского обкома КПСС. 1974. №2. С. 13–15.

Фахрутдинов К. Важнейшее звено идеологической работы // Блокнот агитатора Тюменского обкома КПСС. 1973. № 13. С. 18.

Филиппов И. Ф. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. 480 с.

Фирсов С.Л. «Власть и огонь»: Церковь и советское государство: 1918 – нач. 1940-х гг.: очерки истории. М., 2014.

Фишер Э. Сибирская история. СПб., 1774. 631 с.

Функ Д.А. Бачатские телеуты // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XVII, кн. 2. М., 1993. 325 с.

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

Хисаметдинова Г.С. К истории советского опыта реформирования национальных школ // Сулеймановские чтения : материалы XIII Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2010. С. 127–129.

Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX – начале XX вв. Сборник материалов и документов / сост. Р.Р. Исхаков. Казань, 2012. 412 с.

Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.

Хромова В.В. Западносибирские татары // Народы Сибири. М. ; Л., 1956.

Цыбикдоржиев Д.В., Батоева Д.Б. Факторы успеха религиозного возрождения в Монголии // Власть. 2014. №5. С. 40–44.

Цымжит П.В., Самдангийн Ц. Религиозная ситуация в Монголии: 1990–2009 гг. // Гуманитарный вектор. 2014. №3 (39). С. 67–72.

Цыпин В. (прот.) Русская Церковь (1917–1925) / Сретенский монастырь. Б.м., 1996.

Цыремпилова И.С., Злыгостева Ю.Г. Деятельность уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви (Совета по делам религий) в 1940-х-1980-х гг. (на примере Байкальского региона). М., 2010. С. 47–50.

Чаукерова Г.К. Традиционная культура казахов Тюменской области // Национальные культуры региона : науч.-метод. и репертуарно-информ. альманах. Тюмень, 2008. С. 15–18.

Черняк Э.И., Косых Е.Н., Якимова Т.В. Октябрь в Сибири. Хроника событий (март 1917 – май 1918 г.). Новосибирск, 1987. 320 с.

Черняк Я.С. Этносы и конфессии в социокультурном пространстве северного города. М., 1999. 141 с.

Шафиро Ш. Первые группы РСДРП и начало профсоюзного движения в Казахстане (1905–1907 гг.). Алма-Ата, 1964. 213 с.

Шерстова Л. И. Конфессиональный фактор образования этнической группы алтай-кижи // Субэтносы в СССР. Л., 1986. С. 84–92.

Шерстова Л.И. Аборигенная политика России и этнополитические процессы в Сибири: конец XVI – начало XX в. Томск, 2017. 252 с.

Шерстова Л.И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII – начала XX века. Новосибирск, 2005. 312 с.

Шерстова Л.И. Этноконфессиональная общность: к проблеме эволюции субэтносов // Расы и народы. Вып. 21. М., 1991. С. 35–40.

Шерстова Л.И. Этнокультурные общности Горного Алтая в XVII–XVIII вв.: этническая идентичность в историческом контексте // Вестник Томского государственного университета. № 395. 2015. С. 142–146.

Шершнева Е.А. Аграрная политика государства в отношении мусульманских народов Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Интеграция исторического и образовательного пространства : материалы Всерос (с международным участием) науч.-практ. конф., посвящ. 50-летию со дня рождения Максима Юрьевича Брандта. Новосибирск, 2011. С. 186–189.

Шершнева Е.А. Мусульманское образование в Западной Сибири в XIX – начале XX в. // Известия Алтайского государственного университета. 2011а. №4/1. С. 68–71.

Шершнева Е.А. Некоторые факторы, влияющие на возвращение крещеных инородцев в мусульманскую веру в XIX – начале XX в. в Западной Сибири // Религия в истории народов России и Центральной Азии : материалы Всерос. с междунар. участием конф., посвящ. 10-летию кафедры религиоведения и теологии АлтГУ. Барнаул, 2011б. С. 215–218.

Шершнева Е.А. Проблемы реформирования мусульманского образования в Российской империи в начале XX в. // Известия Алтайского государственного университета. 2012. №4/1 (76). С. 266–269.

Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX в. М., 2010. 480 с.

Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 2000. 400 с.

Штриккер Г. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991) // Библиотека Якова Кротова. URL: http://krotov.info/acts/20/1920/shtric_05.htm (дата обращения: 01.04.2016).

Щапов А.П. Историко-этнографическая организация русского народонаселения // Сочинения. СПб., 1906. Т. 2. С. 398–480.

Щеглов И.В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири, 1032–1882. Иркутск, 1883. 778 с.

Эргашев Б. Джадиды: либералы или демократы // Звезда Востока. 1991. № 12. С. 127–131.

Эриксон Э. Детство и общество. 2-е изд., перераб. и доп. : пер. с англ. СПб., 1996. 592 с.

Этнические процессы в современном мире / под ред. Ю. В. Бромлея. М., 1987. 249 с.

Яблоков И.Н. Религиоведение : учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. М., 1998. 536 с.

Ядринцев Н.М. Алтай и его инородческое царство // Исторический вестник. 1885. №6, т. 20.

Ядринцев Н.М. Отчет о поездке в Горный Алтай, к Телецкому озеру и Вершины Катуни в 1880 г. // Записки ЗСИРГО. Омск, 1882. Кн. IV. С. 21–46.

Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891. 308 с.

Ядринцев Н.М. Сибирь как колония. СПб., 1882. 471 с.

Ярков А.П. Эволюция представлений мусульман о семье в Азиатском пространстве России в панораме веков // Семья в социально-культурном пространстве России : материалы Межд. науч.-практ. конф. М., 2018. С. 235–236.

Ярков А.П. «Алаш» в системе трансформации сибирской уммы // Проблемы этнической истории тюркского населения Западной Сибири. Астана, 2012а. С. 164–170.

Ярков А.П. К вопросу о трансформации гендерных отношений в умме региона // Сулеймановские чтения : материалы и докл. XV Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2012 в. С. 230–232.

Ярков А.П. Маргиналы уммы Азиатской части России в XIX – начале XXI в. // Азиатская Россия: проблема социально-экономического, демографического и культурного развития (XVII–XXI вв.) : материалы Межд. науч. конф. / отв. ред. В.А. Ламин. Новосибирск, 2017. С. 264–268.

Ярков А.П. О коллизиях в судьбах татар и башкир на юго-западе Сибири в контексте трансформации российской государственности // Урал и Сибирь в контексте развития российской государственности. VI Емельяновские чтения : материалы Всерос. науч. конф. Курган, 2012. С. 99–101.

Ярков А.П. О месте сибирского ислама в глобализационных процессах // Евразийство: теоретический потенциал и практическое приложение : материалы 5-й Всерос. (с международным участием) науч.-практ. конф. Барнаул, 2010. С. 198–203.

Ярков А.П. Чеченцы в Тюменском крае в контексте миграционных процессов // Чеченская Республика и чеченцы: история и современность : материалы Всерос. науч. конф. М., 2006. С. 559–565.

Ярков А.П., Бобров И.В., Мальчевский А.В. Миграция в Тюменском крае: история и современность. Тюмень, 2004. 99 с.

Ярков А.П., Гарифуллин И.Б., Пачежерцев Н.И. Ислам на территории Тюменской области : очерк. Тюмень, 2013. 131 с.

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

«JAҒЫ АЛТАЙ»-ДВИЖЕНИЕ. URL: https://vk.com/club47031643 (дата обращения: 02.03.2018).

400 лет Тобольску: сборник документов и материалов. Свердловск, 1987. 256 с.

Dashkovskiy P.K., Shershneva E.A. The ethno-religious aspect of the educational policy of the Russian empire in the second half of XIX – early XX century (on the example of the muslim education system of Western Siberia) // Былые годы. Российский исторический журнал. 2018. № 47 (1). С. 232–241.

Dashkovskiy P.K., Shershneva E.A. Administrative and economic structure of muslims of Western Siberia in the context of agrarian modernization in the Russian empire in the second half of XIX-early – XX century // Былые годы. Российский исторический журнал. 2019. № 50 (1). С. 231–240.

Dashkovskiy P.K., Shershneva E.A. The influence of state-confessional policy on the situation of muslimorganizations in Western Siberia in 1905 – the beginning of 1917 years // Былые годы. Российский исторический журнал. 2017. № 43 (1). С. 238–247.

Dashkovskiy P.K., Shershneva E.A. The role of muslims in migration processes in the Russian empire in the second half of XIX – early XX century // Былые годы. Российский исторический журнал. 2017. № 44 (2).

С. 551–559.

Dashkovskiy P.K., Shershneva E.A. Relations between the muslim communities and the Russian orthodox church in Western Siberia in the second half of xix – early xx century in the context of confessional policy of the Russian // Былые годы. Российский исторический журнал. 2016. № 39 (1). С. 120–128.

De itinere quod in Sibiriam anno 1900 fecit I. B. Pranaitis. S. l., 1900. 14 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi nec non pro Ecclesiis Minscensibus in annum Domini 1897 juxta Kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum, auctoritate et mandato Excellentissimi, Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Simonis Martini Kozłowski Dei miseratione et S. Sedis Apostolicae gratia Metropolitani Archiepiscopi Mohiloviensis, S. Th. Doctoris, concinnatum et editum. S.l., 1897. 270 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi in annum Domini 1898 juxta Kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum, auctoritate et mandato Excellentissimi, Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Simonis Martini Kozłowski Dei miseratione et S. Sedis Apostolicae gratia Metropolitani Archiepiscopi Mohiloviensis, S. Th. Doctoris, concinnatum et editum. S.l., 1898. 317 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi nec non pro ecclesiis minscensibus. In annum Domini 1900 Bissextilem juxta Kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum, auctoritate et mandato Excellentissimi, Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Simonis Martini Kozłowski Dei miseratione et S. Sedis Apostolicae gratia Metropolitani Archiepiscopi Mohiloviensis, S. Th. Doctoris, concinnatum et editum. Vilna: Typis Joseph Zawadzki, 1899. 303 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi nec non pro Dioecesi Minscensi in annum Domini 1901 juxta Kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum, auctoritate et mandato Excellentissimi, Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Caroli Antonii Niedziałkowski Dei miseratione et S. Sedis Apostolicae gratia Episcopi tit. Samiensis, Suffraganei et Vicarii Capitularis Mohyloviensis et Administratoris Apostolici Dioecesis Minscensis, concinnatum et editum. Vilna: Typis Joseph Zawadzki, 1900. 268 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi nec non pro Dioecesi Minscensi in annum Domini 1903 juxta Kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum, auctoritate et mandato Excellentissimi, Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Boleslai-Hieronymi Kłopotowski Dei miseratione et S. Sedis Apostolicae gratia Metropolitani Archiepiscopi Mohiloviensis, Administratoris Apostolici dioec. Minscensis, Sacrorum Canonum Doctoris, S. Theologiae Magistri, Ordinum Equitis, concinnatum et editum. Petropolis: Typis Edmundi Novicki, 1903. 216 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi nec non pro Dioecesi Minscensi in annum Domini bissextilem 1904 juxta Kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum. Auctoritate et mandato Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Stephani Denisevicz S. Theol. Mag. Praelati Metropolitani Consistorii Officialis. Sede vacante. Vicarii Capitularis et Administratoris Generalis Archidioeceseos Mohiloviensis Administratoris Apostolici dioec. Minscensis. Concinnatum et editum. Petropolis: Typis Edmundi Novicki, 1904. 220 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi nec non pro dioecesi Minscensi in annum Domini 1915 iuxta kalendarium a S. Sede Apost. approbatum, auctoritate et mandato excellentissimi, illustrissimi ac reverendissimi Domini Domini Ioannis Cieplak Dei miseratione et S. Sedis Ap. gratia Episcopi tit. Evariensis, Vicarii Capitularis Mohiloviensis et Administratoris Apostolici Minscensis concinnatum et editum. Petropolis, S.d.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi nec non pro dioecesi Minscensi in annum Domini bissextilem 1916 iuxta kalendarium a S. Sede Apost. approbatum, auctoritate et mandato excellentissimi, illustrissimi ac reverendissimi Domini Domini Ioannis Cieplak Dei miseratione et S. Sedis Ap. gratia Episcopi tit. Evariensis, Vicarii Capitularis Mohiloviensis et Administratoris Apostolici Minscensis, concinnatum et editum. Petropolis, 1915. 119 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi nec non pro dioecesi Minscensi in annum Domini 1917 iuxta kalendarium a S. Sede Apost. approbatum, auctoritate et mandato excellentissimi,

illustrissimi ac reverendissimi Domini Domini Ioannis Cieplak Dei miseratione et S. Sedis Ap. gratia Episcopi tit. Evariensis, Vicarii Capitularis Mohiloviensis et Administratoris Apostolici Minscensis, concinnatum et editum. Petropolis, 1916. 259 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyleviensi nec non pro Dioecesi Minscensi in annum Domini 1905 juxta Kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum, auctoritate et mandato Illustrissimi, Reverendissimi et Excellentissimi Domini Domini Georgii-Josephi-Elisaei á Słupów Szembek Dei miseratione et S. Sedis Apostolicae gratia Archiepiscopi Metropolitani Mohyleviensis Administratoris Apostolici Minscensis concinnatum et editum. Petropolis: Typis Edmundi Nowicki, 1905. 213 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyleviensi in annum Domini 1906 juxta kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum, auctoritate et mandato Illustrissimi et Reverendissimi Domini Stephani Denisevicz Protonotarii Capituli Mohiloviensis Consistorii Officialis-Sede vacante-Vicarii Capitularis Archidioeceseos Mohiloviensis Administratoris Apostolici Minscensis concinnatum et editum. СПб., 1906. 209 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyleviensi in annum Domini 1907 juxta Kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum. Auctoritate et mandato Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Stephani Denisevicz Protonotarii Apostolici Praelati Capituli Mohyleviensis Consistorii Officialis-Sede vacante-Vicarii Capitularis Archidioeceseos Mohyleviensis Administratoris Apostolici Minscensis concinnatum et editum. СПб., 1906.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi in annum Domini bissextilem 1908 juxta Kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum. Auctoritate et mandato Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Stephani Denisevicz Protonotarii Apostolici Praelati Capituli Mohyloviensis Consistorii Officialis-Sede vacante- Vicarii Capitularis Archidioeceseos Mohyloviensis Administratoris Apostolici Minscensis concinnatum et editum. СПб., 1907.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi in annum Domini 1909 juxta kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum auctoritate et mandato excellentissimi, illustrissimi ac reverendissimi Domini Domini Apollinaris Wnukowski Dei miseratione et s. Sedis Apostolicae Gratia Archiepiscopi Metropolitani Mohyloviensis Administratoris Apostolici Minscensis concinnatum et editum. S.l., S.d. 211 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi in annum Domini 1910 juxta Kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum. Auctoritate et mandato Exellentissimi, Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Stephani Denisevicz Episcopi Claudiopolitani, Protonotarii Apostolici Praepositi Capituli Mohyloviensis (-]Sede vacante- Vicarii Capitularis Archidioeceseos Mohyloviensis Administratoris Apostolici Minscensis concinnatum et editum. СПб., S.d.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi nec non pro Dioecesi Minscensi in annum Domini bissextilem 1911 juxta Kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum auctoritate et mandato excellentissimi, illustrissimi ac reverendissimi Domini Domini Vincentii Kluczyński Dei miseratione et S. Sedis Ap. gratia Archiepiscopi Metropolitani Mohyloviensis et Administratoris Apostolici Minscensis concinnatum et editum. СПб., S.d. 278 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi nec non pro Dioecesi Minscensi in annum Domini bissextilem 1912 juxta Kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum auctoritate et mandato excellentissimi, illustrissimi ac reverendissimi Domini Domini Vincentii Kluczyński Dei miseratione et S. Sedis Ap. gratia Archiepiscopi Metropolitani Mohyloviensis et Administratoris Apostolici Minscensis concinnatum et editum. СПб., S.d. 255 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi nec non pro Dioecesi Minscensi in annum Domini 1913 iuxta kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum auctoritate et mandato excellentissimi, illustrissimi ac reverendissimi Domini Domini Vincentii Kluczyński Dei miseratione et S. Sedis Ap. gratia Archiepiscopi Metropolitani Mohyloviensis et Administratoris Apostolici Minscensis concinnatum et editum. Petropolis, S.d. 248 p.

Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi nec non pro Dioecesi Minscensi in

annum Domini 1914 juxta kalendarium a S. Sede Apostolica approbatum auctoritate et mandato excellentissimi, illustrissimi ac reverendissimi Domini Domini Vincentii Kluczyński Dei miseratione et S. Sedis Ap. gratia Archiepiscopi Metropolitani Mohyloviensis et Administratoris Apostolici Minscensis concinnatum et editum. Petropolis, S.d. 250 p.

Ethnic and Religious Processes in Western Mongolia (based on social research) // Procedia – Social and Behavioral Sciences. 2015. №185. P. 109–116.

Maslennikow A. Reforma struktury i problemy rozwoju Kościoła rzymskokatolickiego na Syberii na początku XX w. // Kościół katolicki na Syberii: historia, współczesność, przyszłość. Wrocław: Silesia, 2002. S. 171-185.

# Список сокращений

АУ КО – Архивное управление Кемеровской области
ГААК – Государственный архив Алтайского края
ГАВКО – Государственный архив Восточно-Казахстанской области
ГАКО – Государственный архив Кемеровской области
ГАНО – Государственный архив Новосибирской области
ГАОО – Государственный архив Омской области
ГАОПОТО – Государственный архив общественных и политических объединений Тюменской области (ныне Государственный архив социально-политической истории Тюменской области)
ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
ГАРФ – Государственный архив Российской федерации
ГАСПИТО – Государственный архив социально-политической информации Тюменской области.
ГАСПД РА – Государственный архив социально-правовой документации Республики Алтай.
ГАТО – Государственный архив Томской области
ГКУСО ГАСО – Государственное казённое учреждение Свердловской области «Государственный архив Свердловской области.
ГУТО «ГАТ» – Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив г. Тобольска».
ГУТЮ ГАТ – Государственное учреждение Тюменской области Государственный архив г. Тобольска.
ПМА – полевые материалы автора
РГИА – Российский государственный исторический архив
РГНФ – Российский гуманитарный научный фонд
ТЕВ – Томские епархиальные ведомости
ЦГА РК – Центральный государственный архив Республики Казахстан
ЦГИА РБ – Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан
ЦДНИ ТО – Центр документации новейшей истории Томской области (ныне филиал Национального архива Республики Хакасия)
ЦДНИОО – Центр документации новейшей истории Омской области

## СЕРИЯ: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ЕВРАЗИИ

Редакционный совет серии:
П.К. Дашковский (председатель), доктор исторических наук (Россия, Барнаул)
С.А. Васютин, доктор исторических наук (Россия, Кемерово)
Н.Л. Жуковская, доктор исторических наук (Россия, Москва)
А.П. Забияко, доктор философских наук (Россия, Благовещенск)
А.А. Тишкин, доктор исторических наук (Россия, Барнаул)
Н.А. Томилов, доктор исторических наук (Россия, Омск)
Т.Д. Скрынникова, доктор исторических наук (Россия, Санкт-Петербург)
О.М. Хомушку, доктор философских наук (Россия, Кызыл)
Л.И. Шерстова, доктор исторических наук (Россия, Томск)
З. С. Самашев, доктор исторических наук (Казахстан, Астана).
Н.И. Осмонова, доктор философских наук (Кыргыстан, Бишкек)
Б. Нямдорж, кандидат исторических наук (Монголия, Ховд)
Ц. Степанов, доктор исторических наук (Болгария, София)
Е.А. Шершнева (отв. секретарь), кандидат исторических наук (Россия, Барнаул)

## SERIES: ETHNO- CULTURAL AND RELIGIOUS RESEARCHS IN EURASIA

The editorial board:
P.K. Dashkovskiy (executive editor). doctor of historical sciences(Barnaul, Russia)
S.A. Vasutin, doctor of historical sciences (Russia, Kemerovo)
N.L. Zhukovskay, doctor of historical sciences (Russia, Moskow)
A.P. Zabiyako, doctor of philosophical sciences (Russia, Blagoveshchensk)
A.A. Tishkin, doctor of historical sciences (Russia, Barnaul)
N.A. Tomilov, doctor of historical sciences (Russia, Omsk)
T.D. Skrynnikova, doctor of historical sciences (Russia, Saint-Petersburg)
O.M. Homushku, doctor of philosophy (Russia, Kyzyl)
Z.S. Samashev, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Astana).
L.I. Sherstova, doctor of historical sciences (Russia, Tomsk)
N.I. Osmonova, candidate of philosophical sciences (Kyrgyzstan, Bishkek)
Б. Njmdorzch, candidate of historical sciences (Mongolia, Hovd)
Ts. Stepanov, doctor of historical sciences (Bolgariy, Sofiy)
E.A. Shershneva (resp. secretary), candidate of historical sciences (Russia, Barnaul)

Научное издание

# ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ТРАНСГРАНИЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ, КАЗАХСТАНА И МОНГОЛИИ В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ в XX – НАЧАЛЕ XXI в.

МОНОГРАФИЯ

Под редакцией П.К. Дашковского

Редактор Л.И. Базина
Подготовка оригинал-макета Ю.В. Плетнева
Дизайн обложки П.К. Дашковский, Ю.В. Плетнева
При оформлении обложки использованы фотографии П.К. Дашковского, Н.С. Дворянчиковой, Н.П. Зиберт, Е.А. Шершнёвой

Издательская лицензия ЛР 020261 от 14.01.1997.

Подписано в печать 20.12.2019.
Формат 60x84 / 16. Усл.-печ. л. 24,2.
Тираж 500 экз. Заказ 708.

Отпечатано в типографии ООО «АЗБУКА»
г. Барнаул, пр. Красноармейский, 98а
тел. 62-91-03, 62-77-25
E-mail: azbuka@dsmail.ru