

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
Алтайский государственный университет
Кафедра регионоведения России, национальных
и государственно-конфессиональных отношений
Лаборатория этнокультурных и религиозческих исследований

СЕРИЯ
ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ В ЕВРАЗИИ
ВЫПУСК 4

РЕЛИГИЯ И ВЛАСТЬ:
ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ
ГОСУДАРСТВЕННОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЩИН
В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ РЕГИОНАХ КАЗАХСТАНА
В XIX–XX вв.

Монография



Барнаул

Издательство
Алтайского государственного
университета
2021

УДК 94(571.1).08:2+94(574).08:2
ББК 63.3(253.3)6-37+63.3(5Каз)6-37
Р 368

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор А.П. Забияко;
доктор исторических наук, профессор С.В. Любичанковский

Ответственный редактор:

доктор исторических наук, профессор П.К. Дашковский

Авторы:

П.К. Дашковский, А.В. Горбатов, Н.С. Дворянчикова, А.С. Жанбосинова,
Н.П. Зиберт, В.Н. Ильин, И.В. Куприянов, Ю.А. Лысенко, М.А. Мальцев,
А.А. Насонов, Т.Г. Недзельюк, В.А. Овчинников, Е.А. Шершнева, А.П. Ярков

Р 368 **Религия и власть: исторический опыт государственного регулирования деятельности религиозных общин в Западной Сибири и сопредельных регионах Казахстана в XIX–XX вв. : коллективная монография / под ред. П.К. Дашковского; Министерство науки и высшего образования РФ, Алтайский государственный университет. – Барнаул : Из-во Алт. ун-та, 2021. – 331 с.**

ISBN 978-5-7904-2568-4.

На основе анализа широкого круга архивных источников и нормативно-правовых документов представлены результаты изучения положения религиозных общин в Западной Сибири и сопредельных регионах Казахстана в XIX–XX вв. Рассмотрено влияние политики Российской империи и Временного правительства на положение православных, мусульманских, буддийских, католических общин в Сибири и Степном крае (Казахстан). Подробно освещены основные направления советской государственно-конфессиональной политики от изъятия религиозного имущества и репрессий до относительной лояльности к религиозным общинам региона при тотальном государственном контроле. Дан анализ особенностям взаимоотношения религиозных общин и региональных государственных и партийных органов власти. Особое внимание уделено демонстрации новых тенденций во взаимоотношения государственных институтов власти и религиозных объединений в постсоветский период.

Монография рассчитана на религиоведов, историков, регионоведов, политологов, а также государственных служащих, курирующих вопросы реализации государственно-конфессиональной политики в России и Казахстане. Издание будет также полезно студентам, а также тем, кто интересуется государственно-конфессиональной политикой и историей религиозных общин в России.

УДК 94(571.1).08:2+94(574).08:2
ББК 63.3(253.3)6-37+63.3(5Каз)6-37

Издание подготовлено в рамках выполнения 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)

ISBN 978-5-7904-2568-4

© Оформление. Издательство Алтайского
государственного университета, 2021

Ministry of Science and Higher education RF
Altai State University
Department of regional studies of russia, national
and state-confessional relations
Laboratory of ethnocultural and religious studies

ETHNOCULTURAL AND RELIGIOUS STUDIES SERIES
RESEARCH IN EURASIA
ISSUE 4

**RELIGION AND POWER:
THE HISTORICAL EXPERIENCE
OF STATE REGULATION OF THE ACTIVITIES
OF RELIGIOUS COMMUNITIES
IN WESTERN SIBERIA
AND NEIGHBORING REGIONS OF KAZAKHSTAN
IN THE XIX–XX CENTURIES**

Monograph



Barnaul
Publishing house
of Altai State
University
2021

UDS 94(571.1).08:2+94(574).08:2
LBS 63.3(253.3)6-37+63.3(5Kaz)6-37

Reviewers:

doctor of philosophy, professor A. P. Zabiako
doctor of history, professor S. V. Lyubichankovskiy

Executive Editor:

doctor of historical sciences, professor P.K. Dashkovskiy

Authors:

P.K. Dashkovskiy, A.V. Gorbatov, N.S. Dvoryanchikova, A.S. Zhanbosinova, N.P. Ziebert, V.N. Ilyin, I.V. Kupriyanov,
Yu.A. Lysenko, M.A. Maltsev, A.A. Nasonov, T.G. Nedzelyuk, V.A. Ovchinnikov, E.A. Shershneva, A.P. Yarkov

Religion and Power: the historical experience of state regulation of the activities of religious communities in Western Siberia and adjacent regions of Kazakhstan in the XIX-XX centuries: a collective monograph edited by P. K. Dashkovskiy. – Barnaul : Iz-vo Alt. un-ta, 2021. – 331 p.

ISBN978-5-7904-2568-4.

The present collective monograph, based on the analysis of a wide range of archival materials and legal documents, presents the results of studying the position of religious communities in Western Siberia and neighboring regions of Kazakhstan in the 19th-20th centuries. The influence of the Russian Empire and the Provisional Government policy on the position of Orthodox, Muslim, Buddhist and Catholic communities in Siberia and the Steppe region (Kazakhstan) is considered in this work. The main directions of the Soviet state and religious policy – from confiscation of religious property and repressions to rather loyal attitude to religious communities in the region in conditions of the total state control – are viewed in detail. The features of the relationship between religious communities and regional state and party authorities are analyzed. Special attention is given to demonstrating the new trends in the relationship between government institutions and religious associations in the post-Soviet period.

The present monograph is targeted for theologians, historians, regional studies researchers, political scientists, as well as government officials in charge of the implementation of the religious policy. This publication can also be useful to students studying in the areas of “Religious Studies”, “Regional Studies of Russia”, “History”, “Foreign Regional Studies” and “Political Science”, as well as to those who are interested in the history of state and religion relationship and the history of religious communities in Russia.

UDS 94(571.1).08:2+94(574).08:2
LBS 63.3(253.3)6-37+63.3(5Kaz)6-37

The publication was prepared as part of the implementation of the grant of the Russian Popular Science Foundation on the topic “Religion and power: the historical experience of state regulation of the activities of religious communities in Western Siberia and neighboring regions of Kazakhstan in the XIX-XX centuries” (project No. 19-18-00023)

ISBN978-5-7904-2568-4

© Publishing house of Altai State University, 2021

Оглавление

Введение	11

РАЗДЕЛ I

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЩИНЫ В СИСТЕМЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ И ВРЕМЕННОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА XIX – НАЧАЛА XX В.

Глава 1

Источниковый базис для изучения государственно-конфессиональной политики в Сибирском регионе	13

Т.Г. Недзельюк

1.1. Документальные материалы Главного управления Западной Сибири как источник для изучения государственно-конфессиональных отношений в регионе.....	13
1.2. Документы Российского государственного исторического архива о государственно-конфессиональной политике в отношении неправославных религиозных организаций Западной Сибири имперского периода.....	16
1.3. Документы Российского государственного исторического архива о наделении церковных приходов в Западной Сибири землей (на примере сибирских католических приходов XIX – начала XX в.).....	18
1.4. Документальные материалы Российского государственного исторического архива Дальнего Востока о государственно-конфессиональной политике в Сибири в XIX – первой четверти XX в.	21
1.5. Материалы Томского губернского управления о государственно-конфессиональных отношениях в Томской губернии (1895–1917 гг.)	24
1.6. Материалы Государственного архива в г. Тобольске о государственно-конфессиональной политике в Западной Сибири	27

Глава 2

Этноконфессиональный вектор государственной политики Российской империи на территории Казахстана в XIX – начале XX в.	32

П.К. Дашковский, Ю.А. Лысенко, А.С. Жанбосинова

2.1. Государственно-конфессиональная политика в казахской степи в первой половине XIX в.: идеология и практика	32
2.2. Мусульманская религиозность казахов в условиях реализации имперской политики во второй половине XIX – начале XX в.	42
2.3. Государственное регулирование социально-экономических проблем у мусульманского населения Степного края в начале XX в.	48

Глава 3

Экономическое положение мусульманских общин Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в.	57

П.К. Дашковский, Е.А. Шершинева

Глава 4

Старообрядчество и власть в XIX – начале XX в. на территории Томской губернии	69

П.К. Дашковский, В.Н. Ильин

Глава 5

Распространение северного буддизма на юге Западной Сибири в начале XX в. в контексте региональной специфики государственно-конфессиональной политики Российской империи...	86

А.А. Насонов

Глава 6

Религиозные и этнические общины в Западной Сибири и Северо-Восточном Казахстане в начале XX в. в контексте государственно-конфессиональной политики Российской империи и Временного правительства	94

А.П. Ярков

Глава 7

Римско-католические общины в Сибири в первые десятилетия XX столетия 113

Т.Г. Недзельюк

7.1. Регулирование деятельности структур римско-католической церкви
в Сибири законодательством Российской империи 113

7.2. Религиозная политика временных сибирских правительств 117

7.3. Музыкальные традиции сибирских католиков во второй половине XIX – первые десятилетия XX в. 122

7.4. Круг чтения сибирских католиков 125

РАЗДЕЛ II.

ПОЛОЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЩИН ЗАПАДНОЙ СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ РЕГИОНОВ
В КОНТЕКСТЕ СОВЕТСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ

Глава 8

Русская православная церковь в Кузбассе в годы Гражданской войны (1918–1922 гг.) 130

А. В. Горбатов, М.А. Мальцев

8.1. «Красные партизаны» и духовенство 130

8.2. Партизанский террор на земле Кузнецкой 132

8.3. Последствия партизанских рейдов 140

8.4. Изъятие церковных ценностей 141

Глава 9

Ужесточение государственно-конфессиональной политики
в Западной Сибири и сопредельных регионах Казахстана в 1930-е гг. 145

П.К. Дашковский, А.С. Жанбосинова, Н.П. Зиберт

9.1. Правовое и экономическое положение православного духовенства в Западной Сибири 145

9.2. Закрытие религиозных объектов
как направление советской государственно-конфессиональной политики в Западной Сибири 149

9.3. «Большой террор» в Казахстане и его влияние на положение священнослужителей в 1937–1938 гг. 154

Глава 10

Алтайские старообрядческие общины в послевоенные годы и период «оттепели»
(вторая половина 1940-х – начало 1960-х гг.) 176

И.В. Куприянова

10.1. Белокриницкое согласие 177

10.2. Беглопоповское согласие 184

10.3. Поморское согласие (Древлеправославная Поморская Церковь) 184

10.4. Истинно-православные христиане странники 188

10.5. Объединения стариковцев-часовенных («беспоповцы») 188

Глава 11

Положение религиозных общин в Западной Сибири
в контексте государственно-конфессиональной политики
во вторую треть 1950-х гг. – середине 1960-х гг. 191

П.К. Дашковский, Н.П. Зиберт

Глава 12

Государственно-конфессиональные отношения
в Западной Сибири в середине 1960-х – первой половине 1980-х гг. 207

П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова

12.1. Роль уполномоченных Совета по делам религий при Совете Министров СССР
в проведении государственно-конфессиональной политики в регионах 20812.2. Деятельность комиссий
по контролю за выполнением законодательства о культах 21212.3. Атеистическая пропаганда
как элемент государственно-конфессиональной политики 219

РАЗДЕЛ III.
ГОСУДАРСТВЕННОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЩИН...
В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ РЕГИОНАХ КАЗАХСТАНА
В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Глава 13

Государственное регулирование регистрации и деятельности религиозных общин на юге Западной Сибири в 1992–2000 гг.	225

П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова

Глава 14.

Русская православная церковь и государственная конфессиональная политика в Республике Казахстан в постсоветский период	244

В.А. Овчинников

Заключение	265

Источники	280

Архивные материалы.....	280

Библиографический список.....	298

Список сокращений.....	326

Сведения об авторах	327

Contents

Introduction	11

P.K. Dashkovskiy

SECTION I

RELIGIOUS COMMUNITIES IN THE SYSTEM

OF STATE-CONFESSIONAL RELATIONS IN THE XIXTH – THE BEGINNING OF THE XXTH CENTURY: FROM THE POLICY OF THE RUSSIAN EMPIRE TO THE INITIATIVES OF THE SIBERIAN PROVISIONAL GOVERNMENTS

Chapter 1	
The source basis for the study of state confessional policy in the Siberian region	13

T.G. Nedzelyuk

1.1. Documentary materials of the Main Administration of Western Siberia as a source for study of the state and religion relationship in the region	13
1.2. Documents of the Russian State Historical Archive on state confessional policy towards non-orthodox religious organizations in Western Siberia of the imperial period.....	16
1.3. Documents of the Russian State Historical Archive on the granting of land to church parishes in Western Siberia (by the example of Siberian Catholic parishes of the XIXth – early XXth centuries).....	18
1.4. Documentary materials of the Far East Russian State Historical Archive on the state confessional policy in Siberia in the XIXth – the first quarter of the XXth century	21
1.5. Materials of Tomsk provincial administration on state and religion relationship in Tomsk province (1895–1917).....	24
1.6. Materials of Tobolsk State Archives about the state confessional policy in Western Siberia.....	27

Chapter 2	
The ethno-religiious vector of state policy of the Russian Empire on the territory of Kazakhstan in the XIXth and early XXth centuries	32

P.K. Dashkovskiy, Yu.A. Lysenko, A.S. Zhanbosinova

2.1. State confessional policy in the Kazakh steppe in the first half of the XIXth century: the ideology and the practice ..	32
2.2. Muslim religiosity of the Kazakhs in terms of realization of imperial policy in the second half of the XIXth and early XXth centuries.....	42
2.3. State regulation of social and economic problems of the Muslim population of the Steppe region in the early 20th century	48

Chapter 3	
The economic situation of the Muslim communities of Western Siberia in the second half of the 19th – early 20th century	57

P.K. Dashkovskiy, Ye.A. Shershneva

Chapter 4	
The Old Believers and the authorities in the XIXth – early XXth centuries on the territory of Tomsk province	69

P.K. Dashkovskiy, V.N. Ilyin

Chapter 5	
The spread of northern Buddhism in the south of Western Siberia in the early XXth century in the context of the regional specifics of the religious policy of the Russian Empire	86

A.A. Nasonov

Chapter 6	
Religious and ethninc communities in Western Siberia and North-Eastern Kazakhstan at the beginning of the 20th century in the context of the state confessional policy of the Russian Empire and the Provisional Government	94

A.P. Yarkov

Chapter 7**Roman Catholic communities in Siberia in the first decades of the XXth century..... 113***T.G. Nedzelyuk*

- 7.1. Regulation of activities of the Roman Catholic Church structural elements
in Siberia by the legislation of the Russian Empire 113
- 7.2. Religious policy of the Siberian Provisional Government.....117
- 7.3. Musical traditions of Siberian Catholics in the second half of the XIXth – the first decades of the XXth centuries ..122
- 7.4. The reading list of Siberian Catholics 125

SECTION II

**POSITION OF RELIGIOUS COMMUNITIES IN WESTERN SIBERIA
AND NEIGHBORING REGIONS
IN THE CONTEXT OF SOVIET STATE CONFESSIONAL POLICY**

Chapter 8**The Russian Orthodox Church in Kuzbass during the Civil War (1918-1922) 130***A.V. Gorbatov, M.A. Maltsev*

- 8.1. “Red partisans” and the clergymen.....130
- 8.2. Partisan terror in Kuznetskaya territory 132
- 8.3. The consequences of partisan raids 140
- 8.4. Seizure of church property.....141

Chapter 9**Tightening up of the state confessional policy in Western Siberia and neighboring regions of Kazakhstan
in the 1930-s..... 145***P.K. Dashkovskiy, A.S. Zhanbosinova, N.P. Zibert*

- 9.1. Legal and economic position of the Orthodox clergy in Western Siberia.....145
- 9.2. Closure of religious sites as a trend in the Soviet state-confessional policy in Western Siberia.....149
- 9.3. The “Great Terror” in Kazakhstan and its impact on the position of clergy in 1937–1938.....154

Chapter 10**Altai Old Believer communities in the post-war years and the period of “the thaw”
(second half of the 1940s – early 1960s)..... 176***I.V. Kupriyanova*

- 10.1. Belokrinitskoye Consent 177
- 10.2. Beglopopovsky Consent.....184
- 10.3. Pomorian Consent (Old Orthodox Pomorian Church) 184
- 10.4. True Orthodox Christian pilgrims 188
- 10.5. Communities of Starikovtsy Chasovenniye (“bespopovtsy”) 188

Chapter 11**The position of religious communities in Western Siberia in the context of religious policy
in the second third of the 1950-s – mid 1960-s..... 191***P.K. Dashkovskiy, N.P. Zibert***Chapter 12****State and religion relationship in Western Siberia in the mid 1960s – first half of the 1980-s.
(P.K. Dashkovskiy, N.S. Dvoryanchikova) 207**

- 12.1. The role of representatives of the Council for Religious Affairs attached
to the USSR Council of Ministers in the implementation of religious policy in the regions 208
- 12.2. Activities of commissions to monitor the implementation of legislation on cults.....212
- 12.3. Atheistic propaganda as a part of the religious policy 219

SECTION III

STATE REGULATION OF THE ACTIVITIES OF RELIGIOUS COMMUNITIES IN WESTERN SIBERIA AND
NEIGHBORING REGIONS OF KAZAKHSTAN IN THE POST-SOVIET PERIOD

Chapter 13

State regulation of registration and activities of religious communities in the south

of Western Siberia in 1992–2000..... 225

P.K. Dashkovskiy, N.S. Dvoryanchikova

Chapter 14

The Russian Orthodox Church and state confessional policy

in the Republic of Kazakhstan in the post-soviet period 244

V.A. Ovchinnikov

Conclusion 273

P.K. Dashkovskiy

The list of sources and literature

The list of shortenings

Введение

В настоящее время в мировой науке возрастает интерес к историческому опыту реализации государственно-конфессиональной политики в России. В то же время в отечественных и зарубежных исследованиях практически отсутствуют обобщающие работы, посвященные изучению исторического опыта регулирования деятельности религиозных общин Западной Сибири и прилегающих районов Казахстана в исторической ретроспективе. Важнейшим фактором, определяющим конфессиональную карту указанной территории, является государственная политика, проводившаяся сначала в Российской империи, СССР и в Российской Федерации, а также в Республике Казахстан в постсоветский период.

Следует отметить, что Западная Сибирь и сопредельные регионы Казахстана тесно взаимосвязаны между собой не только территориальной близостью, но и общими историческими процессами, протекавшими на этой территории в период существования Российской империи и СССР. Данный регион представляет собой уникальную историко-культурную территорию, одной из ярких особенностей которой являлось религиозное многообразие.

Следует отметить, что в ходе проведенного исследования рассмотрены особенности реализации государственно-конфессиональной политики не только в отношении общин Русской православной церкви Московского патриархата, но и применительно к инославным (протестантские, католические общины) и иноверным (мусульманские, буддийские, иудейские общины) исповеданиям, старообрядческим общинам, представленным в Западно-Сибирском регионе и на сопредельных территориях Казахстана. Особое внимание уделено изучению региональных особенностей деятельности имперских органов власти в Сибири и Степном крае (Казахстан). Достаточно подробно проанализированы особенности взаимоотношений советских государственных (Комиссия по вопросам культов ВЦИК, Совет по делам РПЦ при СНК, Совет по делам религиозных культов при СНК, Совет по делам религий при Совете Министров СССР и др.) и партийных (горкомы, крайкомы, обкомы, райкомы) органов власти и религиозных общин в Западной Сибири с учетом изменения законодательства и направлений государственно-конфессиональной политики РСФСР/СССР. После распада в 1991 г. СССР наступил новый этап в истории государственно-конфессиональных отношений в России и Казахстане. На основе широкого круга источников были рассмотрены основные тенденции в реализации государственно-конфессиональной политики в Западной Сибири и сопредельных регионах Казахстана в постсоветский период.

Изучение истории государственно-конфессиональной политики в Западной Сибири и Казахстане проводилась авторским коллективом на основе анализа широкого круга нормативно-правовых документов и материалов, хранящихся в архивных учреждениях Барнаула (Государственный архив Алтайского края), Томска (Государственный архив Томской области), Омска (Государственный архив Омской области), Новосибирска (Государственный архив Новосибирской области), Кемерово (Государственный архив Кемеровской области), Горно-Алтайска (Государственный архив социально-правовой документации Республики Алтай), Тобольска (Государственное бюджетное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске»), Уфы (Государственный исторический архив Республики Башкортостан), Санкт-Петербурга (Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук), Владивостока (Российский государственный исторический архив Дальнего Востока), Москвы (Государственный архив Российской Федерации, Государственный архив социально-политической истории), Алматы (Центральный государственный архив Республики Казахстан). Привлечение обширного круга архивных источников позволило в рамках комплексного междисциплинарного исследования с учетом теоретико-методологических разработок

в области истории, религиоведения и политологии выявить основные особенности положения религиозных общин в контексте изменения государственной политики в Российской империи, Временного правительства, СССР и РФ.

Данная монография включает в себя три тематических раздела, которые в рамках проблемно-хронологического подхода раскрывают особенности взаимодействия институтов государственной власти и религиозных общин Западной Сибири и сопредельных регионов Казахстана в XIX–XX вв.

К подготовке коллективной монографии привлечены ведущие российские, казахстанские ученые, которые занимаются изучением особенностей положения религиозных общин Сибири и Казахстана в контексте государственно-конфессиональной политики в имперский, советский и постсоветский периоды. Каждый раздел подразделен на главы, подготовленные отдельными исследователями:

Глава 1 – Т.Г. Недзельюк;

Глава 2 – П.К. Дашковский, Ю.А. Лысенко, А.С. Жанбосинова;

Глава 3 – П.К. Дашковский, Е.А. Шершнева;

Глава 4 – П.К. Дашковский, В.Н. Ильин;

Глава 5 – А.А. Насонов;

Глава 6 – А.П. Ярков;

Глава 7 – Т.Г. Недзельюк;

Глава 8 – А. В. Горбатов, М.А. Мальцев;

Глава 9 – П.К. Дашковский, А.С. Жанбосинова, Н.П. Зиберт;

Глава 10 – И.В. Куприянова;

Глава 11 – П.К. Дашковский, Н.П. Зиберт;

Глава 12 – П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова;

Глава 13 – П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова;

Глава 14 – В.А. Овчинников.

Изучение исторического опыта государственно-конфессиональных отношений в Сибири и сопредельных регионах Казахстана, а также подготовка и публикация данной коллективной монографии проводились в рамках выполнения гранта Российского научного фонда 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).

Монография «Религия и власть: исторический опыт государственного регулирования деятельности религиозных общин в Западной Сибири и сопредельных регионах Казахстана в XIX–XX вв.» рассчитана на религиоведов, историков, регионоведов, политологов, а также государственных служащих, курирующих вопросы реализации государственно-конфессиональной политики в России и Казахстане. Издание будет также полезно студентам, обучающихся по направлениям «Религиоведение», «Религиоведение России», «История», «Зарубежное регионоведение», «Политология», а также тем, кто интересуется историей государственно-конфессиональных отношений и историей религиозных общин в России.

П.К. Дашковский

Раздел I

Религиозные общины в системе государственно-конфессиональных отношений Российской империи и временного правительства XIX – начала XX в.

Глава 1

Источниковый базис

для изучения государственно-конфессиональной политики в Сибирском регионе

Т.Г. Недзельюк

1.1. Документальные материалы Главного управления Западной Сибири как источник для изучения государственно-конфессиональных отношений в регионе

Главное управление Западной Сибири (ГУЗС) как государственное учреждение, призванное осуществлять высшую административную власть в регионе, было создано в 1822 г. на основе первого в Российской империи регионального свода законов, получившего название «Учреждения для управления Сибирскими губерниями», иначе – «Сибирского учреждения» (Учреждение, 1830, с. 345–394) и на базе существовавшего ранее Сибирского генерал-губернаторства.

После ревизии М.М. Сперанским в 1819–1821 гг. Сибирского генерал-губернаторства было принято решение об административном разделении Сибири на два губернаторства: Западно-Сибирское с центром в городе Тобольске и Восточно-Сибирское с центром в Иркутске. В состав Западно-Сибирского генерал-губернаторства изначально вошли Тобольская и Томская губернии, Омская область; в состав Восточно-Сибирского – Иркутская и Енисейская губернии, Якутская область, Камчатское и Охотское управления, а также Троицко-Савское пограничное управление. Предваряя на целое десятилетие общегосударственную кодификацию, «Учреждение для управления Сибирскими губерниями» явилось первым сводом комплексных законов для обширного региона, получившего собственную административную иерархию. ГУЗС просуществовало столько же, сколько и само Западно-Сибирское генерал-губернаторство, т.е. до 1882 г.

Состав ГУЗС образовывали генерал-губернатор и Совет, наделенный надзорными полномочиями. В состав Совета входили представители Министерства юстиции, Министерства финансов, Министерства просвещения и Министерства внутренних дел империи. Отделения ГУЗС возглавляли советники-делопроизводители. Деятельность ГУЗС распространялась на Тобольскую и Томскую губернии, Омскую область (1822–1838 гг.), позднее – еще и на Семипалатинскую область.

Документы Главного управления Западной Сибири (ГУЗС) представлены и доступны для изучения в фонде архивного хранения Исторического архива Омской области (ИсАОО).

Справедливости ради необходимо заметить, что не все генерал-губернаторы Западной Сибири были согласны с местопребыванием ГУЗС в Тобольске. Например, в период генерал-губернаторства П.М. Капцевича в 1824–1827 гг. его местопребыванием являлся более удобный в транспортном отно-

шении город Омск. Более того, в 1838 г. монаршим указом от 25 ноября (7 декабря) администрация ГУЗС была перенесена в Омск. Неудивительно поэтому, что весь документальный комплекс позже был передан на хранение именно в Омский областной архив.

Во второй половине XX столетия сложилась историографическая традиция изучения ГУЗС в качестве иерархической ступени в составе системы административного управления сибирским регионом (Зайончковский, 1978; Морякова, 1998; Рабцевич, 1998; Шумилов, 1991). Самостоятельный интерес деятельность ГУЗС представляла для сибирских исследователей (Ремнев, 1995; Матханова, 2009, с. 391). На рубеже XX–XXI вв. тема, казалось, утратила интерес для исследователей в силу своей каноничности и хорошей изученности. Однако в наши дни тематика ГУЗС вновь становится востребованной в качестве образца эффективного опыта регионального управления (Дамешек Л.М., Дамешек И.Л., 2018, с. 88–93).

Внимания исследователей прошлых лет удостоились особенности административного устройства ГУЗС, персоналии первых лиц в Западно-Сибирском генерал-губернаторстве; достаточно хорошо изучена структура нормативных актов, исходивших из Главного управления. Однако государственно-конфессиональная политика ГУЗС до сих пор не становилась объектом исследования. Между тем в непростое время после восстания декабристов, целой череды смут и попыток переворота в Царстве Польском и в целом пенитенциарной политики Российской империи Сибирь стала принимающим регионом для огромной массы ссыльных всех вероисповеданий. Был наработан ценный опыт выстраивания государственно-конфессиональных отношений в регионе. Предметом данного исследования стал источниковый потенциал для изучения государственно-конфессиональных отношений в Западно-Сибирском регионе, воплощенный в документах фонда ГУЗС Исторического архива Омской области.

Одним из первых указов верховной власти, отложившихся в фонде делопроизводства ГУЗС сразу же после административного разделения Сибири на Западную и Восточную, стал следующий: «По высочайшему повелению об уничтожении и недопущении впредь существования Масонских лож и других тайных обществ» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 4). Поддержание нравственных устоев у населения империи нашло нормативное воплощение в Отношении министра народного просвещения «Об обращении особенного внимания на преподавание Закона Божия во всех учебных заведениях, 1850», которое распространялось на все территории в составе страны, в том числе и на Западную Сибирь (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 2751).

По Высочайшему повелению, объявленному министром внутренних дел и государственных имуществ в 1850 г., губернским начальствам надлежало курировать «увеличение числа церквей в Сибири» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 2865). Не секрет, что увеличение количества православных церквей осуществлялось командно-административными методами, а имущественное состояние клириков в небогатых приходах, образованных на инородческих землях, зачастую было плачевным, о чем свидетельствуют материалы «Отчета по управлению Томской губернии за 1864 г.». В материалах дела содержится информация об учреждении в Томской губернии «Комитета для увеличения числа православных церквей и улучшения быта духовенства» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 5643).

Пристального внимания властей удостоились старообрядцы, водворенные на границе с Китаем (территория современного Казахстана), им посвящены тематические дела архивного хранения «О раскольнических священниках и молитвенных домах» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 52).

В обязанности светских властей входило покровительство православию в регионе, однако и иные исповедания не оставались без внимания. Отношение министра финансов «Об отводе Тобольскому евангелическому пастору Вальтеру и его причетнику 75 десятин земли для хлебопашества и об отводе ему квартиры» и переписка по этому предмету 1824–1829 гг. составили содержание архивного дела 404 в фонде Главного управления Западной Сибири (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 404).

Протестантские деноминации, де-факто образованные в Западной Сибири группами ссыльных и переселенцев, не могли претендовать на поддержку государства, но и без его внимания тоже не оставались. Периодом 1855–1859 гг. датировано дело архивного хранения «По отношению министра внутренних дел о постройке в г. Барнауле лютеранской церкви. Тут же о постройке такой же церкви в Томске» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 3723). Двумя годами позже начался процесс легитимации лютеранской

организации, зафиксированный в материалах деловой переписки «По отношению Первого отделения Главного Управления Западной Сибири об устройстве колонии ссыльных лютеран в Сибири, 1861–1874 гг.» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 4936).

Строительство здания католической церкви в Томске сопровождалось активной перепиской сибирских властей с Могилевской римско-католической консисторией; выбор места для строительства и выделение земельного участка в черте города послужили причиной формирования архивного дела (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 697).

Сибирская губерния, равно как и все другие в государстве, являлась получателем указов Правительствующего Сената. Так, в Омском архиве оказалось тематическое архивное дело, образованное Указом Сената за январскую треть 1842 г. «Положение о штатах Римско-Католическим Епархиальным Управлениям и монастырям в западных губерниях, 1842 г.» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 1996).

Идея распространения православия в широких пределах Российской империи нашла отражение в Указе Правительствующего Сената об учреждении в Тобольской епархии миссии для обращения иноверцев к православной греко-российской вере, 1836 г.» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1549). В уездном городе Петропавловске Тобольской губернии, ныне территориально принадлежащем Казахстану, учреждалась в 1864 г. миссия «для обращения в православие киргиз» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 5668). Корпус прошений о смене вероисповедной принадлежности адресовался прежде всего светским властям, и после получения разрешения – духовным. Примечательно название одного из таких дел архивного хранения: «О киргизе Янкунде, желающем принять веру греческого вероисповедания» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 111).

Нехристианское население в Западной Сибири было представлено многочисленными местными народностями (татарами, киргизами и др.). Принадлежность к местным клановым элитам «инородцев» составляла предмет опасений для ГУЗС, о чем свидетельствуют материалы дела «О правилах относительно исправления городских и полицейских повинностей магометанскими духовными лицами» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 44). Взаимоотношения имперских властей и исламских духовных лидеров делились ГУЗС в контексте международной политики. Так, в ИсАОО появилось архивное «Дело о постройке в г. Омске каменной мечети по предложению Генерал-губернатора Западной Сибири, смета на построение деревянного дома для приезда в г. Омск киргизских султанов и к жительству в г. Омске двух переводчиков, сколько на оное потребно материалов-припасов, равно мастеровых и рабочих людей и лошадей и во что все оное стоит будет» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 340). Процесс строительства мечети курировался чиновниками ГУЗС, отчеты которых аккумулированы в деле «О постройке в крепости Петропавловской и в г. Омске магометанских мечетей /план магометанской мечети, недостроенной и разобранной вне крепости, что имеется и чего недостает для постройки, деньги, ассигнованные на постройку, вообще переписка насчет постройки мечети» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 359). После окончания строительства «По представлению областного начальника о содержании в городе Омске мечети и посольского дома, 1832–1833 гг.» предполагалось участие губернских властей в софинансировании деятельности последнего, исполнявшего дипломатические функции (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1130). Для ведения бухгалтерской отчетности была заведена «Книга на записку прихода и расхода суммы, пожертвованной на Омскую магометанскую мечеть» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1417).

Итогом проведенного нами контент-исследования фонда Главного управления Западной Сибири в Историческом архиве Омской области является вывод об активной позиции Западно-Сибирского генерал-губернаторства в выстраивании государственно-конфессиональных отношений в регионе, о достаточно сбалансированной политике сибирской администрации в отношении многочисленных вероисповеданий, представители и последователи которых проживали в Западной Сибири в XIX столетии. Выявлен широкий корпус документов разного уровня: нормативно-правовых актов, указов императора, распоряжений генерал-губернатора, документов ведомственной статистики и делопроизводства, имеющих репрезентативный характер.

1.2. Документы Российского государственного исторического архива о государственно-конфессиональной политике в отношении неправославных религиозных организаций Западной Сибири имперского периода

В отечественной науке сложился достаточно большой корпус исследований, посвященных взаимоотношениям Русской православной церкви и государственной администрации в синодальный период (Миронова, 2019, с. 149–150; Спичак, 2014, с. 142–149; Цысь, 2020, с. 8–15). Однако и в отношении иных исповеданий светская власть стремилась установить отношения патроната над властью духовной. Документы, иллюстрирующие проявления государственно-конфессиональной политики в отношении различных регионов империи, отложились в фондах Российского государственного исторического архива.

Делами всех религиозных организаций Российской империи, за исключением православия, вплоть до 1917 г. ведало Министерство внутренних дел, а в нем – специально учрежденный Департамент духовных дел инославных исповеданий (далее – ДДД ИИ МВД). Предшественником ДДД было Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, основанное 25 июля 1810 г. и спустя семь лет вошедшее в состав Министерства Духовных дел и народного просвещения. В феврале 1832 г. Главное управление ДДД ИИ было присоединено к Министерству внутренних дел в виде особого Департамента.

Как следует из материалов описи к фонду, «ДДД ведал всеми исповеданиями, кроме православного, имевшими распространение на территории России, а именно: католическим, греко-униатским, протестантским (лютеранским, реформатским, аугсбургским), армяно-грегорианским, иудейским, магометанским и ламаитским. С 1909 г. Департамент ведал также делами старообрядцев и сектантов всех разновидностей» (РГИА. Ф. 821. Оп. 3. Л. III – IV).

Анализу материалов фонда ранее были посвящены исследования М.А. Булавиной, Е.А. Терюковой, С. Х. Хакимова (Булавина, 2014, с. 5–10; Терюкова, 2010, с. 43–49; Хакимов, 2009, с. 40–43), однако государственно-конфессиональная политика имперского периода в отражении материалов ДДД ИИ МВД никогда ранее не становилась объектом внимания исследователей в отношении религиозных организаций Западной Сибири.

Многочисленную категорию дел архивного хранения насчитывают распоряжения общего характера, иллюстрирующие осознание необходимости духовного окормления неправославных граждан страны. В их числе: «О духовном призрении католиков в Сибири. 24.08.1910–11.06.1912» (РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 160), одноименные дела за 1912–1915 гг. (РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 776, 1050, 1289, 1463), «О назначении разных лиц на должность ученого еврея при начальниках некоторых губерний и установлении порядка выдачи им прогонных и подорожных денег. 28.01.1858–10.02.1870» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 399), «О назначении магометанских мулл в войсках» за 1909–1910 гг. (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1091).

Общие распоряжения детализировались Департаментом в контексте «О рассмотрении ходатайств еврейских обществ Сибири об открытии и постройке молитвенных домов, учреждении при них правлений, открытии еврейских начальных училищ. 05.01.1898–17.07.1906» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 172), а также «О разрешении увеличения Томской римско-католической церкви и постройки римско-католических молитвенных домов и каплиц в городах Барнауле, Бийске и Мариинске, в деревне Михайловке, селе Двуреченском, поселках Ломовицком, Маличевском, Белостокском (Рыбаловском), Верхне-Уртамском Томского уезда и губернии; в пос. Мариенбург Змеиногорского уезда и на станции Тайга Томской губернии, приписанных к Томской церкви» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 1176).

Финансовые вопросы инославных исповеданий не просто находились в ведении ДДД, но и текущие расходы по ремонту культовых сооружений курировались Департаментом, примером чему служат дела архивного хранения «О разрешении постройки колокольни при Омской римско-католической церкви Акмолинской области и об отпуске денег на ремонт этой церкви. 19.06.1889–25.06.1895» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 1001), «О разрешении устроить в городе Петропавловске Тобольской губернии на месте бывшего магометанского кладбища сад исключительно для магометан. 24.10.1860–31.12.1860» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1158).

В ведении Департамента находились кадровые вопросы. Назначение священнослужителей, перевод их из одного прихода в другой происходил посредством согласований в ДДД ИИ МВД. Западная Сибирь часто становилась местом наказания для клириков, совершивших прегрешения в центральных или западных губерниях страны. Например, в Тобольск был переведен представитель знаменитого рода Святополк-Мирских, сохранилось распоряжение «О переводе в худший приход вне Волынской губ. ксендза Л. Святополк-Мирского за обвенчание православной крестьянки с католиком до совершения брака в православной церкви. 22.04.1909–17.10.1910» (РГИА. Ф. 821. Оп. 3. Д. 896). За составление фальшивого духовного завещания в 1869 г. был сослан в Сибирь петербургский гражданский мулла Алим Хантемиров (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1041).

Существует ошибочное мнение о финансовой независимости клириков иноверческих исповеданий в царской России. Документы ДДД развенчивают этот миф. Подтверждение тому – «Дело о назначении римско-католических священников в римско-католические церкви городов Томска, Тобольска и Омска и об отпуске денежных сумм на их содержание. 12.04.1862–29.06.1885» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 680), «Об утверждении Б. Левина раввином г. Томска. 01.02.1860–30.06.1861» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 409), «О выплате жалованья, пенсий и пособий духовным лицам магометанского исповедания и их семьям. 08.02.1893–31.12.1903» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1229).

Присутствие иностранных граждан во все времена порождало проблему курирования их политических настроений и идеологических убеждений. Помимо учета сосланных политических преступников полицейскими управлениями сибирских губерний, Департамент духовных дел МВД стремился наладить конфессиональный быт ссыльных и военнопленных, чтобы избежать нежелательных всплесков националистических и религиозных настроений. Убедительные примеры деятельности ДДД в данном направлении на территории Акмолинской области и Томской губернии приведены в деле «Об удовлетворении религиозных нужд находящихся в России военнопленных-католиков. 13.11.1914–13.12.1916» (РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 1081).

Не весь спектр управленческих решений был подведомствен ДДД ИИ МВД; в части распоряжений внутриконфессионального характера Департамент лишь санкционировал волевые указания религиозных иерархов, оформляя их в качестве протоколов делопроизводства. Яркий тому пример – архивное дело «О присоединении католиков Семиреченской, Амурской, Ферганской, Сыр-Дарьинской и Самаркандской областей к Могилевской римско-католической архиепархии и о предоставлении Римским папой прав Могилевскому архиепископу по управлению этими областями. 12.09.1898–23.03.1901» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 31).

Бывали случаи, когда удаленные сибирские земли становились площадкой для апробации литургических нововведений. Общеизвестен факт, что католическое богослужение повсеместно с древних времен осуществлялось на латыни, и лишь решением Ватиканского собора были разрешены службы на национальных языках. ДДД ИИ МВД в 1910 г. санкционировал «Дело о разрешении римским папой издавать на русском языке и языках народов России римско-католические богослужебные книги и молитвенники. 04.12.1906–28.01.1910» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 275), вследствие чего на церковных службах в Томске, Тобольске и Ново-Николаевске звучала немецкая, белорусская, литовская речь.

Не все инициативы религиозных иерархов встречали поддержку в Департаменте. Отрицательные суждения также нашли свое оформление в архивном деле «Об учреждении римско-католической епископской кафедры в Сибири. 23.05.1911–01.06.1911» (РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 159). Отрицательная резолюция Департамента последовала и в обширном по объему и временной протяженности деле «Переписка с Азиатским департаментом МИД, Департаментом полиции МВД и другими учреждениями об отклонении предложения Тобольского муллы Якушева о постройке в Константинополе каравансарая для прибывающих туда из России магометанских паломников. 17.08.1865–13.10.1901» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1174).

Итогом проведенного нами контент-исследования фонда ДДД ИИ МВД в Российском государственном историческом архиве является вывод о многогранной и разноплановой деятельности Депар-

тамента духовных дел инославных исповеданий в зауральском регионе, главной целью которого было сохранение межконфессионального спокойствия при несомненном покровительстве официальному православию. Развенчаны представления об организационной и финансовой независимости инославных конфессий на территории Сибири, в данном случае – в западной ее части.

1.3. Документы Российского государственного исторического архива о наделении церковных приходов в Западной Сибири землей (на примере сибирских католических приходов XIX – начала XX в.)

Архивные фонды Российского государственного исторического архива (далее – РГИА) хранят информацию о многообразии имущественных отношений государственных структур и религиозных организаций, в том числе и о наделении церковных приходов землей. В контексте настоящего исследования нас интересуют религиозные организации, территориально расположенные в западной части Сибири.

Подавляющее большинство зарегистрированных религиозных организаций, пользовавшихся покровительством правительства, были православными. Изучению нюансов их поземельных отношений посвящено немало исследований: В.Н. Буренин исследовал сферу государственного управления монастырским землевладением (2018, с. 11–15), И.В. Заикина охарактеризовала особенности имущественных правоотношений православных монастырей в Российской империи (2014, с. 45–52), А.И. Рыбалкин изучил деятельность Лесного управления в качестве арбитра по урегулированию поземельных споров с участием церковных организаций (2019, с. 342–348), Д.Н. Емельянов обратился к риторическому вопросу о целесообразности церковного землевладения (2012, с. 60–63). Поземельные отношения неправославных приходов (инородческих, иноверческих и т.д.) в целом практически не изучены. Принято считать, что поддержкой государственных властей такие приходы не пользовались, претендовать на земельные наделы они не могли.

В настоящем исследовании мы стремились, используя метод контент-анализа, изучить фонды Российского государственного исторического архива в Санкт-Петербурге и охарактеризовать земельную политику Российской империи в отношении неправославных вероисповеданий. Римско-католические организации в Сибири находились в прямом подчинении Департамента духовных дел инославных исповеданий МВД Российской империи, административно принадлежали к Могилевской митрополии, делопроизводственный документооборот с ними осуществлялся через канцелярию Консistorии в Петербурге, а потому мы имеем все основания предположить, что база нашего исследования является репрезентативной и достаточной для получения верифицируемых выводов и обобщений.

В фонде Департамента духовных дел инославных (иностранных) исповеданий Министерства внутренних дел Российской империи отложился значительный массив материалов об имущественных, в том числе поземельных, отношениях Могилевской архиепархии, в состав которой входили все католические приходы Зауралья, в том числе Сибири. Общие положения и принципы зафиксированы в документах архивного дела «Об устройстве приходов Могилевской архиепархии (20.02.1914–16.01.1917)» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 1253).

Материалы Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., конечно, содержат сведения о количестве и величине земельных наделов, однако далеко не все приходы сообщили переписчикам запрашиваемые данные (многие графы переписи содержат прочерк). Если православные приходы и монастыри показывали наличное количество имеющихся земельных владений, чтобы получить налоговую льготу, то инославные стремились проигнорировать эту статью отчетности, опасаясь непредвиденных обстоятельств. В отношении католических приходов Зауралья достоверные данные о количестве земельных угодий содержатся в материалах так называемой канонической визитации костелов 1911 г., когда глава Могилевской архиепархии Иоанн Цепляк совершил глобальное путешествие по всем крупным приходам империи, а сотрудники митрополичьей канцелярии составили реестр. Подробный отчет об итогах пастырской инспекции с названием «Каноническая визитация костелов в Сибири» хранится в материалах фонда 826 Канцелярии римско-католических митрополитов (РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1868, 2005).

Традиционным для всех христианских деноминаций источником пополнения церковных земельных владений, начиная с первых веков христианства, являются так называемые духовные завещания, когда жертвователь завещает «на помин души своей» монастырю либо приходу денежные средства, движимое и недвижимое имущество, землю. Коллекция документов Синода включает, в числе прочих, два архивных дела: «О духовном завещании Екатерины Алексеевской в пользу Тобольской римско-католической церкви» от 05.11.1893 г. (РГИА. Ф. 822. Оп. 2. Д. 19820) и «О духовном завещании Подольского в пользу Омской римско-католической церкви» от 12.04.1892 г. (РГИА. Ф. 822. Оп. 5. Д. 19601). Региональные архивы сибирских городов содержат в своих коллекциях многочисленные примеры аналогичных заявлений, для настоящего исследования представляет важность тот факт, что духовные завещания этих лиц прошли через Консисторию, были переданы в Синод, таким образом получив легитимацию.

Другим способом пополнения церковного земельного фонда были совершенно традиционные покупка и обмен, разрешаемые гражданским законодательством. Правила совершения таких юридических действий были разработаны Департаментом духовных дел инославных (иностранных) исповеданий (ДДД ИИ) МВД и разосланы настоятелям крупных приходов, пройдя через Канцелярию митрополита. Заинтересованный читатель может ознакомиться с ними в материалах серии дел архивного хранения за 1911–1915 гг.: «О покупке, продаже, обмене и отчуждении костельных земельных угодий Могилевской архиепархии» (РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 61, 735, 768, 1439). К этой же категории относятся материалы «...о перечислении местностей с римско-католическим населением и отдельных лиц из одного римско-католического прихода в другой» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 26) и, как следствие, об освобождении прихожан от церковной десятины; например, «...крестьян-католиков дер. Сосновка Барнаульского уезда Томской губернии от церковных повинностей в пользу местной православной церкви, 21.01.1906–13.03.1910» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 26).

Неявные архивные дела, не содержащие в своем титуле указания на земельные отношения, чаще всего о разрешении строительства храма, часовни, школы, каплицы на кладбище ирподобные, в массиве деловой переписки содержат документы, подтверждающие право религиозной организации на земельный участок, на котором предполагается строительство. Примером такого документального массива является архивное дело 760 фонда Канцелярии римско-католических митрополитов «По прошению учителей Тобольской губернии города Кургана о дозволении им воздвигнуть в этом городе каменный костел» (РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 760), дело 1497 фонда ДДД ИИ МВД «По ходатайству католиков Таловской волости Томской губернии о прирезке участка казенной земли под усадьбу и постройку дома для ксендза при часовне в пос. Тайга» (РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 1497).

Инструкции относительно комплекса необходимой документации скомпилированы в материалах следующих дел, переданных на хранение в РГИА: «Об устройстве римско-католических приходов (общее), 11.09.1910–16.11.1913» (РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 85), «О наделении римско-католических церквей земельными угодьями (29.01.1911–29.10.1911)» (РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 94), «О постройке и починке римско-католических церквей и зданий (26.07.1913–15.02.1915)» (РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 1024).

Задолго до Манифеста 1905 г., провозгласившего свободу вероисповеданий в Российской империи, католические приходы азиатской части Российской империи уже пользовались правом получать земельные наделы от правительства. Подтверждение тому – в материалах обширного по своей временной протяженности «Дела о перечислении римско-католических приходских церквей из одного класса в другой и отводе им земельных угодий (27.11.1862–20.02.1901)» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 19).

В западной части империи происходила секуляризация костельных земель, в восточной же наблюдались обратные процессы. Переселенцы из Царства Польского, из прибалтийских земель, в особенности строители Транссибирской железнодорожной магистрали, требовали к себе внимания, в том числе для удовлетворения духовных нужд, а также в сфере церковно-школьного строительства, что нашло свое отражение в делопроизводственной документации того времени и отложилось в фонде ДДД ИИ МВД РГИА. «Дело о разрешении Министерству Внутренних Дел выдачи денежных пособий

на содержание римско-католического духовенства в Сибири, об отводе римско-католическим церквям и причтам в Сибири земельных участков и отпуске им лесных материалов на постройку римско-католических церквей для католиков-переселенцев (01.05.1910–04.06.1910)» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 690) и «Дело о наделении земельными угодьями римско-католических церквей в Сибири (25.10.1881–16.05.1905)» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 689) – подтверждение дальновидной и прагматичной политики российского правительства.

Результат не заставил себя долго ждать. Как только появлялась возможность получить субсидию и земельный надел, сельские общества из переселенцев составляли и направляли в ДДД ИИ МВД обращения, например: «О разрешении постройки римско-католической церкви в пос. Бароковском Мариинского уезда Томской губернии, на ст. Боготол Сибирской ж.д. и молитвенного дома в с. Тюхтетъ того же уезда и губернии (08.02.1901–06.06.1910)» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 703).

Примечательно, что в административном отношении римско-католический приход в 1909–1922 гг. относился не к Могилевской римско-католической консистории со столицей в Петербурге, а к православной во Владивостоке, о чем свидетельствуют материалы фонда 593 «Владивостокский римско-католический костел при Владивостокской духовной консистории», 7 единиц хранения) (РГИА ДВ. Ф. 593. Оп. 1. Д. 1–7).

Материалы Успенской старообрядческой общины деревни Бардагон Амурской области составили содержание архивного дела в фонде 882 РГИА ДВ (РГИА ДВ. Ф. 882. Оп. 1. Д. 1).

Благовещенская соборная мечеть представлена в РГИА двумя делами архивного хранения за 1916–1917 гг. (РГИА ДВ. Ф. 1501. Оп. 1. Д. 1–2).

После проведения церковной реформы 1863–1867 гг., одним из мероприятий которой было снятие приходского духовенства с казенного баланса, началось массовое обнищание клириков, окормлявших небольшие приходы. Как следствие, в епархиях создавались «Епархиальные попечительства о бедных духовного звания». В период 1863–1913 гг. такое общество функционировало в Благовещенске (РГИА ДВ. Ф. 771. Оп. 1. Д. 1–8), в 1895–1897 гг. – на Камчатке (РГИА ДВ. Ф. 1054. Оп. 1. Д. 1–3).

Исследовательский интерес представляют материалы фонда Владивостокского епархиального попечительства о бедных духовного звания Владивостокского епархиального управления (1899–1923 гг) (РГИА ДВ. Ф. 243. Оп. 1), в описи 54 дела.

Столыпинская аграрная реформа привлекла в Сибирь огромное количество переселенцев. Администрации «на местах» предстояло решать комплекс проблем социального характера, связанных с размещением аграрных мигрантов, их медицинским обслуживанием, а также духовным окормлением и оказанием образовательных услуг их детям. Так, в 1909 г. была создана «Комиссия по открытию школ для детей переселенцев в Приморской области» (РГИА ДВ. Ф. 451. Оп. 1); в 1912 г. в Благовещенске создан Епархиальный комитет по удовлетворению духовных нужд переселенцев, действовавший с 1912 по 1916 г. (РГИА ДВ. Ф. 907. Оп. 1–3. Д. 1–15).

Аналогичные проблемы возникли в ходе Первой мировой войны: беженцы со своими проблемами устремились на восток страны. Как ответ на вызовы времени создавались «комитеты по оказанию помощи беженцам». Благовещенский городской комитет по оказанию помощи беженцам передал свои дела в архив, где они аккумулированы в фонде 889 (РГИА ДВ. Ф. 1009. Оп. 1. Д. 1–3).

Сибирским губернаторам приходилось решать «скользкие» вопросы, напрямую не входившие в сферу их компетенции. Так, в фонде Главного управления Восточной Сибири отложилось донесение Амурского губернатора «о ходатайстве проживающих в области молоканов о дозволении иметь у себя по найму рабочих православного исповедания», датированное 10 октября 1879 г. – 25 октября 1880 г. (РГИА ДВ. Ф. 701. Оп. 1. Д. 59).

Численность народностей, населявших Российскую империю, их распределение по вероисповеданиям стали предметом пристального внимания Пятого переписного участка Первой всеобщей переписи оседлого и кочевого населения, учрежденного в Петропавловске-Камчатском (РГИА ДВ. Ф. Р–1640. Оп. 1. Д. 1–2).

Революционные события на восточной окраине бывшей Российской империи не произвели таких глубинных изменений в быту и укладе повседневной жизни, как в центральных губерниях России. Коренные народы и иноверцы продолжали надеяться на помощь властей из центра; церковные структуры, ведавшие инородческими делами, прекратили свое существование, но светские, трансформировавшись, продолжили деятельность в этом направлении. Комплекс уникальных материалов отложился в обширном персональном фонде Карла Яновича Лукса – заместителя председателя Комитета содействия народам северных окраин при Далькрайисполкоме (1911–1932 гг.) (РГИА ДВ. Ф. 623. Оп. 1–2. Д. 1–65).

В 1917 г. в Хабаровске была учреждена должность комиссара по инородческим делам в Приамурском крае (РГИА ДВ. Ф. Р-1480. Оп. 1. Д. 1–2), в 1922 г. в Благовещенске – должность уполномоченного по туземным делам (РГИА ДВ. Ф. Р-2137. Оп. 1. Д. 1–17).

Текущую отчетность о проделанной работе за 1925–1932 гг. сдал в архив Уполномоченный по туземным делам в г. Александровск-Сахалинский (РГИА ДВ. Ф. Р-4559. Оп. 1. Д. 1–9; Ф. Р-4560. Оп. 1. Д. 1–3).

Итогом проведенного нами контент-исследования фондов Российского государственного исторического архива Дальнего Востока о государственно-конфессиональной политике в Сибири в XIX – первой четверти XX в. является вывод об утилитарной позиции светской власти в выстраивании государственно-конфессиональных отношений в регионе, достаточно сбалансированной политике сибирской администрации в отношении многочисленных вероисповеданий, представители и последователи которых проживали в это время в далеком зауральском регионе Российской империи. Выявлен широкий корпус документов разного уровня: нормативных правовых актов, императорских указов, документов ведомственной статистики и делопроизводства, имеющих репрезентативный характер и заслуживающих детального изучения.

1.4. Документальные материалы

Российского государственного исторического архива Дальнего Востока о государственно-конфессиональной политике в Сибири в XIX – первой четверти XX в.

Концепт «Сибирь» в понимании и трактовке многих иностранных и не только исследователей истине безграничен. Концептуальное понятие Сибири в качестве «России Дальнего Востока» было введено А.В. Ремневым (Ремнев, 1995; 2015; Ремнев, Суворова, 2013). Знаменитый польский исследователь Антоний Кучиньский, признанный авторитет в изучении «сибирики», относит к «Сибири» не только Зауралье, Казахстан, Среднюю Азию, но и Дальний Восток, Курилы, Камчатку и Сахалин (Kuczyński, 1993; Кучиньский, 2002, с. 528–549). Действительно, в XIX столетии представления о «Сибири» как регионе с бескрайними просторами имело фактологическое обоснование.

Предваряя на целое десятилетие общегосударственную кодификацию, Учреждение для управления Сибирскими губерниями явилось первым сводом комплексных законов для обширного региона, получившего собственную административную иерархию. Главные управления Западной и Восточной Сибири как государственные учреждения, призванные осуществлять высшую административную власть в регионе, были созданы в 1822 г. на основе первого в Российской империи регионального свода законов, получившего название Учреждения для управления Сибирскими губерниями, иначе – Сибирского учреждения (Учреждение, 1830, с. 345–394).

Сибирь представляла собой не только громадный в географическом смысле регион, но также регион многонациональный и поликонфессиональный, требовавший пристального внимания к предупреждению и разрешению проблем межнационального и межконфессионального характера. Характеристике реализации имперского и национальных сценариев колонизации азиатской части России посвящено монографическое исследование А.В. Ремнева и Н.Г. Суворовой (Ремнев, Суворова, 2013, с. 215–245), однако аспекты государственно-конфессиональной политики остаются недостаточно изученными. В данном исследовании мы стремимся охарактеризовать круг документальных источников, отложившихся в Государственном историческом архиве Дальнего Востока (далее – РГИА ДВ). Процесс

формирования архивных материалов начался в 1943 г. в сибирском городе Томске, учреждение называлось «Архив Сибири и Дальнего Востока». В настоящее время архивная коллекция дислоцируется во Владивостоке.

Первую группу составляют источники административного происхождения. Материалы Владивостокского епархиального управления Дальневосточного областного церковного управления Священного Синода и Высшего церковного Совета Русской православной церкви в городе Чите (1854–1925 гг.) достаточно многочисленны, четыре описи включают 4539 единиц архивного хранения (РГИА ДВ. Ф. 244. Оп. 1–4). Включение Читы, Хабаровска, Иркутска и Владивостока в единый церковный регион соответствует теории «имперской географии власти» в трактовке А.В. Ремнева (Ремнев, 2015, с. 15–18). Более того, в фондах архива представлены распоряжения и отчеты по Камчатской духовной консистории за продолжительный период (1812–1923 гг.) (РГИА ДВ. Ф. 1009. Оп. 1–3. Д. 1–2091).

В каждой епархии на востоке империи в XIX – начале XX столетия появился кафедральный собор. Тридцать дел за 1881–1921 гг. передал на архивное хранение Благовещенский кафедральный собор Благовещенской духовной консистории (РГИА ДВ. Ф. 892. Оп. 1. Д. 1–30).

Возведение кафедрального собора во Владивостоке стало своеобразной «всенародной стройкой» даже после революционных событий 1917 г. и Гражданской войны: в 1921–1923 гг. сбор финансов на строительство храма в центре города осуществлялся добровольно, по подписным листам (РГИА ДВ. Ф. Р–226. Оп. 1. Д. 1–4).

Делопроизводство канцелярии главы кафедрального собора, епархиального епископа Приамурского и Благовещенского, отложилось в девяти делах хранения особого фонда (РГИА ДВ. Ф. 1196. Оп. 1. Д. 1–9).

Менее многочисленны архивные фонды благочинных. Например, фонд Никольск–Уссурийского благочиния (1886 г.) насчитывает два дела архивного хранения (РГИА ДВ. Ф. 486. Оп. 1. Д. 1–2), благочинный Хабаровских и Уссурийских церквей в Хабаровске (1894 г.) сдал в архив материалы, образовавшие в итоге только одно дело (РГИА ДВ. Ф. 1322. Оп. 1. Д. 1).

В 1902–1921 гг. существовал Читинский православный женский монастырь (РГИА ДВ. Ф. 1445. Оп. 1. Д. 1–3).

Основной функцией монастырей на дальней сибирской окраине была проповедь и распространение официального, поощряемого и поддерживаемого государством, вероучения. Помимо монастырей, создавались миссионерские станы. Благодаря материалам фонда 1507 РГИА нам стало известно о Сен-Кельском стане Чукотской миссии Якутской епархии в 1875–1917 гг. (РГИА ДВ. Ф. 1507. Оп. 1. Д. 1–53), Корякской миссионерской церкви в пос. Гижига (1900 г.) (РГИА ДВ. Ф. 1638. Оп. 1. Д. 1–2).

В имперской России православная церковь пользовалась исключительным правом формировать ракурс государственной идеологии. Однако анализ архивных фондов позволяет сделать вывод о наличии на дальней «сибирской окраине» не только организаций православной церкви. Так, фонд 614 включает 9 дел архивного хранения Костельного комитета Никольск–Уссурийского католического прихода за 1912–1921 гг. (РГИА ДВ. Ф. 614. Оп. 1. Д. 1–5).

Примечательно, что в административном отношении римско-католический приход в 1909–1922 гг. относился не к Могилевской римско-католической консистории со столицей в Петербурге, а к православной во Владивостоке, о чем свидетельствуют материалы фонда 593 «Владивостокский римско-католический костел при Владивостокской духовной консистории», 7 единиц хранения) (РГИА ДВ. Ф. 593. Оп. 1. Д. 1–7).

Материалы Успенской старообрядческой общины деревни Бардагон Амурской области составили содержание архивного дела в фонде 882 (РГИА ДВ. Ф. 882. Оп. 1. Д. 1). Благовещенская соборная мечеть представлена двумя делами архивного хранения за 1916–1917 гг. (РГИА ДВ. Ф. 1501. Оп. 1. Д. 1–2).

После проведения церковной реформы 1863–1867 г., одним из мероприятий которой было снятие приходского духовенства с казенного баланса, началось массовое обнищание клириков, окормлявших небольшие приходы. Как следствие, в епархиях создавались «Епархиальные попечительства о бедных

духовного звания». В период 1863–1913 гг. такое общество функционировало в Благовещенске (РГИА ДВ. Ф. 771. Оп. 1. Д. 1–8), в 1895–1897 гг. – на Камчатке (РГИА ДВ. Ф. 1054. Оп. 1. Д. 1–3).

Исследовательский интерес представляют материалы фонда Владивостокского епархиального попечительства о бедных духовного звания Владивостокского епархиального управления (1899–1923 гг.) (РГИА ДВ. Ф. 243. Оп. 1), в описи 54 дела.

Столыпинская аграрная реформа привлекла в Сибирь огромное количество переселенцев. Администрации «на местах» предстояло решать комплекс проблем социального характера, связанных с размещением аграрных мигрантов, их медицинским обслуживанием, а также духовным окормлением и оказанием образовательных услуг их детям. Так, в 1909 г. была создана «Комиссия по открытию школ для детей переселенцев в Приморской области» (РГИА ДВ. Ф. 451. Оп. 1); в 1912 г. в Благовещенске создан Епархиальный комитет по удовлетворению духовных нужд переселенцев, действовавший с 1912 по 1916 г. (РГИА ДВ. Ф. 907. Оп. 1–3. Д. 1–15).

Аналогичные проблемы возникли в ходе Первой мировой войны: беженцы со своими проблемами устремились на восток страны. Как ответ на вызовы времени создавались комитеты по оказанию помощи беженцам. Благовещенский городской комитет по оказанию помощи беженцам передал свои дела в архив, где они аккумулированы в фонде 889 (РГИА ДВ. Ф. 889. Оп. 1. Д. 1–3).

Сибирским губернаторам приходилось решать сложные вопросы, напрямую не входившие в сферу их компетенции. Так, в фонде Главного управления Восточной Сибири отложилось донесение Амурского губернатора «о ходатайстве проживающих в области молоканов о дозволении иметь у себя по найму рабочих православного исповедания», датированное 10 октября 1879 – 25 октября 1880 гг. (РГИА ДВ. Ф. 701. Оп. 1. Д. 59).

Численность народностей, населявших Российскую империю, их распределение по вероисповеданиям стали предметом пристального внимания Пятого переписного участка Первой всеобщей переписи оседлого и кочевого населения, учрежденного в Петропавловске–Камчатском (РГИА ДВ. Ф. Р. 1640. Оп. 1. Д. 1–2).

Революционные события на восточной окраине бывшей Российской империи не произвели таких глубинных изменений в быту и укладе повседневной жизни, как в центральных губерниях России. Коренные народы и иноверцы продолжали надеяться на помощь властей из центра; церковные структуры, ведавшие инородческими делами, прекратили свое существование, но светские, трансформировавшись, продолжили деятельность в этом направлении. Комплекс уникальных материалов отложился в обширном персональном фонде Карла Яновича Лукса – заместителя председателя Комитета содействия народам северных окраин при Далькрайисполкоме (1911–1932 гг.) (РГИА ДВ. Ф. 623. Оп. 1–2. Д. 1–65).

В 1917 г. в Хабаровске была учреждена должность Комиссара по инородческим делам в Приамурском крае (РГИА ДВ. Ф. Р-1480. Оп. 1. Д. 1–2), в 1922 г. в Благовещенске – должность Уполномоченного по туземным делам (РГИА ДВ. Ф. Р-2137. Оп. 1. Д. 1–17).

Текущую отчетность о проделанной работе за 1925–1932 гг. сдал в архив Уполномоченный по туземным делам в г. Александровск–Сахалинский (РГИА ДВ. Ф. Р-4559. Оп. 1. Д. 1–9; Ф. Р-4560. Оп. 1. Д. 1–3).

Итогом проведенного нами контент-исследования фондов Российского государственного исторического архива Дальнего Востока о государственно-конфессиональной политике в Сибири в XIX – первой четверти XX в. является вывод об утилитарной позиции светской власти в выстраивании государственно-конфессиональных отношений в регионе, о достаточно сбалансированной политике сибирской администрации в отношении многочисленных вероисповеданий, представители и последователи которых проживали в это время в далеком зауральском регионе Российской империи. Выявлен широкий корпус документов разного уровня: нормативных правовых актов, императорских указов, документов ведомственной статистики и делопроизводства, имеющих репрезентативный характер и заслуживающих детального изучения.

1.5. Материалы Томского губернского управления о государственно-конфессиональных отношениях в Томской губернии (1895–1917 гг.)

Томское губернное управление было создано в 1895 г. в рамках Сибирской губернской реформы. Указом от 1 июня 1895 г. на смену Главному управлению Западной Сибири (ГУЗС) как государственному учреждению, призванному осуществлять высшую административную власть в регионе, были учреждены Тобольское и Томское губернские управления. В Восточной Сибири, соответственно, Иркутское и Енисейское губернские управления стали преемниками Главного управления Восточной Сибири (Зайончковский, 1978; Топчий, 1979, с. 44–52).

Географически Томская губерния в рассматриваемый нами исторический период граничила с Тобольской и Енисейской губерниями, Акмолинской и Семипалатинской областями, а также с Китаем. В современных реалиях административного деления это Алтайский край и Республика Алтай, южная часть Красноярского края, а также Новосибирская, Кемеровская и Томская области.

Специфика Томского губернского управления заключалась в двойственности его функций: являясь высшим губернским органом Министерства внутренних дел империи, оно также выполняло функции высшего правительствующего учреждения в регионе (Палин, 2018, с. 34–43). Нашими коллегами и предшественниками были изучены и проанализированы опыт деятельности строительного и полицейского отделений Томского губернского управления (Шиловский, 2002; Скубневский, 2012, с. 228–232).

Опыт регулирования государственно-конфессиональных отношений до сегодняшнего дня не становился предметом изучения исследователей. Между тем корни многих проблем, актуализировавшихся в настоящее время, происходят из давнего прошлого. Комплекс исследовательских приемов в составе метода контент-анализа помог нам выявить контекстное множество материалов, относящихся к практике выстраивания государственно-конфессиональных отношений и переданных сто лет назад Томским губернским управлением на архивное хранение; применение методов анализа и синтеза позволило сгруппировать выявленный материал в кластеры, удобные для использования современными практическими работниками. Документы Томского губернского управления представлены и доступны для изучения в фонде архивного хранения Государственного архива Томской области (ГАТО).

В фонде Томского губернского управления отложился значительный массив материалов о заселении Алтайского края переселенцами из малоземельных европейских губерний, об их столкновениях с инородцами (ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 650. Л. 3–6; Оп. 44. Д. 2982; Оп. 45. Д. 1. Л. 45–50; Оп. 45. Д. 8, 19, 128; Оп. 48. Д. 221. Л. 7–13; Оп. 45. Д. 82. Л. 1–2; Оп. 70. Д. 271). Сведения о поземельных спорах переселенцев со старожилами нередко перетекали в межконфессиональную плоскость (ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 120, 148, 150, 197; Оп. 45. Д. 34). Проблема состояла вовсе не в теологических расхождениях приверженцев разных вероисповедных групп, а в недальновидной политике Переселенческого управления, выделявшей земельные наделы для переселенцев на «нераспаханных» и поэтому, по мнению чиновников Управления, не обрабатывавшихся, «пустующих землях» кочевых и охотничьих угодий коренного населения Барабинской и Кулундинской степи. Строительство Транссибирской железнодорожной магистрали требовало большого количества рабочих рук, а также продовольственных ресурсов; разрешить эти две взаимосвязанные проблемы Министерство государственных имуществ надеялось изданием «Временных правил образования переселенческих участков в районе Сибирской железной дороги», о чем сообщало Томскому губернатору в специальном Отношении от 1893 г. (ГАТО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 3297. Л. 1). Проблема столкновения интересов коренного населения и переселенцев встала достаточно остро. Земским отделом Министерства внутренних дел в 1892, 1896, 1897 и 1900 гг. были изданы циркуляры «об ограничении переселения в Сибирь и Томскую губернию», отложившиеся в архивном фонде Томского губернского управления (ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 450. Л. 40, 66–69; Оп. 44. Д. 530. Л. 14; Оп. 48. Д. 129. Л. 76).

Учет региональной специфики конфессионального состава региона хорошо просматривается в материалах переписки Первого отделения Томского губернского управления.

В 1912–1913 гг. велась переписка «О разрешении Томскому обществу мусульман-прогрессистов открыть в городе Томске частное двухклассное русско-мусульманское училище» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 34). В 1913–1914 гг. – «Об утверждении крестьянина Нигметзяна Тохветуллина в должности муллы аула Муссы, Теренинской инородной управы Каинского уезда» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 52), а также «Об утверждении Нурмухамета Сибэгатуллина Ибрагимова в должности имана к мечети аула Улицкого» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 54) и «О разрешении открытия при местной мечети в дер. Беленькой при Лаптевской волости Змеиногорского уезда магометанской школы (мектебе) и о допущении имама Габдуллы Аргынбаева к преподаванию в означенной школе» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 131).

Содержание термина «местные исповедания» в западносибирском регионе имело ряд характерных особенностей. «Местными» считались как сибирские татары, исповедовавшие ислам, казахи-мусульмане и казахи-тенгрианцы, алтайцы-шаманисты и алтайцы-бурханисты, так и немцы-меннониты. Интересным подтверждением этого тезиса является архивное дело «О разрешении Петру Петровичу Тевс открытия в г. Славгород Барнаульского уезда частного учебного заведения III разряда для обучения детей немцев меннонитского вероучения от 5 июля 1913 – 28 сентября 1914 гг.» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 134).

Несмотря на общегосударственную поддержку православия, Первое отделение Томского губернского управления, учитывая специфику старообрядческих согласий на южносибирской окраине и заинтересованность государства в их привлечении из центральных губерний России, еще в преддверии царского Манифеста о веротерпимости, в 1906–1907 гг. решает вопрос «По ходатайству старообрядцев п. Горновского Кузнецкого уезда об освобождении от сборов (руги) в пользу православной церкви, об исключении из списков Православной церкви» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 65–75). В разрешительном порядке были зарегистрированы «старообрядческая община безпоповшинского толка в селе Гилевском Алейской волости Змеиногорского уезда» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 132) и «старообрядческая община в с. Снегиревском» того же уезда (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 250).

Не стоит, однако, полагать, что старообрядческие согласия пользовались поддержкой светской администрации в Сибири в обход общегосударственных законов. Так, мы уже писали ранее о том, какого рода ответственность ожидала того, кто допустит «сворачивание из православия» в иное исповедание (Недзелюк, 2011, с. 183–192). Охрана государственной идеологии, базировавшейся на устоях православия, нашла свое отражение в материалах «О привлечении Ивана Ярышкина и старообрядческого наставника за сворачивание в старообрядчество Наталии Ярышкиной» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 123) и «О привлечении к ответственности священника Австрийского согласия Иосафа за повенчание православной Евдокии Бойченко и других лиц» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 56).

После обнародования Манифеста о свободе вероисповедания ситуация изменилась кардинальным образом. Утверждать, что все изменилось в одночасье, как «по мановению волшебной палочки», было бы неверным: десять лет – с 1905 по 1915 г. – длилась дискуссия «По вопросу о применении в Томской губернии циркуляра Министерства внутренних дел от 18 августа 1905 года за № 4628 о вероисповедных правах», зафиксированная в материалах архивного дела 81 от 18 августа 1905 г. – 17 августа 1915 г. (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 81). Как следствие, легитимация старообрядцев и членов их семей приобрела массовый характер, подтверждение чему находим в материалах дел 149–158 «О переходе в старообрядчество из православия, в основном крестьян Барнаульского уезда» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 149–158).

Ситуация в Томской губернии усугублялась тем, что в 1894 г. Департаментом полиции МВД был издан «Циркуляр об освобождении от полицейского надзора участников польского восстания 1863 г.» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 29. Д. 69. Л. 1). Конфессиональный состав населения губернии становился все более пестрым и разнородным. В 1893 г. в Томске был зарегистрирован устав римско-католического благотворительного общества, созданного в помощь престарелым участникам восстания, не имевшим средств на пропитание (ГАТО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 4502).

Будучи проводником государственной идеологии, Томское губернское управление решало и проблемы дискуссионных, а нередко и явно конфликтных, межрелигиозных отношений. Так, 22 мая 1913 г. Первым отделением Томского губернского управления было вынесено решение «О вос-

прещении баптистам пос. Александро-Невского Андреевской волости Каинского уезда постройки молитвенного дома на участке земли, предназначенном для постройки Ев.-Лютеранской церкви» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 57). Решение было объективным, основанным на приоритете имущественных правоотношений и не было продиктовано симпатиями либо антипатиями Губернского управления к какой-либо религиозной деноминации, что подтверждается содержанием материалов дела «О разрешении постройки молитвенного дома баптистам в поселке Найдорфе Змеиногорского уезда, 1914 г.» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 213).

Первая мировая война усугубила и без того сложную поликонфессиональную ситуацию в регионе. Сведения о количестве военнопленных, проследовавших по Сибирской железной дороге (ГАТО. Ф. 3. Оп. 5. Д. 76. Л. 4, 76–79, 95, 124, 139), отправленных в Томск (ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 1702), высланных в Сибирь (ГАТО. Ф. 3. Оп. 7. Д. 429. Л. 49–50, 196–197), отчеты об устройстве их быта дают возможность составить представление как об объеме работы, проделанной «на местах», так и о том потенциальном массиве проблем, связанных с «инославием» и «иноверчеством», пришедших в регион. Сто лет назад в российском законодательстве не было понятия «иностранный агент», иностранные и иноверные миссии сопровождали военнопленных достаточно активно. В фонде Томского губернского управления отложился рапорт бийского уездного исправника томскому губернатору о прибытии в город Бийск делегации шведского Красного Креста для оказания помощи военнопленным (1916 г.) (ГАТО. Ф. 3. Оп. 77. Д. 407). Вслед за военнопленными начали прибывать эшелоны с беженцами (ГАТО. Ф. 3. Оп. 69. Д. 3).

Специального внимания заслуживают дела архивного хранения, сданные «на вечное хранение» Строительным отделением Томского губернского управления. Датировано 1895 г. примечательное распоряжение «О поручении технику составления проектов смет на постройку церквей и школ» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 305). Как следствие, техниками строительного отделения были разработаны типовые документы: «О рассмотрении проекта на постройку церкви» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 308), «О рассмотрении проекта на постройку молитвенного дома» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 311), «О разрешении построек, пристроек и перестроек церквей по Томской губернии» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 338).

В 1902 г. многочисленные типовые документы техников строительного отделения были обновлены, было создано объемное комплексное указание «О рассмотрении проектов» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 592. Л. 1–49).

На основании типовых строительных регламентов техниками строительного отделения осуществлялся надзор за возведением и ремонтными работами на культовых объектах. В качестве примеров приведем отчеты «Об свидетельствовании работ, произведенных в церкви Тогурской» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 108), «По прошению Мариинского еврейского молитвенного дома о постройке каменного» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 271), «О рассмотрении проекта на пристройку к Томской римско-католической церкви» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 117), «О рассмотрении проекта на постройку мечети в Барабинских юртах» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 529) за 1900 г.

В отечественной науке существует устоявшееся мнение о неподконтрольности старообрядческих общин светской администрации. Ситуация на юге Томской губернии была непростой: старообрядцы были приглашены правительством в долину Бухтармы для создания «русскоязычного форпоста» на границе с Китаем. Этим обстоятельством можно объяснить не просто лояльное, но покровительственное отношение строительного отделения к старообрядческим общинам на южных рубежах губернии. В качестве наглядного примера приведем архивное дело 1083, датированное 1910 г., «О постройке молитвенного дома для старообрядцев в селе Усть-Чарышская пристань» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 1083).

Массовый приток аграрных переселенцев «столыпинского призыва» в западносибирский регион обусловил появление новой заботы у сотрудников губернского правления, а именно возведение типовых церковных и школьных зданий в переселенческих поселках. В ГАТО отложился значительный массив дел с типовыми заголовками: «О церковно-школьном строительстве в поселке Орехов Луч» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 1087), «О церковно-школьном строительстве в поселке Медодатском» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 1088), «О церковно-школьном строительстве в пос. Инчинском Монастырской вол.» (ГАТО.

Ф. 3. Оп. 41. Д. 1091), «О церковно-школьном строительстве в пос. Гейдельбергском Романовской вол. Барнаульского уезда» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 1099), «О церковно-школьном строительстве в пос. Орлеан Златополинской вол. Барнаульского уезда» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 1102) и т.д. Все они датированы 1910 г. Из названия населенных пунктов явственно следует вывод об их поликонфессиональном населении. Школы, возводимые при финансовой поддержке Переселенческого управления, автоматически принадлежали ведомству Народного просвещения и не являлись церковно-приходскими школами того или иного вероисповедания. Таким образом светская власть стремилась предупредить, а в значительной мере – профилировать проявления межнациональной и межконфессиональной розни.

В 1915–1917 гг Первое отделение Томского губернского управления превратилось в ведомство, уполномоченное легитимировать выборы/назначения руководителей религиозных организаций. Интересны и информативны материалы архивных дел «О выборах Томского Раввина на новое трехлетие на 1915 год» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 383) и «Об утверждении Афонасия Антоновича Фефелова в должности председателя Купенинской старообрядческой общины Бийского уезда, 1917 год» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 251), «О внесении в реестр старообрядческих духовных лиц на должность наставника Иосифа Седусова в дер. Солдаткиной Больше-Баранданской вол. Барнаульского уезда по репутации общины» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 485), «О выборе в члены хозяйственного правления еврейского молитвенного дома в г. Барнауле от 14 декабря 1917 г.» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 486).

Итогом проведенного нами контент-исследования фонда Томского губернского управления в Государственном архиве Томской области является вывод о достаточно эффективной и заслуживающей комплексного изучения деятельности Томского губернского управления в сфере государственно-конфессиональной политики. Регулирование миграционных потоков, выявление, предотвращение и профилактика межконфессиональных конфликтов являлись одним из приоритетных направлений деятельности губернских управлений; широкая работа по организации церковно-школьного строительства в Западной Сибири заслуживает всестороннего изучения с целью учета региональной специфики в осуществлении государственной стратегии национальной политики Российской Федерации в настоящее время.

1.6. Материалы Государственного архива в г. Тобольске о государственно-конфессиональной политике в Западной Сибири

Архивные фонды Тобольского архива являются богатейшими в Сибири. В числе прочих, они содержат широчайший круг источников по истории религиозных организаций в регионе. Одним из основных фондообразователей выступила Тобольская духовная консистория, чьи материалы составляют пятнадцать описей фонда. На данный момент, благодаря усилиям А.В. Спичак и О.П. Цысь, хорошо изучены и описаны состав документальных источников по истории церковно-приходских школ Тобольской епархии, документальное оформление бракоразводных процессов в Тобольской православной епархии, законодательное регулирование процедуры назначения на должности священнослужителей в XVIII – начале XX в. в этой же епархии (Спичак, 2014, с. 142–149; Цысь, 2016, с. 257–262).

В меньшей степени изучены архивные фонды иных конфессий и деноминаций. Авторы коллективного исследования Л.Н. Суслова, В.И. Зворыгина, И.В. Яркова отмечают широчайшее разнообразие (скопцы, хлысты и духоборы, штундисты, немоляки и субботники, баптисты, адвентисты, молокане и меннониты) сект в Тобольской губернии на переломе столетий, а также сложность их изучения, связанную с отсутствием у них единой терминологии и множественностью самоназваний (Суслова и др., 2017, с. 202–214).

Интересное исследование выполнено Э.Р. Диньмухаметовой в отношении анализа регистрационных документов религиозных обществ; к сожалению, объектом анализа стала лишь узкая временная выборка, а именно первая половина 1920-х гг. (Диньмухаметова, 2016, с. 107–116).

Настоящее исследование призвано дать абрис государственно-конфессиональной политики в Тобольской губернии. Во-первых, переоценить исследовательский потенциал фонда хранения архивных документов Тобольской духовной консистории поистине невозможно (ГА в г. Тобольске. Ф. И–156.

Оп. 1-15). Важно, что метрические книги крупных православных приходов Тобольской губернии (Березова и Березовского уезда, Туринска и Туринского уезда, Ишима и Ишимского уезда, Кургана и Курганского уезда, Омска и Омского уезда, Сургута и Сургутского уезда, Тобольска и Тобольского уезда, Тюмени и Тюменского уезда, Ялуторовска, а также самого Тобольска и Тобольского уезда) полностью оцифрованы и находятся в свободном доступе, что свидетельствует о политике максимальной открытости.

Примечательно, что в этом же фонде Тобольской духовной консистории отложились и дела неправославных церквей, а именно единоверцев (старообрядцев) (ГА в г. Тобольске. Ф. И-156. Оп. 15. Д. 1252-1291), католиков латинского обряда (ГА в г. Тобольске. Ф. И-156. Оп. 15. Д. 515, 646, 656, 657, 661, 678, 685, 724, 725, 730, 731, 754, 760, 1083) и евангельских лютеран (ГА в г. Тобольске. Ф. И-156. Оп. 15. Д. 751). Такой симбиоз может быть интерпретирован как стремление господствующего вероисповедания держать под контролем делопроизводство инославных христианских деноминаций. Метрические книги мусульман отложились в тридцати трех (достаточно миниатюрных, но тем не менее, самостоятельных фондах): например, мечети Казанских юрт (ГА в г. Тобольске. Ф. 494), Вершинских юрт (ГА в г. Тобольске. Ф. 632), Байгаринских юрт (ГА в г. Тобольске. Ф. 645) и др. Книги мечетей не образуют общего фонда, может быть потому, что язык делопроизводства, использовавшийся для их составления, – арабский. Перевод на русский язык осуществляется в настоящее время, что также свидетельствует о внимании государства к национальным и конфессиональным традициям.

Кроме явных, с говорящими названиями, фондов, архив в Тобольске хранит материалы о политических ссыльных с указанием их конфессиональной принадлежности. Католики и лютеране часто становились тоболяками в качестве правонарушителей, сосланных за участие в «смутах» на западных рубежах империи. Материалы фондов Тобольского городского полицейского управления (ГА в г. Тобольске. Ф. 1), Тобольского сыскного отделения (ГА в г. Тобольске. Ф. 202), а позже – Управления Тобольской уездно-городской рабоче-крестьянской Советской милиции (ГА в г. Тобольске. Ф. 272) сохранили для потомков их имена, сведения об их политических убеждениях, национальной и конфессиональной принадлежности.

Строительное управление Тобольского губернского управления выдавало разрешения на строительство культовых зданий, разрабатывало типовые проекты, курировало процесс храмостроительства (ГА в г. Тобольске. Ф. 353). В данном фонде отложилось немало циркуляров и инструкций «из центра», полемическая переписка с представителями разных культов, не желавших считаться с «руководящими указаниями» и злоупотреблявших территориальной удаленностью региона.

Директор народных училищ Тобольской губернии (ГА в г. Тобольске. Ф. 5) и инспектор народных училищ 1-го района Тобольской губернии (ГА в г. Тобольске. Ф. 483) курировали образовательный процесс: отчеты о преподавании Закона Божьего в школах Министерства народного просвещения, рассмотрение кандидатур на должность законоучителя, надзор за благонадежностью учащихся и учащихся (а именно уклонение от исповеди и отказ изучать/преподавать Закон Божий на русском языке) составляли сферу их деятельности.

Фонд Тобольского общего губернского управления (ГА в г. Тобольске. Ф. 152) наиболее показателен в ракурсе изучения государственно-вероисповедной политики. Здесь мы находим материалы, свидетельствующие о цензуре («По отношению чиновника особых поручений при командире отдельного Сибирского корпуса о содержании письма ксендза Мелиховича» (ГА в г. Тобольске. Ф. 152. Оп. 1. Д. 66), о благотворительности («По предложению генерал-губернатора Западной Сибири о денежном пожертвовании на исправление Тобольского костела» (ГА в г. Тобольске. Ф. 152. Оп. 1. Д. 78), о выдаче разрешений на ведение профессиональной деятельности («О дозволении римско-католическим священникам, высланным без ограничения прав состояния, богослужения в штатных костелах») (ГА в г. Тобольске. Ф. 152. Оп. 1. Д. 133).

Документы о вероисповедной политике советского периода также достаточно хорошо представлены в фондах Тобольского архива. Тобольский городской исполнительный комитет депутатов трудя-

щихся (ГА в г. Тобольске. Ф. 462) и Тобольский уездный исполком (ГА в г. Тобольске. Ф. 392) создали обширные коллекции документов относительно реквизиции церковных ценностей, закрытия церквей. Представляет интерес протокол заседания Тобольской уездной подкомиссии по изъятию церковных ценностей от 27 марта 1922 г. В ответ на «Радиограмму Москвы» от 28 декабря 1921 г. №1737, разосланную «Циркулярно. Всем Губ. и Уездисполкомам» (ГА в г. Тобольске. Ф. 392. Оп. 1. Д. 146. Л. 9), Тобольская подкомиссия разработала следующий алгоритм. Создавалась экспертная комиссия из пяти человек по определению церковного имущества, «подлежащего изъятию из церквей, монастырей, молелен, синагог». В состав комиссии включались два представителя от священнослужителей, двое – от мирян и один – «представитель уездной подкомиссии по изъятию церковных ценностей». Для определения состава экспертной комиссии было созвано Общее собрание священнослужителей, представителей религиозных культов и мирян гор. Тобольска, назначенное на 28 марта 1922 г. «в здании Архиерейского дома» (ГА в г. Тобольске. Ф. 392. Оп. 1. Д. 146. Л. 9). Создавалась видимость демократической процедуры.

Исходный инструктивный документ, имеющий заголовок «Радиограмма Москвы», предписывает: «Ввиду наличия колоссальных ценностей, находящихся в церквях и монастырях, как историко-художественного, так и чисто материального значения, все указанное имущество должно быть распределено на три части. Имущество, имеющее историко-художественное значение, подлежит к исключительному ведению глав музея НКИ согласно инструкции к Декрету отделения церкви от государства, утварь старинная мебель, картины и т.д. – имущество материальной ценности, подлежащее выделению в Гохран. Имущество обиходного характера, где оно еще сохранилось ... никакие изъятия не могут быть производимы без разрешения на то Главмузея или его органов на местах» (ГА в г. Тобольске. Ф. 272. Оп. 1. Д. 74. Л. 10). Радиограмма подписана Председателем ВЦИК М.И. Калининым.

Председатель Революционного комитета в Тобольске 9 января 1922 г. наложил на текст радиограммы свою резолюцию: «Создать Комиссию в составе представителей От. Управления, Наробраза и РКИ, каковой поручить взять на учет все имущество, указанное на обороте сего, разбить на группы и впредь за проведением в жизнь постановления о расходовании и сбережении церковных ценностей возлагается на Отдел Управления. Об исполнении донести» (ГА в г. Тобольске. Ф. 272. Оп. 1. Д. 74. Л. 10).

Из документа архивного хранения этого же архивного дела узнаем о том, что Центральным музейным отделом Главнауки были разосланы инструкции по ликвидации церковных и монастырских ценностей. Согласно такой инструкции от 30 марта 1922 г., «[...] ликвидации подлежат только те предметы, которые не имеют большого художественного значения. Недопустима ликвидация ценностей, имеющих древность, кончая 1725 годом. Ликвидация ценностей эпохи от 1725 по 1835 год допускается лишь в виде исключения. Ценности, которые относятся ко времени после 1835 года, ликвидируются все, за исключением имеющих высокохудожественное или бытовое значение. Части древних предметов: вещи с окладов, остатки древней басмы, скани, финифти сосудов и характерные предметы, отражающие стили эпох Людовика XV, XVI и эпохи империи, не подлежат изъятию» (ГА в г. Тобольске. Ф. 272. Оп. 1. Д. 74. Л. 16). Далее инструкция указывает на недопустимость нарушения ценности предметов, имеющих историко-художественное значение.

Во исполнение директивы из центра, заведующий Тюменским губмузеем в свою очередь издал распоряжение следующего содержания: «Древние храмы со своим внутренним убранством, старинными иконостасами, киотами, лампадами, кадилами и т.п. предметами, представляющими в общей совокупности художественно-историческую ценность, должны оставаться неприкосновенными и в этих случаях никакие изъятия недопустимы» (ГА в г. Тобольске. Ф. 272. Оп. 1. Д. 74. Л. 17).

Анализ процитированных первоисточников позволяет сделать вывод об изначальном отсутствии «злых козней» со стороны как центральных, так и местных властей. Однако Гражданская война и экономический кризис внесли свои коррективы.

По прошествии нескольких лет, в 1930 г., в Тобольский архив поступили документы иного характера. Постановлением Президиума Тобольского горсовета №56 от 23 февраля 1930 г. вынесено следующее решение: «Принимая во внимание наличие ходатайства, выраженное в постановлениях перевыборной

и отчетной кампании совета, а также настойчивое ходатайство гр-н группы верующих в количестве 201 человека, выраженное в постановлении и представленными подписями с требованием о закрытии, Президиум Городского Совета постановляет: Мусульманскую мечеть, находящуюся в городе Тобольске, закрыть и передать её для использования по культурное учреждение нацменам татар города, согласно их ходатайства и просить Президиум Окрисполкома данное постановление утвердить. Предложить Адмчасти Горсовета по утверждению постановления Окрик'ом, немедленно произвести изъятие ценностей и имущества, а Горкомхозу передать здание для использования под культурное учреждение» (ГА в г. Тобольске. Ф. 462. Оп. 1. Д. 126. Л. 24).

На этом же заседании, вторым пунктом повестки дня, слушался вопрос «...об отказе Еврейской религиозной общины от пользования молитвенным зданием в городе Тобольске. [...] Принимая во внимание отказ Еврейской религиозной Общины от пользования молитвенным зданием, ввиду распада имевшей его общины и отсутствия других еврейских общин, желающих использовать указанное здание, Президиум Горсовета п о с т а н о в л я е т: молитвенное здание Еврейской общины з а к р ы т ь, предложить Адмчасти существовавший договор расторгнуть, имущество и ценности изъять. Просить Президиум Окрисполкома данное постановление утвердить» (ГА в г. Тобольске. Ф. 462. Оп. 1. Д. 126. Л. 24).

Третьим пунктом повестки дня президиума Тобольского горсовета 23 февраля 1930 г. слушалось «Сообщение Нач. Адм. части тов. Старцева о поступившем заявлении Римско-католической общины с просьбой о расторжении договора на занимаемое молитвенное здание (костел), ввиду распада общины» (ГА в г. Тобольске. Ф. 462. Оп. 1. Д. 126. Л. 24об.).

Так же, как и в первых двух случаях, было вынесено стандартное решение: «Принимая во внимание отказ Римско-католической общины от пользования молитвенным зданием (костел) и вторичного ходатайства о расторжении договора и отсутствия других общин, желающих использовать указанное здание, Президиум Горсовета постановляет: молитвенное здание (костел) закрыть, предложить административной части договор расторгнуть и произвести изъятие имущества и ценностей. Просить Президиум Окрисполкома означенное постановление утвердить» (ГА в г. Тобольске. Ф. 462. Оп. 1. Д. 126. Л. 24об.).

Как видим, данное постановление затронуло религиозные общины неправославных исповеданий в городе Тобольске.

Типичен, а потому заслуживает нашего внимания «Протокол внеочередного общего собрания коллектива Адмотдела от 16 февраля 1930 г.» (ГА в г. Тобольске. Ф. 462. Оп. 1. Д. 126. Л. 25). Совершенно стандартное для того времени решение: «Одобрить мероприятия Горсовета и ОкРИКа о закрытии церквей, как исходящие всецело из учета инициативы трудящихся масс города» (ГА в г. Тобольске. Ф. 462. Оп. 1. Д. 126. Л. 25об.).

Типична и резолюция: «Собрание настаивает на закрытии всех церквей и передаче имущества на дело индустриализации и использование молитвенных зданий для культурных целей» (ГА в г. Тобольске. Ф. 462. Оп. 1. Д. 126. Л. 25–25об.). Текст настоящего протокола далее выступил в роли шаблона; с минимальными текстуальными изменениями он использовался коллективами городской пожарной команды, Тобольской конторы связи и многих других организаций города (ГА в г. Тобольске. Ф. 462. Оп. 1. Д. 126. Л. 27–38).

Десятилетие 1930-х гг. прошло под знаком реквизиции церковных ценностей и перепрофилирования храмовых помещений. Отложившаяся в фонде 462 Городского исполнительного комитета депутатов трудящихся Тобольского государственного архива «Выписка из протокола заседания Президиума Тобольского окружного исполнительного комитета Советов РК и КД» от 5 апреля 1939 г. сообщает нам, что за прошедшее десятилетие не только церковные ценности были реквизированы в полной мере, но и «[...] здание быв. архиерейской церкви (роща)» было передано «под детский санаторий Окргздравотдела», помещение церкви Михаила Архангела на пересечении улиц Ленина и Кирова отдано средней школе №1 «для использования под учебные классы школы», «здание быв. Польского костела (ул. Люксембургская) – русскому педучилищу для использования под клуб студентов училища», Благовещенская

церковь на ул. Сталина отошла «Окрмногпромсоюзу – для организации в ней клуба работников промысловой кооперации», «здание быв. Петропавловской церкви (гора), занимаемое Заготзерно – татарскому педучилищу для организации Общежития студентов» (ГА в г. Тобольске. Ф. 462. Оп. 2. Д. 12. Л. 11).

Если все вышеперечисленные мероприятия можно было отнести на счет реализации заявленных ранее «культурных целей», преодоления «школьного голода», то последний из документов ставит потомков в известность: «Вследствие того, что за последние годы в отдельных быв. Молитвенных зданиях города произведены капитальные переоборудования и вложены значительные средства государственными и кооперативными организациями, а также нецелесообразности вторичного переоборудования их под культурные цели и отсутствие средств на эти мероприятия, просить президиум Облисполкома войти с ходатайством в верховный Совет РСФСР об оставлении следующих производственных и культурно-бытовых организаций в занимаемых в настоящее время б/молитвенные дома города: быв. Спасская церковь (гора) – гараж школы комбайнеров, быв. Никольская церковь (гора) – гараж тюрьмы УГБ НКВД, быв. Покровская церковь – весоремонтная мастерская Облместпрома, быв. Андреевская церковь – гараж и мастерские Окрпотребсоюза, быв. Рождественская церковь – хлебопекарню Хлебторга, быв. Пятницкой церкви – винзавод Облпищепрома» (ГА в г. Тобольске. Ф. 462. Оп. 2. Д. 12. Л. 11).

Несмотря на кажущуюся типичность, подборка документов раннего периода советской власти в архиве Тобольска является оригинальным и чрезвычайно ценным собранием по целому ряду причин: их отличная степень сохранности, массовость документального комплекса, продуманная логика архивной коллекции. Представленные в Государственном бюджетном учреждении Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске» и проанализированные нами документы позволяют проследить динамику государственно-конфессиональной политики советской власти в 1920–1930-е гг.: от осторожного дифференцированного подхода к редким и ценным артефактам к тотальной реквизиции церковного имущества.

Глава 2

Этноконфессиональный вектор государственной политики Российской империи на территории Казахстана в XIX – начале XX в.

П.К. Дашковский, Ю.А. Лысенко, А.С. Жанбосинова

2.1. Государственно-конфессиональная политика в казахской степи в первой половине XIX в.: идеология и практика

В начале XIX в. Российская империя взяла курс на политико-правовую и социально-экономическую интеграцию казахов Младшего и Среднего жузов, которые с 30-х гг. XVIII столетия находились в ее формальном подданстве. К этому периоду религиозный вектор данного курса еще не выделился в самостоятельную сферу администрирования, но, безусловно, являлся важной ее составляющей и использовался для усиления политического контроля над казахским населением.

Следует отметить, что российская правящая элита на протяжении XVIII в. имела слабое представление о духовных аспектах жизни традиционного казахского общества и относила его к исламскому миру. Однако степень проникновения ислама в религиозное сознание кочевников, их повседневность и обрядность оставалась крайне незначительной. Это можно объяснить прежде всего территориальной отдаленностью казахской степи от мусульманских духовных центров Ближнего и Среднего Востока и, как следствие, спорадичностью политических, экономических, социокультурных контактов казахов с ними. Поэтому «подключение» казахской степи к исламскому миру произошло гораздо позднее – в XVI–XVII в., исламизация носила вторичный характер – когда трансляторами религиозных догм выступали не арабы, а принявшие ислам персы. Языковой барьер выступал дополнительным фактором, сдерживавшим исламизацию казахской степи.

На протяжении XVIII в. жизнь казахских пастбищно-кочевых общин продолжала регулироваться нормами обычного права – адатом. Судебные функции были сосредоточены у биев. Законы шариата и шариатские суды здесь не получили распространения. Более глубоким познанием учения Магомета обладала этноэлита казахского общества – чингизиды и некоторая часть родовой аристократии. Сословие кожа (ходжа, хожа, худжа), присутствовавшие в традиционной социальной структуре казахского общества, не занимало высокий статус и не выполняло какие-либо социально-регулятивные функции. Основная масса казахов считалась мусульманами номинально, продолжая в повседневной жизни отправлять языческие обряды и культы.

Только на рубеже XVIII–XIX вв., в результате научного изучения системы жизнеобеспечения казахского общества Россия признала их «плохими мусульманами». Это предопределило вектор ее религиозной политики, направленной на закрепление ислама в степи административными методами. Реализация данного курса в полной мере вписывалась в контексте общеимперского курса в отношении ислама (Дякин, 1998, с. 16). Именно на рубеже XVIII–XIX вв. происходил переход от жесткого контроля и сдерживания роста его влияния на население страны к толерантности в вопросах веры. Во многом процесс был связан с причинами внутривнутриполитического характера, а именно, включением в состав Российской империи в 1773 г. Крымского ханства и «необходимостью обеспечить лояльность к имперской власти тюркско-мусульманских народов путем установления прочных контактов с мусульманскими лидерами России, привлечения их к решению государственных задач» (Султангалиева, 2000, с. 24).

Признав права мусульман империи на религиозную самобытность, правящие круги пошли по пути интеграции исламских институтов в общеимперскую структуру, с распространением на них соответствующих прав и обязанностей. Практическая реализация нового правительственного курса была связана прежде всего с формированием органов управления мусульманами России – в 1788 г. было создано Оренбургское мусульманское собрание. По аналогии со Святейшим Синодом оно стало контролировать

и регулировать все вопросы, связанные с жизнью мусульманских общин России. После присоединения Крыма к России было объявлено о создании в 1794 г. Таврического мусульманского духовного правления, под юрисдикцию которого перешли религиозные дела европейских мусульман империи. Таким образом, началось поэтапное формирование (концептуально и институционально) основополагающего принципа имперской политики – неизменное требование от подданных лояльности «центру» при готовности последнего признавать определенную «культурно-религиозную автономию» нерусских народов.

В отношении казахского населения вектор религиозной политики империи на рубеже XVIII–XIX в. был направлен в сторону административного распространения ислама. Во-первых, его закрепление объективно должно было способствовать интеграции населения степи в состав империи, предполагалось, что строительство мечетей для публичной молитвы привлечет «...прочих в близости кочующих или обитающих на границах наших, а сие может послужить со временем к воздержанию их своевольства лучше всяких строгих мер» (Добромыслов, 1898, с. 164).

Во-вторых, исламизация должна была снизить межэтнические разногласия между поволжскими мусульманскими народами – башкирами, татарами, с одной стороны, и казахами Младшего жуза – с другой. Их причиной выступал земельный вопрос, возникавший на почве нехватки пастбищных угодий и постоянных нарушений казахами запретов переходить на правобережье реки Урал. Первые указы, запрещающие казахам занимать междуречье Урала и Волги, были изданы в середине XVIII в. Казахам считали эти указы необоснованными, поскольку в предшествующее время – XVI–XVII вв. данный регион занимали кочевья ногайцев, участвовавших в этногенезе казахов и ставших ядром родовых подразделений Младшего жуза. Религиозное единение должно было, по мнению правительства, пресечь взаимные набеги, столкновения и угон скота.

Наконец, в-третьих, исламизация казахского общества мыслилась как масштабный культуртрегерский проект. «Привлекаемые мечетями, казахи должны были чаще посещать русские города и со временем перейти к оседлому образу жизни; мечеть должна была стать своеобразным центром притяжения, вокруг которого могло бы в Степи образоваться казахское сообщество или целое поселение» (Ремнев, 2006, с. 5). В дальнейшем через ислам казахское общество предполагалось привести к православию. Ислам, таким образом, мыслился как переходный мостик к монотеизму, который необходимо было привить казахам-язычникам.

Проводником правительственного курса по административной исламизации казахского общества стал генерал-губернатор Оренбургского края О.А. Игельстром. В выданном на его имя рескрипте от 4 сентября 1785 г. Екатерина II приказывала начать строительство в казахской степи нескольких мечетей, площадью, способной вместить до 500 человек. В наиболее отдаленные районы предлагалось отправить татарских мулл; при мечетях должна была быть организована работа «татарских школ», караван-сараев и гостиных дворов (Юдин, 1897, с. 513–555). 27 ноября этого же года О.А. Игельстром получил указ из Сената, в котором, в частности, говорилось: «Снабжение разных родов киргизских муллами немалую пользу в делах наших принести может; почему вы и старайтесь определить оных, и изтребовать из Казани татарских людей надежных, дав им потребные наставления к удержанию киргисцев в верности к нам, и к удалению их от набегов и хищничества в пределах границ наших» (ПСЗ РИ, 1830. Т. XXII. № 16292). В 1787 г. барон Игельстром получил повторное указание о необходимости снабжения «потребным числом мулл» казахов Младшей орды (ПСЗ РИ, 1830. Т. XX. № 16534). В 1788 г. казахи Оренбургского ведомства вошли в состав Оренбургского духовного мусульманского собрания.

В последовавшие после издания данных законов годы на средства казны было организовано строительство в приграничной полосе между кочевьями казахов и южно-уральскими/южно-сибирскими окраинами Российской империи. Всего было построено четыре мечети: в Оренбурге около менового двора «из-за близости пребывания хана Младшего жуза – Урали», в Верхнеуральске «по случаю расположения кочевий знатных старшин», в Троицкой крепости для приобщения казахов «к непрерывному приезду на торг» и в Петропавловской крепости «ввиду близости пребывания хана Средней орды – Вали» (Добромыслов, 1898, с. 164).

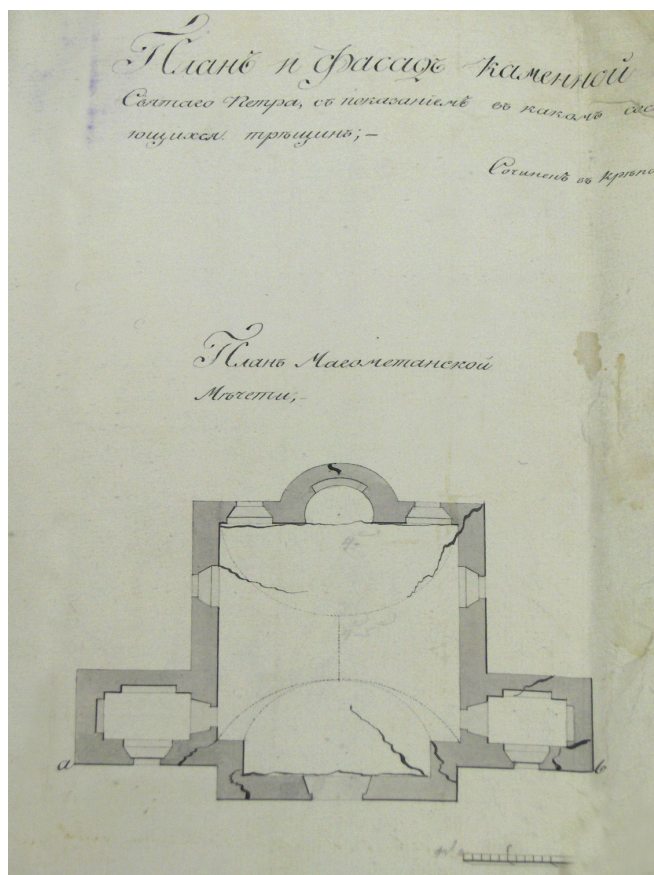


Рис. 1. План и фасад мечети Петропавловской крепости (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 359. Л. 59об.)



Рис. 2. Фасад каменной мечети Петропавловской крепости с повреждениями (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 359. Л. 60)

В Государственном архиве Оренбургской области (ГАОО) нам удалось выявить материалы, повествующие о строительстве в конце XVIII в. мечети в крепости Петропавловской (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 359. Л. 1–397). В 1782 г. для её сооружения по указу Екатерины II было выделено из казны 5000 рублей. Строительство мечети началось в 1792 г. «для торгующих магометанского исповедания». Однако в 1801 г. ударом грома её разбило. «Азиатцы, как внутренние жители, так и внешние, видя сначала с удовольствием воздвигаемое для богомолья их здание, по разбитости оногo громовым ударом, следуя своему суеверию, перестали желать, чтобы оно было закончено и с тех пор смотрят равнодушно на остатки мечети сей, но в последствии собственными своими силами построили себе три мечети (деревянные): в самом форпосте Петропавловском, кои сейчас и посещают» (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 359. Л. 38 об.).

Чтобы развалы мечети не пришли в полную непригодность, местные власти предложили разобрать её и использовать на строительство православного храма в Петропавловской крепости, «так как тамошняя деревянная церковь во имя Святых апостолов Петра и Павла пришла в такую ветхость, что уже служение в ней воспрещено; кроме же сей церкви, другой в ней нет». Это предложение было отвергнуто Министерством духовных дел и народного образования, более того, в 1811 г. принято решение о строительстве новой каменной мечети в Петропавловске в центре крепости. Начались работы по составлению проекта и сметы расходов на строительство.

Однако подготовительные работы по строительству мечети в Петропавловске были свернуты. Причиной стало открытие в 1812 г. в Омске областного управления, в связи с чем было принято решение, что «стечение азиатцев как внутренних, так и внешних округов будет здесь всегда в большем количестве, и, за неимением в Омске мечети, будут лишены средств отправлять богослужение по приверженности в религии, прибывание свое будут считать тягостным, по сему признать необходимость устроить здесь мечеть». Её строительство началось в 1827, и завершилось в 1830 г. Мечеть была «каменная ...и при оной деревянный дом для султанов и родоначальников киргизских с деревянными же службами – кухней, сараем, конюшнею и амбаром, обнесенные забором» (Государственный архив Омской области (ГАОО). Ф. 3. Оп. 1. Д. 359. Л. 43об., 312). Для торжественного освещения мечети прибыл ахун Семипалатинской соборной мечети Ахмадий Мухаммедов, и 23 февраля 1831 г. состоялось ее освещение. На нем ахун сказал торжественную речь на татарском языке, которая предварительно была переведена на русский язык и утверждена Омским областным управлением (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 971. Л. 1–8).

По данным Г. Султангалиевой, в конце XVIII – первой четверти XIX в., за исключением приграничной полосы, в казахских кочевьях не было построено ни одной мечети, хотя в архивах и сохранились прошения султана Урмана Нуралиева, датированные 1809 г., о строительстве мечети вблизи Сарайчиковской крепости и султанов Абдулмухсина Ашимова, Тяуки и Баймухамеда Айчуаковых о сооружении мечети на 200 человек при устье р. Хобда (Султангалиева, 2000, с. 24–25). Активное строительство мечетей по инициативе казахских правителей и при их финансовой поддержке началось со второй четверти XIX в. Так, в 1833 г. мечеть была сооружена близ Илецка, при ней была открыта школа для обучения детей татарской грамоте. Султан Младшего жуза Баймухамед Айчуаков пожертвовал на ее строительство 400 рублей. Однако масштабы этого процесса реконструировать сложно.

Реализация правительственного курса по исламизации казахов-кочевников стала возможной благодаря активной деятельности татарских и башкирских мулл, которых Российская империя активно направляла в Степь. Г. Султангалиева, посвятившая свое исследование определению места и роли татар в распространении ислама среди казахов-кочевников, отмечала, что в течение 1800–1820 гг. Оренбургским губернским правлением сюда было назначено из третьего мещерацкого кантона пять мулл, а из девятого башкирского кантона – 17. В то же время определить точное число мулл, выехавших для проповеди канонов ислама в казахскую степь, затруднительно, поскольку Оренбургское губернское правление не владело механизмом контроля за их назначением и передвижением. Более того, «деятельность чиновников этого правления чаще всего сводилась к удовлетворению спроса на мулл со стороны казахской знати, в большинстве случаев муллы проживали и действовали в казахских кочевьях «нелегально», без разрешения органов российской государственной администрации» (Султангалиева, 2000,

с. 24). Не был также налажен механизм учета численности исламских проповедников, прибывавших в казахскую степь из Средней Азии, Ближнего Востока и т.д.

Показательна в этой связи ситуация, имевшая место во второй четверти XIX в. в Среднем жузе. Пограничному Управлению сибирскими казахами было известно о значительном количестве среднеазиатских подданных, проживающих в кочевьях казахов Среднего жуза без специального разрешения. Многие из них назывались в документах имамами и муллами и, наряду с торговыми операциями, занимались религиозной пропагандой в Степи. В 1834 г. Управлением была предпринята попытка поставить на контроль их пребывание и установить точные данные о численности. В результате выяснилось, что в пределах Среднего жуза нелегально проживает 465 семейств, «выходцев из Средней Азии» (ГАОО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 269. Л. 20–20об.).

Следующим шагом местной администрации стала попытка узаконения их пребывания в казахских кочевьях – иностранным подданным было предложено принять российское гражданство, приписаться к казахским кочевым коллективам и дать обязательство платить покибиточный сбор в пользу российской казны. В случае отказа следовала их экстрадиция. В ходе проведения данной акции большинство среднеазиатских жителей приняли российское подданство и остались проживать в казахских кочевьях, продолжая, по сообщениям местных властей, заниматься религиозной пропагандой (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1364. Л. 24).

Преемники Екатерины II, Александр I и его брат Николай I, в целом продолжали курс, взятый императрицей, первая половина XIX в. стала временем принятия особо значительного количества законодательных актов по вопросам ислама и мусульман России, главным содержанием которых являлась идея веротерпимости. В то же время первая четверть XIX в. стала периодом реализации идеи «централизации контроля над конфессиями империи» (Ислам в Российской..., 2001, с. 21). Так, в 1801 г. начался процесс формирования государственной структуры, контролировавшей делами инославных религий в Российской империи. Первоначально она получила название Центрального управления духовных дел и была преобразована в 1804 г. в Министерство исповеданий. Затем последовала целая серия реорганизаций. Наконец, в 1832 г. был создан Департамент духовных дел иностранных исповеданий в составе МВД, где он находилось вплоть до 1917 г.

При Николае I продолжалась работа по формированию общегосударственной системы мусульманских учреждений империи. В 1831 г. произошло фактическое образование Таврического магометанского духовного правления, началась подготовка по созданию управлений суннитской и шиитской общинами Закавказья. Эта идея была реализована в 1872 г. В рамках разработки общеимперского законодательства был подготовлен принятый в самом начале правления императора Александра II в 1857 г. первый «Устав духовных дел иностранных исповеданий», специальный раздел которого посвящался мусульманам (Устав духовных дел..., 1896).

Подробный анализ Устава уже проводился в исследованиях отдельных авторов. Отметим лишь, что все вопросы функционирования иностранных религий по Уставу решались их «духовными властями и особенными правительствами, верховною властью к сему предназначенными». Деятельностью этих структур руководили МВД и местные государственные органы (ст. 3). В соответствии с Уставом назначение на духовные должности конфессиональных организаций в Российской империи относилось к компетенции государственной власти. Высшее духовенство назначалось непосредственно императором. Остальные духовные лица назначались и утверждались МИД или губернскими властями. На местные органы власти возлагался административный надзор за деятельностью духовенства иностранных исповеданий, за точным исполнением им законов и распоряжений правительства.

Устав также обязывал органы церковного управления всех вероисповеданий и духовенство, которое приносило присягу на верность царю и его наследнику, охранять «все священные права и преимущества его императорского величества и законы государства». Всем священнослужителям вменялись в обязанность различного рода полицейские функции. Так, согласно закону, мусульманское духовенство обязывалось доносить местному начальству «о случаях обнаружения между мусульманами вред-

ных и нетерпимых правительством толкований и учений или неблагонамеренных разглашений», отворачивая вместе с тем «от оных вразумлениями и увещеваниями» (ст. 1427, 1435).

Для семей священнослужителей иностранных исповеданий предусматривался ряд льгот. Например, сыновья духовных лиц христианских исповеданий, высшего мусульманского духовенства и кайраимов имели, наряду с сыновьями потомственных дворян, преимущественное право по сравнению с другими лицами поступления на государственную службу и получали после занятия должности более высокое звание. Шиитское и суннитское духовенство во время занятия духовных должностей освобождалось от уплаты казенных повинностей. Эта льгота распространялась и на их детей. Духовенство Оренбургского мусульманского округа не освобождалось от налогов, но закон предоставлял им право перекладывать их уплату на горожан (ст. 1419).

Религиозные дела мусульман Российской империи с целью пресечения их консолидации в общеимперских масштабах были поделены на четыре независимые друг от друга региональные управления: Таврическое магометанское духовное правление, Оренбургское магометанское духовное собрание, Шиитское духовное управление (ведало закавказскими шиитами), Суннитское закавказское духовное правление (ст. 1343).

Мусульманское духовенство, мечети и духовные училища содержались за счет приходских (мечетских) обществ, доходов от движимого и недвижимого имущества конфессиональных организаций (вакуфов) и их денежных капиталов. Приобретение этими организациями недвижимого имущества, его продажа и обмен допускались с разрешения местных государственных органов. Вакуфы охранялись государством наравне с казенным имуществом. Государство даже частично покрывало расходы на содержание духовных управлений мусульман.

На протяжении первой половины XIX в. религиозные дела казахов-мусульман входили в компетенцию Оренбургского духовного собрания. В отношении вопросов вероисповедания казахов государство демонстрировало либерализм и веротерпимость. Представители местной администрации выстраивали свою деятельность в рамках государственной религиозной политики. В то же время их действия во многом определялись сугубо прагматическими соображениями.

Свидетельством является, например, «Дело по прошению жительствовавших в Семипалатинске иностранных Азиатцев 57 человек, о дозволении им отправлять богослужение в двух мечетях без указных мулл» (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1364. Л. 1–193). Проживающие в Семипалатинске среднеазиатские подданные в 1835 г. обратились к генерал-губернатору Западной Сибири: «...мы, вышедшие из своих отечеств, прибыли на жительство в г. Семипалатинск, построили на собственные наши средства для отправления Богослужения две мечети. Исключая татарских, избрали для сего из среды себе имама, отправляли пятивременное богослужение на протяжении сорока лет. ...Ныне не известно нам, по какой причине Оренбургское Духовное собрание... распорядилось через Семипалатинского городничего запечатать те мечети» (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1364. Л. 1об.). Генерал-губернатор Западной Сибири поручил Оренбургскому военному губернатору разобраться, «...по какому праву магометанское духовенство в Оренбурге предписало запечатать в Семипалатинске мечеть».

Оренбургский военный губернатор В.А. Перовский провел служебное расследование и в сентябре 1834 г. докладывал генерал-губернатору Западной Сибири Вельяминову: «...из состоящих в Семипалатинске четырех мечетях, при двух только имеются указные духовные служители; посему Оренбургское духовное собрание руководствовалось правилами магометанского закона, по коим ни одна мечеть не может быть без настоятеля, распорядилось запечатыванием остальных двух, с тем, что бы отправления в сих мечетях богомоления может быть допущено только, когда прихожане изберут способных людей в муллы и когда сии последние на основании указа е.и.в. от 1788 г. будут испытаны в знании правил и обрядов магометанской религии и утверждены начальством в должности духовных служителей». Далее в письме сообщалось, что Оренбургскому духовному собранию точно неизвестно, когда построены эти две мечети, и указывалось, что для 57 человек – азиатских купцов, проживающих в Семипалатинске временно, совсем не обязательно иметь отдельные мечети, и «религиозные нужды

им желательно отправлять в двух других, которые посещает местное казахское население». «Что же касается до азиатских мулл, – говорилось в письме, – то допустить их до исправления духовных треб Собрание не может, потому что Главноуправляющий духовными делами иностранных исповеданий Шишков предписал не допускать к этому людей неиспытанных и неутвержденных в духовном звании начальством» (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1364. Л. 19–20об.).

Параллельно И.А. Вельяминов по данной проблеме сделал запрос и в Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД, на который получил ответ следующего содержания: «Азиатцы сии, завися по местному положению от Оренбургского муфтията и тамошнего магометанского духовного собрания, не должны бы были на основании указа от 22 сентября 1788 г. без сего разрешения строить мечетей... Усматривая, однако, что ташкенцы и бухарцы, как самые ревностные магометане, очень мало уважающие духовное начальство, не магометанскими властями установленное, могут почесть определение к ним муллы Российским муфтиатом как бы стеснением свободы вероисповедания и, принимая в разсуждение, что по политическим видам и выгодам торговли, снисхождение к ним в сем отношении может оказаться нужным». В итоге иностранные подданные Семипалатинска были освобождены от «зависимости от Оренбургского магометанского собрания», а обе мечети открыты для посещения и совершения богослужения (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1364. Л. 48–49об.).

В русле либерального религиозного курса Российской империи в отношении ислама была проведена и реформа хана Джангира в Букеевском ханстве, связанная с закреплением здесь его позиций среди букеевских казахов. Марионеточное по своей сути Букеевское ханство было образовано специальным указом Павла I в 1801 г. в Волго-Уральском междуречье. Период правления второго и последнего хана Джангира (1823–1845 гг.), его деятельность на государственном поприще, особенности взаимоотношений с региональной администрации довольно подробно и обстоятельно рассмотрены в исторических исследованиях многих авторов (Евреинов, 1985; Зиманов, 1982; Шахматов, 1946).

Отметим лишь, что период его правления характеризовался целым комплексом реформ политической, социально-экономической и культурно-духовной направленности, имевших далеко не однозначные последствия для букеевских казахов. Одной из них стала проведенная Джангиром в конце 20–30-х гг. XIX в. религиозная реформа, направленная на распространение среди кочевников-казахов ислама. В контексте проводимой Джангиром экономической политики, стержнем которой явилось формирование института частной собственности на землю в казахском кочевом обществе и поощрение оседания казахов Букеевской орды, ислам во многом должен был способствовать, по мнению хана, ее положительным результатам. Однако в целом проводимая в ханстве политика исламизации населения становилась не столько целью, сколько средством в деле укрепления личной власти Джангира и централизации системы управления ханством.

Среди казахских ханов и султанов практиковалась традиция прибегать к помощи духовных авторитетов, целенаправленно обращаться к наиболее уважаемым среди мусульман-кочевников представителям «святых» за советом и помощью в случае обострения внутренней или внешней ситуации. Воспользовался этой традицией и хан Джангир. Сословие кожа в Букеевской орде состояло в основном из двух больших и влиятельных фамильных кланов – Мурзы-кожа и Кедей-кожа, выходцев из Туркестана, и меньших по численности кланов Фарси-кожа и Хан-кожа, переселившихся в Орду из Оренбургского края. В 30-х – середине 40-х гг. XIX в. на территории Букеевского ханства проживало 258 кожа (Ерофеева, 2002, с. 11). Джангир сделал все, что бы привлечь представителей данного сословия на свою сторону. Со временем кожа составили социальную опору ханской власти в орде и в немалой степени определяли основную направленность проводимых ханом политических мероприятий на подвластной ему территории.

Религиозная реформа в Букеевской орде проходила в нескольких направлениях. Главным ее содержанием стало введение должности ахуна и института «наказных мулл». Ахун являлся идейным лидером всех мусульманских священнослужителей орды и одновременно духовным наставником хана. Хан также занимался подбором мулл для назначения их в родовые коллективы. Процедура назначе-

ния была определена, как указывалось выше, еще в 1788 г. генерал-губернатором Оренбургского края О.А. Игельстромом и предполагала утверждение мулл в должности Оренбургским мусульманским духовным собранием (Иванов, 2002, с. 920). Однако, как указывал в своем отношении министру государственных имуществ Оренбургский генерал-губернатор В.А. Перовский в 1852 г., «...он (Джангир. – *авт.*) присвоил себе права высшей духовной магометанской власти, то же самое, только еще в сильнейшей мере обнаруживается и в деле распространения им магометанства: всех 127 мулл, которые, начиная с 1840 г. определены им в Орду, назначил он собственною властью безо всякого на то разрешения со стороны начальника Оренбургского края и без обязательного для всех мулл в крае испытания их Магометанским духовным собранием» (История Букеевского..., 2002, с. 815).

По своей этнической принадлежности муллы в большинстве своем были татарами, содержались за счет ханской казны. Например, по сообщению султана Адиль Букейханова, в 1845 г. ахун Джабар Хаматов проживал в собственном доме, жалование не получал, но «пользовался от хана весьма значительными подарками, простирающимися до 4 тыс. руб. ассигнациями и землями, весьма обильными сенокосными местами и всякими удобствами для скотоводства, с чего и получает пользы в год до 3 тыс. руб. ассигнациями», мулла Казанской губернии Губайдулла Баширов проживал в собственной землянке, жалования не получал, но «пользовался от хана подарками, простирающимися до 500 и более руб. ассигнациями» (История Букеевского..., 2002, с. 815).

В отличие от Младшего и Среднего жузов, в которых муллы отправляли лишь обряды ислама, муллы Букеевской орды, помимо религиозной практики, обязаны были собирать зякет – религиозный налог с населения, вести метрические книги, собирать добровольные пожертвования на постройку школ, обучать в них казахских детей. Таким образом, они становились своего рода уполномоченными представителями ханской власти и проводниками ее политики на местах. По мнению местных властей, «Джангир, без сомнения рассчитывал..., что муллы, им созданные и посвященные, могли служить в руках его для укоренения в народе к особе хана уважения и покорности еще лучшим орудием, чем другая опора его владычества – состоявший при хане сотенный отряд русских казаков и русские пушки, являющиеся в случае нужды для внушения киргизам (казахам. – *авт.*) должного повиновения их правителю» (История Букеевского..., 2002, с. 721).

По данным источников, ко времени смерти Джангира в 1845 г. в каждом из 16 родовых подразделений ханства имелось от одного до 26 мулл, в зависимости от численности рода, общее их количество составляло от 113 до 130 (История Букеевского..., 2002, с. 775–779). Можно также утверждать, что многие из «наказных мулл» были людьми весьма образованными. Так, например, в 1842 г. Джангир обращался с просьбой к председателю Оренбургской пограничной комиссии Г.Ф. Генсу с ходатайством об утверждении муллы Садриддина Аминова преподавателем училища в Ханской ставке. Наряду с русским языком, «элементарными науками» мулла должен был преподавать каноны ислама и восточные языки, к числу которых относились – арабский, персидский, татарский (История Букеевского..., 2002, с. 815).

Оформление института «наказных мулл» позволило Джангиру ввести для всего населения ханства религиозный налог – зякет, регулярное поступление которого и обеспечивали муллы. Как известно, религиозный налог собирался с мусульманского населения для помощи бедным сородичам, на ведение войны против «неверных», на содержание неимущего духовенства, сооружение мечетей и т.д. Не будучи имамом, Джангир не имел права на сбор и расходование зякета. Тем не менее он потребовал от населения Орды его уплаты. Первоначально зякет был натуральным – со скота, с 1841 г. установлен денежный сбор. В 1844 г. общая сумма зякета, собранного с подведомственного Джангиру населения Орды, составила 93185 руб. серебром (История Букеевского..., 2002, с. 813). Все поступления от налога шли в ханскую казну и использовались для содержания аппарата управления ханством и многочисленной семьи Джангира.

Большое внимание правитель Букеевской орды уделял постройке мечети на территории ханства. Уже в 1826 г., спустя только два года после утверждения его ханом в Орде, он обратился в Оренбургскую пограничную комиссию с просьбой разрешить строительство мечети в Уральске для казахов-ордынцев

на деньги своего тестя Караул-ходжи Бабаджанова. Оренбургское мусульманское духовное собрание рекомендовало хану, в связи с тем, что в Уральске одна мечеть уже была, собрать у мусульманского населения в письменной форме информацию о том, нужна им еще одна мечеть. «...Если в оном препятствие они (мусульмане. – *авт.*) не учинят, то оную ему (Бабаджанову. – *авт.*) выстроить дозволить, для чего и отвести место удобное» (История Букеевского..., 2002, с. 291–292).

Однако при жизни Джангира мечеть была выстроена только в его личной резиденции. В сохранившихся сведениях путешественников, в разные годы посетивших ханскую ставку, имеется подробное ее описание. Она располагалась в середине прекрасного сада и представляла собой красивейшее здание, которое «...кроме изящной, совершенно европейской архитектуры, в особенности замечательно тем, что его план и фасад составлены самим ханом Джангиром. Здание мечети было выложено из кирпича, оштукатурено как внутри, так и снаружи, чисто выбелено, и представляет несколько продолговатое четырехугольное строение... крыша, поддерживаемая шестью большими колоннами ионического ордена... Между двумя средними колоннами помещается дверь, ведущая во внутренность мечети. Из центра крыши возвышается минарет... откуда открывается прекрасный вид на всю Ханскую ставку. ...Внутренность мечети состоит из двух комнат. Из них первая от входа составляет переднюю, в которой благочестивые мусульмане оставляют верхнюю свою обувь. Местом же молитвы служит вторая, весьма обширная комната, с голыми, ничем не украшенными стенами; пол её устлан коврами; у правой стены видна впереди кафедра, а в нише дымятся две курильницы. Для богослужения при мечети находятся ахун и два муллы» (История Букеевского..., 2002, с. 844–845).

Мечеть, построенная в Ханской ставке, всегда была открыта для верующих. В ней «...хан, окруженный своими детьми, и многочисленная толпа киргизов, коленопреклоненные, молились о здравии государя императора и августейшего дома его» (История Букеевского..., 2002, с. 830). К. Гебель, профессор Дерптского университета, совершивший путешествие в завожские степи в 1834 г., находясь в резиденции Джангира, писал: «В 7 часов вечера мы услышали голос муллы, совершавшего в большом зале моление. Мулла этот был сам хан, которого я сначала не узнал, потому он был в белой шелковой чалме. Он принял эту обязанность за отсутствием настоящего муллы. Я удивился ненарушимому благоговению молящихся, хотя в той комнате кипел огромный самовар и люди ходили взад и вперед. Мечети еще не было, но хан предполагал ее выстроить» (История Букеевского..., 2002, с. 835).

Таким образом, Джангир-хан использовал весь доступный арсенал средств, способствующих исламизации населения Букеевской орды. Позиция невмешательства российской администрации во внутренние дела ханства объяснялась, по нашему мнению, тем, что религиозная реформа Джангира осуществлялась в общем русле правительственных мероприятий рубежа XVIII – первой половины XIX в., направленных на закрепление позиций ислама среди казахов-кочевников. Все этого, в конечном итоге, предопределило успех религиозной реформы хана.

Свидетельством последствий религиозной политики России среди казахов-кочевников являются сообщения дореволюционных исследователей Степного края, которые отмечали неизменный рост влияния ислама в Степи. Так, исследователь и путешественник XVIII в. П.С. Паллас фиксировал знание казахами норм ислама, замечал, что «киргизы содержат магометанский закон» (Паллас, 1809, с. 574). По свидетельству И.Г. Георги, «целые улусы не имеют мулл... малое количество находящихся у них мулл, состоит из полоненных ими российских или других каких татар», но при этом обратившиеся в ислам казахи «почитали свою веру» (Георги, 1796, с. 140). Шведский путешественник XVIII в. Фальк писал: «...магометане киргизы (казахи. – *авт.*) очень плохие... Ни мечетей, ни школ у них нет» (Прошлое Казахстана..., 1997, с. 246).

Исследователи же первой половины XIX в. фиксировали рост влияния ислама в Степи. А.И. Левшин обращал внимание на то, что казахи из различных вероисповеданий предпочтение отдавали исламу (Левшин, 1832, с. 53). Этнограф и востоковед этого же периода Ч.Ч. Валиханов также считал, что казахская степь «отатаривается», имея в виду закрепление позиций ислама благодаря проведенной в регионе религиозной реформы Российской империи на рубеже XVIII–XIX в. (Валиханов Ч., 1985, с. 79).

К концу XIX в. ученый и путешественник И. Гейер считал, что ислам стал господствующей религией в казахском обществе. При этом он отмечал, что кочевой образ жизни исключал возможность устройства специальных строений для богослужений, чем, по его словам, и объяснялся случайный характер ислама у казахов, а отсутствие постоянно функционирующих религиозных учреждений и духовенства затрудняло в кочевой среде развитие религиозного кругозора и укрепление ислама в его каноническом виде (Гейер, 1891, с. 70). Аналогичной точки зрения придерживался американский географ Шулер, который в своем исследовании «Туркестан», изданном в 1876 г., отмечал: «...хотя киргизы считаются мусульманами, мало кто из них имеет установленные религиозные принципы... Они редко молятся и их вера смешана со многими сверхъестественными представлениями, исходящими из язычества и шаманизма» (Султангалиева, 1998, с. 35).

Более глубокая оценка степени проникновения ислама у казахов Букеевской орды зафиксирована в исследовании А. Терещенко. «У них (казахов. – *авт.*), – писал ученый, – долгое время не было нужного числа духовенства..., но Джангер употребил всевозможные старания об образовании у себя духовенства из своих киргиз, посему отдавал учиться в школы оренбургские и к лучшим муллам... не только детей, но и взрослых». Но, по мнению исследователя, ислам не нашел должного распространения среди рядовых кочевников-казахов. «Поклоняющиеся исламу, запечатлели его остатками идолопоклонничества. Они верят доброму духу (худай) и злому (шайтан)... Верят, что души покойников сходят на землю со звезд. ...Считают усопшего святым, над прахом которого вырастает большое дерево... Ярунчи и джауранчи (колдуны) гадают по бараньим костям: положив их на огонь, замечают треск и по нему видят все на свете. Рамчи (прорицатели) предсказывают по цвету пламени, коим пылает брошенное в огонь баранье масло. Джулдузчи (астрологи) гадают по звездам... Являясь в рубище и с потупленными глазами бакси берет кобыз (род скрипки)... пронзительно поет и играет, коверкается постепенно, пока не заклубится пена во рту. Тогда, бросая кобыз, вскакивает, трясет головой и зовет духов. После тут же рассказывает, что говорили ему духи» (История Букеевского..., 2002, с. 862).

В семейно-брачных отношениях А. Терентьев также фиксировал языческие традиционные обычаи и ритуалы, которые тесно переплетались с мусульманской обрядностью. Во время церемонии бракосочетания присутствие муллы было не обязательным. Достаточно было произнести жениху при свидетелях слово «алдым», что означало «беру» и получить согласие от родителей – «бердым» – отдаю. Церемонии скрепления брачных уз предшествовала традиционная для казахского общества процедура выплаты калыма – выкупа за невесту. Далее исследователь отмечал, что «...бывают неверности со стороны жен, коих по Корану следует побивать камнями», и в то же время «...женщины ходят с открытыми лицами и при встрече не закрываются», «...рождение дитяти сопряжено с суеверным пособием. Когда женщина почувствует приближение родов, призывают колдуна или прорицателя», и здесь же находим, что «обрезание совершается с большой точностью, и этому особо изучивается мулла, который отправляет обряд, при чтении молитв, над детьми от трех до десятилетнего возраста» (История Букеевского..., 2002, с. 865).

Подобный же синкретизм язычества и ислама встречается и в описании А. Терентьевым погребального обряда у казахов Букеевской орды. Покойника по традиции оплакивали с воем, особенно женщины – они обязаны были кричать, царапать свое лицо и рвать на себе волосы и, в нарушение исламской традиции, сопровождали тело покойного до места погребения. Некоторые женщины оплакивали умершего несколько дней подряд перед куклой, одетой в платье мужа. На церемонии погребения «... мулла прочитывает молитвы и восхваляет умершего... его (умершего. – *авт.*) тело наряжают или пеленают и кладут на ковер... Поминки отправляются ими через 40 дней, а важнейшими почитаются отправляемые через год» (История Букеевского..., 2002, с. 866).

Исламские обряды более полно впитывали аристократические круги казахского общества. Интересно в этой связи сообщение Ю. Скайлера о встрече с Ахмед-Гирей Чингисом, сыном Джангир-хана, в вагоне поезда, следовавшего из Москвы в Саратов. «Князь, как истинный мусульманин, – писал путешественник, – только что вернулся из Мекки, куда он только что совершил паломничество» (История Букеевского..., 2002, с. 875).

Среди современных исследователей и сейчас ведется дискуссия о степени проникновения ислама в казахскую кочевую среду в конце XVIII – первой половине XIX в. Но всех их объединяет идея о том, что к середине XIX в. казахи «считали себя мусульманами-суннитами (ханифитского толка), т.е. с определенной религиозной идентичностью. В то же время унаследованный ими синкретизм исламской веры так и не был преодолен: сильные элементы анимизма, шаманизма, поклонения предкам входили в религиозные представления и обряды, распространенные в степи в форме народного ислама, включающего в себя элементы доисламских верований» (Султангалиева, 1998, с. 33).

Таким образом, на рубеже XVIII–XIX вв. Российская империя предприняла первую попытку трансформации религиозного пространства в казахской степи. Она осуществлялась в рамках общего курса политики России по отношению к иноверцам империи, характеризовавшегося толерантностью и веротерпимостью и призванного успешно интегрировать многочисленные народы империи в единый социум. Главной целью реформы стало закрепление позиций ислама в казахской степи, которое мыслилось как масштабный культуртрегерский проект, направленный на оседание кочевников и приведение их к состоянию цивилизованности. Для достижения поставленной цели использовался арсенал методов и средств – организация строительства в казахских кочевьях исламских религиозных учреждений – мечетей, открытие при них учебных заведений, а также направление в Степь татарских мулл, призванных пропагандировать идеи ислама.

В ходе реализации реформы были достигнуты определенные успехи. Однако при этом не произошло глубокой трансформации мировоззрения кочевников, и религиозное сознание приняло синкретические формы. Язычество казахов и связанные с ним культы и обряды претерпели определенную трансформацию и впитали в себя некоторые элементы исламской традиционности, которые, более менее, соответствовали образу жизни кочевников-казахов и могли быть востребованы последними. Традиционное казахское общество продолжало жить по законам адата, который исключал действие многих норм мусульманского права и влиял на отдельные ритуальные стороны ислама. В итоге Степной край к середине XIX в. сохранил за собой статус «периферии исламского мира». Здесь продолжал эволюционировать региональный/бытовой ислам, характеризующийся сочетанием языческой обрядности с исламским религиозно-мистическим течением – суфизмом.

2.2. Мусульманская религиозность казахов в условиях реализации имперской политики во второй половине XIX – начале XX в.

Вхождение Казахстана в состав Российской империи, начавшееся в 30-х гг. XVIII в., закончилось в 60-х гг. XIX в. Казахские территории, став внутренней провинцией России, оказались в орбите определенной государственной политики, которая была не всегда однозначной, а порой и противоречивой (Акимбеков, 2018).

Казахстан, оказавшийся под влиянием имперской политики, стал объектом реформаторской и законотворческой деятельности государственных органов. В результате первого этапа реформирования управления казахской степью появились Устав о сибирских киргизах (казахах) 1822 г. и Устав об оренбургских киргизах (казахах) 1824 г. Последующий этап – принятие Временного положения об управлении в Семиреченской и Сырдарьинской областях 1867 г., Временного положения об управлении в степных областях Оренбургского и Западно-Сибирского генерал-губернаторства 1868 г. Следует отметить, что в Уставе не прозвучали пункты, регламентирующие конфессиональную деятельность. Во Временном положении был принят раздел «Об управлении духовными делами киргизов (казахов)». В промежутке между Уставом и Временным положением чиновники констатировали наличие в степи татарского обучения, когда в качестве учителей выступали муллы – письмоводители при богатых казахах. В большинстве своем муллы были пришельцами из Бухары, Ташкента, Казани, Уфы. Как такового системного религиозного обучения не было, а дети заучивали суры из Корана и арабский алфавит. О неграмотности казахов, неумении их читать и писать на своем языке, об отсутствии у них школ и ме-

четей писал пленный доктор Савва Большой (Записки..., 1822). Ввиду своей безграмотности казахские кочевники любого грамотного почитали как муллу, а отсутствие культовых сооружений служило подтверждением незнания и несоблюдения ими канонов ислама (Андреев, 1998, с. 55).

Слеует отметить, что с целью понимания особенностей быта мусульманского населения Туркестанского края в Семиреченской области были изданы несколько выпусков журнала «Материалы по мусульманству». Указанный журнал содержал информацию о мусульманском законодательстве и мусульманских учреждениях, действующих в крае, традициях и обычаях мусульман. К концу XIX в. в составе Российской империи насчитывалось до 14 миллионов мусульман. Авторы «Материалов по мусульманству» рекомендовали знать особенности управления мусульманским населением края. На 119 русских учебных заведений в Сырдарьинской, Самаркандской и Ферганской областях приходилось 5246 мусульманских училищ. Заметим, что Самаркандская и Ферганская области в административно-географическом отношении не входили в состав Казахстана, а относились к Туркестанскому краю. При этом на шесть православных храмов в Ферганской области приходилось 6134 мечетей. В Сырдарьинской области насчитывалось 1860 училищ, в которых обучалось 20592 учащихся. В 2665 мечетях насчитывалось 2565 имамов. Кроме того, было 52 мазара, 169 шейхов, 19 ишанов (ЦГА РК. Ф. 44. Оп. 1. Д. 1133. Л. 40, 44).

Следует отметить, что искусственное насаждение ислама в Казахстане, по признанию властей, началось с 1785 г. Казахи были мусульманами только по имени, поскольку они не исполняли даже таких обрядов, как намаз и пост, исполнение которых, безусловно, обязательно для каждого мусульманина. Для этого в казахской степи за Уралом строили мечети, а при них школы, куда в качестве имамов – настоятелей мечетей и учителей – посылали казанских и уфимских татар (ЦГА РК. Ф. 44. Оп. 1. Д. 1133. Л. 37–38). Указанный факт отмечался российскими исследователями казахской степи. К «главными насадителями ислама» среди казахов, слишком восприимчивых к быстрому отатариванию и омусульманиванию, относили казанских мулл, обосновавшихся в Северном Казахстане, на границе с Россией в Петропавловске и близлежащих городах Оренбурге, Орске (Алекторов, 1905). Именно имперская политика заложила основы «русифицированного» ислама и религиозной образовательной системы в Казахстане, а кочевое казахское население в условиях протектората эволюционировало из шаманистско-тенгрианского этапа в мусульманско-русский.

Отметим, что город Туркестан и сейчас является духовной Меккой казахского народа, почитаемым сакральным местом. Именно здесь находится усыпальница Ходжи Ахмета Ясави, основоположника суфизма, ставшая символом казахского ислама. Характерно, что суфизм имперской политикой причислялся к мусульманскому сектанству и отождествлялся с мусульманским мистицизмом (ЦГА РК. Ф. 44. Оп. 1. Д. 1133).

Важно подчеркнуть, что резко критически воспринимала иноэтнических мулл казахская интеллигенция, оценивая их как «полуграмотных», «фанатических поклонников пророка», которые могут довести своим влиянием казахский народ до «слепого религиозного изуверства» (Валиханов, 1985, с. 100). Казанские татары стали источником фанатичных книжников, несущих в казахскую степь враждебное отношение к России (ЦГА РК. Ф. 44. Оп. 1. Д. 1133. Л. 37). Не удивительно, что в суверенный период Казахстана иностранные мусульманские адепты распространили радикальный ислам, чуждый казахскому обществу, никогда не отличавшемуся религиозным фанатизмом.

Народным обучением в Казахстане занимались муллы. Среди них упомянуты указные муллы, простые муллы, киргизы (казахи), ташкентцы, татары и ходжи. В 15 волостях Каркаралинского округа 412 учеников обучалось в 23 школах, в том числе в двух, расположенных в станице Каркаралинской. Численность учеников разнилась от 10 до 36. Многие богатые казахи отправляли своих детей на обучение к муллам в Семипалатинск, Петропавловск, Ташкент, Бухару (Материалы..., 1960, с. 275). Современники полагали, что знания служителей культа в качестве учителей ограничены лишь «мусульманской схоластикой и казуистикой» (Валиханов, 1985, с. 102).

Знание восточных языков, среди которых были арабский, персидский и тюркский, позволили Абаю Кунанбаеву стать знатоком священных книг, которые частенько упоминали муллы, несущие зна-

мя ислама в казахской степи. Абай выступал против обрядового ислама, не соблюдая мусульманские посты, он осуждал ханженство и лицемерие мулл (Букейханов, 1995, с. 308).

Нужно подчеркнуть, что представители передовой казахской интеллигенции выступали не против ислама как такового. Объектом их критики становились носители мусульманского знания, точнее, «информационного незнания», заполнявшие наивные умы кочевников ложными, порой не существующими религиозными идеологемами. Постепенно количество перерастало в качество, стали появляться доморощенные казахские муллы, получившие религиозное образование за пределами Казахстана. Численность таких мулл, судя по Обзорам областей, постепенно увеличивалась.

Среди учителей мектебов и медресе встречались известные личности, пользовавшиеся популярностью и уважением в казахском народе, как например Наузбай Таласов. Проучившись 15 лет в Бухаре, он работал там преподавателем. После возвращения в Кокчетав Наузбай Таласов основал там старометодное медресе (Нуртазина, 2008, с. 48).

В материалах комиссии Переселенческого фонда под руководством Ф. Щербины фигурирует статистика национальных школ, действовавших в Казахстане в 1905 г. В Семиреченской области на тот период было 3 школы с 257 учащимися, в Акмолинской – 14 школ с 301 учащимся, в Тургайской – 94 школы с 1672 учащимися, в Семипалатинской – 27 школ. В последнем случае численность учеников не установлена. Ф. Щербина приводит данные по численности учителей-мулл: в Усть-Каменогорском уезде – 97 человек, в Павлодарском – 261, Каркаралинском – 134, Петропавловском – 154, Омском – 167, Кокчетавском – 164, Акмолинском – 267, Атбасарском – 97, Актюбинском – 259, Кустанайском – 159 человек (Букейханов, 1995, с. 74–74). В Букеевской орде в 1892 г. действовало училище, обучавшее 16 девочек (ЦГА РК. Ф. 59. Оп. 1. Д. 41. Л. 6). Начавшаяся в 70-х гг. XIX в. политика русификации привела к закрытию аульных школ, изъятию их из религиозного ведомства. В итоге многие из аульных мектебов перешли на нелегальное положение. При этом важно подчеркнуть, что нелегальная религиозная образовательная деятельность строго наказывалась имперской властью.

В Таловской волости Букеевской орды в 1915 г. действовало 12 мектебов и медресе. Из них при приходских мечетях, возведенных в большинстве своем в конце XIX в., состояло – 11 учебных заведений. Одно такое учебное заведение действовало при мечети, располагавшейся в доме. 75% из указанных учебных заведений действовали нелегально. Только три школы имели официальное разрешение. При двух народных училищах были открыты одноклассные школы с русским языком обучения (ЦГА РК. Ф. 59. Оп. 1. Д. 189. Л. 5–7).

Инспекция народного училища Внутренней Киргизской орды контролировала содержание деятельности и преподавания подведомственных им мектебов и медресе. Проводимые инспекцией проверки обнаружили, что помимо разрешенных печатных религиозных изданий, в некоторых школах допускалось использование рукописей книг и тетрадей, полученных учителями из-за границы. По мнению контролирующих органов, содержание иностранных книг проникнуто враждой к России, а учителя-муллы, получившие религиозное образование за пределами Российской империи, являются их проводниками. К тому же такие учителя не являлись российскими подданными. В итоге инспекция предложила запретить использовать книги иностранных изданий в мусульманских школах, а к преподаванию допускать только подданных империи, получивших религиозное образование в России (ЦГА РК. Ф. 59. Оп. 1. Д. 46. Л. 6–9).

По данным Первой Всероссийской переписи 1897 г., в шести областях Казахстана, входивших в два генерал-губернаторства, насчитывалось значительное количество мусульман, что хорошо видно из таблицы 1.

Удельный вес казахского населения по материалам Первой переписи составлял 81,8% (Казахи, 1995). К сожалению, невозможно проследить в динамике численность мулл, школ и учащихся ввиду отсутствия статистических показателей. Вместе с тем показатели западных и южных областей Казахстана намного превышают другие, что объясняется высокими демографическими данными.

Таблица 1

**Численность мусульман в шести областях Казахстана по данным
Первой Всероссийской переписи 1897 г.**

Область	Численность мусульман			Процент соотношения к общей численности населения
	мужчины	женщины	общее количество	
Акмолинская	230706	208957	439663	64,43
Семипалатинская	330465	285771	616236	89,71
Уральская	253131	225564	478695	74,15
Тургайская	217165	195671	412836	90,99
Семиреченская	479406	413614	893020	90,18
Сырдарьинская	764294	648820	1413114	96,37

Источник: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года / под ред. Н.А. Тройницкого. СПб., 1897–1905.

Временные положения структурно отразили вопросы управления духовными делами казахов, изъяли их из введения Оренбургского магометанского духовного собрания. На начальном этапе, в XVIII в., указанное собрание должно было ужесточить контроль над исламом, а казахские муллы, прошедшие испытания в Уфе, становились верными слугами российского двора (Шаблей, 2008).

В 30-х гг. XIX в. в Семипалатинске произошел конфликт, причиной которого стали не согласованные с Оренбургским магометанским духовным собранием действия незаконных мулл и строительство новой мечети взамен обветшавшей. Суть конфликта состояла не только в неподчинении, а в боязни потерять контроль над религиозными процессами в Семипалатинске, через который проходили все торгово-транспортные пути. В Семипалатинске функционировали четыре мечети. Две из них были построены в конце XVIII в. ташкентскими и бухарскими купцами. Последние курировали назначение мулл, отправление службы и даже затеяли строительство новой мечети. Инициатива ташкентского купца Магмурбаева, начавшего строительство новой мечети без согласия семипалатинского городничего и областного начальника, не понравилось Оренбургскому магометанскому духовному собранию. Основываясь на законодательном акте от 22 сентября 1788 г., Оренбургское магометанское духовное собрание закрывает мечети, построенные ташкентцами и бухарцами, поскольку «...правилами магометанского закона возбраняется без особо уважительных причин строить мечети и производить в них порознь одно и то же богослужение...» (Арапов, 2001, с. 111).

Следует подчеркнуть, что запреты на возведение культовых сооружений распространялись и на представителей казахского населения. Так, например, обращение жителя Петропавловского уезда рассматривалось на протяжении четырех лет, с 1878 по 1882 г. За указанный промежуток времени инициатор прошения Аккоза Утемисов не только предложил личное финансирование строительства мечети, но и по каждому запросу отправлял все новые и новые документы. К огорчению жителей уезда и волости в ходатайстве им было отказано (ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 2723. Л. 43–66).

Временное положение ужесточило контроль над религиозными культами и отправлениями. По новому формату казахские муллы подчинялись Министерству внутренних дел. Кроме того, регламентировалась численность мулл: на одну волость полагался один мулла. Для казахов мулла был выборной должностью. Удивительно, но имперская власть допускала отсутствие у муллы религиозного образования. Утверждением муллы и его увольнением ведали уездные и областные начальники. Ходатайства об утверждении муллы направлялись на имя уездного начальства. Так, например, «...каждая мечеть должна состоять под руководством особого муллы», в Капале завершается строительство новой мечети в южной части города, и в качестве муллы общество рекомендует Мухамет-Закира Таипова (ЦГА РК. Ф. 44. Оп. 1. Д. 359. Л. 7). Возведение мечетей сопровождалось разрешением генерал-губернатора (Материалы..., 1960, с. 341).

Действия российских властей, с одной стороны, объяснялись «желанием правительства устранить влияние татарского духовенства на местное население» (Шаблей, 2008), а с другой стороны, «...с целью ослабления мусульманской пропаганды и разрыва духовной связи» мусульман (Арапов, 2001, с. 180). Современники восприняли действия имперской власти как административное исламизирование абсолютно чуждым религиозным мировоззрением: «мусульманские законы никогда не были приняты киргизами (казахами. – *авт.*) и были введены в степь путем правительственной инициативы, вместе с бюрократическими прелестями внешних приказов. Мы не знаем и не можем понять, что имело в виду русское правительство, утверждая ислам там, где он не был вполне принят самим народом» (Валиханов, 1985, с. 99). Отметим, что до момента протестных настроений, вплоть до участия в восстании населения Ферганской долины, в Туркестанском крае реализовывалась политика игнорирования ислама, терпимости к исламу, хотя по содержанию он имел там более фундаментальный оттенок. Вместе с тем российская администрация выступала против активной христианизации и активной исламизации казахского населения. Вполне согласимся с мнением, что администрация действительно стремилась снизить накал антирусских настроений и взять под контроль исламский фактор. Однако, с одной стороны, в период реформации с 60-х гг. XIX в. и далее наблюдались мотивирующие послы в законодательных актах в адрес потенциальных мусульманских «христиан», а с другой – запрещали арабскую графику, деятельность мектебов и т.д. (Артыкбаев, 1993, с. 185). В отдельных исследованиях говорится о конфискации религиозных книг, приводятся примеры насильственного обращения в христианство под угрозой высылки в Сибирь, обязательным обучением русской грамоте (Тынышпаев, 1998).

Контент радикальных мероприятий царского правительства сменялся более мягкими действиями в случае обращения местного населения к власти. Так, например, ходатайство Чубулакского волостного общества–казахов об открытии медресе с русским классом при нем в городе Тургай. В обращении к первому инспектору Тургайской школы приводились примеры деятельности существующих подобных учебных заведений в соседних Оренбургской и Уфимской губерниях. Особо в ходатайстве отмечались негативные последствия от разъезжающих по степи разных шарлатанов, фанатиков-татар и других среднеазиатских выходцев, распространяющих религиозные учения.

Предполагалось, что открытие указанного заведения повысит нравственный уровень казахского населения, который очень легко поддавался вредному учению. В ходатайстве указывалось, что открытие медресе заложит у казахских детей верные основы и самое главное – детали ислама. Характерным явлением, получившим лишнее подтверждение в источнике, стал жесткий правительственный контроль над деятельностью религиозных учреждений в соответствии с принятыми Временными положениями 1868 г., направленными на искоренение пришлых служителей религиозного культа. В обращении Чубулакского волостного общества предполагалось «...в скором будущем совершенно вытеснить из всех уголков обширной степи вышеуказанных пришлых вредных элементов». В Чубалакской волости, где в 1902 г. проживало 7035 человек, отсутствовало не только медресе, но и начальные школы, «...молодое поколение местного казахского населения по этой причине оказалось лишенным правильного понятия о догматах своей религии» (ЦГА РК. Ф. 27. Оп. 1. Д. 9. Л. 2–8).

Политика русификации в сочетании с пропагандой ислама придавала родовому объединению казахов религиозно-политический характер (Букейханов, 1995, с. 73), что еще в XIX в. осуждал Ч. Валиханов. Учитывая соединение абсолютно противоположных друг другу явлений – медресе и русский класс при нем, соответствующих рекомендациям Степной комиссии, имперский подход способствовал реализации триединой задачи. В частности, такой подход позволял исключить внешних иноэтнических служителей мусульманского культа, установить контроль над мусульманским образованием и ограничить распространение ислама среди казахских кочевников. Все расходы на содержание медресе, начиная со строительства, ложились на местное население. Можно предположить, что это было создание искусственных финансовых препятствий, направленных на ослабление интереса к исламу. Характерно, что в отношении распространения христианства среди казахского населения последние не несли никаких финансовых затрат, получая определенные льготы согласно принятым в 60-х гг. XIX в. положениям.

Особо следует отметить Букеевское ханство, где в начале XIX в. под влиянием Джангир-хана наблюдались процессы централизованной исламизации казахского общества. Вероятно, эти события были обусловлены тем, что Джангир-хан был женат на дочери оренбургского муфтия, активизировавшего пропаганду ислама. Мечеть, функционировавшая в ставке хана, контролировала деятельность волостных мечетей и экзаменовала служителей религиозного культа. В Букеевском ханстве энергично строились мечети, в них же располагались мектебы (Евреинов, 1851).

Несмотря на довольно лояльное отношение царского правительства к Букеевской Орде, канцелярия Оренбургского учебного округа в 1892 г. приняла к рассмотрению жалобу попечителя на неудовлетворительное состояние мусульманских учебных заведений, действовавших при Ханской ставке, являвшихся рассадником различных болезней, где работает самозванный мулла Мухамед-Вали Хабибулин (ЦГА РК. Ф. 59. Оп. 1. Д. 41. Л. 6).

Необходимо отметить, что правительство не только регламентировало деятельность мусульманского духовенства и процессы, связанные с ним, но и контролировало паломничество мусульман (Dashkovskiy, Shershneva, 2017). Мерам по упорядочению паломнических трактов занималось Министерство иностранных дел. Одним из направлений, описываемых и рекомендуемых чиновниками для паломников Казахстана, был путь: «...через Самарканд и Бухару на Афганистан с проездом от Пешавара до Бомбея по железной дороге...». Примерная численность паломников, по сведениям министерства, достигала: «...от 4 до 7 тысяч ежегодно...» (ЦГА РК. Ф. 25. Оп. 1. Д. 561. Л. 11–12) Важно подчеркнуть, что идеи К. Кауфмана («Открытые листы» и загранпаспорта для паломников) в бытность его генерал-губернатором Туркестанского края привели к тайному хаджу, когда паломники, скрывая свои намерения, тайком уезжали в Мекку (Литвинов, 2014).

Казахи, еще недавно равнодушные к исламу, к середине XIX в. стали проявлять все больший интерес к этой религии. Это проявилось в активизации паломнического движения. Только в 1905 г. в канцелярии Степного генерал-губернаторства 500 казахов получили загранпаспорта для поездки в Мекку (Букейханов, 1995, с. 73).

Регламентируя хадж, правительство определило алгоритм действий для желающих выехать в Мекку,

- прошение в губернское правление с двумя наклеенными гербовыми марками;
- ходатайство губернского правления в Министерство внутренних дел с разрешением муллы на выезд;
- при наличии разрешения полиция выдавала свидетельство об отсутствии препятствий для выезда;
- оплата пошлинных сборов;
- прошение о выдаче загранпаспорта;
- получение резолюции Оренбургского магометанского духовного собрания (Бортникова, 2016, с. 17).

Важно отметить, что рубеж XIX–XX вв. оживил общественно-политическую жизнь Российской империи принятием известных документов о свободе вероисповеданий. Прежде всего речь идет о Манифесте об усовершенствовании государственного порядка от 17 октября 1905 г. В какой-то степени это активизировало этнорелигиозные группы на декларацию своих прав и свобод, вывело на арену политической борьбы представителей казахской интеллигенции, в том числе А. Букейханова, одного из ярких лидеров, стоявшего в будущем у истоков партии Алаш. Действия официальной власти привели к объединению мусульман России и даже созданию мусульманской фракции в Государственной Думе, о чем свидетельствуют следующие данные: «за весь период существования дореволюционной Думы в нее было избрано 79 депутатов-мусульман: 25 депутатов в Думу 1-го созыва, 37 мусульман – во вторую, 10 – в третью и 7 – в четвертую Думу» (Лысенко, 2017, с. 617).

Для Казахстана в указанный промежуток времени характерным явлением стало петиционное движение. Наиболее содержательной в протестном формате оказалась Каркаралинская петиция от 26 июня 1905 г. Содержание петиций, адресованных администрации, направлено на решение множества социально-экономических проблем, детерминированных неоднозначной, порой недальновидной политикой имперской власти в Казахстане. В числе проблемных требований в петициях прозвучал запрос на создание условий для мусульманского образования, деятельности мусульманских учебных заведений, а также

на прекращение политики христианизации казахского населения. В качестве основных политических требований были выдвинуты свобода совести и вероисповедания, отмена цензуры на религиозные книги, изданные на арабском и татарском языках (ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 2053. Л. 55–58).

Таким образом, мусульманская религиозность казахов во время нахождения в составе Российской империи прошла несколько этапов развития, от насаждения ее внешними служителями религиозного культа под надзором царских властей до этапа отстаивания свободы религии в условиях активизации общественно-политической жизни. Кочевое население сочетало традиционное тенгрианство с русифицированным исламом. Правительство регламентировало деятельность мусульманского духовенства – от назначения мулл до содержания учебных заведений. Алгоритм имперского ислама в совокупности с общественно-политическими процессами Российской империи обусловил хаотичные идентификационные процессы через исламизирование казахов. Вместе с тем, несмотря на активное распространение ислама, традиционная культура кочевников оказалась вне огранки мусульманской семиотики.

2.3. Государственное регулирование социально-экономических проблем у мусульманского населения Степного края в начале XX в.

В XIX в. последовательно осуществлявшаяся политика интеграции Степного края в общеимперское пространство привела к установлению в регионе системы так называемого косвенного управления. Она характеризовалась преобладанием в высшей региональной администрации – гражданской и военной – уроженцев метрополии. Управление казахским обществом осуществлялось на уровне местного самоуправления – волостных и аульных старшин – через посредничество местной элиты (Васильев, 2015). При этом в многоуровневой системе управления Степным краем с момента ее формирования была заложена идея, связанная с предоставлением коренному населению возможности взаимодействия с региональными органами власти – уездными начальниками, военными губернаторами областей и генерал-губернатором. Так, по Уставу об управлении сибирскими киргизами 1822 г. казахи получили право жаловаться в вышестоящую инстанцию на чиновников местного самоуправления, совершавших должностные преступления или принимавших решения, ущемляющие интересы населения, а также обращаться в общеимперские судебные органы с апелляцией на решение традиционного суда биев.

Последовательное распространение на мусульманское население Степного края общеимперского законодательства во второй половине XIX в. способствовало установлению новых практик его взаимодействия с региональными властными структурами. Так, по Временным положениям 60–90-х гг. XIX в., регламентировавших систему управления регионом, казахи получили возможность обращаться к ним с ходатайствами об изменении социального статуса, связанного с переходом от занятия скотоводством к другим видам экономической деятельности, открытии новых мечетей и медресе, мусульманских просветительских и благотворительных обществ. На рубеже XIX–XX вв. массовыми стали обращения казахов к региональным органам власти с просьбами пересмотра решений межевых комиссии, проводивших изъятие пастбищных угодий под переселенческие участки в связи с массовой миграцией крестьян из европейской части Российской империи (Тарасова, 2019).

В начале XX в. политизация жизни казахского населения привела к его активному участию в революционных событиях 1905–1907 гг. и так называемой петиционной кампании – обращении к центральным и региональным органам государственной власти с ходатайствами, в которых содержались просьбы о разрешении наиболее злободневных социально-экономических проблем. Политический истеблишмент не мог оставить без внимания ставшие массовыми данные ходатайства. Следствием стало появление новой практики взаимодействия органов власти с местным сообществом – создание Особых и Частных совещаний. Их уникальность заключалась в том, что они проходили с участием уполномоченных от казахского населения и чиновников центральных и региональных органов власти.

В современной историографии в числе главных факторов, определяющих своеобразие Российской империи и исключающих возможность прямых аналогий с европейской колониальной моделью, указываются специфика ее территориальной организации, преобладание в выстраивании отношений

с этнорегионами геополитических интересов над экономическими, во внутренней политике – ориентация на формирование суперэтноса посредством социально-правовой нивелировки всего населения империи (Андерсон, 2001; Андерсон, Бауэр, Хрох и др., 2002; Эйзенштадт, 1999.). Данные особенно-сти определили характер взаимодействия Российской империи с национальными окраинами, который большинство исследователей рассматривали в рамках концепции «центра – периферии». В этой модели небольшой по территории центр, объединяющий наиболее передовые технические, технологические и социальные нововведения, противопоставляется огромной периферии – совокупности отдаленных и слабо развитых территорий с замедленной модернизацией, служащей источником ресурсов и потребителем инноваций.

Концепция «центр-периферия» позволила Э. Шилз отнести Российскую империю к «промежуточному», «асимметричному образованию», для которого характерны отдаленность периферии (национальной окраины) от центра и ее недостижимость. Взаимодействие между ними осуществляется посредством «лестницы уровней власти, каждый из которых в известной мере самостоятелен, но признает главенствующую роль большого центра» (Шилз, 1972). Административно-территориальное деление таких империй гетерогенно. В Российской империи, например, национально-территориальные образования были объединены в рамках наместничеств или генерал-губернаторств, в то время как остальные регионы входили в состав губерний.

Территориальная отдаленность периферии от центра, по мнению ученых, формировала необходимость выработки механизмов взаимодействия между центральной и региональной этноэлитами. С.И. Каспэ в связи с этим подчеркивает, что традиционные элитные группы выступают своего рода буфером между имперской элитой и населением периферии, «буфера, который позволяет переводить исходящие от центральной власти импульсы на понятные и не вызывающие отторжения либо протеста язык социальной интеракции и обеспечивает тем самым необходимые результаты, в первую очередь эффективную мобилизацию периферийных ресурсов» (Каспэ, 2000). От эффективности выстроенного механизма взаимодействия в конечном итоге зависела стабильность и жизнеспособность имперской системы.

Вопросы взаимодействия Российской империи и Степного края в рамках модели «центр-периферия» представлены в целой серии работ современных исследователей – А. В. Ремнева, Д. В. Васильева, С. В. Любичанковского, Ю. А. Лысенко и др. (Ремнев, 1997; 1995; Васильев, 2014; Любичанковский, 2013, С. 59–68; Лысенко, Анисимова и др., 2014). Авторы акцентируют внимание на стремлении России привести к унификации формируемую управленческую модель в Степном крае, но при этом подчеркивают неизбежность проявления ее специфических черт. Ученые отмечают, что территориальная отдаленность Степного края от имперского центра объективно способствовала его обособлению, формированию особых черт управления (система косвенного управления/модель военно-народного управления), самостоятельных элементов (система местного самоуправления для казахского населения) и признаков (сохранение некоторых традиционных социальных институтов казахского этноса – суда биев).

Значительное внимание в современной историографии уделяется вопросам взаимодействия политических элит центра и Степного края (Казахские чиновники..., 2014; Султангалиева, 2002; Макажанова, 2010). Важным его механизмом, по мнению ряда исследователей, являлась кооптация казахов на службу в органы пограничного, а позже местного самоуправления. В рамках реконструкции данного процесса анализируются системы должностей, социального обеспечения казахского чиновничества, его численность, персональный состав, образовательный уровень, сословная принадлежность. При этом следует отметить, что исследований по проблеме взаимодействия региональных органов государственной власти с коренным казахским населением Степного края в формате проведения Особых и Частных совещаний в начале XX в. немного. О появлении интереса к данной теме на современном этапе свидетельствуют отдельные публикации (Горбунова В., 2008, с. 35–41; Сенюткина, Гусева, 2018, с. 231–254).

Таким образом, краткий обзор исследований позволяет сделать вывод о том, что при всем многообразии исследований, связанных с анализом политики Российской империи в Степном крае, многие

аспекты истории взаимодействия региональной управленческой элиты с его коренным населением изучены фрагментарно. Представленное исследование нацелено на восполнение данного историографического пробела.

Круг источников, который информативен и отражает многие аспекты проблемы взаимодействия органов государственной власти Степного края с казахским населением, достаточно разнообразен. В первую очередь следует выделить документы нормативно-правового характера (Временное положение об управлении Западно-Сибирским генерал-губернаторством 1868 г., Степным генерал-губернаторством 1891 г.), которые определяли направление административных преобразований в казахской степи и формирование региональных органов государственной власти, а также регламентировали механизмы взаимодействия с ними коренного казахского населения.

Не менее ценной при изучении проблематики стала делопроизводственная документация центральных и региональных органов власти. Она позволяет сформировать представление о принципах и подходах государственной политики в отношении казахского населения, связанных с модернизацией традиционной системы отношений номадов и их интеграцией в общеимперское пространство. Наибольшее количество документов относится к делопроизводству Министерства земледелия и государственных имуществ, МВД и его Департамента духовных дел иностранных исповеданий, Министерства финансов, Министерства народного просвещения, хранящихся в Российском государственном историческом архиве (Санкт-Петербург).

Центральным источником делопроизводственной документации выступили собственно материалы Особых и Частных совещаний – смешанных комиссий из административных лиц и представителей общественности, которые формировались в первые годы XX в. для рассмотрения особо важных вопросов и разработки законопроектов в различных областях. Проблемы жизнедеятельности мусульманских общин Российской империи, в том числе казахов-мусульман, активно обсуждались в период Первой русской революции. Всего за период с 1905 по 1914 г. была организована работа пяти Особых совещаний с участием мусульманской общественности: Особое совещание при Министерстве народного просвещения по вопросам образования восточных инородцев под руководством тайного советника А. С. Будиловича (май – июнь 1905 г.), Особое вневедомственное совещание по делам веры под председательством генерал-адъютанта графа А. П. Игнатьева (ноябрь 1905 г. – май 1906 г.), Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае при МВД (январь 1910 г.), Межведомственное совещание по вопросу о постановке школьного образования для инородческого, инославного и иноверного населения (ноябрь 1910 г. – декабрь 1911 г.), Особое Совещание по мусульманским делам при Министерстве внутренних дел (апрель-май 1914 г.). Их материалы отложились в РГИА либо опубликованы в виде отдельных изданий (Труды Особого совещания..., 1905; Из истории национальной политики..., 1929, с. 107–127; Особое Совещание..., 2011; Особое совещание по выработке мер..., 2015; Межведомственное совещание..., 2017).

Проблемы аграрной крестьянской колонизации Степного края и связанной с ней экспроприации земель у казахов-кочевников, вопросы их землеустройства также стали предметом обсуждения Особых совещаний, состоявшихся в 1907 и 1908 гг. (Журнал совещания..., 1907).

Большой информативностью обладают материалы Частного совещания, состоявшегося при степном генерал-губернаторе И.П. Надарове 20 мая 1907 г. Изданные отдельной брошюрой материалы позволяют проанализировать совокупность проблем, которые являлись актуальными для казахского мусульманского общества начала XX в. и активно обсуждались в ходе работы четырех комиссий Частного совещания (Труды Частного совещания..., 1908).

Выше уже отмечалось, что причиной появления новой формы взаимодействия центральных и региональных органов власти и казахской общественности – Особых и Частных совещаний – стало массовое обращение казахов с петициями в государственные структуры в период революции 1905–1907 гг. К работе Особых совещаний, как правило, привлекались чиновники центральных органов государственной власти. Совещания носили межведомственный характер, длились от одного до шести меся-

цев и сопровождалась межведомственной перепиской, в ходе которой согласовывались позиции министерств, региональной администрации по тому или иному вопросу, обсуждались законопроекты и т.д. Из-за территориальной отдаленности Степного края от имперского центра – Санкт-Петербурга, где проходили Особые совещания, представители казахского народа участвовали в них редко.

Уникальным в связи с этим представляется опыт проведения Частного совещания, состоявшегося в мае 1907 г. в Омске по инициативе региональной администрации и Степного генерал-губернатора И.П. Надарова. Указание на частный характер совещания нацеливало участников на понимание, что его решения не будут носить юридической силы. Тем не менее было важно, что даже в качестве рекомендаций органам государственной власти заключения совещания выступят ценным материалом к дальнейшим преобразованиям в Степном крае. Высказывалась уверенность, что они будут использоваться при разработке законопроектов в Государственной думе Российской империи, касающихся политики в отношении казахского мусульманского населения.

Состав участников Частного совещания свидетельствовал о понимании руководством Степного края необходимости конструктивного диалога с представителями казахского населения. Поэтому представительство с обеих сторон было значительным. От региональных органов власти участие в работе совещания приняли 20 чиновников, приставляющих административные, финансово-налоговые, судебные органы власти региона, региональные комитеты Переселенческого управления и Комитета государственного земледелия и государственных имуществ, Министерства народного просвещения, а также военную власть. Казахское население на Частном совещании представляли прошедшие избирательный отбор 12 уполномоченных, по двум от каждого уезда Акмолинской и Семипалатинской областей. Подчеркнем, что к участию в работе совещания они готовились заранее, о чем свидетельствуют представленные ими программы по хозяйственно-поземельному устройству казахов, решению религиозного вопроса и т.д. (Труды Частного совещания..., 1908, с. 2).

Работа совещания проходила в четырех комиссиях: «Хозяйственный быт», «Правовое положение», «Духовно-религиозный быт», «Народное образование». Они, по сути, аккумулировали всю совокупность социально-экономических проблем казахского общества, нашедших отражение в петициях казахов к центральным органам государственной власти в период революции 1905–1907 гг.

Поскольку круг вопросов, рассматривавшийся в ходе работы Частного совещания, носил комплексный характер, остановимся более подробно на их анализе. В Комиссии «Хозяйственный быт» обсуждались проблемы экономического характера. Они были напрямую связаны с модернизационной политикой Российской империи в Степном крае, по мнению большинства исследователей, принявшей специфическую направленность и потому имевшей далеко не однозначные последствия (Лысенко, Анисимова, 2014, с. 146–149). Так, с одной стороны, интеграция в общероссийскую экономическую систему была связана с формированием рыночных отношений, ростом социальной активности населения, урбанизаций и т.д.; с другой стороны, сопровождалась аграрной колонизацией региона. Последняя была связана с массовой экспроприацией пастбищ у казахов-скотоводов в Переселенческий фонд и порождала ресурсный конфликт между ними и крестьянами-переселенцами. Ситуация усугублялась политикой имперского центра, нацеленной прежде всего на землеустройство крестьян-переселенцев при игнорировании проблемы землеустройства кочевников (Котюков, 2007, с. 91–97; Тарасова, 2012, с. 199–201).

Именно поэтому центральное место в работе комиссии, рассматривавшей экономический блок проблем, занял вопрос о землеустройстве казахов-скотоводов и прекращении земельных изъятий в Переселенческий фонд. Казахские уполномоченные не просто ограничились констатацией нехватки земли, а представили анализ ситуации, связанной с «земельным голодом» коренного населения Степного края. К числу основных причин они отнесли недостаточность размеров земельных наделов для кочевых хозяйств, принимаемых при межевании за норму в том или ином уезде и волости региона. По их мнению, межевыми партиями фактически не учитывалось качество выделяемой кочевникам земли, в состав которых попадали «и солончаки, и пески, и болота» (Труды Частного совещания..., 1908, с. 6). Они приводили многочисленные примеры того, как полученная переселенцами земля в силу

природно-климатических условий оказывалась абсолютно не пригодной для занятия земледелием. В результате во многих переселенческих участках крестьяне землю бросали и переезжали в более благоприятные для занятия земледелием районы. Заброшенные участки в пользование казахам не возвращались, а сдавались им крестьянами-переселенцами в аренду. Показательной в связи с этим была ситуация, сложившаяся в Кокчетавском уезде Акмолинской области. Здесь из 9 казахских волостей 8 были вынуждены арендовать для выпаса скота земли у крестьян-переселенцев (Труды Частного совещания..., 1908, с. 8).

Предложенная казахской стороной программа решения земельного вопроса состояла из 15 пунктов (Труды Частного совещания..., 1908, с. 13–16). Основным ее требованием стало временное прекращение русской колонизации в степи. Ее возобновление планировалось только после решения проблемы землеустройства казахов-кочевников. В программе не содержалось требований вернуть все земли, изъятые для переселения. Предлагалось лишь рассмотреть возможность возвращения в пользование казахов те земельные участки, которые были либо брошены крестьянами из-за непригодности для занятия земледелием, либо сдавались ими в аренду скотоводам (Труды Частного совещания..., 1908, с. 18–19).

Позиция региональных органов власти по аграрному вопросу была сформирована еще задолго до совещания. Прекрасно осведомленные о природно-климатических особенностях Степного края, его резкой континентальности и невозможности, вследствие этого, развития интенсивного земледельческого производства, они неоднократно доносили верховным властям о невысоком колонизационном потенциале земельных ресурсов Степного края. Во всеподданнейших отчетах степные генерал-губернаторы неоднократно докладывали, что решить проблему аграрного перенаселения европейской части страны за счет переселения критической массы крестьянства в регион не представляется возможной. Они также акцентировали внимание на том, какой урон земельные изъятия наносят кочевым хозяйствам казахов и прогнозировали ухудшение межнациональной ситуации из-за русско-казахского ресурсного конфликта (Котюкова, 2007, с. 96).

На совещании они подтвердили свою позицию и признали нерациональным проведение землеотводных работ, сопровождавшихся изъятием пастбищных угодий у скотоводов. «Определялись, – отмечалось в протоколе, – только общие площади киргизского землевладения, и совсем не принималось в расчет количество неудобных и удобных земель. Следует не отбирать излишки, а предварительно устанавливать, есть ли они, и в каком количестве, но без определения качества земли этого сделать нельзя» (Труды Частного совещания..., 1908, с. 20). Далее в протоколе признавалось, что «в практике переселенческого дела никогда не наблюдалось, чтобы при образовании переселенческих участков производилось исследование тех местностей, куда должны были переместиться выселяемые киргизы, и даже не указывалось тех местностей». Таким образом, члены Комиссии по экономическим вопросам подтверждали, что межевание переселенческих участков в степи происходило с грубыми нарушениями экономических прав казахов-скотоводов.

В то же время совещание признавало, что выполнение требования уполномоченных от казахов о немедленном прекращении крестьянской колонизации Степного края невозможно. Свою позицию представители региональной администрации основывали на том, что переселение крестьян в Азиатскую Россию является государственной политикой, реализация которой координируется целым пакетом нормативно-правовых актов. Поэтому изменить ситуацию на региональном уровне они не имели возможности. Чиновниками лишь подчеркивалась необходимость осуществления «немедленного землеустройства коренного населения Степного края» «параллельно с землеотводными работами». Однако и этот момент понимался весьма специфично – землеустройству подлежали лишь те хозяйства, которые перешли на оседлый образ жизни. Таковую категорию хозяйств предлагалось наделять землей, как и крестьян-переселенцев, исходя из расчета 15 десятин на одну душу мужского населения (Труды Частного совещания..., 1908, с. 23).

Данное заключение Комиссии по хозяйственному быту перекликалось с решением Особого совещания, проходившего с марта по ноябрь 1907 г. с участием коллегиальных и совещательных органов

при МВД и Главном управлении землеустройства и земледелия, а также представителей казахского населения – депутатов Государственной думы первого созыва Б. Каратаева, А. Беремжанова, Т. Нороконева и Ш. Кещегулова (Lysenko, Anisimova, Bochkareva, 2015, pp. 955–964). Работа данного Совещания отражала государственный поход к судьбе кочевого хозяйства и в целом подходы к решению аграрного вопроса в Степном крае. Требование депутатов от казахского населения прекратить образование переселенческих участков в степных областях не нашло поддержку у государственных органов власти. Большинство участников совещания сочли это невозможным, считая, что образование переселенческих участков осуществляется в рамках целого ряда законодательных актов и носит, таким образом, легитимный характер (РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 468. Л. 199–275).

Таким образом, Особое совещание сочло невозможным закрепление земельных прав за казахами-кочевниками. «Закреплять определенные земельные площади, – отмечалось в материалах совещания, – возможно только за оседлым населением, которое само крепко сидит на земле и пользуется к прилежащим к местам его оседлости землями в твердо установившихся и постоянных границах. Предъявлять к правительству требование и предварительном устройстве киргизского населения было бы уместно только в том случае, если бы переход этого населения от кочевого быта к оседлому зависел от правительства. Но это не в его власти; оно не может принудить киргиз прекратить кочевание и сделаться оседлыми земледельцами; да они и сами не пожелали бы насильственной ломки их быта» (РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 468. Л. 271об.–272). По мнению чиновников, в условиях кочевого образа жизни казахов задачи правительства виделась не в поземельном устройстве скотоводов, а только в сохранении за ними количества земли, необходимой для обеспечения их существующего быта.

В связи с этим Особое совещание постановило, что образование переселенческих участков не затрагивает интересы кочевников. Для их защиты оно посчитало целесообразным включать в состав временных комиссии по межеванию участков выборных представителей от казахов. Сверх того, совещание предложило в законодательном порядке дополнить Степное положение 1891 г. указанием на то, что «кочевники, пожелавшие перейти к оседлому образу жизни, могут быть наделены землей в местностях, в которых они кочуют, наравне с переселенцами» (РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 468, Л. 264об.).

Данное решение Особого совещания принималось на основании рекомендаций Частного совещания, которое еще в мае 1907 г. для предотвращения ситуаций, связанных с нарушением прав казахов в процессе отведения новых переселенческих участков, предложило изменить состав Временных комиссий по приемке переселенческих участков. Такие Комиссии создавались в Степном крае на уровне уездной администрации и включали в свой состав уездного начальника, крестьянского начальника, податного инспектора, лесничего, производителя межевых работ, заведующего водворением чиновника особых поручений, заведующего землеотводной партией, агронома, инженера-гидролога. Считая, что участие в работе таких Комиссий крестьянских начальников и податных инспекторов не имеет особого значения, участники Частного совещания предложили вывести их из состава и ввести вместо них двух уполномоченных от казахов уезда, наделив их правами требовать в любой момент проведения межевых работ ознакомления с «обстоятельствами данной работы» (Труды Частного совещания..., 1908, с. 34).

Возвращаясь к материалам Частного совещания 20 мая 1907 г., отметим, что положительным для казахов стал тот факт, что региональная администрация поддержала их предложение и «признала желательным» возвращение казахам земель, «которые совершенно покинуты переселенцами и которые по исследованию будут признаны для целей колонизации окончательно непригодными» (Труды Частного совещания..., 1908, с. 31). Она считала, что разрешение данного вопроса носит «категорический и немедленный» характер. Кроме этого, Комиссией по хозяйственным вопросам было рекомендовано административным структурам, координировавшим переселенческий процесс, рассмотреть возможность восстановления скотопогонных трактов, нарушенных в результате межевания и выделения участков для переселения (Труды Частного совещания..., 1908, с. 40–43).

Не менее насыщенной оказалась работа Правовой комиссии Частного совещания. Участники совещания единогласно приняли ряд ее решений, основанных на требованиях казахов. Центральное место

заняла дискуссия о введении русского языка в систему местного самоуправления. Урегулирование правового статуса русского языка в Российской империи в начале XX в. давало основание для активных действий в данном направлении. В ходе очередной административной реформы 1903–1904 гг. по введению института крестьянских начальников, на всех уровнях системы управления регионом была проведена замена должности переводчиков русскими чиновниками. Последние, как правило, не владели языками местного населения. Одновременно крестьянским начальникам было запрещено принимать прошения, составленные не на русском языке (Анисимова, Лысенко, 2015, с. 20–24).

Однако основная масса казахского населения не владела русским языком, что порождало массу проблем в процессе их взаимодействия с региональными органами власти и крестьянским начальниками. В связи с этим Комиссией по правовым вопросам Частного совещания было рекомендовано в качестве переводчиков казахского языка принимать на работу представителей казахского народа, владеющих русским языком; ведение делопроизводства в системе местного самоуправления было принято целесообразным осуществлять на казахском языке, а взаимодействие с органами уездной и областной администрации – на русском языке. Положительно был решен вопрос об отмене института полицейских урядников в кочевых районах и «ограничении района их деятельности пределами тех селений, где имеются казенные винные лавки» (Труды Частного совещания..., 1908, с. 51).

На заседании Комиссии по правовым вопросам не менее остро обсуждался вопрос о дальнейшей судьбе традиционного института казахского общества – народного суда биев. Следует отметить, что с началом административных реформ в казахской степи в 20-е гг. XIX в. правительство взяло курс на внедрение российской модели судопроизводства. Однако особенностью процесса стало сохранение народного суда, в компетенцию которого были переданы семейно-брачные дела казахов и исковые дела на сумму до 500 руб. К началу XX в. фактически была завершена интеграция Степного края в судебное-правовое поле государства. Поэтому все чаще стал обсуждаться вопрос о полной ликвидации традиционного суда казахов (Анисимова, 2013, с. 102–105). В данном формате и велось обсуждение этого вопроса в Комиссии по правовым вопросам Частного совещания.

Учитывая тот факт, что «народный суд стал учреждением некомпетентным, тормозящим водворение культурных начал в степи», Комиссия считала, что его пора аннулировать и подчинить все категории судебных дел государственным судебным учреждениям. Однако целый ряд обстоятельств не позволял, по мнению Комиссии, сделать это в ближайшее время. К их числу были отнесены: чрезмерная занятость низших судебных правительственных должностных лиц, их поверхностное знакомство с инородческим бытом, отсутствие среди судей, представляющих российскую судебную-правовую систему, специалистов со знанием казахского языка, сложности при выявлении правонарушителей из-за значительного пространства степи и т.д. Поэтому было принято решение «не упраздняя народные суды казахов, созвать особую комиссию, из компетентных лиц, с целью собрать дополнительные сведения о желательности и рациональности народных судов, и уже затем принять решение упразднять или сохранять их» (Труды Частного совещания..., 1908, с. 53–54).

В работе третьей комиссии Частного совещания рассматривались вопросы духовно-религиозного быта казахского народа. Следует отметить, что на основании Временного положения 1868 г. и Степного положения 1892 г. духовные дела казахов-мусульман были изъяты из компетенции Оренбургского мусульманского духовного собрания, их заведование передавалось местным муллам, избираемым из представителей местной этнической среды и утверждаемым местным начальством. Они подчинялись общему Гражданскому управлению и МВД. Разрешалось иметь не более одного муллы в волости. Брачные и семейные дела казахов были изъяты из ведения мусульманского духовенства и подчинены традиционному народному суду биев (Лысенко, 2013, с. 189–193.).

Наиболее жесткую позицию власти заняли в вопросе предоставления казахскому мусульманскому населению права иметь собственное духовное управление религиозными делами по примеру Оренбургского, Таврического и Кавказского мусульманских духовных собраний. Несмотря на многочисленное количество обращений казахов с просьбами разрешить им иметь автономное мусульманское

духовное собрание, обсуждение данного вопроса центральными и региональными органами власти сводилось к признанию невозможности его создания (Лысенко Ю.А., Лысенко М.Ф., 2015, с. 41–46). Бюрократическими мерами сдерживался и процесс строительства новых мечетей в казахской степи, открытия при них мусульманских учебных, просветительских учреждений.

В период Первой русской революции, после издания в апреле 1905 г. Указа Николая II и Положения Комитета министров «Об укреплении начал веротерпимости», вопрос об открытии особого муфтиата для мусульман Степных областей обсуждался на межведомственном Особом совещании по делам веры под председательством А. П. Игнатьева (с ноября 1905 г. по май 1906 г.). Власти Степного края в ходе его работы категорически высказались как против присоединения края к Оренбургскому муфтиату, так и против учреждения самостоятельного духовного правления в регионе. Они настаивали на сохранении существовавшего порядка, соглашаясь только на увеличение числа мулл и на упрощение порядка выдачи разрешений на строительство мечетей.

Тем не менее Особое совещание все же признало нормы Степного положения «стеснительными для духовной жизни казахов». Совещание приняло решение об учреждении еще одного муфтиата, в ведение которого предполагалось передать всех казахов, за исключением тех, кто жил в Туркестанском крае. Однако реализацию этого решения затягивали туркестанский и степной генерал-губернаторы (Горбунова, 2008, с. 35–41).

Вполне закономерно, что вопрос об особом духовном правлении для казахов Степного края выступил центральным в работе Комиссии по духовно-религиозным вопросам Частного совещания, состоявшегося в мае 1907 г., и рассматривался в русле решений Особого совещания 1905–1906 гг. под председательством А.П. Игнатьева. Комиссия сразу отвергла просьбу уполномоченных от казахов о создании муфтиата для мусульман Степного генерал-губернаторства и Туркестанского края по причине того, «что такое объединение мусульман двух регионов не соответствует целям политическим, ибо ведет к усилению ислама» (Труды Частного совещания..., 1908, с. 59). При этом чиновники региональной администрации поддерживали идею открытия муфтиата для казахов Степного края.

В связи с этим комиссией детально обсуждался механизм формирования штата духовных мусульманских лиц. Казахи предложили свои требования к кандидатам, настаивая на том, что знание ими русского языка не должно быть обязательным. Комиссия в целом согласилась с квалификационными требованиями на должность аульных и волостных мулл. Однако в вопросе знания русского языка лицами духовного звания заняла принципиальную позицию – поскольку русский язык к моменту работы Совещания имел статус государственного, его знание не могло быть отменено для претендентов на должность (Труды Частного совещания..., 1908, с. 61). Тем не менее, учитывая, что в степи слишком небольшой процент казахов владел русским языком, было принято компромиссное решение: «признать возможным на первое время избрание духовенства, за исключением муфтия и кадиев из лиц, не знающих русский язык. Назначение муфтия и кадиев комиссия рекомендовала осуществлять в рамках действующего законодательства (Труды Частного совещания..., 1908, с. 64).

На очередных Особых совещаниях при МВД, последовавших в 1910 г. и 1914 г., вопрос о создании особого духовного управления для казахов возбуждался вновь. Их участники подготовили проект «Переустройства духовного управления мусульман на началах его децентрализации». Однако в 1914 г. было принято решение сохранить целостность Оренбургского мусульманского духовного собрания и таким образом исключить возможность создания особого духовного правления для казахов Степного края (Горбунова, 2008, с. 35–41).

Четвертая комиссия Честного совещания занималась рассмотрением перспектив развития народного (казахского) образования в Степном крае. Центральным вопросом дискуссии выступал вопрос о языке преподавания (русский/татарский/родной язык) как в русско-казахских школах, находящихся в подчинении Министерства народного просвещения, так и в конфессиональной школе, регламент деятельности мусульманской школы и квалификационные требования к ее учителям.

Необходимо подчеркнуть, что вопрос о языке преподавания в образовательных учреждениях Российской империи всех типов рассматривался как составная часть администрирования. Урегулирование правового статуса русского языка в Российской империи в начале XX в. давало основание для повсеместного его внедрения, в том числе через систему начального школьного образования. В марте 1906 г. Министерство народного просвещения утвердило «Правила о начальных училищах для инородцев, живущих в Восточной и Юго-Восточной России», согласно которым в школах данного типа на изучение русского языка и церковно-славянского чтения отводилось больше уроков, чем на грамоту на родном языке (Гафаров А.А., Гафаров А.Н., 2012, с. 296–303). Кроме этого, учебно-методические пособия и учебники, используемые в образовательном процессе, должны были издаваться только на русском языке, для народностей, имеющих национальный алфавит, – «в двойной транскрипции: русской и инородческой» (Инородческая школа..., 1916).

Принципиальной позицией государства в вопросе русификации, нашедшей отражение в Правилах 1906 г., стало внедрение русского языка в образовательный процесс в этноконфессиональных школах (п. 36). В мусульманских мектебах Степного края русский язык становился обязательным предметом обучения. К учителям предъявлялось требование знания русского языка и диплома об окончании одноклассного училища Министерства народного просвещения.

В ходе работы Четвертой комиссии Частного совещания 1907 г. уполномоченные от казахов выдвинули ряд предложений, которые в основном сводились к требованиям отмены положений Правил 1906 г. В частности, уполномоченные настаивали на отмене курса русского языка в мусульманской школе и обучении только на родном языке в установленной арабской транскрипции. Соответственно, в образовательном процессе ими предлагалось использование учебно-методической литературы, изданной на основе арабского алфавита (Труды Частного совещания..., 1908, с. 66–90).

Чиновники региональной администрации в вопросе языка обучения в конфессиональной школе заняли принципиальную позицию и исключали возможность отмены Правил 1906 г. Однако на фоне событий Первой русской революции всероссийское мусульманское движение, направленное против Правил 1906 г., вынудило правительство приостановить их действие в пределах всей Российской империи. Компромисс был достигнут к концу 1907 г., когда были приняты новые «Правила о начальных училищах для инородцев, живущих в восточной и юго-восточной России». Формат закона предусматривал вывод мусульманской школы из-под ведомственного контроля Министерства народного просвещения. Но при этом подтверждались некоторые позиции Правил редакции 1906 г. В частности, разрешалось издание учебных книг и пособий на «инородческом» наречии русским алфавитом, для народностей, имеющих национальный алфавит, – в двойной транскрипции (Бурдина, 2007, с. 279).

Подводя итоги, отметим, что Особые и Частные совещания стали новой формой взаимодействия имперской политической элиты с населением национальных окраин, в том числе с казахами Степного края. Причиной появления данной формы коммуникации стал рост недовольства казахского населения политикой, проводившейся Российской империей в регионе на протяжении второй половины XIX – начале XX в. Последняя оказывала существенное влияние на трансформацию традиционных социально-экономических отношений в Степи и способствовала кризису кочевого хозяйства.

Предметом обсуждения на Особых и Частных совещаниях становились вопросы, связанные в первую очередь с земельной экспроприацией у кочевников и их землеустройством, а также с российским законодательством, регламентировавшим духовную жизнь казахов-мусульман и носившим ограничительный характер. В ходе работы совещаний имперские власти демонстрировали готовность идти на определенные уступки и компромиссы. Заключение по некоторым требованиям казахского населения Степного края направлялись в вышестоящие инстанции в качестве рекомендаций к выполнению и изменению законодательства. В то же время требования об изменении аграрной политики государства в сфере крестьянского переселения и земельных изъятий, а также конфессиональной политики, направленной на формирование ограничительных барьеров на пути исламизации казахов, не находили отклика у чиновников, принимавших участие в работе совещаний.

Таким образом, Особые и Частные совещания были призваны снизить этническую и межэтническую напряженность в Степном крае и продемонстрировать казахскому обществу готовность властей решать его социально-экономические проблемы при этом, активно взаимодействуя с ним.

Глава 3

Экономическое положение мусульманских общин Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в.

П.К. Дашковский, Е.А. Шершнева

Во второй половине XIX в. в стране начинаются социально-экономические изменения, которые не могли не затронуть мусульманское население. Проведение экономических реформ, отмена крепостного права – все это способствовало развитию производственных сил и формированию капиталистических отношений. Сибирь в этот период оказывается в центре экономических преобразований, направленных на формирование капиталистического строя в стране. Именно Сибирскому региону удалось сосредоточить несколько направлений в области экономического развития страны – это и сельское хозяйство, и активно развивающаяся промышленность, и торговля.

Сибирь, начиная еще со времен правления Екатериной II, являлась своего рода центром международных торговых отношений с казахской степью. Ислам как религия при этом рассматривался как элемент, способствовавший укреплению границ и распространению политических интересов государства по расширению и укреплению границ на восточных окраинах империи. Особое место в выстраивании торговых отношений с азиатскими регионами играли татарские и бухарские купцы. Бухарцы, начиная с XVII в., принимая русское подданство и селясь на территории Западной Сибири, наделялись особыми привилегиями от государства. Задачей бухарцев было обогатить русский рынок восточными товарами, а также демонстрировать среди своих единоверцев благосклонное отношение русского монарха к мусульманским народам (Файзрахманов, 2005, с. 69). Для того, чтобы максимально привлечь мусульманское население, занятое в торговле, российское правительство освобождало бухарцев от налогов и несения воинской повинности. В 1782 г. для привлечения казахов и среднеазиатских торговцев было предписано строить мечети на границах Tobольской губернии (Денисов, 2009, с. 123).

Однако постепенно роль Сибирского региона как торгового центра на азиатских окраинах страны утрачивает свое значение. К XIX в. положение бухарских купцов ухудшается. В определенной степени это было связано с увеличением на территории Сибири численности русских купцов. К тому же их начинают облагать налоговыми пошлинами, что не способствовало ведению активной торговой деятельности. Однако полностью они не исчезли с торгового рынка, и в начале XX в. многие крупные бухарские роды по-прежнему занимались торговлей между Западной Сибирью и Туркестаном (Файзрахманов, 2005, с. 71).

Во второй половине XIX в. особую роль в формировании мусульманского капитала начинают играть всероссийские ярмарки, на которых сосредоточивалась большая часть купечества, включая и купцов, исповедующих ислам. Наиболее крупными торговыми и одновременно культурными центрами для мусульман становятся Нижегородская и Ирбитская ярмарки. При этом, если на Нижегородской ярмарке преобладали казанские купцы, то на Ирбитской немаловажную роль играли мусульманские купцы из Сибири и Степного края (Таиров, 2008, с. 93–96).

Мусульманское купечество формировалось в рамках сложившихся новых социально-экономических условий, которые требовали от них не только отстаивания собственных интересов, но и создание новой прослойки общества (Керейбаева, 2019, с. 57). В Сибири купечество занимало особое место. В силу исторически сложившихся условий в данном регионе страны никогда не было помещичьего землевладения, а экономические реформы привели к выделению на первый план торгового капитала.

Однако следует отметить, что мусульмане не занимали во второй половине XIX в. лидирующих позиций в данном секторе экономики. Мусульманское купечество в Сибири составляло незначительную часть от всего купеческого сословия региона (Скубневский, Гончаров, 2004).

Однако незначительная часть мусульманского купечества в Сибирском регионе не уменьшила их заслуг перед общиной. Сибирские купцы из мусульманской среды также принимали активное участие в работе всероссийских ярмарок, которые имели огромное значение в экономической и культурной жизни мусульманских общин. Нижегородская и Ирбитская ярмарки стали местом организации благотворительных дел. Например, весной 1892 г. купцы Ирбитской ярмарки откликнулись на просьбу Оренбургского магометанского духовного собрания об оказании помощи мусульманам, пострадавшим от неурожая. Мусульманские купцы активно принимали участие в возведении мечетей и образовании учебных заведений во всех регионах страны (Таиров, 2008, с. 98). Во второй половине XIX в. в России заметно возросла численность региональных ярмарок. При этом одним из центров ярмарочной торговли становится именно Западная Сибирь (Скубневский, Гончаров, 2004).

В 1870-е гг. наблюдается возрастающая политическая активность в мусульманской среде. Проведенная в 1870 г. городская реформа предполагала избрание городских дум и управ. При выборах в данные органы учитывался имущественный ценз. Таким образом, купцам удалось составить существенную прослойку в городских думах (Мырзыханов, 2018, с. 13). Появление интереса мусульманского купечества к политической жизни было связано с отстаиванием своих религиозных и национальных интересов. Данный факт подтверждается и незначительным влиянием мусульманского капитала в политические партии, возникающие после Манифеста 17 октября 1905 г., основанные на торгово-промышленном капитале. Так, на мусульманском съезде, прошедшем в 1906 г. в Санкт-Петербурге было принято решение о присоединении к партии кадетов. Кадеты, по мнению мусульман, в своей программе являлись гарантом отстаивания национальных и религиозных прав (Голубев, 2006, с. 155).

12 мая 1906 г. представители кадетской фракции вынесли на обсуждение закон «О свободе совести». В рамках данного законопроекта рассматривался вопрос о равенстве всех религиозных объединений. Особое внимание в данном проекте обращалось на проблему ведения актов гражданского состояния и порядок преподавания вероучения. Изучение религиозных основ должно было осуществляться на принципах свободы совести и равенстве всех вероисповеданий перед законом. Кадетами также было предложено создать особые комиссии для разработки законов о гражданском равенстве. Представители данной партии предлагали установить равенство граждан независимо от их вероисповедания и национальной принадлежности, а также обеспечить им участие в местном самоуправлении (Одинцов, 2020, с. 41–42, 44).

Представители мусульманского купечества стремились к активному участию в решении вопросов, связанных с религиозной жизнью мусульманской общины. После принятия закона от 16 июля 1888 г. «Об установлении образовательного ценза для духовных лиц магометанского исповедания» купечество Нижегородской ярмарки решило, собрав большую сумму, направить делегацию к императору с целью рассказать о своих опасениях по поводу обрусения мусульманского населения (Загидуллин, 2014, с. 137–138).

Несмотря на то, что в рассматриваемый период мусульмане более активно начинали вовлекаться в торговлю, и стала постепенно формироваться новая социальная группа, однако по-прежнему основная масса населения была связана с аграрным сектором страны. Данный факт подтверждается проведенной переписью населения 1897 г. Согласно собранным данным, основная масса мусульманского населения Западной Сибири, представленная татарами, киргизами (казахами), бухарцами и другими выходцами из Средней Азии, была занята в аграрном секторе страны (Томилов, 1992, с. 193).

Начиная с 1850-х гг. Министерством государственных имуществ начинает организовываться переселение государственных крестьян в Тобольскую, Томскую и Енисейскую губернии. В 1851 г. министр государственных имуществ обратился к казенным палатам с циркулярным предписанием о призыве государственных крестьян переселиться в сибирские губернии. А.А. Кауфман, исследователь хозяйственного быта крестьян Тобольской и Томской губерний, а также сотрудник Министерства государ-

ственных имуществ обращал внимание на тот факт, что именно переселение является самым значимым фактом в аграрной программе (Крамаров, 2014, с. 200–201).

Крестьянская реформа, начатая в 1861 г., привела к выходу крестьян из подчинения Министерства государственных имуществ и их уравниению с другими категориями сельского населения. Закон, принятый 18 января 1866 г., предписывал наделение их землями в размере 8 десятин в малоземельных районах и 15 десятин в многоземельных (Полное собрание законов..., 1866, с. 34–37). Данные реформы были направлены на формирование переселенческого земельного фонда. При этом формирование данного фонда должно было осуществляться за счет изъятия земель у так называемого инородческого населения Сибири, а в дальнейшем его интеграции с русскими переселенцами. Данные идеи были заложены еще в Уставе «Об управлении инородцев» (1822 г.). Проводимые реформы привели к притоку в Сибирь населения из центральных губерний, которое формировало переселенческие поселки и способствовало уменьшению наделов инородческого землепользования (Бобкова, 2009, с. 93).

Усилившийся поток русской миграции в 70-е гг. XIX в. привел к обострению взаимоотношений между русскими переселенцами и инородческим населением. Одной из проблем, стоящих перед государством, было не только расселение, но и организация жизни переселенцев на новых землях (Татарникова, Чуркин, 2020, с. 4–5). Переселенческое управление столкнулось с рядом проблем в своей деятельности, а именно неудовлетворённости крестьян полученными землями и неравноценностью полученных участков. Возникла также проблема и с ведением землемерных работ. Это связано с тем, что деятельность многих землемеров оказывалась не подконтрольна государству. При этом такая работа не всегда проводилась добросовестно (Крамаров, 2014, с. 203).

В пореформенный период именно Томская и Тобольская губернии становятся центрами переселения крестьянского населения. Пришлое население не всегда захватывало инородческие земли. В некоторых случаях между крестьянами и коренным населением составлялся договор о передаче земли в пользование. В 1868 г. в юртах Ургульских Барабинской инородной управы Каинского округа был составлен договор о передаче земли в пользование крестьянам. Однако в последующие годы крестьяне приняли в свой поселок еще столько же душ пришлого населения, тем самым окончательно стеснив инородцев (Шерстова, 2005, с. 150; Леттецкая, 2005, с. 33).

Мусульманские общины неоднократно обращались к правительству и подавали прошения на имя императора, указывая на то, что проводимые сельскохозяйственные реформы, приводящие к уменьшению земельных наделов, окончательно ухудшают благосостояние общины. Так, например, инородцами Тобольской губернии было подано прошение, где отмечалось, что обложение их дополнительными сборами и уменьшение земельного участка до 15 десятин приводит к бедственному экономическому положению (РГИА. Ф. 573. Оп. 2. Д. 2142. Л. 2–3).

Территория юга Западной Сибири (Акмолинская и Семипалатинская области) являлись территориями, интересующими государство еще и с геополитических позиций. В связи с этим аграрное освоение данных территорий, в отличие от Томской и Тобольской губерний, начинается только с середины 1970-х гг. Крестьяне, направляющиеся в данный регион Западной Сибири, выполняли также роль транслятора имперских идей (Чуркин, 2016, с. 159). Данный факт подтверждается и сдерживанием переселения инородческого населения в Киргизскую (Казахскую) степь (ИАОО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 4610. Л. 1а–2).

К началу XX в. вопрос по организации землеустройства и внедрения Столыпинских реформ был возложен на созданное в 1905 г. Главное управление землеустройства и землепользования, выделенное из Министерства земледелия и государственных имуществ. В обязанности вновь созданного органа, а также его подразделений (Департамента государственных земельных имуществ), стало попечительство над инородцами, поземельное устройство государственных крестьян в Сибири, а также крестьянские переселения. В рамках Департамента государственных земельных имуществ также создается Комитет по землеустроительным делам. Комитет решал задачи по организации отрубного крестьянского землевладения, руководство и контроль за деятельностью губернских и уездных землеустроительных комиссий (Емельянова, 2017, с. 238–240).

Вопрос наделения инородческого мусульманского населения земель и их право её владением, был крайне актуальным и в начале XX в. Так, в 1906 г. мусульманами Томской губернии Каинского уезда было подано прошение на имя императора с просьбой разобраться в проблеме лишения их льгот и прав владения землей, дарованной ещё их предкам. В результате рассмотрения данного прошения заведующим землеустроительством было отмечено, что наделение земель мусульман осуществлялось на основании действующего законодательства. К тому же мусульмане вели не кочевой, а оседлый образ жизни, что позволяло, согласно постановлению Правительствующего Сената, сократить их земельные наделы. К тому же документы на право собственности земель и доказательства наделения их льготами не были предоставлены (РГИА. Ф. 391. Оп. 3. Д. 4).

Однако с целью легализации своего положения мусульманское население должно было зачастую вступать в крестьянское сословие и выполнять повинности, предписанные их социальному статусу. Так, произошло, например, при легализации своего положения с казахами в Алтайском округе. К тому же они были обязаны выплатить по 3 рубля с кибитки для разрешения разместиться на кабинетных землях (Октябрьская, 2005, с. 29). Мусульманское население ограничивалось и в использовании сельскохозяйственных наделов. В 1878 г. крестьянами на заводские земли были допущены в качестве арендаторов кочующие казахи, которые оплачивали свое пребывание на данных землях. Однако вина за незаконное пребывание мусульманского кочующего населения на землях Алтайского горного правления возлагалась на него (ГААК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 545).

В социально-экономическом плане Столыпинская земельная реформа имела прогрессивное значение и способствовала увеличению производства сельскохозяйственной продукции. Однако мусульманское население в Сибири оказалось в худшем положении, чем крестьяне, так как не имели необходимой техники и навыков ведения хозяйства (Гибадуллин, 2008). С целью улучшения своего материального положения в 1898 г. мещане Омска, исповедующие ислам, обратились с просьбой к Акмолинскому военному губернатору о ходатайстве перед Министерством земледелия и государственных имуществ о создании сельскохозяйственного товарищества. Данное товарищество должно было оказывать поддержку в развитии сельского хозяйства (Абуев, Мырзаханов, 2017, с. 69).

С увеличением числа переселенцев постепенно размывалась прослойка середняков в татарской общине. Часть наиболее бедного населения вынуждена была закладывать в аренду пашню и другие угодья. Переселенцы обострили проблему малоземелья, привели к удешевлению крестьянского труда. К тому же, как считал А.А. Кауфман, переселенческий наплыв отрицательно сказывался на сельском хозяйстве края. Связывал он это с тем, что переселенцы создавали перепроизводство сельскохозяйственной продукции, тем самым стесняя ее реализацию (Яловская, Нагорнов, 2002, с. 41). К тому же переселенческий поток, устремившийся в Сибирь, составлял собой контингент, стремящийся к наживе за счет природных ресурсов (Дамешек Л.М., Кружалаина, 2019, с. 41).

Бедственное материальное положение инородческих общин подтверждает и обращение жителей Кречинской инородной волости Тюменского округа Тобольской губернии в декабре 1880 г. к генерал-губернатору Западной Сибири о списании с их общины только половины суммы недоимок. Что же касается остальной суммы, то её община просила поделить на 8 лет. Данная просьба была связана с бедственным положением общины, а также с тем, что из 487 душ было 224 работников. Остальные числятся либо как умершие, выбывшие, а также не способные к работе. В результате рассмотрения данного обращения было принято решение об исключении выбывших жителей, а также предоставлении налоговых льгот (РГИА. Ф. 573. Оп. 3. Д. 4833).

Имперская власть рассматривала вопрос переселения в Сибирь как решение проблемы малоземелья в центральной части страны, а также как решение ряда политических вопросов. В этой связи вполне понятно, что аграрная реформа являлась одним из важнейших вопросов, которые решались на государственном уровне. На заседании первой Государственной Думы были выдвинуты несколько законопроектов аграрной реформы от разных партий (Дарчиева, 2016, с. 196). Усиление позиций аграрного сектора в Сибири, несмотря на все противоречия между переселенцами и коренным населением,

должно было, по мнению правительства, стать в дальнейшем базой для развития промышленности в регионе (Побережников, 2013, с. 257). В то же время Столыпинская реформа не нашла поддержки среди мусульманского населения. Это объясняется консерватизмом и прочностью общинного строя в мусульманской среде. Опасения со стороны мусульман в рамках данных преобразований вызывало и изменение административного управления общиной, что могло, по их мнению, влиять на вопросы духовного характера.

Следует отметить, что в начале XX в. инородческое население на территории Сибири столкнулось с еще одной проблемой – это приобретение земли в собственность согласно Закону от 8 июля 1901 г. «Об отводе частным лицам земель в Сибири» (Полное собрание законов..., 1903, с. 614–617). Данный запрет распространялся не только на территорию Сибири, но касался и Степного края. Только в связи с наметившимися в начале XX в. политическими преобразованиями в стране в 1906 г. были поданы прошения министру внутренних дел от лиц мусульманского вероисповедания – жителей Оренбургской губернии с просьбой отменить ограничительные законы о владении землей в Степном крае. Опираясь на Манифест 17 октября 1905 г. Министерство внутренних дел сочло возможным преступить к подготовке проекта об отмене ранее существующих запретительных законов. В рамках подготовки проекта следовало оценить, возможна ли данная процедура или же закон по каким-либо важным причинам должен был сохранить свою силу (ИАОО. Ф. 67. Оп. 2. Д. 2360. Л. 1–2).

Нестабильное экономическое положение мусульманских общин и проводимая государством политика, направленная на русификацию инородческого населения, привела к появлению Ваисовского движения. Уже к началу XX в. данное движение распространилось в ряде губерний Российской империи, включая территорию Сибири и Средней Азии. К Ваисовскому движению примыкали преимущественно социальные низы мусульманского общества, а именно крестьяне, ремесленники и мелкие торговцы. Ваисовцы, кроме признания автономии своей общины, отправляли прошения на имя императора с просьбами освободить их от воинской повинности, а также от уплаты большинства податей и налогов. Исключение составлял только налог на землю (Усманова, 2017, с. 163).

Проводимые в стране реформы привели к тому, что мусульманские общественные деятели и просветители в середине XIX в. обратили внимание на социально-экономическую отсталость мусульманской уммы. В связи с этим они видели необходимость в переосмыслении мусульманского учения и развитие новой системы образования, которая бы способствовала воспитанию нового поколения мусульман, готовых отстаивать свои позиции и занимающих видное положение в экономической и социально-политической жизни страны (Корноухова, 2012, с. 64–67). На отсталость мусульманского образования делали акцент и русские чиновники и общественность. Однако Оренбургское магометанское духовное собрание практически ничего не делало для реформирования и упорядочивания деятельности мусульманских школ (Джераси, 2013, с. 173).

Важно подчеркнуть, что мусульмане видели потребность в создании делового сообщества на основе реформаторских идей с учетом практического жизненного опыта, накопленного купечеством в рамках ведения дел в поликонфессиональной среде. Именно полученный годами опыт взаимодействия с государственными органами и представителями других религиозных группы позволил бы более успешно осуществлять благотворительную деятельность. Благотворительная же деятельность мусульманских купцов была направлена на развитие новометодной системы образования, позволяющей включиться мусульманскому населению в общественно-экономические процессы, происходившие в стране (Рафиков, Сабиров, 2020, с. 52).

Однако разработанный Министерством народного просвещения план по развитию инородческого образования, предполагающий введение обязательного изучения русского языка, и допущение по желанию самой общины, ведение основ мусульманской культуры вызвал много недовольства со стороны мусульманской общественности. Мусульмане считали несправедливым требование со стороны государства отдельно оплачивать религиозное образование своих детей в школах, работающих под контролем Министерства народного просвещения, или школ с русскими классами. Данное противоре-

чие объяснялось тем, что государство взимало налоги с мусульманского населения, которые, по мнению последователей ислама, использовали для финансирования религиозного образования русских. Возникшее недовольство финансированием мусульманских школ длилось вплоть до 1905 г. (Джераси, 2013, с. 176, 178).

Начатая в 1890-е гг. реформа мусульманского образования была направлена на приближения её к новым реалиям капиталистического общества, а также запросам рынка труда. Именно предприниматели содействовали развитию новой системы образования, оказывая материальную поддержку как ученикам, так и в целом, выделяя средства на содержание учебных заведений. В 1899–1901 гг. за счет средств татарского предпринимателя Ахмеда Абдулгани при 9-й соборной мечети Каргалы (Оренбургская губерния) были организованы всероссийские летние курсы для переподготовки учителей, на которых обучались в том числе учителя из Сибири (Тобольской губернии) (Амелин, Денисов, Моргунов, 2014, с. 192–193).

Постепенно в Российской империи с основой на капитале наиболее обеспеченных мусульман начинают создаваться общества попечения об учащихся-мусульманах. Так, в 1907 г. в Омске при мектебе было открыто общество, которое брало на себя обязанности по содержанию учителя и школьного здания, а также обеспечивало литературой всех обучающихся. Кроме того, данным обществом оказывалась поддержка способным ученикам из бедных семей, выделялись средства на продолжение их обучения (Раздыкова, 2009, с. 225). Зачастую пожертвования на развитие школьного образования были связаны со значимыми событиями. В честь столетия Внутренней Киргизской орды наиболее обеспеченной частью мусульманской общественности было выделено 40 тысяч рублей на стипендии учащимся. Однако в распределение средств вмешалось Министерство внутренних дел и окружное учебное начальство (Тарабановская, 2016, с. 194). В целом, в уставах учебных заведений прописывалось, что выделение стипендий учащимся полностью доверялось попечителям учебных округов (Сафина, 2016, с. 127).

Основная масса учебных заведений, открывающихся во второй половине XIX в., существовала за счет благотворительных пожертвований со стороны влиятельных мусульман. Примером меценатства в Западной Сибири может служить род купцов Айтикивых, на средства которых была построена первая каменная мечеть в Сибири, а также открыты новометодные школы в Таре, библиотека и организован ипподром (Татауров, 2017).

Следует подчеркнуть, что открытие мусульманских учебных заведений, целиком было связан с существованием прихода (Мухаметшин, 2009, с. 198–199). Данный факт подтверждается, например, обращениями татар-переселенцев Каменской волости Тюменского уезда Тобольской губернии. Мусульмане, стремясь организовать свою духовную жизнь, обратились к губернскому начальству с ходатайствами об устройстве мечети и открытии при ней школы. В ходатайстве к заведующему землеустройством и переселением в Тобольской губернии указывалось, что переселенцы обратились с просьбой выдать им безвозмездное пособие для устройства мечети и русско-татарской школы. В связи с тем, что ближайшая школа находится в 60 верстах от поселка, то переселенцы-мусульмане не могут удовлетворять свои религиозно-просветительские потребности. Дальнейшее содержание культового здания и школы община брала на себя (ГБУТО ГА в г. Тобольске. Фи. 580. Оп. 1. Д. 802. Л. 1а–13).

В отличие от русских школ, мектебы и медресе практически полностью содержались за счет самого мусульманского населения. Дело в том, что, согласно различным правилам и инструкциям, мусульманские школы могли финансироваться лишь при условии открытия при них русских классов и подчинения их Министерству народного просвещения. Однако даже открываемые русско-татарские и русско-киргизские (т.е. русско-казахские) школы в реальности все равно содержались за счет общин либо пожертвований. Подтверждением принципа финансирования учебных заведений за счет самих обучающихся является, например, отчет на имя полицмейстера Петропавловска от 1875 г. В отчете указывалось, что существующее в городе мусульманское училище находилось под наблюдением указных мулл, а содержание их производилось преимущественно за счет учащихся (ГАТО. Ф. 125. Оп. 1. Д. 505. Л. 17; Кобзев, 2006, с. 227).

С 1853 г. был поставлен вопрос о формировании инородческого образования. Однако слабое финансирование школьной сети, а также боязнь христианизации не способствовали формированию школьного образования в мусульманской среде (Гафаров А.А., Гафаров А.Н., 2012, с. 299). Следует также отметить, что мусульманская умма всегда была озабочена сохранением своих культурных традиций. Однако потребность в получении качественного образования заставила часть мусульманского населения в XIX в. обратиться в светские учебные заведения. В светские русские школы поступали преимущественно дети чиновников, купцов, а также мусульман, имеющих знатное происхождение. К 1870-м гг. Министерством народного просвещения вводиться обязательное преподавание русского языка в мусульманских учебных заведениях. При этом организация ведения данного предмета должна была осуществляться за счет самих мусульман. Данные требования максимально игнорировались мусульманским населением, так как общины испытывали финансовые затруднения в содержании русских классов (Гафаров А.А., Гафаров А.Н., 2012, с. 297–298).

Наиболее прогрессивные круги мусульманской общественности, тем не менее, испытывали потребность в открытии учебных заведений. Так, татарское население Тюмени добивалось оказания поддержки со стороны городских властей в открытии Тюменской русско-татарской школы. В результате проведенных проверок было установлено, что данная школа открыта Городским управлением в порядке осуществления школьной сети. Однако открыта она была с условием, что содержание учебного заведения будет осуществляться полностью за счет татарской общины. Городские власти со своей стороны обязывались выплачивать только жалование учителю. В организации данной школы активное участие принимали благотворители. В частности, купцом А.И. Текутьевым было предоставлено здание для школы. Отопление помещения и прислуга финансировались за счет благотворителей. В то же время комиссия, анализирующая развитие системы школьного образования в Тобольской губернии, только подтвердила опасения общины о том, что подобная система содержания учебных заведений может привести учебное заведение к упадку. К тому же сама мусульманская община обращала внимание городских властей на то, что содержание учебного заведения за счет общины представляется для них весьма затруднительным (ГБУТО ГА в г. Тобольске. Фи. 5. Оп. 1. Д. 77).

Таким образом, начатый в 1870-е гг. эксперимент по созданию русско-татарских школ так и не увенчался успехом. Главной проблемой, с которой столкнулись губернские власти, это отсутствие финансирования на развитие данных учебных заведений и отказ со стороны основной части мусульманской общественности брать на себя содержание данного рода школ (Бойко, 2014, с. 32). В связи с этим учебные заведения полностью зависели от благосостояния мусульманской общины либо могли рассчитывать только на помощь со стороны меценатов.

Необходимо учитывать тот факт, что благотворительность являлась неотделимой частью мусульманского вероучения. Несмотря на то, что мусульманское вероучение предполагает сбор закята, однако в законодательстве Российской империи никаких норм, подтверждающих обязательное выделение части дохода на благотворительные нужды, не было закреплено. Участие в благотворительной деятельности зачастую было связано с желанием мецената занять более высокое социальное положение в обществе (Салихов, 2012, с. 106–107).

Активное участие мусульман в благотворительной деятельности ряда мусульманских купцов подтверждается и мусульманской прессой. В газете «Тарджеман = Переводчик», выходившей в свет во второй половине XIX – начале XX в., неоднократно публиковались материалы о сборе пожертвований в пользу голодающих в результате неурожая, о расселении в домах мусульман Тобольской губернии единоверцев-переселенцев из неурожайных местностей, о сборе средств для голодающих в Таре, об организации столовых для бедных и т.п. (Хамитбаева, Багаутдинова, 2014, с. 205).

В начале XX в. активное участие в благотворительной деятельности начинает принимать и мусульманское духовенство в лице Оренбургского магометанского духовного собрания. С началом Русско-японской войны муфтий М. Султанов обратился к приходам и мусульманскому духовенству с призывом оказать поддержку государству на военные нужды. Кроме того, по всем приходам были разосланы

книжки для сбора пожертвований. Данный факт участия Оренбургского магометанского духовного собрания в деле благотворительности был не единичным. Ранее, в 1891 г., было объявлено о сборе пожертвований среди мусульман в помощь пострадавшим от неурожая (Загидуллин, 2007, с. 195, 199–201).

В благотворительной деятельности принимали участие и мусульманские общины. Взятие на себя обязательств по строительству и содержанию мечети, учебного заведения, а также духовного лица рассматривалось преимущественно как акт благочестия. При этом благотворительная деятельность как всей общины, так и отдельных людей долгое время не контролировалась ни со стороны Оренбургского магометанского духовного собрания, ни со стороны Министерства внутренних дел. Таким образом, мусульманская благотворительность очень часто напоминала проекты российских гражданских и церковных организаций, но никак не традиционную форму, принятую во всем мире и выражающуюся в закяте и вакфе (Круз, 2020, с. 122–123).

Однако уже в конце XIX в. мусульмане испытывают потребность в формировании более организованной формы благотворительности. В этот период мусульманской общественностью перед властями ставится вопрос о создании специализированных благотворительных организаций и фондов (Габдуллин, 2016, с. 187–188). Проблема организации благотворительной деятельности в жизни мусульманской общины поднималась и на заседаниях Всероссийских мусульманских съездов (Миннуллин, 2007, с. 118).

К тому же в стране очень остро стоял вопрос регламентации владения собственностью мусульманскими духовными учреждениями. Мусульманское вероучение предполагает наличие вакуфа в мусульманской общине. Вакуфом является пожертвованное имущество или средства, которые могут расходоваться на содержание мечети или учебного заведения по усмотрению жертвователя. Именно наличие вакфного дохода позволяет мусульманской общине испытывать некоторую самостоятельность и стабильность. Однако в России институт вакуфа до конца XVIII в. не имел системного характера. К тому же даже в XIX в. данная форма благотворительности не нашла законодательного подкрепления в Российской империи (Мухаметзянов, 2007, с. 133, 135). В 1894 г. запрещено было и использование термина «вакф» даже в переписке Оренбургского магометанского духовного собрания (Миннуллин, 2007, с. 117), а также он был исключен из российского законодательства, однако отсутствие финансовой поддержки со стороны государства исламских институтов привело к оформлению «актов дарения». Именно «дарение», закрепленное нормами российского законодательства, позволяло по-прежнему совершать вакфные по своей сути акты, которые так назывались в мусульманской среде (Шаблей, 2020, с. 83).

Как и содержание школы, строительство и содержание мечети полностью зависело от благосостояния общины. Строительство мечетей во второй половине XIX – начале XX в. осуществлялось только за счет пожертвований. Иногда мусульмане были вынуждены сдавать земельные наделы в наём для сбора суммы, необходимой на строительство культового здания (Загидуллин, 2006б, с. 137; 2007, с. 133–220). Однако при наличии состоятельных членов общины, которые могли пожертвовать большие суммы на строительство и содержание мечети, рядовые общинники освобождались от её содержания.

Государство стремилось к контролю не только за строительством культовых зданий, но и дальнейшей их деятельностью. Именно получение официального разрешения на строительство культового здания, свидетельствовало о признании мусульманской общины как полноправного члена российского общества (Гибадуллина, 2009, с. 40). В рамках российского законодательства для получения разрешения на строительство культового здания мусульманская община должна была, во-первых, соблюсти определенные строительные нормы с учетом наличия не менее 200 душ мужского пола, необходимых для постройки мечети в определенном населенном пункте. Во-вторых, община верующих должна подготовить так называемый общественный приговор, она выражает согласие на содержание мечети и духовного лица при ней (Азаматов, 1999, с. 96; Свод законов..., 1912, т. 12). Составление общественного приговора означало также согласие общины на выделение земельного участка из их наделов, если он не был пожертвован ранее кем-то из собственников (Нутрихин, 2013, с. 98–99).

Мусульмане, испытывая потребность в организации духовной жизни в разных частях Западной Сибири, неоднократно обращались к губернским властям с просьбами о содействии в строительстве

культового здания в связи с отсутствием собственных средств на его возведение. Так, в 1914 г. заведующему землеустройством и переселением в Тобольской губернии было направленно ходатайство переселенцев поселка Казанского Такмыкской волости о выдаче им ссуды или безвозвратного пособия для организации духовной жизни в поселке (ГБУТО ГА в г. Тобольске. Фи. 580. Оп. 1. Д. 815. Л. 1). При этом община гарантировала в дальнейшем все расходы по содержанию культового здания, школы и священнослужителя взять на себя. Конкретного решения по данному делу так и не было принято, хотя сведения о том, что в общине не имелось ранее мечети и не было человека, исполняющего требы, подтвердились. Подтвердилось также и то, что ближайшее старожильческое поселение находится на расстоянии 30 верст (ГБУТО ГА в г. Тобольске. Фи. 580. Оп. 1. Д. 815. Л. 22–22об).

Следует отметить, что даже наличие средств на возведение культового здания не всегда гарантировало мусульманской общине получение разрешения со стороны государственных чиновников. Власти в данном случае часто аргументировали свой отказ недостаточностью средств у общины на её дальнейшее содержание (ГБУТО ГА в г. Тобольске. Фи. 353. Оп. 1. Д. 783. Л. 1об.).

В 1856 г. в штаб Отдельного Сибирского корпуса было отправлено прошение от мусульман Сибирского линейного казачьего войска с просьбой о разрешении строительства мечети в Первом полку. В результате данного прошения на имя наказного атамана был отправлен запрос, который обозначал следующие вопросы: во сколько обойдется строительство такого культового сооружения; сколько средств уже собрано верующими; как мечеть будет содержаться и кому будет поручена ее постройка; какое количество мусульман будет ее посещать. В связи с тем, что средства на постройку не были собраны в полном объеме в 1857 г. штабом было запрещено начинать строительство культового здания до тех пор, пока необходимая сумма не будет накоплена (ИАОО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 729).

Нужно подчеркнуть, что на получение разрешения на постройку мечети часто уходило несколько лет. Так, на прошение казахов Инель-Тунгатаровской волости Акмолинского округа, отправленного в 1859 г., ответ с разрешением был получен только в 1862 г. Этот ответ пришел спустя три года только после того, как мусульманская община подтвердила количество прихожан и то, что содержание мечети и училища при ней берет на себя представитель мусульман Байбеков (ИАОО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 4320).

Особое место в рамках развития промышленности в стране занимают возникающие во второй половине XIX в. мусульманские общины, которые также испытывают потребность в организации духовной жизни. Однако появление промышленных поселков с весьма незначительным количеством мусульманского населения затруднял процесс строительства в них культовых зданий. Несмотря на законодательные нормы в ряде поселков Западной Сибири были организованы приходы и открыты молитвенные дома. Примером может служить открытый в 1912 г. приход в Анжерских коях Томской губернии (Старостин, 2019, с. 177).

Несмотря на все сложности уже к началу Первой мировой войны мусульманское население занимало четвертое место от всего количества рабочих, задействованных на разработках в золотых приисках и строительства железной дороге в Сибири. Содержание прихода в рабочих поселках складывалось из двух источников. На частных заводах и предприятиях землю под культовое сооружение выделяла администрация, а также брала на себя обязанность по содержанию духовного лица. Кроме того, преобладание в поселках сезонных рабочих предполагало сбор специального налога на содержание духовного лица и прихода. Тем не менее данная модель не мешала и содержанию прихода в традиционной форме (Загидуллин, 2006а, с. 71, 85).

Мусульманская община, организовывая приход и возводя мечеть или молитвенный дом, должна была обеспечить и содержание при ней духовного лица. Мусульманское духовенство не получало со стороны государства никакого финансирования. К тому же, не являясь отдельным сословием, оно обязано было платить подати и нести повинности. Только сама община могла освободить муллу от несения повинностей и разделить между собой установленные законом платежи (Бакиева, 2007, с. 169).

Согласно введенному в 60-х гг. XIX в. правительством положения, именно община должна была содержать приходское духовенство, что бесспорно сказалось на его материальном благополучии (Аза-

матов, 1999, с. 100). Однако даже мусульманский закон, предписывающий обязательное пожертвование в пользу мечети десятой части хлеба, выделение муки, мяса и денег мулле в честь праздника Курбан-байрам, не улучшал материальное положение приходского духовенства (Бакиева, 2003, с. 135). Зачастую это было связано с тем, что сама община не всегда соблюдала предписания мусульманского закона, о чем свидетельствует рапорт указного имама Тобольской губернии (ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 93).

Ко второй половине XIX в. среди мусульманского духовенства начинают складываться достаточно сложные отношения, обратившие на себя внимание со стороны Оренбургского магометанского духовного собрания. Следует отметить, что постоянно поступающие жалобы со стороны мулл друг на друга в большей степени были связаны со сложным материальным положением. Как правило, основной доход муллы состоял из оплаты за требоисполнение. В связи с этим для прежнего имама появление в общине второго муллы не предвещало ничего хорошего, так как приходилось делиться доходами и довольствоваться их половиной. В этой связи с его стороны затрачивалось немало усилий для того, чтобы воспрепятствовать назначению конкурента. Именно за выполнение этих обязанностей боролась основная масса приходского духовенства. Об этом, в частности, свидетельствует жалоба Чернореченского муллы, который подал рапорт на пятивременного муллу Эуштинских юрт о незаконном исполнении вместо него треб, а также неведением им метрических книг. В свою очередь Оренбургское магометанское духовное собрание просило томского уездного исправника провести разъяснительную беседу среди населения Эуштинских юрт и объяснить, что все записи в метрические книги делаются немедленно на основании ст. 1038 Свода законов Российской империи, изданного в 1876 г. К тому же в Эуштинских юртах никакой мечети не значится (ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 3. Д. 16080).

Конфликты также возникали и в приходах, где служили два клирика. Между ними возникало соперничество из-за скромного дохода. В таких случаях метрические книги становились основным спором, так как именно в них регистрировались рождаемость, смертность, а их регистрация приносила держателю небольшой дополнительный доход (Круз, 2020, с. 134).

В своих рапортах на Оренбургское магометанское духовное собрание муллы не всегда скрывали истинную причину своего недовольства. Имам д. Мавлютовой Ишимского уезда в своей жалобе на ахуна Петропавловска указывал, что община его очень бедная, и ей было затруднительно содержание духовного лица. К тому же совершение ахуном Петропавловска ряда треб, лишает его средств к содержанию себя и своей семьи. В связи с этим он просил Оренбургское магометанское духовное собрание запретить совершать ахуну требы без его согласия (ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 3. Д. 7440).

Несмотря на то, что мусульманское духовенство, относящееся к податному сословию, главным образом получало средства на свое существование за счет ведения собственного хозяйства, торговли или исполнения треб, а в некоторых случаях за счет оказания финансовой поддержки со стороны прихожан. Наиболее значительной статьей финансовых поступлений для мусульманского духовенства были добровольные пожертвования прихожан, особенно по большим религиозным праздникам. За осуществление образовательной деятельности мусульманское духовенство получало от прихожан вознаграждение в виде продуктов, дров и т.п. (Денисов, 2012, с. 86–87).

Очень часто мусульманское духовенство полностью оказывалось на собственном содержании. Об этом, например, свидетельствует обращение мусульманского духовенства Петропавловска, поданное в 1905 г. в Петропавловское городское по квартирному налогу присутствие. В ходатайстве указывалось, что мусульманское духовенство исполняет все духовные потребности населения города, однако в отличие от других исповеданий, оно не получает вознаграждения от государства и городской общины верующих. На поданное ходатайство Омской казенной палатой было получено решение Департамента окладных сборов о запрете отмены квартирного налога для мусульманского духовенства. Данный запрет объяснялся решением Министерства финансов, так как данная льгота нарушала бы законодательство, а также требовала бы отмены налога для духовных лиц иных нехристианских исповеданий (РГИА. Ф. 573. Оп. 13. Д. 16715. Л. 1–2).

Во второй половине XIX в. духовные лица получили некоторые налоговые льготы. В 1863 г. было принято Положение о государственном налоге с недвижимых имуществ в городах, посадах и местечках. Освобождалась от налога собственность религиозных учреждений, не приносящих дохода путем сдачи в наём. В рамках данного закона можно было не взимать налогов с домов приходского духовенства (Мавлютова, 2018, с. 180).

С наметившимися в стране в начале XX в. политическими преобразованиями появилась надежда на улучшение положения мусульманского духовенства в Российской империи. Накануне принятия закона «Об укреплении начал веротерпимости» (1905 г.) участниками заседаний Комитета министров было предложено внести в закон положения, улучшающие состояние мусульманского духовенства. Во-первых, предлагалось освободить мусульманское духовенство от воинской повинности. Во-вторых, предлагалось отменить практику назначения законоучителей не из вероисповедания верующих (Одинцов, 2020, с. 27).

Мусульманская умма испытывала зачастую давление со стороны государства в реализации своих духовных потребностей, так как на плечи мусульманской общины ложилось не только содержание мечети, учебного заведения, служителя культа, но и оказание финансовой помощи Оренбургскому магометанскому духовному собранию. Данное магометанское духовное собрание, созданное как государственный орган, полностью содержался на средства мусульман. В связи с этим в начале XX в. происходит увеличение брачного налога, вводился сбор за экзамены на получение религиозных степеней, а также за выдачу метрических справок с целью получения дополнительного финансирования Оренбургского магометанского духовного собрания (Азаматов, 2000, с. 23).

В связи с тем, что Оренбургское магометанское духовное собрание являлось государственным органом, оно стремилось поставить под контроль всю финансовую деятельность мусульманских приходов. С 1888 г. высшим духовенством мусульманской уммы было дано распоряжение о внесении записи всех пожертвований в метрические книги приходов. Данные меры позволяли контролировать денежные средства общины (Загидуллин, 2006а, с. 66).

Введение жестких мер по контролю за финансовым положением мусульманских приходов, отсутствие законодательного закрепления некоторых форм благотворительной деятельности не останавливало мусульман, которые по-прежнему должны оказывать материальную поддержку мечетям и учебным заведениям. Так, в 1867 г. Департаментом духовных дел иностранных исповеданий сообщалось о том, что в 1841 г. купцом г. Тары Тобольской губернии был внесен в казну 8571 рубль с той целью, чтобы процент от указанной суммы мог расходоваться на содержание духовенства, служащего в данном городе (ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 3. Д. 6707).

Следует обратить внимание, что не все ходатайства о пожертвованиях принимались и утверждались губернскими властями. Так, в 1903 г. Оренбургское магометанское духовное собрание просило полицейское управление уведомить поверенного тюменского бухарца, проживающего в Семипалатинске, о том, что министром внутренних дел отказано в принятии земельного участка в качестве пожертвования на нужды мусульманского прихода. Данный запрет был обоснован Степным генерал-губернатором на основании ст. 100 Степного положения, запрещающего вакф в крае (ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 8. Д. 1085. Л. 4–4об.).

К началу XX в. мусульманская общественность начинает испытывать потребность в улучшении материального и нравственного положения последователей ислама в Российской империи. Именно создание централизованных благотворительных обществ, по мнению прогрессивной мусульманской общественности, должно было способствовать решению материальных проблем, стоящих перед общинами. Задачей данных обществ становилась не разовая помощь приходам или конкретным мусульманам, а содействие в адаптации к меняющимся экономическим условиям. Активное участие в благотворительной деятельности начинают принимать женщины. В данный период начинают создаваться женские благотворительные общества. Так, в 1917 г. образовывается «Общество атбарских мусульманок» (Акмолинская область) (Махмутов, 2019, с. 66–67).

Благотворительная деятельность мусульман была крайне разнообразной. При участии томского купца К. Хамитова была построена мечеть, открыта русско-татарская школа и частная женская школа. В 1909 г. томские мусульмане подали прошение о разрешении открытия общества по развитию образования. В результате было зарегистрировано «Томское общество мусульман прогрессивистов» (Габадуллин, 2016, с. 196–198; ГАТО. Ф. 126. Оп. 2. Д. 2508). В Уставе данного общества, целью которого было содействие в улучшении жизни мусульманского населения, было записано, что общество содействует улучшению существующих русско-мусульманских школ, мектебе, медресе. Кроме того, указанное общество с условием соблюдения установленных узаконений открывает новые училища – как образовательного, так и профессионального характера, учебные мастерские, образцовые формы полевого и молочного хозяйства, а также выдает пособия учащимся (ГАТО. Ф. 126. Оп. 2. Д. 2508. Л. 68; Валеев, Томилов, 1996, с. 137).

В годы Первой мировой войны государство обращает свой взор на мусульманское духовенство и стремится к оказанию материальной помощи данной категории граждан. В первую очередь для получения поддержки со стороны мусульманского духовенства начинают выделяться средства на проведение религиозных праздников. На съезде мусульманской общественности в 1914 г. был предложен проект, по которому мусульманское духовенство должно было получать содержание на половину от государства, а на половину от прихожан. Хотя данный проект так и не был реализован, тем не менее имперская власть стремилось вызвать заинтересованность со стороны мусульманского духовенства в сотрудничестве (Подпрятков, 2019, с. 79).

Таким образом, происходящие во второй половине XIX – начале XX в. изменения в социально-экономическом и политическом устройстве Российской империи способствовали изменению положения мусульманских общин. В мусульманской среде особая роль начинает отводиться купечеству, которое к началу XX в. станет играть весомую роль не только в самой махалле, но и на государственном уровне. Именно мусульманское купечество благодаря своим капиталам получает право активно участвовать в общественной и политической жизни страны. При этом следует обратить внимание, что мусульмане не стремились противостоять политическому устройству, а лишь пытались улучшить материальное и культурное состояние своих единоверцев. Благодаря наиболее прогрессивной мусульманской общественности, среди которой особая роль отводилась именно промышленникам и купцам как людям новой формации, начинает изменяться система школьного образования.

Мусульманское образование, всегда существующее только на средства самой общины и жертвователей, переживает существенные изменения. Благодаря активному вмешательству обеспеченных представителей мусульманской уммы создаются новометодные школы, которые должны были вырастить новое поколение мусульман, способных отстаивать интересы своей общины на государственном уровне. Оценить экономическое положение мусульманской уммы Российской империи позволяет и создание благотворительных обществ. Именно потребность в организованной благотворительности свидетельствует о зарождении новой социальной группы, способной оказывать материальную помощь своим единоверцам. Однако, несмотря на то, что во второй половине XIX в. активно зарождается торгово-промышленный класс в мусульманской среде, достаточно большая часть уммы по-прежнему была задействована в аграрном секторе экономики страны. Проводимые во второй половине XIX в. аграрные реформы привели к ухудшению материального положения мусульманского населения Западной Сибири. Уменьшение земельных наделов, обложение налоговыми сборами привело к удешевлению рабочей силы, а также обнищанию ряда инородческих поселков. Ухудшение материального состояния сельских общин подтверждается и обращениями о помощи в организации духовной и образовательной жизни прихода. Основная масса мусульманских приходов не имела возможности самостоятельно содержать мечеть, школу и служителя культа. Бедность приходов оказывала влияние и на мусульманское духовенство, которое целиком зависело от благосостояния своей общины. Таким образом, начавшиеся изменения в социально-экономической жизни страны не способствовали всестороннему улучшению финансового положения уммы. По-прежнему все расходы по организации духовной жизни прихода

возлагались на плечи самих прихожан. Следует отметить, что только укрепление позиций купечества, включающего последователей ислама, в определенной мере облегчало жизнь мусульманских приходов.

Глава 4

Старообрядчество и власть в XIX – начале XX в. на территории Томской губернии

П.К. Дашковский, В.Н. Ильин

Церковный раскол, произошедший в середине XVII в., имел гораздо более глубокие и серьезные последствия, чем это казалось современникам той эпохи. Он разделил не только русскую церковь, но и общество, государство, культуру и саму историю. Административно-силовые методы решения «старообрядческого вопроса» в первые два столетия после раскола не дали для государственной власти положительного результата. Кроме того, старообрядцы стремились сохранить основы общественного и государственного устройства, которое базировалось на традиционном народном православии (Ильин, 2015, с. 128).

Вплоть до 60-х гг. XVIII в. для светских и церковных властей репрессии служили единственным и исключительным инструментом ликвидации старообрядчества как «неугодного явления». Основные меры государственного аппарата власти, использовавшиеся против «раскола» в данный период, А.С. Пругавин описал следующим образом: «При самом появлении раскола власть захотела покончить с ним крупными, суровыми мерами. И вот, кровь полилась рекой. Все первые вожаки и предводители раскола умерли на плахе, сгорели в срубах, исчахли в заточениях. Беспощадные пытки, бесчисленные, мучительные казни следуют длинным, непрерывным рядом. Раскольников ссылали, заточали в тюрьмы, казематы и монастыри, «пытали и жгли огнем накрепко», секли плетью «нещадно», рвали ноздри, вырывали языки, рубили головы на плахах, клещами ломали ребра, кидали в деревянные клетки и завалив там соломой, сожигали, голых обливали холодной водой и замораживали, вешали, сажали на кол, четвертовали, выматывали жилы... словом, все, что только могло изобрести человеческое зверство для устрашения, паники и террора, – все было пущено в ход» (Пругавин, 1905, с. 31).

Вместе с тем государственная власть была вынуждена признать недостаточную эффективность применяемых мер карательного характера. Это обстоятельство вынуждало верховную власть Российской империи обратиться к поиску новых вариантов решения «старообрядческого вопроса». С 60-х гг. XVIII столетия политика государства в отношении старообрядцев характеризуется новым подходом, сочетавшим в себе одновременно элементы полицейского и миссионерского характера.

Вступив на престол, императрица Екатерина II издала манифест, которым призывала зарубежных старообрядцев вернуться на Родину и обещала им «материнские щедрости» и жизнь спокойную и благоденственную. По выражению известного старообрядческого исследователя, писателя и полемиста Ф.Е. Мельникова, «в царствование Екатерины II старообрядцы вздохнули несколько свободнее» (Мельников, 1999, с. 117). Вернувшиеся получили частичную свободу вероисповедания. Позже некоторые льготы получили все записанные старообрядцы. Отдельным старообрядческим общинам разрешалось строить скиты и молельни (Кауркина, Савенкова, 2001, с. 110). «Все это не означало отказа государства от признания господствующего положения синодальной православной церкви, от всемерной ее поддержки, не меняло отрицательного отношения к старообрядцам. Просто правительство решило действовать впредь тоньше, аккуратнее, по принципу лояльности» (Булыгин, 1999, с. 39). Подобные уступки староверам сыграли на пользу имперским интересам правительства, так как староверы-возвращенцы способствовали хозяйственному освоению «пустолежащих» территорий и колонизации новых, выполняли пригранично-охранительные функции. Поэтому, по мнению С.Л. Фирсова, в данном случае речь идет об особой «тактике заигрывания» (Фирсов, 2001, с. 253). Однако официальная церковь, про-

должающая мыслить монистически, по-прежнему настаивала на совместных с государством решительных действий по искоренению «старообрядческого протестантизма». «Формирующейся лояльности государственной власти в вопросе о старообрядчестве церковь противопоставляла достаточно жесткие, если не сказать жестокие методы в проведении следствий и судов против своих оппозиционеров» (Маняхина, 2003, с. 140). В конечном счете синодальная церковь все же была вынуждена придерживаться государственных директив и новой тактики «борьбы с расколом». Таким образом, по утверждению Р.В. Кауркиной и С.Р. Савенковой, «церковь все более и более переходит от применения жестких мер в отношении «раскольников», таких как телесное наказание, насильственное обращение в православие, ссылка упорных в монастыри и т. д., к мерам «увещательным» (Кауркина, Савенкова, 2001, с. 107).

Позиция Павла I и Александра I по отношению к старообрядцам характеризуется продолжением политики либерализма и «мирной договоренности» Екатерины II. Таким образом, как отмечает С. Мельгунов, политика государственной власти в решении «старообрядческого вопроса» XIX в. характеризуется использованием «новых приемов борьбы со старообрядцами» (Мельгунов, 1907, с. 43), явно отличных от методов, описанных А.С. Пругавиным. Однако преемственность толерантной политики в религиозной жизни государства с воцарением на престол Николая I оборвалась (Маняхина, 2003 с. 145).

Политика Николая I по отношению к старообрядчеству в отечественной историографии однозначно трактуется реакционной. «Николай I реанимирует террор и с еще большей жестокостью направляет его против староверов. Этот террор продолжался на протяжении всего его правления. Николай I поставил старообрядцев вне общего закона, видя в них главных идеологов религиозного и социального бунта, способных расшатать монархические устои государства. Он встал на путь насилия и произвола, ставя целью механическое искоренение раскола как явления (не только религиозного, но и социального. – *авт.*) посредством репрессивных мер», – пишет исследователь М.Р. Маняхина (2003, с. 145). Аналогичную оценку правлению Николая I дает Ф. Е. Мельников, отмечая, что «его царствование представляло собой мрачную, грозную эпоху для старообрядчества и несчастную для всей России» (Мельников, 1999 с. 166). Исследователь характеризует императора как «миссионера на царском троне», подчеркивая, что он занимался больше совращением старообрядцев в единоверие, чем государственными делами. По мнению Ф.Е. Мельникова, Николай I вошел в историю старообрядчества «как жестокий и безудержный гонитель древлеправославных христиан» (Мельников, 1999, с. 167). Аналогичную критическую оценку политики Николая I в отношении старообрядчества дала и М.Р. Маняхина, которая отметила, что он «воинственно защищая интересы государства и церкви, встал на путь религиозной диктатуры, аналогией которой в истории России будет диктатура атеизма советской власти» (Маняхина, 2003, с. 146). По мнению представителей светских и церковных властей николаевского времени, потребность решения старообрядческого вопроса посредством его истребления была вызвана тем, что «раскол нагло выступил пред церковью и правительством. ...резко хулил церковь, кощунственно прославлял самого себя, и, что всего характернее, уже не крылся, не держался потаенно» (Смирнов, 1895, с. 205). Данный аргумент поддержал исследователь XIX в. П. С. Смирнов: «В своих притязаниях пред правительством, в требованиях на пользу раскола, раскол заходил теперь так далеко, что просто изумляет историка» (Смирнов, 1895, с. 217). В этой связи вполне закономерно, что раскол вызвал обширную систему мер в период царствования Николая I (Смирнов, 1895, с. 217).

Борьба с расколом являлась проблемой первоочередной государственной важности. Значительная часть дел, особенно исходящая от государственных органов власти, имеет гриф «секретно» или «совершенно секретно». В 1826 г. практическими мероприятиями по изучению «раскола» и составлению статистических данных с целью составления программ по пресечению старообрядчества начало заниматься Министерство внутренних дел (Ершова, 1995, с. 9). До 1853 г. основной сферой деятельности МВД в этом вопросе были исследования и анализ. С целью выявления носителей «пагубных взглядов» и ими «зараженных» государство в 1850 г. создало «особый комитет для проведения ревизии и регистрации всех раскольников». Изучив отчеты научно-статистических экспедиций и данные чиновников, правительство посчитало причиной усиления раскола недостаточность карательных мер

в отношении старообрядцев (Абрамов, 1883, с. 145.). И это притом, что по результатам исследований удалось выявить десятую часть всего населения страны «принадлежащую к расколу». «Разве можно уничтожить 10-ю часть всего населения страны или держать их вне закона?» – задает вопрос исследователь М.Р. Маняхина (2003, с. 146). Однако имперская власть той эпохи придерживалась противоположной позиции, чему в немалой степени способствовал тот факт, что в сознании представителей высших органов власти существовал выработанный еще со времен царевны Софьи стереотип особой антигражданской и антицерковной сути старообрядчества. Со времен существования самого церковного раскола старообрядцы рассматривались в первую очередь как «лютые неприятели государства и государю непристанно зломыслящие», будто бы имеющие потенциальную склонность к антиправительственным выступлениям. Например, министр внутренних дел граф Д.Г. Бибиков в 1855 г. писал императору Александру II: «Раскольники сверх соблюдения древних церковных обрядов, существующих до патриарха Никона, усвоили себе образ мыслей и правила, пагубные для правительства и нравственности» (Ершова, 1995, с. 13). Далее разъяснялось, что староверы «считают за грех молиться за царя и Августейший дом его»; проповедуют: «Царю как антихристу не повиноваться, податей не платить, в рекрутство не вступать, из военной службы бежать». По мнению министра николаевского времени, в средних и низших классах раскольники возбуждают дух недовольства и ропота на высшие сословия и на само правительство. Ссылаясь на собственные умозаключения, основным методом искоренения староверия министр внутренних дел считал продолжение мер полицейского и репрессивного характера, открытого притеснения, лишения их законных прав.

В 1853 г. МВД констатировало, что меры, принимаемые в прежние годы, не принесли ожидаемого результата, вследствие этого необходимо скоординировать деятельность государства в отношении старообрядчества (Собрание постановлений по части раскола, 1863, с. 401). С этой целью в 1853 г. был создан Особый секретный комитет во главе с графом Д. Н. Блудовым. Меньше чем через полгода членами Комитета был представлен проект системы мер в отношении старообрядцев. Исходя из убеждения, что «раскол составляет особенное антицерковное и антиобщественное общество, способное ко всему самому зловредному», авторы проекта основной целью вновь созданной системы определили в стремлении «обратить всю строгость закона на тех, кто под личиною раскола нарушают общественный порядок, подчинить их общим государственным постановлениям» (Ершова, 1995 с. 11). Понятно, что в данном случае имелся в виду приоритет жесткого силового подавления старообрядчества, так как «общие государственные постановления» имели четко выраженную антистарообрядческую направленность. Данный проект решения старообрядческого вопроса предполагал: во-первых, усиление «духовно-нравственного влияния церкви» (увеличение числа церквей, миссионеров, активная пропаганда идей казенного православия через литературу, издание новых книг). Во-вторых, усиление учета старообрядцев, случаев их смерти, рождаемости при помощи полиции, «без всякого исключения» упразднение старообрядческих скитов, монастырей, часовен и «прочих раскольничьих сборищ – средоточий всеобщего зла» (Ершова, 1995, с. 11).

Таким образом, несмотря на утвердившуюся к началу XIX в. систему «новых» – миссионерских методов решения старообрядческого вопроса, правительство Николая I отдает приоритет прежним – полицейским. По настоянию московского «Питирима», митрополита Филарета, в 1854 г. был закрыт Никольский Рогожский храм. Были разгромлены все Иргизские монастыри. Выговская обитель «была безжалостно разрушена до основания и все ее бесценные сокровища разграблены и просто уничтожены» (Мельников, 1999, с. 146). Не случайно именно в николаевскую эпоху отмечаются частые массовые попытки поиска староверами легендарной страны Беловодья.

Период 1855–1905 гг. характеризуется усилением «либеральных» тенденций государства в отношении староверов. Для «борьбы с расколом» создаются многочисленные отделения, миссионерские братства, активное применение имели образование (школа, библиотеки). Однако духовно-нравственное «вразумление заблуждающихся» подкреплялось репрессивно-полицейским аппаратом, а наделение староверов долгожданными и законными правами гарантировалось «мертвыми законами».

Общая концепция правительства по отношению к старообрядцам в первые годы правления Александра II не претерпела существенных изменений. Представители светских и церковных органов власти по-прежнему воспринимали старообрядчество как антиправительственное оппозиционное явление, в низших классах «раскольники возбуждают дух недовольства и ропота на высшее сословия и на само правительство» (Ершова, 1995, с. 13). Исходя из данных умозаключений министр внутренних дел граф Д.Г. Бибииков настаивал на усилении мер полицейского и репрессивного характера в отношении староверов, открытого притеснения и лишения их законных прав. Исправляющий должность обер-прокурора Синода А.И. Карасевский также сообщал Александру II: «Раскол в отечестве нашем есть, без всякого сомнения, религиозное и политическое зло, и в настоящем его виде оно более, чем когда-либо, требует всего внимания в изыскании и всей бдительности в исполнении мер к его обузданию» (Ершова, 1995, с. 14).

В 60-е гг. XIX в. ситуация в стране изменилась настолько, что возвращение старообрядцам определенных гражданских прав, не исключая более или менее беспрепятственного отправления конфессиональных служб стало неизбежным. В 1863 г. министр внутренних дел П.А. Валуев в докладной записке императору обосновал необходимость пересмотра некоторых действующих постановлений о староверах. С этой целью был создан в феврале 1864 г. Особый временный комитет по делам о раскольниках. Руководил Комитетом министр юстиции В. Н. Панин, членами его являлись светские и духовные чиновники. Задача, которая ставилась перед вновь созданным Комитетом, была несколько сложнее тех, что стояли «на повестке дня» в предыдущие годы. Теперь необходимо было взамен старой малоэффективной системы действий в отношении старообрядцев разработать новую, которая способна была бы интегрировать старообрядцев в казенное православие и при этом не допустить социального напряжения на религиозной основе (Ершова, 1995, с. 26). Этого невозможно было осуществить без наделения старообрядцев отдельными правами.

Первый вопрос, который предстояло решить, касался квалификации «толков и сект». Классификация составляла основу деятельности Комитета, так как правами предполагалось наделить лишь часть старообрядцев. Этот вопрос не относился к числу новых. Аналогичная классификация была сделана Синодом ранее, в 1842 г. За основу деления тогда взяли принцип канонического права, выделив в результате три группы:

1. Вреднейшие секты – старообрядцы беспоповщинского толка, отвергающие браки и молитву за царя.
2. Вредные секты – старообрядцы беспоповщинского толка, молящиеся за царя и приемлющие браки.
3. Менее вредные секты – старообрядцы поповщинского толка.

На заседании Комитета было решено разделить старообрядцев на «более вредные и менее вредные секты» по каноническим характеристам и гражданским (отношение к молитве за царя и к браку). Ничего принципиально нового, таким образом, в классификацию привнесено не было. Единственное отличие заключалось в целях. Первый вариант, в отличие от второго, был создан для определения групп «раскольников», в отношении которых планировалось усиление репрессивного воздействия. По мнению А.С. Пругавина, деление «сект» на более и менее «вредные» отличала крайняя неопределенность. Благодаря этой неопределенности местная администрация имела полную возможность последователей любой «секты» причислить к особо «вредным» и «сообразно этому направить свои действия» (Пругавин, 1905, с. 21). Значительная часть старообрядцев, за исключением поповцев, попадала в ряд более вредных сект, последователям которых решено было никаких послаблений не делать (Ершова, 1995, с. 27).

Исходя из данной классификации было принято решение допустить старообрядцев к общественным должностям: сельских старост, волостных старшин, сборщиков податей и других в системе сельского самоуправления. Однако данным правом могли воспользоваться лишь старообрядцы «менее вредных сект», решение распространялось лишь на те местности, где старообрядцев было больше, чем приверженцев официальной церкви. При условии избрания старовера волостным старшиной помощник его обязательно должен был быть представителем господствующей церкви.

Более радикальные решения Комитет принимал по экономическим вопросам. Этому обстоятельству способствовал тот факт, что часть староверов-предпринимателей добилась серьезных экономических успехов. Они составили особый слой общества, который способствовал интенсивному развитию экономики страны, поэтому ограничения в этой сфере были сведены до минимума. Староверы «менее вредных сект» могли записываться в гильдии и производить торговлю на общих основаниях (Ершова, 1995, с. 28). Данные послабления, по мнению О.П. Ершовой, имели самые благоприятные последствия для страны. Эти решения были пропитаны духом терпимости, однако в условиях 60-х гг. они теряли свою значимость. Наделение старообрядцев незначительными гражданскими правами шло медленно, принимаемые меры оговаривали преимущество никониан перед старообрядцами, правами наделялись лишь часть старообрядцев. Таким образом, под наделением правами нужно подразумевать лишь незначительные уступки, которые правительство было вынуждено сделать под влиянием сложившихся обстоятельств.

Достаточно критично проблему решения старообрядческого вопроса правительством Александра II охарактеризовал П.С. Смирнов: «Собственно в царствование Александра II был издан всего один закон – о браках раскольников, определивший их права по происхождению» (Смирнов, 1895, с. 225). Закон был издан 19 апреля 1874 г.

До издания данного закона отношение законодательства к старообрядчеству было отрицательным. За последователями старообрядчества фактически не признавалось право на существование, а правовые документы под страхом суровых наказаний всячески запрещали проявление данного религиозного течения (Волков, 1910, с. 371). Правовое положение старообрядцев XIX в. отражено в Уложении о наказаниях уголовных и исправительных (далее – Уложение). Вся масса преступных деяний разделена Уложением на 11 групп. Первой группой по порядку изложения и значимости являются преступления против веры, после которых уже обозначены преступления государственного характера и против порядка управления. Преступления против веры поставлены выше всех других вследствие того, что религиозные интересы издавна получили первостепенное значение. Еще в первой главе Уложения царя Алексея Михайловича помещено положение «о богохульниках и церковных мятежниках» (Тихомиров, Епифанов, 1961, с. 70). В XVII в. под богохуление было подведено всякое отступление от признанной церковью нормы (догмы), колдовство, суеверия, которые каралось страшной казнью – сожжением. Активно практиковалось сожжение богохульников в правление царевны Софьи (Акты, 1836, с. 420).

В XIX в. публичное богохуление также считалось тяжким преступлением и представляло большую опасность для общественного порядка, на что особое внимание обращал известный юрист А. Лохвицкий (Курс, 1871, с. 291). Следует отметить, что в Уложении нет статьи, специально посвященной определению богохуления, хотя само оно начинается с характеристики богохуления в целом (Уложение, 1867, с. 55). Статья №176 составляет воспроизведение, с некоторыми изменениями и дополнениями, первой статьи Уложения царя Алексея Михайловича. Эта статья записана так: «будет кто иноверцы какия нибудь веры, или и русский человек возложит хулу на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на родшую Его Пречистую Владычицу нашу Богородицу и Присно-Деву Марию, или на честный крест, или на святых его угодников, и про то сыскивати всякими сыски накрепко, да будет сыщется про то до прямо, и того богохульника, обличив, казнити, сжечь» (цит. по: (Тихомиров, Епифанов, 1961, с. 70)). Следующая, №177, статья Уложения за те же деяния с целью «поколебать веру», совершенных не публично на каких-либо собраниях, но при свидетелях, предусматривает ссылку осужденного на поселение в Сибирь. Статья №178 также предупреждает о наказаниях тех, кто станет публично «порицать христианскую веру или православную церковь...» (Уложение, 1867, с. 56).

По закону нет четкого определения понятия «с намерением поколебать веру или произвести соблазн» и «порицать христианскую веру или православную церковь». Однако закон признает преступлением не богохуление вообще, а только хуление христианского православного Бога. Отсутствие четкого определения богохуления в последующих законах о старообрядцах также весьма показательно.

До закона 19 апреля 1874 г. старообрядческие браки не признавались. Венчание в официальной церкви для старообрядцев было невозможно, так как по условиям закона им «пред венчанием надле-

жит дать присягу быть в православии твердыми и с раскольниками согласия не иметь» (СЗРИ, 1857, т. X., ст. 33). К детям от этих браков не применялись гражданские законы о наследстве. Кроме того, сами дети старообрядцев считались законными лишь после своего присоединения к православию или единоверию при жизни родителей, вместе с одним из них или после смерти одного из них. Архивные документы по деятельности старообрядцев в Западной Сибири содержат много указаний на то, что браки «раскольников» представителями светских и церковных властей именовались «незаконными», «сводными» (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 8. Л. 1–14; Д. 21. Л. 1–15; Д. 27. Л. 1–9). Они рассматривались властью как «особо вредным проявлением раскола», представлявшим собой его публичное доказательство и, таким образом, пагубно влияющим на общественную нравственность (ГААК. Ф. 26. Оп. 1. Д. 113. Л. 16. Д. 95. Л. 3).

Если исходить из данных заключений, то государство вынуждено было принимать специальные меры для устранения «блудных» старообрядческих браков (ГААК. Ф. 26. Оп. 1. Д. 113. Л. 16. Д. 66. Л. 5–23; Д. 69. Л. 1–4). Периодические издания тех лет отмечали, что ликвидация таких браков носила порой весьма драматичный характер. Это связано с тем, что у старообрядцев, вступивших в брак по своим традициям, фактически забирали жен и отправляли их к родителям. Кроме того, за такими старообрядцами устраивался еще волостной надзор (Гонения на раскол, 1878). К примеру, 5 февраля 1860 г. Бийский окружной суд по делу «О сводном браке Александра Медведева с девкой Екатериной Плесовских» постановил: «Брак расторгнуть, детей от сего брака причислить к семейству матери, обязав отца обеспечить их содержание, обязать местное духовенство сделать подсудимым увещание об обращении их из раскола в православие» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 11. Д. 735. Л. 137). В 1868 г. Томская духовная консистория в переписке с Бийским земским судом указала, что крестьяне Никифор Басаргин и Федора Бунькова сошлись «сводным» браком. Оба значились представителями официального православия. Со стороны священнослужителей им было сделано увещание «оставить блудное сожителство» и венчаться в церкви, однако пастырские усилия оказались безуспешными, вследствие чего епархиальные власти просили распоряжения со стороны светских властей о «немедленном разлучении от блудного сожителства». Сводный брак был разведен (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 214. Л. 3–4). В 1872 г. на заседании Томской духовной консистории был заслушан рапорт протоиерея Алексея Шаврова «о своде по раскольническому браку» крестьянина Бийского округа Владимирской волости деревни Быструха Федора Васильева Акинтьева с девкою Паисией деревни Черемшанки, по итогам которого духовные власти обратились в Томское общее губернское управление с требованием сделать распоряжение о разлучении данного сводного брака (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 522. Л. 7).

«Страшную, разрушительную трагедию для старообрядцев несло непризнание правительством их браков! – восклицает выдающийся старообрядческий писатель и полемист Ф.Е. Мельников. – Сколько вследствие сего было семейных драм, сколько имущественных ссор, наследственных дразг и т. п. Почти в каждом семействе могли быть недоразумения, если бы эти семейства не связывали более крепкие и более святы узы, чем правительственное признание. Но правительство расторгало и эти связи, укрепленные долголетней семейной жизнью» (Религиозный ландшафт, 2014, с. 115).

В документах Бийского земского суда за 1864 г. записано: «Случаи сводных браков бывают часто, дела об них весьма многогласны, так в настоящее время в производстве Бийской Земской полиции семь дел, в которых заключается от 110 до 200 браков. При исполнении приговора по одному из таких дел случается разлучить несколько браков в одной деревне» (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 45. Л. 14). Например, в 1867 г. состоялся суд над 200 крестьянами Крутоберезовской волости, которые «сошлись сводными браками по благословению родителей без обрядов церкви». В соответствии с приговором эти браки были признаны недействительными, дети от этих браков как незаконные были причислены к семействам матерей (ГАТО. Ф. 3. Оп. 11. Д. 621. Л. 170–171). Та же участь постигла старообрядцев, живших «сводным браком» (всего 32 человека) Крутоберезовской волости с. Секисовского (ГАТО. Ф. 3. Оп. 11. Д. 621. Л. 13). Так как многие староверы официально (формально) числились представителями казенного православия, то подобные браки правительством рассматривалось как «уклонение и совращение

в раскол». Церковные власти обязаны были подвергнуть «уклонившихся увещанию таким образом, чтобы те осознали свое заблуждение» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 11. Д. 735. Л. 137). После этого на них накладывалась епитимия за «любодейное сожитие в отвергаемом Церковью браке» (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 2924. Л. 3). В 1862 г., к примеру, крестьянин Кузнецкого округа д. Лебедевой Иван Анкудинов вступил в незаконное сожитие по раскольническому обряду с крестьянской дочерью из д. Желтоногиной. По церковным документам оба значились «никонианами». Поэтому по отношению к ним были приняты меры «духовного убеждения о том, чтобы они или оставили блудное сожитие или повенчались по уставу св. церкви» (ГАТО. Ф. 21. Оп. 2. Д. 202. Л. 4, 13). В 1869 г. были расторгнуты сводные браки крестьян деревни Усть-Калманки Кирилла Кабакова, Федота Медведева, Александра Медведева и Кирилла Белобородова деревни Верх-Калманки. «После увещания вышеобозначенные крестьяне дали свое согласие и подписки на венчание в Православной Церкви» (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 147. Л. 6). «Совратители» по закону подлежали уже уголовному преследованию (Гонения на раскол, 1878, с. 1236). Под данную категорию подпадали не только старообрядческие наставники, совершившие обряд, но и родители – за «сводничество». В 1876 г. за «блудное сожитие» были преданы суду крестьянин д. Александровки Николаевской волости Елисей Кондратьев Агалаков и крестьянская девка деревни Романовой Белярской волости Аграфена Киприянова Новоселова.

Приговором Барнаульского окружного суда заключено:

1. Родителей «за уклонение из православия в раскол поморской секты, за воспитание своих детей по обрядам раскола и в дозволении детям своим вступить в сводный брак подвергнуть назиданию в истинной вере чрез местного священника».
2. Подсудимых, которые с согласия родителей, но без совершения таинства брака сошлись, «развести и отдать обратно родителям, обязав при том подпискою, чтобы они на будущее время, на совместное житие не сходились под опасением за то законного взыскания».
3. За уклонение подсудимых в «раскол» подвергнуть назиданию в «истинной вере».
4. Сделать духовному начальству убеждения «совратившимся», а именно «Новоселовой к крещению дочери ее (1 год) чрез православного священника».
5. Совращенных, как крещенных по правилам Православной Церкви, подвергнуть церковному покаянию по распоряжению духовного начальства» (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 1283. Л. 3–4).

В октябре 1878 г. на имя епископа Петра поступил рапорт священника Василия Кармальского, в котором он донес о том, что бывшие православные, а ныне уклонившиеся в раскол 4 крестьянина «свели своих детей на блудное сожитие». По поручению епархиальных властей Василием Кармальским были сделаны увещания оставить «блудное сожитие», однако к назиданию «виновные» остались глухи. Епархиальные власти обратились к начальнику губернии с требованием принять меры к разлучению, а родителей привлечь к ответственности за уклонение и совращение в раскол (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 1784. Л. 1–4).

Инициаторами в выявлении и возбуждении дел по незаконным сожитиям в первую очередь являлись местные служители официальной православной церкви. Данный факт был отмечен в ежегодном отчетном периодическом издании «Обзор томской губернии» за 1891 г., в рубрике «О состоянии томского раскола» (Обзор Томской губернии, 1892, с. 39). По мнению газеты тех лет «Неделя», именно жалобы и доносы служителей официальной церкви «вызывали полицейские меры и приказания губернского начальства расторгать сводные браки сибирских раскольников» (Гонения на раскол, 1878, с. 1236). К примеру, в своем рапорте на имя губернатора посредник Мамонтов писал о подобной активности священника В. Покровского Елбанского прихода: «...волостные правления Барнаульское и Нижне-Чарышское завалены его жалобами и доносами на раскольников и, ввиду массы бумаг такого рода, пришли в большое затруднение» (Беликов, 1901, с. 163). При этом служители официальной православной церкви требовали от светских властей более решительных мер в борьбе со сводными браками староверов. Причт с. Анисимовского в своем рапорте за 1877 г. выразил недовольство тем, что полиция в области разлучения сводных браков действует без должного усердия (Беликов, 1901, с. 160).

Подобного мнения придерживался и церковник И. Смирнов (ГААК. Ф. 166. Оп. 1. Д. 1. Л. 138). В решении вопроса о «сводных браках» представители Русской православной церкви часто были сторонниками в первую очередь административных методов как более действенных, так как способы убеждения, по их мнению, «оставались безуспешны» (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 2924. Л. 4, 13). Данная позиция была обозначена на страницах официального губернского издания (Обзор Томской губернии, 1887, с. 19). Тот факт, что старообрядческие «сводные браки» с точки зрения закона и официальной церкви не имели юридического статуса и силы, очень часто использовался чиновниками и представителями официальной церкви для обоснования формулировки данному православному направлению как ересь, секта (Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии, 2014, с. 115).

Кроме того, по мнению епархиальных властей, именно сводные браки способствуют «уклонению в раскол» (т.е. количественному и качественному росту «раскола»), соответственно, представители епархиальных властей были твердо убеждены, что одним из эффективных методов ослабления наклонности к расколу является именно разлучение лиц, сошедшихся сводным браком (Обзор Томской губернии, 1887, с. 19). В 1876 г. священники села Коуракского в рапорте №7 благочинному Георгию Даеву писали о негативном воздействии сводных браков на прихожан: «крестьянин наш Кузнецкого округа деревни Россолкиной Яков Яковлев Исаков православный, выдал внучку свою девицу Анастасию православную же от рождения в блудное сожительство по обряду раскольников безпоповщинского поморского согласия за крестьянина д. Желтоногиной Петра Семенова Заворина. Признавая поступок Якова Исакова противозаконным и крайне соблазнительным для прихожан нашей церкви, зараженных расколом, от которых таковым поступком можно ожидать всеобщего сводного блудного сожительства или положительного уничтожения законного брачного союза заключающегося чрез совершение Таинства брака в Святой Церкви» (ГАТО. Ф. 170. ОП. 2. Д. 1472. Л. 5–6).

В этом же году поступило еще четыре аналогичных рапорта от священников о сводном браке их прихожан на имя благочинного №7 (ГАТО. Ф. 170. ОП. 2. Д. 1472. Л.9–12). 17 июня 1867 г. на имя епископа Алексия поступил рапорт священно-церковнослужителей села Ново-Обинского Бийского округа, в котором было сказано: «Крестьяне Ильиных и Налимова живут сводным браком по раскольническому обряду, что стало соблазном и для других прихожан – появилось уже шесть сводных браков. Даже православные начали сходиться сводом. Что же ожидать после этого от зараженных расколом? Есть слухи, что многие хотят женить сыновей своих и отдать дочерей сводом» (ГАТО. Ф. 170. ОП. 2. Д. 1472. Л. 1–2).

Стоит отметить важный момент – очень часто отдельные представители местного чиновничества и другие противники «раскола» вынуждены были признать, что принимаемые методы борьбы со «сводными браками» иногда бывают «чересчур грубы и жестоки». Характеризуя методы и приемы местных светских и церковных властей по устранению незаконных старообрядческих браков, С.И. и Н.С. Гуляевы отметили: «... сводные браки, как особенно заметное обнаружение раскола, вызвали строжайшие преследования раскольников в различных видах и формах. Духовенство формальными требованиями обязывало волостных и сельских начальников разводить сводные браки, т. е. развозить по разным деревням, живущих иногда по несколько лет сводным браком и имеющих от этих браков по несколько человек детей, и строго следить, чтобы разведенные таким образом вновь не сходились на «блудное житие». Заседатели, в силу будто бы полученного откуда-то распоряжения, занимаются разведением сводных браков с более сложными и тонкими вариациями. Один, например, построил следующий силлогизм: сводный брак заключается брачующимися с согласия их родителей, но сводный брак есть незаконный брак; а если он не признается законным браком, то ни что иное как блуд; следовательно, родители благословили детей на сводный брак, способствовали блуду. Путем такого умозаключения он привлекает родителей к суду... за сводничество. Другой заседатель, не столько тонкий юрист, как первый, действует далеко проще. Он вызвал до 20 женщин, находящихся в сводном браке, и засадил их в волостную тюрьму, где держит до 2 и 3 недель, несмотря на то, что у них дома в разных деревнях остались грудные дети. Несмотря на то, что мы привыкли ко всякого рода расправам, – подобные факты и нам нестерпимы» (ГААК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 229. Л. 61).

О преследованиях старообрядцев, заключавших брак по канонам своей веры, писало и центральное периодическое издание «Современные известия» от 1879 г. в №261: «в Бийском округе, расположилось старообрядческое поселение по р. Бухтарме – Усть-Каменогорск. Заселили они эту местность еще с 1750 г., жили мирно и трудолюбиво, но молились по старине. И вот началось против них гонение: отыскивают у них попов, запрещают им богослужения, особенно потрясающими сценами сопровождаются расторжения браков. Некоторые старообрядцы живут семьями по несколько лет и имеют кучи детей; и вот семейство разведено, мать с детьми увозят от отца в другую деревню и отдают под наблюдение волостного начальства, нередко при этом она подвергается всевозможным оскорблениям. Семья лишается, таким образом, поддержки отца. И такие супруги разводятся после десяти и пятнадцати лет брака. Производя следствие, заседатели позволяют себе самое бесцеремонное и грубое обращение: отбирают и жгут молитвенные книги, угрожают кандалами и т. п. В союзе с заседателями действуют доносами и побуждают к преследованию старообрядцев и местные священники, заменяя этими доносами пастырское обращение и действие проповедей» (Мельников, 1999, с. 268–269).

О грубых методах административного решения проблемы сводных браков рассказывал С.Л. Чудновскому в частной беседе мировой посредник Мамонтов, прослуживший на Алтае 15 лет: «Один из алтайских мировых посредников с узко-бюрократическим душком, некий Булыгин, в один прекрасный день, вдохновившись чиновничьим усердием, двинул генерал-губернатору Хрущеву телеграмму о том, что он, Булыгин находит браки раскольников незаконными, а потому подлежащими расторжению. Хрущев же по телеграмме ответил, что он согласен со мнением Булыгина и уполномочивает последнего действовать по своему усмотрению». Мамонтов немедленно обратился к губернатору с протестом: «...по ревизским сказкам население разгруппировано по семьям, в каждой сказке поименованы все члены семьи, что же порвать нам ревизские сказки?» (Чудновский, 1890, с. 63–64). Мамонтову удалось убедить Хрущева в неосновательности его и булыгинского мнения. Через две недели генерал-губернатор отменил свое распоряжение.

В 1868 г. исправляющий должность благочинного единоверческих церквей Бийского округа священник Иоанн Смирнов в рапорте на имя епископа Алексия приложил сведения сельских старост о крестьянах, сошедшихся на сводные браки, в общей сложности 25 браков. Помимо подробных сведений о виновных, в донесениях старост указан интересный факт – обряды совершались, как правило, в ночь. Стоит предположить, что выбор времени не случаен – обряд проводился тайно, старообрядцы опасались огласки и последовавшего преследования со стороны светских и епархиальных властей (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 193. Л. 1–8). «В Сибири духовенство и гражданское начальство действовало против раскольников со всем пылким фанатизмом, какой только мог родиться от раздражения против раскольников», – писал по этому поводу известный исследователь С. И. Гуляев (ГААК. Ф. 63. Оп. 1. Д. 229. Л. 140).

Применение силовых способов расторжения старообрядческих браков светские власти объясняли и оправдывали тем, что разойтись по первому предъявлению судебного приговора «сошедшиеся браком никогда не бывают согласны» (Ильин, 2020, с. 44).

Несмотря на активные административно-силовые действия по устранению сводных браков, представители судебно-полицейской системы были вынуждены констатировать их малую эффективность: «Судебные дела о сводных браках, так же, как и дела о совратившихся, остаются без последствий, по недостатку в следствии совершенных доказательств на действительность свода. Раскольники во избежание разлучения браков, придумывают различные способы уклоняться от преследования, например, мужчина намеревается жениться, уславливается с будущей своей женой в том, что он нанимает ее в услужение и потому сходятся; когда же возникают требования местных властей и духовенства, чтобы они разошлись, новобрачный объявляет, что у него не жена, а стряпуха, а если от этой четы родились уже дети, то на вопрос об них она отвечает, что прижила их с неизвестными проезжими людьми», – констатировал Бийский земский суд (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 45. Л. 16). В переписке Бийского земского суда с Томским общим губернским управлением о производстве следствий по делам раскола указано также,

что «крестьяне сходятся большею частию с девками данного селения с ними и часто близкими соседями, и если удастся разлучить их, то разлучение существует только до тех пор, пока живет в деревне полицейский чиновник, а как только они выехали, разлученные опять сходятся и живут покойно до нового приезда чиновников» (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 45. Л. 14об.). Например, в 1866 г. священник села Панкрушихинского Петр Безсонов в рапорте Томской духовной консистории сообщил, что по его доносу силами земского заседателя был расторгнут сводный брак крестьянина его прихода Пафнутия Архипова с крестьянскою девкою Нижне-Кулундинской волости прихода Баевской Вознесенской Церкви Федосьей Карасевой. Но спустя некоторое время разведенные снова стали сожительствовать сводным браком, несмотря ни на какие пастырские убеждения. Священник просил епархиальные власти приказать, чрез кого следует, чтобы «этот сводный брак, как противный правилам православной церкви, так и законам гражданским, или расторгнуть повторно, или – чтобы Пафнутий освятил свою блудную жизнь с Федосьей законным браком в православной церкви» (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 14. Л. 1–2).

Бийский земский суд признал факт низкой эффективности административных методов борьбы с незаконными браками староверов: «Так как православные священники возбуждают, а чиновники производят дела, привлекающие раскольников к суду, то к ним последние питают особенное нерасположение. При таких отношениях действия чиновников при производстве следственных дел, только раздражают раскольников и чрез это они делаются еще упорнее в своем заблуждении» (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 45. Л. 18 об.).

Позже, в 1874 г., на это обратил внимание и губернатор, заметив, что в «борьбе с раскольническими браками» важно вести разъяснительную работу с раскольниками силами церковно-священнослужителей, а так как многие прихожане не бывали у исповеди по 20 и более лет, то именно духовенство, таким образом, своей недобросовестной работой «содействует умножению раскола». В предложении Губернскому правлению губернатор написал: «Родители, выдающие своих дочерей замуж сводным браком вопреки закону, вероятно, не знают того невыгодного положения, какое может оказаться впоследствии от подобного брака, не обеспечивающего будущности ни жены, ни детей, так как по закону дети, родившиеся от сводных браков, должны считаться незаконнорожденными, т.е. не имеющими права ни на фамилию, ни на имущество лиц, от коих произошли. Предполагая, что, если родителям, выдающим своих дочерей на незаконное сожитие, разъяснить невыгодность подобных браков, то число таковых уменьшится, я имею честь просить Губернское правление сделать распоряжение о припечатании вышеизложенного для всеобщаго сведения в Губернских Ведомостях». Публикация была произведена (Ильин, 2020, с. 45).

Именно в такой ситуации 19 апреля 1874 г. был издан закон, который разрешал старообрядцам совершать браки гражданским порядком. При этом регистрация браков должна производиться в особых метрических книгах в управлениях полиции. Благодаря такому нововведению браки старообрядцев приобретали легитимность в юридическом отношении (Миловидов, 1969, с. 59). Однако данный закон также содержал в себе ряд противоречий. Например, статья 17 указанного закона гласила, что прежде чем записать брак в метрическую книгу, оба супруга должны предоставить письменное уведомление о том, что они являются старообрядцами с момента рождения. Однако воспользоваться таким правом могла только лишь незначительная «официальная» часть старообрядцев. Это связано с тем, что основная масса старообрядцев не могла подтвердить, что они с рождения «раскольники» (Ильин, Маракулин, 2016, с. 9). Это было связано с тем, что местные власти часто отказывали старообрядцам в регистрации в казенных метрических книгах, если они уже были записаны в церковно-приходских как православные (ГААК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 229. Л. 60а).

Нужно подчеркнуть, что браки старообрядцев с православными или даже с раскольниками не от рождения не могли быть признаны законными (СЗРИ, 1857, т. X. Ст. 33). Если жених или невеста принадлежали к православному исповеданию, то при вступлении в брак с лицами иных христианских исповеданий должна была соблюдаться статья №67 того же закона, согласно которой венчание обязательно должно совершаться православным священником в православной церкви. Таким образом,

браки староверов с «никонианами» или староверами не от рождения, совершенные старообрядческим священнодействующим лицом, считались незаконными и недействительные. Кроме того, само деяние совершения такого рода браков рассматривалось как преступное. Однако закон не признавал «вероисповедной иерархии раскола», и потому возникал вопрос: сам акт указанного священнодействия может ли быть действительным и преступным? В отношении лиц иных христианских исповеданий, где за священнодействующими лицами признаны духовный сан или звание, подобные акты являлись действительными, поэтому преступны, так как запрещены законом. Однако за старообрядческими священнодействующими лицами были не признаны духовные звания, а значит, эти лица являются частными, т.е. не приемлемыми ни при каком исповедном священнодействии по отношению к уголовно-гражданской ответственности. Таким образом, акт совершения брака между старообрядцами и никонианами или старообрядцами не от рождения, хотя и преступен сам по себе, но де-юре наказуемым признать его нельзя из-за непризнания самого старообрядческого исповедания, соответственно, из-за отсутствия субъекта, подлежащего наказанию. Если совершение брака представителя синодальной церкви с «раскольников» по старообрядческим обрядам есть деяние ненаказуемое как за акт самого совершения брака, то наказуемо ли оно как за акт совращения православного в «раскол»?

В этой связи стоит напомнить, что в 1839 г. за совершение браков православных с «раскольниками» без присоединения последних к официальной церкви, предписывалось даже свидетелей браков привлекать к суду и поступать с ними как с совратителями. По статье 196 Уложения и дополнению к ней по закону 1 мая 1884 г. виновных в распространении своего учения подвергали наказанию за «совращение в раскол» лиц православного исповедания при наличии активных действий в виде проповеди или склонения и привлечения. Закономерно возникает вопрос – может ли брак, совершенный по любви, по взаимному согласию вступающих в него людей, квалифицироваться как «совращение в раскол»? И это при явном отсутствии условий для такого совращения, обозначенных законом. Юридическую противоречивость законодательства по данному вопросу смог доказать сенатор А.Ф. Кони, когда в кассационном порядке по одному судебному делу старообрядца Сенатом было принято решение считать брак законным. Законность брака удалось доказать на основании того, что он был заключен по взаимному согласию и с освящением, несмотря на то, что в метрических книгах полиции он не зафиксирован (Мельников, 1999, с. 380).

Важно обратить внимание на мнение современника тех событий Н. Кувайцева относительно совершения брака между «раскольников от рождения» и «раскольников не от рождения». Он отмечал, что привлекать к ответственности старообрядческое священнодействующее лицо за деяние бракосочетания как за акт совращения по меньшей мере, странно, так как «совращать совращенного – очевидно невозможно» (Кувайцев, 1886, с. 776).

Таким образом, указанный закон не смог решить проблемы старообрядческих браков, поэтому большая часть раскольников осталась бесправна. Старообрядческие браки, не отраженные в метрических книгах, с точки зрения права были не законными (Dashkovskiy, Vsevolod, 2019, с. 1235). В данном случае существует значительное количество архивных данных, в которых содержатся прошения старообрядцев в разные государственные структуры с просьбой узаконить их браки (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 1402. Л.1-8. Д. 1445. Л. 1-5).

Только по указу 17 апреля 1905 г. старообрядческие браки признавались официально. Для того, чтобы вступить в смешанный брак с православными, не требовалось предварительного присоединения их к православной церкви (что ранее было обязательным условием на основании ст. 33 Т. X, ч. 1 Свода законов). Старообрядцы стали уравнины в этом отношении с христианами инославных исповеданий (Полянский, 1905, с. 23).

Государственная концепция в решении старообрядческого вопроса сводилась к тому, чтобы не придавать никакого правового значения всему, что касается старообрядческой церковно-духовной стороны, по возможности ограничить распространение раскола и интегрировать его в состав официального православия (Свод Законов Российской империи, 1900, т. XIV, ст. 45).

Духовная жизнь верующих людей невозможна без совершения религиозных обрядов, которые осуществлялись в молитвенных зданиях. Церковные и светские власти рассматривали наличие старообрядческих часовен и молелен не иначе как «публичное оказательство раскола», что являлось серьезным преступлением. Соответственно, по действующему законодательству того времени наличие и количество староверческих молитвенных зданий было строго регламентировано. Официально в своих религиозных целях приверженцы древлего благочестия могли пользоваться только теми молитвенными зданиями, которые были легально построены с дозволения Екатерины II и Александра I. Постановлением от 17 сентября 1826 г. было оговорено, что «раскольнические часовни и молитвенные дома, под разными именованиями построенные до этой даты, остаются в настоящем их положении, но после сего не только строить вновь, что-либо похожее на церкви, но и переделка или возобновление старых подобных зданий, ни по какому случаю не дозволяется» (Ершова, 1995, с. 26). В 1842 г. этот закон был подтвержден (Свод Законов Российской империи. 1900, т. XIV, ст. 48).

Таким образом, этот закон не запрещал старообрядцам производить молитву и совершать богослужения, однако лишь в особо предназначенных для этого зданиях, официально разрешенных правительством. Во всех официальных бумагах разрешенные молитвенные здания именовались не иначе как «молельнями» и «часовнями», а не церквями (Собрание постановлений по части раскола, 1858, с. 408). Внешний облик этих зданий по закону ничем не должен был напоминать образ церкви. Не допускалось наличие наружных колоколов и крестов как принадлежность православных церквей (Собрание постановлений по части раскола, 1858, с. 235; Свод Законов Российской империи, 1900, т. XIV, ст. 48). Очевидно, что количество легальных староверческих молитвенных зданий было единично и не могло удовлетворить религиозные потребности верующих. Исходя из этого церковнослужители синодальной церкви Томской губернии в своих рапортах отмечали наличие неофициальных старообрядческих часовен и молелен. Излагая свои наблюдения, представители казенного православия требовали от местной светской власти принятия срочных мер по устранению незаконных заведений, т.е. закрытия («запечатывания») или сноса. Так, к примеру, в 1831 г. с шемонаевской часовни были сняты колокола, а сама она разрушена. В 1838 г. были разрушены Жарковская и Грамотинская часовни (Томские епархиальные ведомости, 1897, с. 23). В феврале 1838 г. томский гражданский губернатор Шленев распорядился об уничтожении здания старообрядческой молельни в д. Шульгин Лог и об отдаче под суд «расколоучителей» Привалова и Афанасьева. Летом того же года молитвенный дом был разрушен до основания (ГАТО. Ф. 3 Оп. 51. Д. 148. Л. 86–87). В июле 1865 г. епархиальным властям от священника Барнаульского округа Александра Беляева поступил рапорт, в котором он сообщал, что крестьянин Марк Горбунов, «совратившись из православия в раскол, старается и других увлечь в оный, а для успешного достижения своей цели он построил около дома своего часовню, водрузив на ней большого размера крест» (ГАТО. Ф. 170 Оп. 2 Д. 97. Л. 1). После произведенного следствия Марк Горбунов был отдан под суд, а часовня, построенная им, разломана земской полицией (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 97. Л. 4).

Имели место случаи преобразования старообрядческих молитвенных домов в единоверческие храмы (Ильин, 2012, с. 85; 2017, с. 58–62). Часто «запечатанные» часовни староверы «распечатывали» самовольно (Из истории раскола в Томской губернии в XIX в., 1901, с. 1098). Например, были «распечатаны» часовни в д. Черемшанке, Шипициной, Жарковой, Тычкиной, Айской, Уймонской и другие в Томской губернии (Беликов, 1901, с. 105).

В апреле 1837 г. томскому губернатору Шленеву поступил донос из консистории на то, что в д. Шипициной Тальменской волости находится незаконная «раскольничья молельня». Молитвенный дом был «запечатан». Однако в мае 1838 г. «управляющему Томской губернии» от духовных властей поступил новый рапорт, в котором говорилось, что выше означенный молитвенный дом с февраля 1838 г. «распечатан», и что есть основания подозревать в этом старообрядческого наставника Фирса Федорова Харина. Томский епископ настойчиво требовал от светских властей «принятия мер по прекращению всякого действия со стороны раскольников, противного учению православной апостольской церкви» и вторичного закрытия молитвенного дома (Ильин, Зеленин, 2018, с. 46). В ответ Томское губернское

правление предписало Барнаульскому земскому исправнику «запечатать» молитвенный дом в д. Шипициной (Ильин, Зеленин, 2018, с. 46). Лица, совершившие самовольное незаконное «распечатывание», подвергались уголовному преследованию.

Старообрядцы неоднократно пытались добиться официального разрешения легально иметь молитвенный дом, избежав в будущем его разорения и преследований со стороны властей, направляли властям письменные прошения. К примеру, в мае 1864 г. последовало письменное прошение от 874 томских старообрядцев о разрешении им «отправлять богослужение по правилам старообрядцев и иметь свои молитвенные дома» (Ильин, Зеленин, 2018, с. 46). Обычным ответом властей на подобные прошения был отказ с чередой судебных процессов.

Особенно много подобных прошений последовало после Закона «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» от 3 мая 1883 г. Этот закон дал старообрядцам права в объеме, точно выраженном в самой формулировке закона – «некоторых прав...». Относительно гражданских прав (прав собственности, торговли, промыслов, права внутренней миграции) этот закон практически уравнивал староверов с остальными жителями Российской империи. Однако важно отметить, что вся либеральность данной части закона обусловлена была очевидной экономической конъюнктурой, в которой старообрядцы смогли достичь значительных успехов. В области религиозно-обрядовой стороны старообрядцев закон оказался весьма противоречив. Это связано с тем, что авторам закона предстояло осуществить невозможное – наделить старообрядцев религиозными правами и при этом не ущемить интересов государственной церкви.

Согласно этому закону старообрядцы получили право: «творить, без нарушения общих правил общественного порядка общественную молитву», исполнять духовные требы и совершать богослужения по их обрядам, как в частных домах, так и в особо предназначенных для этого зданиях; «исправлять и возобновлять принадлежащие им часовни и другие молитвенные здания, пришедшие в ветхость», но без всякой перемены наружного вида, притом всякий раз с разрешения губернатора; «распечатывать» молитвенные здания, но каждый раз с особого разрешения министра внутренних дел и при «предварительном сношении с Обер-прокурором Синода», «распечатывание» должно производиться без всякого торжества.

В данном случае примечательно, что статья 5 закона от 3 мая 1883 г. гласила, что старообрядцам дозволялось совершать богослужение, как в частных домах, так и в религиозных зданиях. Однако при этом не должен был нарушаться общественный порядок (Введенский, 1912, с. 19). Обратим внимание на то, что термин «дозволяется», упоминаемый в законе, дает повод поставить вопрос: признается ли само исповедание веры или только дозволяется творить общественную молитву? Статья 45 Свода Законов Российской империи (1857, т. 1, ч. 1) утверждает, что первенствующей в Российской империи является официальная Русская православная церковь. Однако «все не принадлежащие к господствующей церкви, подданные Российского государства, природные и в подданство принятые, также иностранцы, состоящие в Российской службе, или временно в России пребывающие, пользуются каждый повсеместно свободным отправлением их веры и богослужения по обрядам оной. Сия свобода веры присвоается не токмо христианам иностранных исповеданий, но и евреям, магометанам, и язычникам: да все народы, в России пребывающие славят Бога Всемогущего разными языками по закону и исповеданию праотцев своих...» (Барсов, 1885, с. 201). Из этого ясно следует, что если старообрядцам «дозволяется» славить Бога по исповеданию предков, то тем самым признается и самое исповедание за ними по их обрядам. Соответственно возникает вопрос, которым были озадачены теоретики и практики юридической мысли той эпохи: каким исповеданием считать старообрядчество – христианским или каким-то другим? Обратившись к дополнению ст. 1 96 Уложения (по закону 1 мая 1884 г.), в котором указано, что «раскольники за привлечение и склонение православных в свою ересь наказываются так же, как лица иного, хотя и христианского исповедания», Н. Кувайцев сделал заключение, что старообрядчество относится к иным христианским исповеданиям. Таким образом, получалось, что старообрядческое исповедание признавалось христианским, а значит, оно было признанное и покровительствуемое законом (Кувайцев, 1886).

Однако из статьи 10 закона от 3 мая 1883 г. следовало, что религиозные деятели старообрядцев не должны подвергаться преследованию. В то же время закон оговаривал, что такими священнослужителями не признается духовное звание и сан (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 3154. Л. 1.). Продолжая логику рассуждений Н. Кувайцева, следует отметить, что принять христианское исповедание без иерархии оказывалось невозможно. В результате вопрос о принадлежности старообрядчества к христианскому исповеданию оставался не только не разрешенным новыми законами, но еще более запутанным. Важно также отметить, что в правовом пространстве старообрядцы относились к раскольникам, сектантам, ереси. Раскол и ересь были не определены точно в уголовном законодательстве Российской империи, хотя озаглавливая 4-е отделение 2-го раздела словами «о ересьях и расколах», оно признавало их отличие. Не имея твердого легального основания для отличия ереси от раскола. Д.В. Чичинадзе писал, что в правовом поле России к ереси относилось любое «лжеучение» (Чичинадзе, 1899, с. 94). В числе ересей означено и скопчество, о котором существует в Уложении специальные постановления. Раскольниками изначально называли тех православных, которые не признали нововведений патриарха Никона. Великий собор 1667 г. отлучил их от церкви. В то время как иноверцы, даже нехристиане, пользовались свободой богослужения, раскольники были лишены этого, а также ряда гражданских и политических прав. Под расколом сначала подразумевали старообрядчество. Однако позже стали раскольниками именовать всех без разбору, включая скопцов, хлыстов. Таким образом, новые законы в судебной практике и практике жизни создали для старообрядцев немало недоразумений.

Нужно подчеркнуть, что реализация статьи 5 закона от 3 мая 1883 г. на практике была ограничена последующими статьями 6 и 8 того же закона. Согласно этим статьям указывалось, что старообрядческие сооружения не должны менять внешний облик в процессе ремонта здания или возобновления его функционирования как религиозного объекта, если сооружение использовалось ранее для других целей. Эта работа была возможна лишь с разрешения органов власти региона, как правило, губернатора. В тех регионах, где старообрядцы не имели ни часовен, ни молитвенных зданий, разрешалось использовать для религиозных целей другого типа здания. Однако для этого требовалось разрешение министра внутренних дел, которое было не просто получить. При этом строение не должно было иметь внешний вид храма и колоколов (Смирнов, 1905). Светские власти каждый раз запрашивали мнение церковных властей по данному вопросу. Однако их ответ всегда был однозначно не в пользу старообрядцев (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 2702. Л. 1, 4, 15; Д. 3195. Л. 1, 8, 10; Д. 3241. Л. 29, 32). В то же время важно отметить, что сохраняла законную силу и статья 206 Уложения о наказании, по которой не разрешалось создание скитов. Постройка нового молитвенного дома или превращение в него обычного жилого дома без разрешения министра внутренних дел для старообрядцев могли закончиться тюремным сроком от 4 до 8 месяцев. Само здание в этом случае подлежало уничтожению (СЗРИ, 1900, т. XV, Ст. 206.). При этом происходила конфискация религиозных принадлежностей – книг, икон и т.д. Отсюда возникали существенные недоразумения: местные власти арестовывали и опечатывали частные квартиры староверов только потому, что в них проходили богослужения, а внутренняя обстановка была похожа на молитвенный дом. Законом также не было определено, что понимается под словами «частный дом» и «молитвенное здание». В результате ничтожное недоразумение порождало следственные дела со всеми вытекающими последствиями.

Статья 11 Закона от 3 мая 1883 г. гласила, что старообрядцам запрещалась публичная демонстрация своего вероисповедания через крестные ходы и процессии в церковных облачениях, публичное ношение икон, пение на улицах. Кроме того, раскольникам было запрещено использовать вне домов и молитвенных зданий религиозное одеяние (ГАОК. Ф. 26. Оп. 1. Д. 198. Л. 197). Эта статья, так же, как и другие, существенно ограничивала свободу веры старообрядцев. Под свободой веры закон подразумевал: 1) свободное исповедание веры и отправление богослужения; 2) свободная перемена веры по внутреннему убеждению; 3) свобода пропаганды; 4) основание нового вероучения. Нужно подчеркнуть, что второй и третий виды свободы существовали только для государственной православной церкви. Первый вид – для всех остальных, кроме старообрядцев, что доказывает указанная выше ста-

тья 11. Свободная перемена веры по внутреннему убеждению была возможна только в одностороннем порядке, т.е. в официальное православие. Переход из официального же православия в старообрядчество был недопустим и квалифицировался однозначно как «совращение в раскол» (СЗРИ, 1900, т. XIV, ст. 36.).

Еще по Уложению Алексея Михайловича за совращение в раскол назначалась смертная казнь, а совращенных ссылали к духовным отцам для исправления. Во второй половине XIX в. за совращение из православия в «раскол» «совратитель» наказывался ссылкой. «Совращенного» отправляли к духовным лицам своей веры для исправления. Срок исправления при этом не был конкретно определен. От духовной власти зависело признать обращение или усомниться в искренности, а, следовательно, увещаемое лицо могло быть целые годы в отдаленном монастыре, куда обычно ссылали для увещания. Такое пребывание мало чем отличалось от тюремного заключения. Важно отметить, что не только совращение, но и покушение на него (пропаганда, обращенная к православным людям) было запрещено. За нарушение этого правила могла последовать ссылка в Сибирь. Нужно также обратить внимание на то, что в статье 190 Уложения говорилось о наказании родителей, которые будут крестить детей своих или приводить к другим таинствам другого христианского вероисповедания. За это их могли подвергнуть тюремному заключению, а детям назначить опекунов. Это относилось и к детям, рожденным в православном браке, хотя родители впоследствии и перешли в «раскол». В данном случае уголовное законодательство поступки родителей интерпретировало как «совращение в раскол» совершеннолетнего.

Закон не давал четкого определения понятию «совращение». В результате толкования данного термина духовным начальством, разделяемое иногда и судами, выходило далеко за пределы истинного и соответственного смыслу закона. Простое уговаривание, не сопровождаемое никаким нравственным давлением или принуждением и даже не имевшее своим последствием отпадение от православия, – нередко считались совращением. Расплывчатость формулировки позволяла имперским представителям светской и церковной власти более активно привлекать старообрядцев к юридической ответственности. Так, к примеру, в Томской духовной консистории в 70-е гг. XIX в. рассматривалось более 50 дел по факту перехода из официального православия в «раскол», что, естественно, означало наличие как лица «совращенного», так и «совратившего» (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 395, 416, 434, 452, 467, 481, 491, 512, 493, 514, 541, 553, 557, 607, 630, 655, 831, 989, 1272, 1367, 1371, 1375, 1386, 1393, 1424, 1432, 1499, 1522, 1694, 1710, 1715, 1720, 1721, 1770, 1785, 1840, 2327, 2445, 2457, 2473, 2478).

Аналогичные дела рассматривались Томской духовной консисторией и в 80-е гг. XIX в. (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 3008, 3006, 3005, 2990, 2981, 2956, 2955, 2936, 2915, 2825, 2826, 2806, 2785, 2773, 2730, 2700, 2701, 2652, 2655, 2643, 2568, 2550, 2517). При этом «лжеучение», основы которого излагал такой «совратитель», определялось общим названием, не только ничего не говорящим о существовании «ереси», но нередко и содержащим в себе противоречивые термины. В этой связи примечательно отметить, что А.Ф. Кони приводил примеры из судебной практики, когда судили за совращение в ересь, без указания на то, в чем она состоит. Другой пример был связан с тем, что консистория требовала преследования за отпадение в ересь, а судебная же власть возбуждала дело о совращении в другую ересь. Сенатор также не признал тот факт, что «под совращение подводилось воспитание малолетних детей в вере родителей, принадлежащих по убеждению совести к старообрядчеству» (Кони, 1905, с. 25). Неслучайно А.Ф. Кони писал о большом количестве судебных недоразумений. Доктор права А. Лохвицкий в своем труде «Курс уголовного права», изданного в 1871 г., определял совращение как «действия активные, когда лицо отвлекающее убеждает, угрожает...». При этом, если человек на основе своих размышлений, личного опыта сменит вероисповедание, то это не стоит рассматривать как совращение (Курс, 1871, с. 308).

Нужно также особо указать на статью 196, которая предусматривала лишение всех прав и состояний лиц, которые обвинялись в создании новых «сект» или в распространении существующих «ересей и расколов». Такие лица подлежали ссылке из Европейской России в Закавказский край и Сибирь, причем в наиболее отдаленные места. В данной статье говорилось не о совращении кого-либо, а о распро-

странении раскола. Первое явление характерно для единичного факта, второе – для нескольких фактов, т.е. систематичность. Ссылка в Закавказский край «раскольников» не случайна. Это связано с тем, что частые ссылки старообрядческих лидеров в Сибирь привели к распространению этого движения в обширном регионе. В то же время распространение старообрядчества в Закавказье среди грузин, татар и черкесов, по мнению государственных органов, было маловероятным.

Таким образом, для староверов возможность реализации на практике данного закона, за редким исключением, была маловероятна. Причиной официального отказа староверам мог быть тот факт, что просители по документам считались православными-никонианами, или слишком большая численность старообрядцев «от рождения» в сравнении с количеством никониан в том селе, где просители предполагали открытие молитвенного дома. К примеру, в мае 1883 г. в Синод поступило прошение доверенного от крестьян-старообрядцев Бийского округа села Тарханского Карпа Никитина Шушункова об устройстве молитвенного дома. Это прошение было препровождено в Томскую духовную консисторию с указанием «произвести расследование и доставить заключение». В январе 1884 г. томский епископ Владимир предоставил в Синод рапорт, в котором сообщалось, что на основании дознания данная просьба не подлежит удовлетворению на том основании, что как сам проситель, так и его доверители почти все принимали «таинства православной церкви и лишь по невежеству своему отпали от православия в раскол» (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 2702. Л. 1, 4, 15).

По факту реализация данного права зависела от усмотрения министра внутренних дел, обер-прокурора Синода (который однозначно воспринимал старообрядчество как «антигражданское и антирелигиозное зло») и местных губернаторов (Ильин, Маракулин, 2016, с. 10).

Часто старообрядцы свои прошения направляли сразу в органы центрального управления, минуя местные органы власти, или отправляли ходяков. Сложно сказать однозначно, что служило причиной: недоверие местным властям или надежда на «высочайшую милость». В любом случае эти прошения возвращались в Томское губернское правление, так как существовал порядок и очередность рассмотрения прошений. В 1896 г. старообрядцы Томского округа д. Миничевой в телеграмме на имя императора ходатайствовали о разрешении им по случаю коронования выстроить молитвенный дом, наименовав его Александровским. Правительственный Синод обратился к томскому губернатору с просьбой «сделать надлежащее распоряжение к объявлению просителям, что они в нарушении порядка дерзают адресовать телеграмму Государю Императору по такому делу, в коем раскольникам предоставляется обращаться с просьбами к местному гражданскому начальству» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 3679. Л. 7815). Кроме того, в мае 1905 г. 32 старообрядца д. Молоковой Барнаульского уезда отправили на имя императора Николая Александровича прошение о разрешении выстроить им молитвенный дом для исправления духовных нужд (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 3257. Л. 18).

Важно отметить, что очень часто старообрядческие часовни были реально востребованы и прихожанами-никонианами. По причине отдаленности деревень от приходских храмов никониане не имели возможность в физическом смысле совершать такие важные обряды, как крещение или отпевание. В данном случае старообрядческие молитвенные дома служили для них «духовной отдушиной», выходом из сложившейся проблемы. Об этом писал Д. Н. Беликов, ссылаясь на донесение в Синод ехавшего через Сибирь на служение в Пекин архимандрита Петра: «...деревни удалены от приходских храмов до 500 верст. Каинские священнослужители употребляют на объезде своих приходских деревень по полугоду времени. Множество детей в сибирских деревнях умирают без крещения, а из умерших взрослых только редчайшие удостоиваются погребения. Томские крестьяне не бывали в храмах по 10 лет, бывая в них только один раз в жизни для бракосочетания. Понятно, до какой степени это было неприятным условием для раскольнической пропаганды. Достаточно было где-нибудь в соседнем месте завестись раскольнической часовне или молельне, чтобы наряду со старообрядцами туда пошли и православные» (Беликов, 1900, с. 4). В 1860 г. в д. Ново-Ложниковой Каинского округа «местный расколоучитель Чаунин вместо старой и обветшалой молельни соорудил новую. Многие из православных, которые за отдаленностью не могли быть в светлый праздник в церкви, были на богослужении у Чау-

нина» (Беликов, 1901, с. 72). В июне 1905 г. старообрядцы д. Георгиевской Космалинской волости Барнаульского уезда ходатайствовали о разрешении открыть в этой деревне молитвенный дом. Священник Петр Хрущев писал в Томскую духовную консисторию по этому поводу: «Нет сомнений, что старообрядческий молитвенный дом в случае разрешения на открытие, будет соблазном для православных перейти в раскол, так как они будучи удалены от приходского храма на расстоянии 35 верст, редко имеют возможность посещать приходской храм для удовлетворения своих религиозных потребностей, причт по той же причине не может их навещать, тем более, что приход очень обширен и многочислен, старообрядцев и в других деревнях прихода имеется в довольно значительном количестве, которые не менее вредны для православных» (ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 3241. Л. 33, 35). Посещение никонианами старообрядческих моленных рассматривалось правительством как «уклонение в раскол» и возбуждалось уголовное дело по факту «распространения раскольничьей ереси среди православных» или «совращения православных в раскол», после чего данный молитвенный дом подлежал немедленному закрытию или уничтожению. Однако в ежегодном отчетном издании Томской губернии указано: «Старообрядческих молитвенных домов и часовен в пределах Томской губернии насчитывается до 100, из них только 7 построены с разрешения начальства» (Обзор Томской губернии, 1894, с. 44).

Важно подчеркнуть, что в основе закона 1883 г. лежала идея, согласно которой «раскол» как религиозная община не являлся явлением нормальным, а значит, не мог пользоваться покровительством государственных законов. При этом подчеркивалось, что закон покровительствует и одинаково охраняет личные гражданские права «раскольников», как и других подданных, но не признает в «раскольнических» толках особенного законного сословия или общества. Более того, государство только терпело проявление религиозной жизни, признавая их как факт, но не придавая им правового значения.

В целом, можно отметить, что русское право, замыкая все духовные общества в узконациональные пределы, поставило над всеми этими национальными союзами право прозелитизма господствующей церкви. Последняя в свою очередь была сама национальна и являлась лишь орудием в руках государственной политики. Отсюда логично вытекает и категорическое запрещение отступать от православной веры и принимать иную веру, хоть и христианскую. Светский закон, ввиду того, что русский монарх мог быть только православным, разрешал активную миссионерскую работу только Русской православной церкви. При этом государство стремилось всячески помочь православным миссионерам (Бобрищев-Пушкин, 1902, с. 6).

Русская православная церковь имела национальный принцип. Отношение русского права к старообрядцам построено по этому принципу, где мотив религиозный уступает мотиву национальному. Все теоретики и практики правовой мысли XIX в. единодушны в выводе, что старообрядчество в правовом отношении фактически имело ниже статус не только по отношению к исламу, буддизму, протестантизму и католицизму, но и по отношению к язычеству. Между тем с православной богословской точки зрения все наоборот. С националистической точки зрения подобное отношение вполне объяснимо, поскольку раскол отрицает русское народное значение за официально признанной государственной верой и смешивает религию и народность (Рейснер, 1905, с. 195). В результате два религиозных направления претендовали на исключительный статус национальной религии русского народа.

Исходя из данной парадигмы очевидно, что наделение старообрядцев правами в полной мере невозможно было политически, что объясняет всю половинчатость и, по сути, несостоятельность либеральных законов второй половины XIX в. Подтверждением этому также служит фрагмент письма К.П. Победоносцева Н.И. Субботину: «Верховная власть, являющаяся защитником догматов господствующей веры, не может поставить в равные условия свободы, как Православную церковь, так и учения, прямо ей враждебные» (Чтения, 1914, с. 154). Таким образом, правительство довольно определенно свидетельствовало, что старообрядчество, проповедующее враждебное по отношению к государственной церкви учение, не могло пользоваться свободой в государстве.

Сложившееся в стране отношение к старообрядцам как к злоумышленникам, которые стремились подорвать основы государства, было весьма значительным. В этой связи отметим, что наделение ста-

рообрядцев определенными правами произошло только в 1905 г. с принятием Закона «О веротерпимости». Очень важный момент в «Высочайшем указе об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г. содержался в пункте 7. Согласно этому пункту термин «старообрядцы» вводился вместо термина «раскольники», для лиц, которые признают основные догматы церкви, но отрицают некоторые обряды и используют старопечатные книги (Высочайший указ, 1905). Следует подчеркнуть, что впервые юридически признавалось наименование «старообрядец». По данному указу вероучения четко дифференцировались на те, которые относились ранее к «расколу», на старообрядческие согласия, сектантство и изуверные. При этом уголовная ответственность сохранялась только за изуверными общинами. В соответствии с пунктом 12 открывались ранее закрытые молитвенные дома (Высочайший указ, 1905). Важно также указать на то, что уже 16 апреля 1905 г. император отправил Московскому генерал-губернатору телеграмму, в которой фактически указывал на необходимость предоставить старообрядцам возможность свободного вероисповедания (Пороховщиков, 1905, с. 4). Примечательно, что в периодическом издании тех лет «Право» отмечалась значительная позитивная роль данного указа в области реализации принципов свободы совести в стране (Право, 1905, с. 1354–1357). 17 октября 1905 г. последовал Высочайший манифест об усовершенствовании государственного управления, который устанавливал определенные гражданские свободы, в том числе в сфере религиозного мировоззрения (Манифест..., 2010). В осуществление этих основ ровно через год, именно 17 октября 1906 г., последовал и высочайший указ правительствующему Сенату «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». Для старообрядцев в России наступает период, длившийся до прихода к власти большевиков, который в отечественной историографии характеризуется «золотым веком».

Глава 5

Распространение северного буддизма на юге Западной Сибири в начале XX в. в контексте региональной специфики государственно-конфессиональной политики Российской империи

А.А. Насонов

Одной из главных особенностей этнорелигиозных процессов начала XX в. в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и сопредельных территориях Центральной Азии являлось сочетание роста активности адептов мировых религий, в частности северного буддизма, с изменениями в государственном вероисповедном курсе. Усиление конкуренции православию и корректировка конфессиональной политики институтов власти были обусловлены рядом причин внутрироссийского характера и центральноазиатскими тенденциями.

На рубеже XIX–XX вв. конфессиональная политика властей Российской империи в отношении северного буддизма реализовывалась на трех разных по масштабу уровнях: международном, общегосударственном и региональном. Каждый из перечисленных уровней имел специфику, продиктованную задачами внутренней и внешней политики. При этом стоит заметить, что средства для решения этих задач могли варьироваться в зависимости от текущих политических событий, тактических среднесрочных и стратегических долговременных установок.

В начале XX в. наблюдалась заинтересованность российских государственных структур в использовании религиозного фактора в своих интересах при реализации внешнеполитического курса в Центральной Азии. В первую очередь она выразилась в наращивании альтернативных каналов влияния, среди которых выделялся буддийский. Финальной стадией «большой игры» стало обострение ситуации в Тибете в 1903–1904 гг., когда английская военная экспедиция Ф. Янгхазбенда достигла Лхасы,

реализуя стремление вице-короля Индии Дж.Н. Керзона сделать Тибет буферной территорией между британской и российской зонами влияния в Азии. Российская сторона, обоснованно отказавшись от прямого вмешательства, протестовала дипломатическими средствами, формально поддерживая целостность Цинской империи, но при этом защищая собственные геополитические позиции в регионе (Андреев, 2006, с. 117–132).

В этих обстоятельствах наличие у российского императора подданных (бурятов, калмыков), исповедовавших буддизм и считавших своим духовным центром Тибет, давало возможность Министерству иностранных дел использовать дополнительные инструменты воздействия на обстановку в регионе. Следствием британского вмешательства стало бегство тибетского первоиерарха Далай-ламы XIII во Внешнюю Монголию. Это обстоятельство, с одной стороны, обеспечило России дополнительные тактические преимущества во внешней политике, открывая возможности посредством буддийского фактора влиять на ситуацию в Центральной Азии. С другой стороны, пребывание Далай-ламы XIII усилило центробежные тенденции на монгольских окраинах Китая. Таким образом, на международном уровне государственно-конфессиональной политики российским властям была выгодна умеренная демонстрация покровительственного отношения к буддийским адептам и их институциональным образованиям. Вместе с тем центральноазиатские этнополитические и этноконфессиональные процессы оказывали непосредственное воздействие на сибирские приграничные районы Российской империи, что определяло специфику государственно-конфессиональной политики в отношении северного буддизма на следующем уровне.

Общегосударственная конфессиональная политика строилась как иерархизированная система, сложное устройство которой было определено спецификой формирования и развития государства как континентальной империи. Эта система являлась важнейшей составляющей правительственного курса в отношении национальных окраин. На сегодняшний день исследователи делят вероисповедания населения России на три группы, в отношении которых конфессиональная политика осуществлялась с опорой на разные принципы и подходы. Привилегированное положение повсеместно на территории империи занимало православие, выступая в качестве государствообразующей духовной системы, выполнявшей не только культурные, но и социально-политические функции. Вторая группа вероучений была представлена так называемыми терпимыми вероисповеданиями. Они были локализованы в отдельных частях государства, имели давнюю историю распространения и воспринимались последователями как традиционные. К этим вероисповеданиям относились религии национальных окраин империи или учения отдельных этнических общностей. Они, как правило, внедрялись в социокультурную среду коренных народов до или в процессе принятия российского подданства. В эту категорию были включены ислам, буддизм, католицизм, крупные направления протестантизма. Положение каждой конфессии определялось отдельными государственными актами, учитывающими исторические условия территории распространения учений. К религиям третьей группы причисляли прочие направления христианства (различные поздние протестантские деноминации, старообрядчество всех толков и согласий) и новые религиозные движения (Тихонов, 2014, с. 152–172).

На общегосударственном уровне северный буддизм относился к «терпимым» религиям, которые могли пользоваться ограниченной самостоятельностью в пределах национальных окраин. К началу XX в. он уже более полутора веков был официально признан государством как религия, распространенная в байкальском регионе среди бурят и в прикаспийских степях среди калмыков. Распорядительным актом, положившим начало официальному признанию буддизма на территории России, стал указ императрицы Елизаветы Петровны 1741 г. (Цыремпилов, 2014, с. 96).

При регулировании деятельности религии национальных окраин в целом и на юге Сибири в частности государство сталкивалось с серьезной проблемой, заключающейся в том, какими средствами минимизировать влияние авторитетных религиозных центров извне и избежать возможного развития центробежных тенденций. Южные районы Восточной Сибири ко времени включения в Российское государство уже были вовлечены в сложную систему духовных связей с Монголией и Тибетом, являвшимися

частями Цинской империи. Исследователи указывают, что в особенности бурятское население активно посещало монгольские буддийские монастыри, вносило пожертвования, его представители являлись последователями культов местных перевоплощенцев. Забайкалье было включено в сеть паломнических маршрутов, центров книгопечатания и создания религиозной атрибутики. Более того, специфической адаптационной чертой буддизма к кочевому образу существования своих последователей в Центральноазиатском регионе было функционирование передвижных храмов-юрт сборно-разборной конструкции. С их помощью монгольские ламы продолжали свою деятельность уже даже после установления пограничного режима. В этих условиях имперские власти для налаживания контроля над религиозной ситуацией ориентировались на местное буддийское духовенство. Государственная администрация была заинтересована в формировании и развитии духовой иерархии во главе с Хамбо-ламой как альтернативе монгольскому духовному влиянию (Цыремпилов, 2010, с. 9–12; Бадмацыренов, Аюшева, 2017, с. 77).

Однако первоначальный фактически бесконтрольный рост численности бурятского ламства и ощутимая конкуренция православному миссионерству на юге Восточной Сибири потребовали государственной регламентации деятельности адептов буддизма. Статус буддийских институтов и духовенства регулировался «Положением о ламайском духовенстве» 1853 г. Этот документ выполнял важную функцию усиления контроля над жизнью и деятельностью ламства в Бурятии. В частности, его статьи определяли: штатное количество лам и их учеников, духовные степени монашества, порядок возведения культовых сооружений и их расширения за счет пристроек. Положение детально описывало порядок избрания Хамбо-ламы, возведения в настоятели монастырей, а также меры административного контроля над выполнением этих процедур. Особо положение регламентировало переход в духовное ученичество, увязывая его с добровольным согласием и разрешением от светских родовых структур. Основным наказанием за невыполнение требований положения было исключение из духовного звания и обращение в светское состояние. Ответственность за выполнение положения возлагалась на Хамбо-ламу (Положение..., 1885, с. 127–137). Однако, несмотря на ограничительные меры, влияние буддийского духовенства в регионе не только не ослабло, но и получило дополнительное территориальное распространение. Вследствие этого в 1889 г. руководители буддийских монастырей Иркутской губернии были выведены из-под подчинения Хамбо-ламы и стали контролироваться непосредственно генерал-губернатором (Амоголонова, 2017, с. 19).

В результате сочетание рассмотренных уровней государственно-конфессиональной политики в отношении северного буддизма отличалось двойственностью. С одной стороны, стремление максимально укрепить влияние в северных периферийных районах Цинской империи требовало от российских властей выступать умеренным покровителем буддистов, с другой стороны, получение большей самостоятельности тибетской и монгольской окраин соседнего государства угрожало непредсказуемыми последствиями для Южной Сибири. Следует акцентировать внимание на том, что цинское господство до начала XX в. базировалось на политико-административном контроле и экономической зависимости монгольских территорий от центральной власти. Буддийское духовенство не воспринималось как потенциально опасный противник, вокруг которого могла произойти консолидация в регионе, поскольку оно считалось частью тибетской иерархии, а также было лояльно имперскому центру. Однако в связи с нарастанием кризисных явлений, деградацией государственного аппарата, постепенной утратой самостоятельности пекинская администрация ослабила контроль над своими национальными окраинами. Высшие иерархи ламства возглавили процесс возрождения монгольской государственности, а после революционных событий в Китае открыто выступили с требованиями независимости, считая, что монголы более не связаны вассальными обязательствами в условиях свержения династии Цин (Кузьмин, 2016, с. 139–142).

Религиозно-политическая консолидация монголов способствовала усилению динамики буддийской активности. Это не могло не насторожить российскую власть, опасавшуюся, что эти процессы станут более интенсивными на ее собственной окраинной территории в Южной Сибири. Однако если в Забайкалье государство могло использовать уже отработанные административные подходы и при-

емы, то на юге Западной Сибири назревала необходимость оперативно реагировать на меняющуюся этноконфессиональную ситуацию, выбирая и применяя адекватные меры воздействия.

Примечательно, что юг Западной Сибири рассматривался государственной властью как территория, где православное христианство должно было стать доминирующим вероучением среди коренного населения. Проповедническая деятельность Алтайской духовной миссии была направлена на демонстрацию несостоятельности и в конечном итоге полное вытеснение из традиционного религиозного сознания автохтонных народов шаманско-анимистических воззрений. Поддерживаемая государством, миссионерская деятельность выступала инструментом распространения русской культуры, проводником оседлого образа жизни и способа хозяйствования.

Усиление позиций северного буддизма, наоборот, считалось нежелательным. Эта установка доминировала в силу ряду причин. К началу XX в. обозначившаяся в предыдущий период тенденция перехода правительственного курса от принципов регионализма к унификации национальных окраин с общеимперским пространством (Дамешек Л.М., Дамешек И.Л., 2018, с. 130–132) приобрела в Сибири реальное выражение в форме поземельной и административной политики. В этих условиях потенциально возможный переход сибирских инородцев в северный буддизм означал бы появление новых препятствий в реализации намеченных планов, а также мог способствовать ослаблению позиций одного из основных проводников осуществления государственных замыслов – православного миссионерства. Если сосуществование северного буддизма и православия на юге Восточной Сибири в предыдущий период в условиях доминирования принципов регионализма считалось допустимым, хотя и требовало постоянной корректировки государственного курса, то при переходе к политике универсализма в отношении национальных окраин дополнительный независимый субъект в виде потенциально возможной новой буддийской иерархии на юге Западной Сибири мог стать серьезным препятствием осуществлению модернизации структуры имперского управления. Кроме того, северный буддизм ассоциировался с хозяйственными традициями монгольских народов, что несло угрозу консервации кочевого образа жизни местных инородцев.

В распространении северного буддизма в начале XX в. в специфических условиях юга Западной Сибири можно выделить несколько этапов. В рамках первого этапа (до 1904 г.) наблюдался скрытый процесс внедрения буддийских элементов в социокультурную среду этнических групп региона, причем он характеризовался разной степенью интенсивности и результативности. Адепты рассматриваемой мировой религии воспроизвели на данной территории характерные приемы распространения религии, о чем свидетельствовали особенности взаимодействия буддийских постулатов с шаманско-анимистическим комплексом верований. Вместе с тем для этого периода северной буддизм не был духовной новацией, поскольку его воздействие наблюдалось и ранее, однако в конце XIX – начале XX в. вследствие упомянутых выше внешнеполитических событий интенсивность экспансии стала возрастать. В течение этого этапа политика губернских властей характеризовалась применением мер административного контроля границ и прилегающих к ней районов.

Для следующего этапа (1904–1905 гг.) определяющим событием стало публичное проявление экспансии северного буддизма в виде бурханистского движения. Это событие спровоцировало хорошо организованное сопротивление со стороны православного миссионерства, стремившегося усилить свои конфессиональные позиции посредством активизации антибуддийских административных мер и манипуляции паническими настроениями переселенцев. Однако губернские власти были склонны к умеренной реакции и объективной оценке сложившейся ситуации. В целом, несмотря на сохранение прежних установок государственно-конфессиональной политики в отношении северного буддизма в регионе, выражающихся в ограничительных действиях, наблюдалось нежелание политизировать вероисповедный вопрос для исключения возможных непредсказуемых последствий.

Самым благоприятным временем для распространения северного буддизма на юге Западной Сибири был этап 1907–1914 гг. Вследствие революционных событий 1905–1907 гг. одна из основных уступок для стабилизации политической ситуации власти была либерализация государственно-конфесси-

ональных отношений и смягчение вероисповедного курса соответственно. В этих условиях основным оппонентом буддийских адептов являлась Алтайская духовная миссия, последователи бурханизма расширили территориальное присутствие и успешно конкурировали с православием. В это время, в частности, фиксировалось возникновение локальных вариаций бурханизма. Современники событий сообщали о складывании ритуальной практики и оформлении функции служителей культа.

Участие России в Первой мировой войне внесло коррективы в развитие религиозной ситуации на юге Западной Сибири, следовательно, очередной этап распространения северного буддизма можно ограничить 1914–1917 гг. Мобилизационные действия государства, направленные на консолидацию ресурсов для обеспечения военных действий, спровоцировали протестную реакцию коренного населения. Лидеры бурханистского движения, изначально возглавившие пассивное противодействие радикальным административным и поземельным изменениям, приняли участие в организации сопротивления сбору и направлению инородцев на тыловые работы.

Финальным этапом экспансии северного буддизма в начале XX в. были 1917–1920-е гг., когда общегосударственная дезинтеграция в ходе бурных революционных событий и гражданского противостояния устранила большинство препятствий для распространения. Вместе с тем политизация национального и религиозного вопроса в государственном курсе новой власти сменилась нарастающими ограничительными, а затем репрессивными действиями в отношении всех исповеданий и их адептов. В совокупности с неблагоприятными внешнеполитическими факторами (поражение монгольской теократии) внутренняя антирелигиозная политика приостановила распространение северного буддизма на юге Западной Сибири.

Рассмотрим более подробно обозначенные этапы. Северный буддизм не являлся духовной новацией и в разной степени в предыдущие периоды оказывал влияние на традиционное мировоззрение коренного населения юга Западной Сибири (в особенности при Джунгарском ханстве в XVII – первой половине XVIII в.), однако на данной территории не закрепился и институционально не оформился. В конце XIX – начале XX в. внедрение продолжилось с новой силой и происходило в скрытой форме. Локальным синкретическим вариантом северного буддизма на юге Западной Сибири стал бурханизм (Сагалаев, 1981, с. 17; Косьмин, 2005, с. 45–64; Насонов, 2013, с. 121–132; Знаменский, 2015, с. 262–266; Ойноткинова, 2017, с. 40–46).

Распространение северного буддизма производилось посредством типичного для него механизма. Ведущим средством закрепления являлось формирование и развитие религиозных синкретических форм. Их образование воспринималось проповедниками северного буддизма как один из результативных способов внедрения вероучения в социокультурную среду неофитов. Синкретические вариации допускались, позволяя не противопоставлять буддийские постулаты устойчивым анимистическим представлениям, а интерпретировать автохтонные верования таким образом, чтобы они могли быть сохранены и инкорпорированы в духовную систему данной мировой религии. Это выигрышно отличало тактику проповеднической деятельности буддийских адептов, поскольку составлявшие ему конкуренцию православные служители считали возникновение любых проявлений синкретизма нежелательным результатом, искажением догматов, неправильным восприятием сути обрядового комплекса. Синкретизм анимистических воззрений и христианства воспринимался исключительно как временно допустимое явление, промежуточный результат, переходное состояние. В конечном итоге верования коренного населения должны были быть окончательно вытеснены.

Буддийская духовная экспансия трактовалась православным духовенством как прозелитизм. Руководители Алтайской духовной миссии регулярно апеллировали к представителям государственной власти, указывая на нарушение северным буддизмом их прерогатив. Адепты северного буддизма периодически пересекали российско-китайскую границу, проникая в южные пределы Томской губернии с территории Северо-Западной Монголии. Разбираясь в обстоятельствах разгона бурханистского коллективного моления, старший советник Томского губернского управления А. Бруннов в рапорте на имя томского губернатора К. С. Старынкевича в июле 1904 г. указывал, что попытки распространения буддизма на юге Алтая были ранее и не являлись единичными. Так, проповеди бродячих лам

в 1870–1880-е гг. и в 1900 г. сочетались со спекуляциями на почве мессианских чаяний. А. Бруннов отмечал, что акции такого рода были «рассеяны нашими миссионерами», а зачинщики были арестованы полицией и высланы за пределы России (ГАТО. Ф. 3. Оп. 12. Д. 688. Л. 295об.–296). По мнению чиновника, источников бурханистского движения по косвенным, но многочисленным доказательствам были идеи буддийского происхождения. О проповедях монгольских лам также упоминал епископ Иннокентий. Одни из наиболее заметных относились к 1880-м гг., когда в 1885 г. в верховьях реки Чуи проповедовал монгольский лама Курень-батырь (Иннокентий, 1907, с. 239).

Своеобразным рубежом в ходе внедрения северного буддизма являлись 1904–1905 гг., когда бурханистское движение приобрело публичный характер. С конца весны – начала лета 1904 г. оно получило массовое распространение и успешно конкурировало с православными адептами. В отчетах о миссионерской деятельности и духовной периодике активно обсуждался эпизод, который подчеркивал буддийское происхождение и прозелитистский характер бурханизма. Летом 1905 г. около озера Цаган-Нур (Цаган-Нур, Белое озеро) объявился странствующий проповедник Кеген (Гыген). Расположившись в трех юртах, он принимал посетителей, которые съезжались с целью совершения различных подношений, исцеление от недугов. К нему приезжали предводитель бурханистов Чет Челпанов с дочерью. Кеген вновь сообщал о скором приходе божественного посланника. События, связанные с Кегеном, были расценены как очередная попытка составить конкуренцию православия со стороны ламства из-за границы (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 100. Л. 6 об.; Мстиславский, 1908, с. 57–58; Соколов, Постников, 1907, с. 73–75).

Такие действия нарушали один из главных принципов российской вероисповедной политики, поскольку потенциально предполагали переход в иное вероисповедание не только возможных неофитов, но и последователей, относительно недавно воспринявших христианские постулаты и не укрепившихся в вере. Однако вследствие общероссийских революционных событий императорская власть пошла на уступки в области регулирования деятельности конфессий.

Своеобразной была реакция власти на распространение северного буддизма на юге Западной Сибири в ходе событий революции 1905–1907 гг. Новые государственные акты, провозгласившие свободу вероисповеданий (указ 17 апреля Сенату «Об укреплении начал веротерпимости» и манифест 17 октября 1905 г.), усложнили деятельность православного миссионерства. Служители отмечали, что среди инородцев и русского населения наблюдалось охлаждение к православию и игнорирование проповедей (ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 42. Л. 14об., 16об.). Нет оснований утверждать, что позиция и действия власти в отношении активности северного буддизма в годы революции были однозначно разрешительными или запретительными. В отличие от руководства и служителей Алтайской духовной миссии, которые заявляли о монгольском прозелитизме и даже о бурханистском сепаратизме (ГАТО. Ф. 3. Оп. 12. Д. 688. Л. 15), власть в лице губернского управления была заинтересована в получении объективной информации. В ходе 1905 г. снижение религиозных ограничений считалось способом стабилизации ситуации, можно говорить о нежелании государственной власти допустить усугубления политических противоречий за счет конфессиональных ограничений. Вероятно, поэтому реакция на предостерегающие заявления православного духовенства не была жесткой. Сюжет с возможным японским следом в событиях 1904 г. так и не получил официального подтверждения, несмотря на уверенность представителей Алтайской духовной миссии.

Утверждение о нежелании властей политизировать вероисповедный вопрос подтверждало содержание обвинительного акта по делу о бурханистском молении 1904 г. Предводители бурханистов обвинялись в следующих действиях: препятствие сбору податей, неповиновение требованиям властей, насильственное принуждение к участию в молении группы лиц, включая крещеных инородцев, и насильственное их удержание с причинением побоев (Обвинительный акт..., 1994, с. 105–109, 112–114). Как можно заметить, обвинения были типичными для разбирательств по вероисповедным преступлениям, которые пресекались государством в Российской империи. В частности, со стороны властей традиционно резко негативно воспринимались воздействия сторонников иных религий на лиц, крещенных в православие, вне зависимости от регулярного или эпизодического отправления ими христи-

анских обрядов. Остальные обвинения были нацелены на сохранение административного контроля. Однако обвинения должны были быть подкреплены доказательствами. В данном случае судебный процесс 1905–1906 гг., совпавший с общероссийскими революционными событиями, завершился оправдательным приговором (ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 480–481), хотя его итоги были частично пересмотрены Омской судебной палатой в 1907 г. (ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 593–594).

В этих условиях Алтайская духовная миссия должна была выработать результативные приемы противодействия конфессиональным конкурентам. На миссионерском съезде 7 августа 1906 г. в Онгуде обсуждались способы борьбы с религиозными брожениями на Алтае. На нем присутствовали С. Борисов, В. Постников, Л. Кумандин, А. Соколов, В. Токпешев, К. Уканаков, дьяконы И. Челваков, И. Бобраков, а также псаломщики Мыютинского и Онгудайского отделений. Участники съезда сформировали миссионерские группы для объездов районов компактного проживания последователей бурханистских воззрений. Одна из них совершила объезд, начавшийся в Онгуде и закончившийся в Кош-Агаче, другая – из Мыюты достигла Черного Ануя (Соколов, Постников, 1907, с. 72–73, 76–78).

Во второй половине 1900-х – начале 1910-х гг. позиции бурханизма среди коренного населения значительно упрочились. В этот период сложилась специфическая ритуальная практика, оформились функции служителей культа. Совершавший экспедиционные изыскания на юге Сибири в 1913 г., В.Я. Шишков посетил районы распространения бурханизма. В своих заметках по итогам поездок в сибирской периодической печати он сообщал об укреплении позиций последователей бурханизма и о их тесных связях с северным буддизмом (Шишков, 1913, с. 3). В предреволюционный период позиции северного буддизма на юге Западной Сибири продолжали усиливаться. В 1927 г. А. Г. Данилиным были записаны сведения о телеутской версии бурханизма, становление которой, по данным этнографа, началось в 1915 г. (СПФ АРАН. Ф. 135. Оп. 2. Д. 101. Л. 3).

По мнению А.А. Знаменского, бурханистское движение являлось региональным проявлением общей тенденции этнорелигиозного мифотворчества и мессианизма, развернувшейся на рубеже XX в. на обширных просторах Центральной Азии. Исследователь обратил внимание на тесную связь между мощным всплеском западно-монгольского мессианизма и бурханистскими ожиданиями прихода божественного посланника на Алтае. В частности, А.А. Знаменский провел параллель между бурханистским мессией Ойрот-ханом и монгольским религиозно-политическим деятелем ламой Дамбижамцаном (Джа-ламой), провозгласившим себя потомком Амурсаны. Историко-мифологические легенды джунгарского времени были использованы монголами для консолидации в борьбе за независимость от Цинской империи, а на Алтае они легли в основу мессианских чаяний, противопоставленных политике христианизации. В 1913 г. в Западной Монголии под предводительством Джа-ламы произошло антикитайское восстание, проходившее с применением интерпретированных буддийских ритуалов и публичным культивированием мессианских идей. По оценке А.А. Знаменского, в 1910–1914 гг. заметно активизировались поездки монгольских лам на Алтай (Знаменский, 2015, с. 267–277).

В дальнейшем религиозная ситуация претерпела изменения под влиянием мер, предпринятых властями в ходе участия Российской империи в Первой мировой войне. Российские войска в результате неудач начала войны вынуждены были отступать на северо-западном направлении и вести боевые действия на своей территории. В 1916 г. война приобрела затяжной характер и потребовала мобилизации дополнительных ресурсов. Так, на юге Сибири была организована мобилизация среди коренного населения для участия в тыловых работах, необходимых для усиления позиций подразделений Российской армии на фронтах. Иногородцы отреагировали на эти мероприятия крайне болезненно: массово уклонялись от явки на сборные пункты и бежали в процессе транспортировки, предпринимали попытки бегства в соседние районы Монголии. В этой связи осуществлялось конвоирование мобилизованных вплоть до места проведения тыловых работ (Данилин, 1993, с. 130–135).

Примечательна роль, которую сыграли в этих обстоятельствах сторонники бурханизма. По данным А.Г. Данилина, служители бурханистского культа переориентировались на новую тактику поведенческой работы: реже стали проводиться массовые ритуалы, а количество малых групповых

молений возросло. Новый подход позволил наладить более тесный контакт с последователями и организовать набор учеников. В условиях обострения социальных противоречий в связи с мобилизационными действиями властей в бурханистских сказаниях стали фигурировать сюжеты о русском царе, терпящем поражения от врагов (Данилин, 1993, с. 127, 133).

В условия военно-революционной дезинтеграции 1917 – начала 1920-х гг. конфессиональная политика утратила системный характер вследствие острого социально-политического и экономического кризиса. Реально-историческим воплощением центробежных тенденций стал рост националистических идей среди коренного населения Южной Сибири. Бурханизм стал одной из духовных основ национального строительства и самоопределения, являясь важным элементом поиска вариантов административно-территориального функционирования бывших окраин как в пределах нарождающейся новой государственности, так вне ее границ. Наиболее ярко эта роль бурханизма проявилась в Горном Алтае, где Горная дума в 1917–1918 гг. стремилась к провозглашению автономии с планами дальнейшей независимости и включения в ее состав соседних народов, а после отказа от этого проекта в период Гражданской войны в 1918–1919 гг. существовал Каракорум-Алтайский округ, затем в 1922 г. была образована Ойратская (с 1932 г. Ойротская) автономная область (Белозерова, 2008, с. 62–64).

Основополагающим принципом, реализуемым в политике большевиков в отношении населения бывших национальных окраин Российской империи, являлся принцип национального самоопределения. Стоит обратить внимание, что в первой половине 1920-х гг. он в значительной степени не имел системного оформления в виде последовательной национальной политики, выступая в первую очередь в качестве средства привлечения на сторону новой власти этнических элит. Государством практиковались первоначальные уступки в вопросах национального строительства и создания автономных образований с сохранением полного контроля над ними и ликвидацией самостоятельных политических субъектов в последующие годы. Если уступки в национальном вопросе стали важной частью идеологической поддержки советской власти, то религиозный фактор оперативно был нейтрализован. Русская православная церковь в целом и Алтайская духовная миссия как ее структурная единица в ходе событий революции и Гражданской войны утратили государственный статус и поддержку. Вследствие этих процессов усложнились условия деятельности православных миссионеров, резко изменился их статус и снизился авторитет. К началу 1920-х гг. Алтайская духовная миссия фактически прекратила свое существование. Антирелигиозная политика в отношении религиозных объединений и священнослужителей, включая последователей бурханизма, приобрела характер репрессий, которые усилились во второй половине 1920-х – начале 1930-х гг. В ее рамках упразднялись православные монастыри, закрывались приходы, их имущество изымалось и передавалось под светские учреждения. Как и другие религиозные деятели, адепты бурханизма подверглись политическому преследованию: привлекались к уголовной ответственности за антисоветскую деятельность, высылались в районы Казахстана, приговаривались к расстрелу (Екеев, 2015, с. 139–142; Эшматова, 2018, с. 88–91).

Указанные внутрироссийские события, а также внешнеполитические тенденции стали серьезным препятствием для распространения северного буддизма. В первую очередь на этом процессе негативно сказались преследования служителей культов в рамках антирелигиозной государственно-конфессиональной политики в СССР. Кроме того, неблагоприятным внешнеполитическим фактором для распространения северного буддизма на юге Западной Сибири в этот период стало поражение теократического монархического правления в Монголии, приход в 1921 г. к власти Монгольской народно-революционной партии. В условиях социалистического режима влияние религиозных центров как институциональной основы распространения буддийского вероучения значительно ослабло, духовная коммуникация была нарушена, экспансия, следовательно, приостановлена.

Таким образом, реализация государственно-конфессиональной политики в отношении северного буддизма на международном, общегосударственном, региональном уровнях имела особенности и варьировалась от умеренной поддержки и покровительственного отношения до пресечения проповеднической деятельности. На юге Западной Сибири государственный вероисповедный курс имел

специфику, заключающуюся в осуществлении принципов непризнания. Однако противодействие распространению столкнулось с ростом активности буддийских адептов из прилегающих монгольских территорий Цинской империи, в качестве следствия, с формированием и публичным проявлением бурханистского движения в 1904 г. Под влиянием событий революции 1905–1907 гг. государственная власть вынуждена была смягчить свой курс в направлении декларации свободы вероисповедания и снятия ограничений в культовой практике. В связи с этим последующие годы до Первой мировой войны были благоприятными для развития бурханистского движения и духовного усиления экспансии северного буддизма под воздействием интенсивных этноконфессиональных и этнополитических процессов во Внешней Монголии. В этих условиях Алтайской духовной миссии пришлось оперативно реагировать, подбирая более эффективные методы борьбы с конфессиональным конкурентом. Во второй половине 1910-х – 1920-е гг. бурханизм выступил средством этнической консолидации для противодействия мобилизационным мерам российских властей в условиях войны, последующей государственной дезинтеграции и установления нового политического режима. Однако совокупность внутрироссийских и внешних факторов в этот период в целом была неблагоприятна для распространения северного буддизма и приостановила его духовную экспансию.

Глава 6

Религиозные и этнические общины в Западной Сибири и Северо-Восточном Казахстане в начале XX в. в контексте государственно-конфессиональной политики Российской империи и Временного правительства

А.П. Ярков

У каждого индивида есть психическая модель пространства своей жизнедеятельности, которые проявляются повсеместно. Отсюда и меняющаяся система самоидентификации на основе ценностей, норм, традиций, образов и этнической картины мира. В начале XX в. важными, полагаем, являлись культурно-конфессиональное определение – старовер (кержак, отделявших себя от русских – приверженцев РПЦ, «никониан»), поляк (среди сибирских поляков были католики, православные, мусульмане, атеисты), мусульманин; этническое – русский (куда включались и обрусевшие украинцы, белорусы, крещёные казахи, татары), башкир; этногрупповое – ханты-як (восточные) или северные (хантах) ханты, ясколба (заболотные) или төмәнлек (тюменские) татары; историко-психологическое – казак, челдон (чалдон), в том числе отчуждающее – сектант, варлак, черкес (нередко всех уроженцев Кавказа именовали «черкесами» или «кавказскими татарами») и т. д.

Многоукладность хозяйства, сложная структура местного социума, где существенная часть аборигенного и коренного населения не имела представления о размерах государства, в котором жила, ставит под сомнение идею, что «процесс включения Сибири и Казахстана в общеимперский дискурс на рубеже XIX–XX вв. был тесно связан не только с административно-территориальным структурированием, но и с построением монолита социальной идентичности российского общества в целом» (Фролова, 2009, с. 40).

Эта часть Азиатской России для аборигенного и коренного населения скорее воспринималась по району обитания: для шорцев – по ущельям и предгорьям; для манси – по рыболовным угодьям и оленьим тропам и т. п. Для старожилов, именовавших себя русскими, это было более сложное целое, отражённое и в пространственных представлениях, но отграничивавших край от «Расеи», находящейся «там, за Уралом». Для кочевников Большого Алтая «своя земля» – то, что нужно для выпаса скота в наступившем сезоне без ориентации на пограничные столбы. Власть с этим вынуждено мирилась...

Ментальные изменения определялись не только отрывом от материковой культуры и этноса, но и иным отношением субъекта к окружающим обстоятельствам и природе. Западная Сибирь и Северо-

Восточный Казахстан оказались транзитной территорией для антропотоков внутри страны, одновременно выступая (и зачастую) конечной точкой миграции.

В самоидентификации части жителей постепенно укрепилось мнение, что они – сибиряки, где не обязателен отказ от «природной» этничности и конфессиональной принадлежности (Ярков, 2014, с. 69). Это приводило к появлению составных определений: «коренной сибиряк», «сибирский казак», «сибирский татарин» (Любопытны ранние автостереотипы сибирских татар, называвших себя: себер / сибиртатарлар / себерэк / сыбыр / сыпып / сибирлар, но часто использовавших общегрупповые самоназвания, определяя места прежнего расселения предков: тюменские (төмәнлек), тобольские (табулык), тарские (тарылык), барабинские (бараба) и т. д.).

К концу XIX в. изменился не только удельный вес мусульман в регионе, но и их статус: кроме жителей культа, купцов, ремесленников, крестьян, появились офицеры, чиновники и учителя (из джидов) – носители нового типа мышления (Ярков, 2004, с. 142).

Важны социальные изменения, связанные с миграцией, при этом не всегда позитивные, например, возросшая мобильность сельского населения, приводила к маргинализации морально нестойких, а также вражда к новосёлам, в том числе единоверцам. Чтобы снять напряжение, в соответствии с Указом от 9 ноября 1906 г. организовано переселение крестьян из Европейской России. Например, переселенцам из Казанской губернии предоставлены наделы в Тобольской, Томской и Иркутской губерниях (Коровушкин, 1997, с. 12). Лишь в 1906 г. разрешено выделять переселенцам участки на кабинетных землях в Алтайском округе. Вообще же основными районами, куда отправлялись мигранты в 1896–1914 гг., Д. Ландграф назвал Томскую губернию и Акмолинскую область (Landgraf, 1989, s. 736), где стали заметны изменения.

Например, в этой области на площади в 497,2 тыс. верст проживало в 1897 г. 682,6; 1906 г. – 787,8; 1914 г. – 1 523,7; 1916 г. – 1 549,7 тыс. человек, а удельный вес горожан составлял в 1897 г. 10,9 %, а в 1916 г. – 13,3 %. Из пяти уездов: Акмолинского, Атбасарского, Кокчетавского, Омского и Петропавловского в последних двух жили в 19 станицах и 88 поселках казаки (в 1897 г. – 138,8 тыс. человек). А вот в результате массового переселения из европейской части России удельный вес казахов уменьшился с 63 % (1897 г.) до 38 % в 1911 г.

Время социальных экспериментов в XX в. обрушилось на многих верующих и представителей тех этносов, кого власть считала «неблагонадёжными»: в силу обстоятельств они становились заложниками идеологической борьбы. И тогда его трагическая судьба «пеплом Клааса» стучала в сердцах потомков. Не менее важно, что весь предшествующий путь мусульман, пройденный, иногда параллельно, а потом все чаще – вместе с земляками другой культурной ориентации, подвёл часть элиты к необходимости секуляризации. Расселение мусульман было неравномерным. В 1897 г. в Тобольском уезде, например, проживало 22 697 мусульман, из них 22 563 татарина (по языку) и пять казахов.

Наиболее компактно они проживали в южной части Тобольской и Томской губерний (где существовали бухарские и казахские волости), Акмолинской области. Имелись Татарские и Бухарские слободы и улицы («концы»), но селились мусульмане и вне них, интегрируясь в местный социум. Известно, что татары-мишари предпочитали селиться вместе, допуская браки с казанскими татарами. В 1911 г. ими в Тобольском уезде образована д. Дулепино (Акккуль), а в Кузнецком уезде – деревни Нижегородка и Зимник. Стабильным осталось положение бухарцев, живших как компактно, так и дисперсно. В 1910 г. в юртах Ембаевских из 1288 жителей – 1228 бухарцев, юртах Тураевских из 884 – 811, юртах Акияровских (Акъяр) из 797 – 380, юртах Казаровских (Курункуль) – 166 из 359, юртах Каскаринских – 166 из 407.

Параметры интеграции определялись средой и законодательством, но они же и ограничили нормы применения адата и шариата. При этом продолжали функционировать региональные центры суфизма (юрты Саусканские, Карагайские и др.), где составляли «сакральные списки» – сачара, почитали реальные или мифические захоронения первых миссионеров – астана (Ярков, 2002).

Особое место в приграничной зоне России, Монголии, Китая отводилось Горному Алтаю, где показательна ситуация с А.-К. Сарыкалдыковым – лидером местных казахов на рубеже веков. Он пытался укрепить

пить положение номадов, политически балансируя. После выхода из-под контроля китайских властей и переселения на свободные земли Горного Алтая численность его вассалов составляла 77 семей (кибиток), в 1900 г. (накануне принятия российского подданства) возросла до 110, а в 1907 г. – до 150 кибиток. Укрывая беглецов, приглашая соплеменников из Монголии и Бухтарминского края, «свободный зайсан» увеличивал число подданных, чьи религиозные потребности обслуживали муллы (например, М. Турдубаев).

Административные изменения и миссионерская деятельность РПЦ оказались не столь существенными, чтобы повлиять на позиции ислама и его сторонников. И здесь стоит согласиться с Ю.А. Лысенко, касаясь ситуации в Степи и сибирском её приграничье: «Православное миссионерство выполняло этно-разделительную функцию. Ислам, напротив, выступил мощным интеграционным фактором, поскольку в предыдущие исторические периоды население Степи уже переживало несколько волн исламизации и для его закрепления здесь имелись объективные и субъективные исторические предпосылки. Ислам, например, стал осознаться казахским населением как этнический компонент, идентификационный признак, отличающий его от русских казаков и крестьян-переселенцев» (Лысенко, 2011, с. 199).

Государство в основном не препятствовало мусульманам в исповедании веры и соблюдении требований их религии, опасаясь лишь радикалов, ожидавших агыр саман (конца света). При этом власть и РПЦ по-прежнему желали обратить в христианство часть мусульман и «язычников». Была создана, например, Алтайская православная духовная миссия (АПДМ). И чем крупнее становилось казахское сообщество на Алтае, тем сильнее велась христианизация.

Петропавловск, Усть-Каменогорск, Семипалатинск являлись местом соприкосновения оседлых мусульман с их единоверцами из Степи и Средней Азии. Там продолжался интенсивный обмен товарами, идеями (не всегда продуктивными). В 1897 г. в Петропавловске проживало 20 014 человек. Основную массу составляли русские, треть – казанские и касимовские татары, бухарцы, ташкентцы и около 1500 казахов. Примечательно, что из 6129 горожан, считавших татарский язык родным, 100 – потомственные дворяне, а из 450 купцов и предпринимателей 300 – турки. Формально не относясь к горожанам, жители выселка Татарского из 5-го Сибирского казачьего полка важнейшие обряды исполняли в Петропавловске, хотя имели мечеть. К 1900 г. в городе – 6 «татарских школ» и 9 мечетей, из которых 6 – каменные (по количеству мечетей на душу населения этот город обгонял Казань). В 1910 г. там проживало 37 973 человек, из них русских – 72,8%, петропавловских «турко-татар» – 25,2 %. И это была самая весома (в удельном отношении) умма североазиатских городов. Более того, местные купцы повлияли и на общекультурный фон, поскольку демонстрировали успешность адаптации к внутриполитической ситуации в стране и регионе. Торговый капитал позволял часть прибыли направлять на благотворительность.

Отразилось это и на облике тех мечетей, что построены по индивидуальным проектам. Заметно выделялись минареты Муратовской и Давлеткильдеевской мечетей, демонстрируя влияние среднеазиатской архитектуры. Явно импортированным обликом отличается комплекс, воздвигнутый купцом Янгузаровым: прямоугольная мечеть (имеющая в южной части полукруглый выступ с михрабом, богато декорированным аттиком) составляла единое целое с прилегающим к нему двухэтажным особняком с изразцами и сводами (Махмутов, 2015).

Поскольку радикальные идеи несли некоторые прибывавшие из глубин Казахстана и Средней Азии «для прокорма» в «ярмарочные» и приграничные мечети муллы, то это требовало от властей усилий по их выявлению. Помогали власти в том православные миссионеры из крещёных тюрок, поскольку знали языки, догматы прежней веры и обычаи. Выявляли эти миссионеры и заимствования в культуре «окиргизившихся» православных переселенцев, ошибочно считая тамырство (взаимопомощь) поводом для исламизации. Заступивший на пост туркестанского генерал-губернатора после Андижанского восстания 1898 г. С.М. Духовской запретил водворение среди кочующих казахов татар, «являвшихся, как замечено, нередко с вредными целями, с возложением штрафов до 500 рублей за неисполнение». В условиях, когда поддержка РПЦ государством миссионерства ограничилась, ставка делалась на крещёных тюрок и кряшен (православных татар).

Хроническое малоземелье и малопродуктивные (а то и истощенные) почвы при слабом использовании агромашиной и технологий характерны для Центральной России. Это рождало ряд социальных проблем. И попытка стимулировать переселение в «пустующие» Сибирь и Казахстан стала выходом.

Мусульмане Поволжья и Урала были включены в процессы переселения. Несмотря на то, что значительна была возвратная миграция, возник целый ряд татарских и башкирских поселений (например, Казанка в Тобольской губернии) или кварталов (например, Павлодарка в с. Кыштовка) и др. Как результат, по всему пространству региона (особенно после государственно-конфессиональных реформ 1905–1906 гг.) увеличивалось количество общин, мечетей и молитвенных домов, отдельных кладбищ (Ярков, 2011б, с. 314).

Средства на постройку мечетей собирались всей деревней или даже несколькими сельскими обществами. А в ходатайстве общин пос. Тымытаковского, Уразаевского, Богушевского, Ибрагимовского, Ново-Барсуковского, Кугарчинского, Баюковского, Салиховского, Ново-Заицкого и Двух-Реченского излагалась просьба назначить муллой известного всем крестьянина с. Тымытаковского М.-М. Шакирова.

Разрешение на открытие мечетей власти давали неохотно. Обычно Департамент духовных дел делал запрос: «1) относится ли ближайший к поселку район к числу местностей со сплошным мусульманским или же со смешанным по вероисповеданию населением и, в этом последнем случае, как распределяется население означенного района по своей национальной и вероисповедной принадлежности и 2) не имеется ли в помянутом поселке и его окрестностях лиц, колеблющихся в православной вере и склонных к отклонению в магометанство и как велико число таких лиц».

В связи с изменением государственной политики появилась возможность строить мечети вблизи культовых зданий других конфессий, даже вдали от места компактного проживания мусульман, как это произошло в Тюмени. О соотношении между сельскими и городскими мечетями в некоторых регионах в начале XX в. говорит следующая таблица (табл. 2).

Таблица 2

Количество мечетей в некоторых регионах Сибири и Казахстана

Населенный пункт	Тобольская губерния	Акмолинская область	Томская губерния	Семипалатинская область	Всего
Город	4	10	2	15	31
Село	157	6	33	3	199
всего	161	16	35	18	230

В результате массового переселения из Европейской России удельный вес казахов в ряде уездов Акмолинской области уменьшился с 63 % (1897 г.) до 38 % в 1911 г. И, напротив, увеличилось количество казахов на Алтае. В 1897 г. в Семипалатинске проживал 8 721 человек, где количество мусульман незначительно, но постепенно росло. При этом в одноимённом уезде их существенно больше – в 1911 г. 54270 мужчин и 44624 женщины, приезжавшие в город в дни праздников и по пятницам, умножая число прихожан в мечети. При одной из них действовало мектебе, где основы ислама преподавал Гафар-мулла.

В ряде случаев правительственные ограничения создавали трудности в отправлении мусульманами служб. Например, в 1902 г. при проведении землеустроительных работ в юртах Казанских Чатской оседлой инородной управы мусульмане ходатайствовали об отводе земли под мечеть, ссылаясь на закон от 23.05.1896 «Об отводе земельных участков и о безденежном отпуске леса церквам и причтам, сельским училищам и школам в губерниях Тобольской, Томской, Енисейской и Иркутской». Прошение отклонено на том основании, что согласно указанному закону подобные наделы отводились только православным церквам. Для мусульман существовали иные правила.

В пореформенный период край привлекал возможностями улучшения личного благосостояния, в том числе имамам. Часть приезжих занялась подённой и наёмной работой, земледелием и пчеловодством, а также привычным по местам исхода занятиями, хотя иные вернулись, так как не оправдались их надежды. Впрочем, была отмечена и возвратная миграция – с востока. К примеру, в Томске в начале

XX в. появилось более десятка мусульманских семей из Восточной Сибири и с Дальнего Востока. Томск становится общепризнанным лидером обновления: здесь работают многие харизматичные и образованные мусульмане; открываются джадидские мектебы, в том числе женские; выходила газета «Сибиряк», проводились спектакли и концерты, создано Общество мусульман-прогрессистов (Дмитриенко, 2004).

Известны общины на Судженских и Анжерских копях, где формировалась прослойка мусульман-пролетариев. Немало общин возникло во время строительства Транссибирской магистрали. Появляются мечети и моленные дома в деревнях Зимник (1899 г.), Юрты-Константиновы (1904 г.), на Анжерских копях (1912 г.), в пос. Придорожном и Тукаевом (1914–1916 гг.). На 17 приисках Алтая в 1904 г. мусульмане составляли 34,8 % от общего числа работающих.

Не все мусульмане даже из дворян отличались приемлемым (с позиции государственной власти) поведением. Так, Б. Резепов-Кукмурский, лишённый княжеского титула за сопротивление насильственной христианизации казанских татар, был отправлен в Тобольск, но и там «занимался пропагандой ислама». По иную «сторону баррикад» находился жандармский офицер из дворян А.И. Солтан. По переписи 1897 г. в Петропавловске проживало 100 татарских потомственных дворян, а самые известные из них – С. Давлеткильдеев и князь Х. Акчурин – участвовали в 1908 г. в создании публичной библиотеки-читальни «для мусульманского населения уезда» (Ислам на краю..., 2015, с. 133).

Общины имели тенденцию к увеличению не только из-за миграции, но и рождаемости (в исламе не регулируемой), поддержанную городским медобслуживанием (в том числе врачами из мусульман). Так, в томской умме в 1901–1913 гг. рождаемость увеличилась более чем в два раза (с 71 до 161 ребенка на 1 000 человек).

Существовали, иногда даже в жизни одного человека, и поверхностная религиозность, и поверхностный (не научный) атеизм, позволяя пересматривать прежние установления, казавшиеся аксиомой, не требующей доказательств. Отечественный менталитет позволил сформированные веками архетипы сочетать с желанием – потребностью «окончательно и бесповоротно» разрушить традиционный уклад жизни.

Российские власти долго не оценивали панисламизм как угрозу. И не только в настоящем, но и в будущем, а Андижанские события 1898 г. восприняли лишь как рецидив отживших моральных установок. Официальная позиция формулировалась так: «В мусульманстве нет непрерывного движения вперед, идеи прогресса ему совершенно чужды, и магометанские государства обречены на застой до тех пор, пока в основе их жизни будет лежать Коран. Начало, служившее до сих пор явной причиной упадка мусульманских государств, не может внезапно обратиться в источник их могущества и силы, опасных для европейской культуры и ее носителей – европейских государств» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 612. Л. 374об.).

Напротив, В.П. Наливкин отметил в 1900 г.: «Мусульманство длинной и широкой лентой облегло южные границы Европы и Западной Сибири, грозя здешним народам газаватом, грозя ворваться в их земли с огнем и мечом ... Мы, несомненно, должны спокойно и обдуманно ждать общемусульманского газавата, наиболее тяжелая часть борьбы с которым выпадет, конечно, на долю России, в силу особенностей ее географического положения» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 612. Л. 206).

Заметим, что вопрос о газавате – уровень улемов, достигших уровня иджтихада, чувствующих ответственность за вынесенную фетву амма на основе задаваемого вопроса. В.П. Наливкин должен был это знать, вынося подобный вопрос на обсуждение.

Есть мнение, что начало XX в. – рубеж и конец традиционной культуры в России, поскольку знаменует переход к индустриальному (капиталистическому) обществу (Лурье, 1998, с. 179–180). Но пространство страны велико, как и разница в социокультурных параметрах населения, что вряд ли стоит понимать первый тезис как аксиому. Другой вопрос: именно тогда столкнулось столько тенденций и концепций социального развития, что на это обратили внимание даже противники России за рубежом. И не только сторонники отнесения её к странам, находящимся в состоянии «вечной постоянной войны («кафр харби хукман») с халифатом». Показательно предложение М. Хартмана создать на границе России и Китая независимое государство с населением в 10 млн мусульман (Hartmann, 1908).

Критически относилась к существовавшему в России законодательству о религиозных культах часть интеллигенции, считая, что это не соответствует международной практике. Но международное право в части соблюдения религиозных свобод отсутствовало, хотя Российская империя уже оказалась втянута в глобальные проблемы мира, с каждым годом интенсивнее (Ярков, 2011а, с. 48).

Поэтому события тех лет рассматриваются подробно. Сибирь и, отчасти, Казахстан являлись местами отбытия наказания не только уголовниками, но и политическими противниками самодержавия. Некоторым (М.А. Абдрахамову, С.У. Мазнаеву, А.А. Сатарову, М. Тадетбаеву, А.И. Тошматову и др.) смертная казнь была заменена на каторгу. Приехавший посетить родной Тобольск Д.И. Менделеев в 1899 г. записал: «Меня повели в находящуюся с краю каторжную тюрьму, где заключены на разные сроки завзятые убийцы и преступники вроде Андижанских среднеазиатцев, учинивших фанатические убийства в военном лагере, около Андижан», к которым, несмотря на тяжесть совершённых преступлений, регулярно приглашали муллу. Намазы и беседы проходили в молитвенном зале каторжной тюрьмы, вмещавшем до 60 человек. Некоторые из каторжников (А. Тубыли, Токтогул и др.) были известны в прежних местах обитания как мыслители и поэты, не представлявшие себя вне ислама. Встречались и сосланные за прозелитизм имамы (Ислам на краю..., 2015, с. 126). Осуждён к заключению в тюрьму на 8 месяцев (с отдачей после отбытия наказания под надзор полиции на два года) и местный житель – имам Тобольской соборной мечети почётный бухарец Ш.А.-Б. Шарипов.

По пути в «места отдалённые» в Тобольск поступало несколько категорий арестантов: инвалиды, престарелые, а также «иноверцы», основную часть которых составляли мусульмане и иудеи – в тюрьме № 2. С 1891 до 1905 г. численность мусульман изменилась там с 26 до 76,5%. Немало из них уроженцев Кавказа, которые, по замечанию тюремной администрации, благодаря «...национальной неустрашимости и решительности, а также пылкому темпераменту, не боятся русских и держат себя вызывающе по отношению к ним». Смягчить нравы обязали муллу, который ежегодно получал 180 руб. из спецсредств Министерства юстиции. Он же проводил джаназа, препровождал умершего на городское мусульманское кладбище.

Ритуальная культура того периода преимущественно традиционна, но в ряде случаев уже несла отпечаток трансформации: если на могиле купца и мецената бухарца Н. Сайдукова соорудили кирпичный стилобат, то у сибирских татар традиционно ставились резные столбы (баганы, орма). Доказана их связь с образом «лестницы в небо» в угорской культуре, а также их антропоморфность (Селезнёв, 2004). Примеры – баганы на кладбище деревни Тукуз ныне Вагайского района (фотография опубликована. См.: (Бакиева, 2011, с. 92)). Элементы, похожие на баганы, отмечены на могилах казахов – заостренные сверху «доски»; что ставились с двух сторон от захоронения (в ногах и голове), где присутствовала и исламская символика. Распространены и шесты, на которые «нанизан» шар; в других случаях увенчанные полумесяцем (Смагулов, 2002, с. 22).

Новые времена требовали иного разрешения вопросов общественного бытия уже и в пространстве городов, где часть населения шла в авангарде модернизационных процессов, хотя большинство осталось в рамках традиционализма. Новую тенденцию включения мусульман в общероссийскую цивилизационную модель демонстрировала архитектурно-пространственная среда. Так, в Славгороде, основанном в 1908 г. как переселенческий пункт, ставший в 1910 г. селом, а в 1914 г. – городом и центром колонизации Кулундинской степи, активная переселенческая политика государства сформировала там пёстрый этноконфессиональный состав. Отразилось это и на архитектурно-пространственной среде: при планировке города предусматривалось место для мечети, церкви, костёла (Бортникова, 2018).

Сами мечети строились по государственно утверждённым проектам, где не регламентировались лишь форма минарета и его цветовая гамма, внутреннее убранство и иные детали. Они, с одной стороны, давали простор творчеству, а с другой – отражали региональные традиции. Во-первых, в силу холодного климата здания всегда имели четыре стены, а не просто киблу (заднюю, обращённую к Каабе, стену), что практиковалось в странах с более тёплым климатом. Во-вторых, роль аназы (обязательной резной мраморной доски или деревянной ниши вблизи от входа) выполняло закрытое

крыльцо (сени), над которым располагалась деревянная резьба, иногда – с надписями. В-третьих, внутри имелась женская половина, которая отделялась от мужской половины загородкой, а в небольших зданиях – тканью.

Внешняя цветовая гамма различна: от пестрой в казахских аулах до классической бело-золотисто-зелёной (например, Большая Ембаевская мечеть в Тюменском уезде). В целом же доминировали лаконичные по планировке и облику деревянные сооружения с небольшой надстройкой – минаретом над входом. Рубленные в один этаж, иногда с подклетью, они обычно перекрыты двух- или четырёхскатной крышей и минаретом, или плоским куполом (юрты Сабанакские). Имели иные продольно-осевой план, который включал небольшие сени-вестибюль с лестницей на минарет и просторный зал, завершённый с южного торца, ориентированного в сторону Мекки, михрабом (Козлова-Афанасьева, 2007, с. 45).

Причиной отказа в строительстве могло быть несоблюдение «образцовых» архитектурных планов и фасадов 1829 и 1844 гг. (Ярков, 2008, с. 104). Некоторые культовые сооружения в Степи, испытывая влияние среднеазиатской архитектуры, не вписывались в российские каноны. Подобное произошло при строительстве каменной Соборной мечети в Семипалатинске.

По-прежнему сложно с традициями было у крещёных столетиями раньше: «Ясачные, крещенные, полуобруселые потомки их и смешавшиеся с ними русские долго сплошь и рядом отличались татарскими полигамическими наклонностями и непокорностью православно-церковным русским нравам и обычаям ... снова обращались к басурманским суевериям, или вернее сказать, упорно сохраняли их» (Щапов, 1906, с. 148–149).

Бескомпромиссность сибирского улема А.Г. Ибрагимова поддерживалась почерпнутым в поездках по миру опытом и верой в истинность того, что делал. Он предпринял путешествие по Китайскому Туркестану, Монголии. Торгово-экономические контакты между Западной Сибирью и Синь-Цзянем включали поставку ритуальных товаров, книг, а вместе с ними и идей.

Контактировал А.Г. Ибрагимов и с представителями правительства Японии в 1902–1903 гг., что связано с активизацией её разведки в Маньчжурии, в том числе среди татарских поселенцев, недовольных политикой царизма. Ибрагимова считают основателем уммы в Японии, начало которой положили татары, ранее служившие в российской армии и не пожелавшие после Портсмутского мира вернуться на Родину. В 1909 г. Ибрагимов познакомился с представителями националистического «Общества чёрного дракона» и офицером разведки Такеёси Охара, принявшим ислам и основавшим общество «Азия гикай», ориентированное на пропаганду идей японско-мусульманского единства в Восточном Туркестане. Из Токио Ибрагимов отправился в хадж вместе с офицером японской разведки. Так, правящие круги Японии нащупывали опору в мусульманском мире, создавали условия для уммы в своей стране и др. (Усманова, 2005, с. 67).

На Всероссийских мусульманских съездах и в печати Ибрагимов уделял пристальное внимание развитию культуры, но критически оценивал состояние духовной жизни земляков-единоверцев.

Между тем усилился переход к джадидизму как «очищенному» исламу: «В итоге религия отделилась от культуры, самостоятельной сферой стала и область политики, где проблемы религии занимали хотя и важное, но подчиненное положение» (Исхаков, 2000, с. 133).

Тенденция к политизации ислама усилилась в 1905–1907 гг., в которых участвовали и представители «инородцев» (этот соционим еще оставался в употреблении), иногда весьма своеобразно. А.Н. Букейханов лишь инициировал предложение об образовании самостоятельного муфтията для казахов. В противном случае он надеялся на возвращение в ведомство Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС).

Эту позицию разделяли и другие представители движения Алаш. (Письмо..., 1994, с. 7). Среди членов Союза русского народа, сочетавшего великодержавный шовинизм с антисемитизмом, в Томской губернии (где больше всего черносотенных организаций) встречаем имя Гильмана Габдул Оглы Булгари (Шакуров, 2007, с. 212). Впрочем, в программных документах Союза есть положение, что союз «из иноверцев выражает свое благорасположение содержащим Магометов закон».

Процесс трансформации уммы связан с общей тенденцией либерализации российского общества. Начатый с екатерининских реформ, он привёл к провозглашению Манифеста 17 октября 1905 г., содержавшего и положение о свободе слова, собраний и др. Из Томска в Санкт-Петербург направились депутаты: одна – по нуждам мусульман, а вторая – от татар Телеутской инородческой управы для разрешения вернуться в ислам. Пытались томские мусульмане и на месте разрешать вопросы, обратившись в апреле 1905 г. в городскую думу с просьбой изменить правила торговли в православные праздники, не ущемляя интересы приказчиков-христиан (Маркова, 2010б, с. 105).

Право на свободу вероисповедания отражено в 81-й статье 8-й главы Конституции 1906 г., но для «перевода» в условиях империи из разряда декларируемого права в реальное нужно было сделать многое. Тем более, что и государственная власть, судя по «Особому совещанию» 1910 г., озабочена выявленной задачей мусульманских руководителей по религиозному и культурному объединению на автономных началах «под водительством высшего духовного лица». Так, не удалось в 1908 г. Х.А. Хамитову (Хамзе б. Мухаммад-Амин ал-Хамиди ат-Томи) открыть при томской мечети библиотеку-читальню. И, с другой стороны, закрепились циркуляром от 21 апреля 1909 г. правила проведения богослужений в местах отбытия наказаний, где отдельно могли совершать коллективные намазы политические, уголовники, несовершеннолетние, женщины (Молодов, 2009, с. 71).

«Иногородцев» на правах, аналогичных крестьянским, допустили к выборам. Это стимулировало политическую активность: муллу Ш. Коцегулова избирали от Акмолинской области депутатом Первой и Второй Государственных Дум. Ш. Коцегулов соседствовал на депутатских креслах с соплеменниками: интеллектуалом А.Н. Букейхановым (Первая Дума) и скотопромышленником Т.Т. Нароконевым (Вторая Дума); А.Н. Букейханов как член кадетской партии (с 1905 г.) и член ее ЦК (с 1906 г.) участвовал в создании отдела этой партии в Омске, первый из мусульман с 1908 г. член ложи масонов. В том же году Букейханова арестовали и отправили в ссылку. М. Жумабаев получил образование в медресе в Петропавловске, а к 1913 г. он проявился как общественный деятель и поэт.

В 1907 г. А.Г. Ибрагимов предвидел необходимость реформ: «...если российское правительство в данное время и не согласится на автономное устройство входящих в его состав народов, через десять-двадцать лет оно все равно и, безусловно, будет вынуждено провести это». Апеллируя к провозглашенным идеям о свободе, Ибрагимов обратился к землякам, и 150 семей из селений Черналы (Царналы), Койгалы, Яланкуль, Улянкуль Тобольской губернии в 1906–1908 гг. выехали в Османскую империю (Ниязова, 2007, с. 20). Их ждали испытания и на новой родине: в 1908 г. младотурецкая революция покончила с прежним режимом, введя конституционную монархию. Та революция привела страну к республиканской форме правления, а светский характер государства оставил веру лишь личным выбором человека. Убежавшие от реформирования религиозной жизни в условиях Российской империи сибирские татары и бухарцы не ушли от нее и на турецкой земле.

Огрехи переселенческой политики отразились шквалом недовольства на страницах журнала «Таруфуль Муслимин», где появилась статья А.Г. Ибрагимова под заголовком «Государственная Дума и киргизы». В ней автор писал: «Там, где должна быть справедливость, царствует беззаконие. Российская Государственная Дума решила насильно отнять земли у киргизов в пользу переселенцев – хохлов, число которых увеличивается с каждым годом и в настоящее время составляет крупную цифру» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 469. Л. 188).

А.Г. Ибрагимов в 1910 г. в журнале «Сирати мустахим» в статье «Панисламизм» призвал «исправлять ошибки прошлого» и объединять усилия: «Если бы Персия действовала солидарно с Турцией, то Россия не могла бы иметь никаких интересов по отношению к этим государствам. Поэтому единение необходимо. Если султан голова тела, то остальные мусульмане – суть члены его. Ученые мусульмане, мусульмане-солдаты и, вообще, каждый мусульманин является частью этого общего тела ... Персия, Марокко, Афганистан, Бухара – все это мусульманские государства. Они обязаны, как один человек отражать натиски врагов нашей религии».

Но в Персии имелась специфика – исповедуемый значительной частью населения шиизм. Поэтому Ибрагимов предложил: «Морально связать себя с единственным защитником Ислама, с турецким халифатом. Твердо помнить, что наше подчинение единственному защитнику Ислама, повелителю правоверных, наместнику нашего Пророка, султану Мухаммеду V обязательно» (ЦГА РУ. Ф. И-461. Оп. 1. Д. 1260. Л. 99об.).

Вряд ли вдохновила шиитов подобная перспектива (впрочем, мало воодушевляющая и в XXI в.). Шииты, не признавая Омейядов, Аббасидов, Османов в качестве халифов правоверных, отнеслись к подобной идее безразлично. Ибрагимов называл поднятый державами «Персидский вопрос» возмутительным и призывал суннитов и шиитов покончить с давними ссорами, которые играют на руку врагам ислама (ЦГА РУ. Ф. И-461. Оп. 1. Д. 1260. Л. 99об.).

А.Г. Ибрагимов становился все оппозиционнее, а Османскую империю считал близкой по духу: журнал «Тааруфуль Муслимин» (июль 1910 г.) поместил анонимное воззвание (за подписью «русский подданный»), где автор «...призывает способствовать усилению турецкого флота и выражает надежду, что русские мусульмане, любовь и привязанность коих к Турции не ограничена, не откажут в щедрых пожертвованиях на эту цель, имеющую огромное значение для увеличения могущества родной Турции» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 469. Л. 111–111об.).

За псевдонимом «русский подданный» скрывался А.Г. Ибрагимов, о котором внешнеполитическое ведомство России сообщало: «Знакомый с условиями русской жизни, посвященный во все тонкости местных политических течений и брожений Ибрагимов, конечно, постарался зарекомендовать себя перед мусульманами в качестве глубокого знатока русской жизни и русских порядков и пользуется в этом отношении у них авторитетом. С другой стороны – приверженный идеям панисламизма и озлобленный своим неудачами в России, этот делец воспользовался своим авторитетом среди мусульман и в ряде своих статей и речей постарался излить перед доверчиво внимающей ему аудиторией свою ненависть к русскому правительству, обвиняя его в беспримерных притеснениях русских мусульман, гонении ислама, порабощении школы и других, подобных этому поступках, чем, безусловно, добился того, чего желал: произвел сильное впечатление и вызвал неприязнь к России и ее правительству» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 469. Л. 110).

По некоторым вопросам критика, исходившая от Ибрагимова, имела под собой основания, как и в случае с организацией школьного дела, но и здесь не все однозначно.

Летом 1911 г. семипалатинский и самаркандский губернаторы доложили об имевших место фактах задержания нескольких турецких подданных, занимавшихся денежными сборами среди мусульман на усиление Османского флота. При этом семипалатинский губернатор заявил об изъятии при обыске у турецкого эмиссара Джан Али Актиана воззвания, призывающего к объединению в духе панисламизма.

На родине Ибрагимова обозначились новые тенденции. Признаков тому много, в том числе в политической сфере, когда стали возникать моноэтнические движения, учитывавшие и религиозные факторы, но «поверх» административных границ: один из создателей партии «Алаш» омский судья Я. Акпаев (Акпайулы Жакып), боровшийся за права казахского населения, в 1910–1912 гг. отбывал ссылку в Тобольской и Томской губерниях (Ислам на Урале..., 2009, с. 31).

Не менее своеобразна ситуация и в других районах: в 1908–1909 гг. заселялась западная часть Кулундинской степи, до того почти не имевшая оседлых поселений; кроме «старых» городов быстро развивающиеся Новониколаевск, Камень, Славгород стали центрами новых одноименных уездов, где мусульмане максимально (в тех условиях) активны. Кочевавшим там казахам (около пяти тысяч человек) выделены пастбищные наделы до 40 десятин на душу, а вся остальная земля отведена переселенцам – в ста созданных поселках их водворились около 80 тысяч человек.

В Кургане, благодаря его превращению в крупнейший центр маслоторговли, число мусульман увеличилось с 27 (1897 г.) до 563 человек (1909 г.), что позволило им вскоре устроить мечеть, но они не получили представительства в местных органах власти (Ислам на Урале..., 2009, с. 125, 226).

Мечети уже не вмещали верующих: в прошении в Томскую городскую Думу отмечено: «Магометанское общество нуждается в постройке другой мечети и школы при ней для детей данной местности

ввиду того, что в большие праздники, а именно: Рамазан, Курбан-байрам, а также и в недельные праздничные дни многие прихожане лишены возможности быть на молении ... так как они имеют место жительства на большом расстоянии от существующей мечети» (Кокоулин, 2011, с. 3).

В 1914 г. в Томской губернии жило 51211 мусульман, где 11 772 – горожане. В том же году из 350 тысяч бывших номадов Tobольской, Томской, Енисейской и Иркутской губерний власти перечислили в оседлые 233 тыс., а в составе кочевых и бродячих осталось около 116 тыс. человек – 33 % коренного и аборигенного населения (Ярков, 2013, с. 347).

Одновременно проведена волостная реформа, где из важных особенностей то, что волость Оброчных чувальщиков расформирована, повлияв на изменение этнического сознания и конфессиональную консолидацию. У причисленных к оседлым, вместо родовых и инородческих, были введены сельские и волостные управления (по общероссийскому образцу) во главе с избранными старостами. Низшая административно-территориальная единица – сельское общество из «инородцев», а несколько обществ составляло волость.

Абсолютное большинство мусульман проживало в сельской местности, в том числе на территории Сибирского казачьего войска, население которого на январь 1914 г. составляло 298 284 человек, где мусульман – 0,8 %. Селились на территории войска и поволжские татары: с 1910 г. в д. Казанской (Омский уезд) основную часть населения составляли переселенцы из Казанской губернии (Кокоулин, 2007, с. 173), успевшие, однако, на новом месте поставить мечеть и школу.

Вблизи Тюмени другая «поволжская» Казанка украсилась в первые годы своего существования мечетью (Мечети..., 2011, с. 23). Из центральной части России приходило все большее число отходников (в 1912 г. – 63,2 тысяч человек), нуждавшихся в духовном окормлении. Впрочем, среди переселенцев имелись и выпускники медресе, подобные М.М. Суфитову, но работавшему на новом месте лишь учителем (Ислам на Урале..., 2009, с. 327).

Появление нового мусульманского населения не изменило брачных традиций сибиряков, предпочитавших «близкие как по расстоянию, так и по родству» (Исмагилова, 2010, с. 56), а среди казахов и татар по-прежнему определяло правила левирата и сорората (когда вдова вопреки воле сородичей умершего мужа могла отказаться от повторного брака только при следующих обстоятельствах: оставалась в роду мужа; давала обет не выходить замуж; имела взрослых сыновей). При отправлении обрядов обозначались различия, неизвестные пришлым мусульманам (Ярков, 2017). Если «Суга туй» («Праздник первой борозды») проходил, как и у волжан, с исламскими ритуалами, то зерна ржи и пшеницы при этом сеяли вместе с яйцами. А чтобы урожай был хороший, после сева зерновых организовывали моления, вызывая дождь. К тому же «у сибирских татар сохранились также пережитки древнего обычая принесения жертвы после сева. У кладбища организовывали жертвоприношения с чтением намаза» (Баязитова, 2008, с. 113).

Параллельно с ростом активности российских мусульман развернулось наступление их радикалов, а П.А. Столыпин поставил правительство перед нелицеприятным фактом: «При таких условиях не только нельзя рассчитывать на приумножение в будущем стада Христова, но с трудом охраняются от натиска фанатически настроенных магометан и состоящие в христианстве тюркские и финские инородцы востока» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 472. Л. 94).

В местном социуме, помимо властей и религиозных авторитетов, укреплялись принципы толерантности. Освещая их состояние, М. Петров заметил: «Отношения между различными религиозными течениями терпимые, мирные. Даже к язычникам сибиряки относятся хорошо, за разное верие их не гоняют и не презирают» (Петров, 2010, с. 84).

Ускорила модернизация образования: в 1907 г. в Акмолинской области уже имелось 15 аульных школ, две волостные с четырехлетним обучением и русско-казахское училище; в 1908 г. в Томске имелось 6 мектебе (450 мальчиков и 165 девочек); в 1909 г. в Tobольском уезде насчитывалось 12 мектебе (800 мальчиков и девочек) и медресе, ориентировавшихся на новую методику, что не уже не устраивало власти. В 1911 г. Томское училище стало казённым, а потерявшие над ним контроль джаиды в пике

создали новое, двухклассное. Другое, учреждённое томским обществом мусульман-прогрессистов женское мектебе так и не получило разрешения (Кокоулин, 2011, с. 5).

Принятые 14 июня 1913 г. правила означали внедрение системы приобщения инородцев к русской культуре через государственный язык, а не через православие, как полагал Н.И. Ильминский.

Вопрос открытия учебных заведений зависел от финансовых возможностей и удельного веса различных групп населения. В Тюмени в 1912 г. из 42562 жителей лишь 985 мусульман, для которых по ходатайству местного муллы открыто русско-татарское училище, в марте 1913 г. постановлением Тюменской городской Думы включенное в школьную сеть (Нам, 2009, с. 105). В Омске тогда уже существовали два мектебе, а через два года в Омском уезде насчитывалась 31 аульная школа (504 мальчика и 56 девочек) (Историческая..., 2009, т. 2, с. 456). Появлялись отдельно женские медресе (Тобольск) или общие (!) мектебе в новых сибирских городах, например, в Новониколаевске, где камень в основание мечети заложили лишь в 1916 г. (Мечети..., 2011, с. 28).

Показательно, что на 1911 г. в Сингульской и Авазбакеевской волостях жило 5 276 татар, было 15 приходов и 15 соборных мечетей, четыре хатыпа (проповедника), 18 имамов. При этом: старометодных мектебе 10, а медресе 5. Всего в уезде 15 школ, где учились 135 учащихся. Эти заведения разного характера, но выполняли культуротворческую миссию, а джадидские стали «опорной точкой» в формировании личных качеств активных людей, не сопоставимых с предками по образованию и тяге к секулярной модели жизни. Сказалось это и на гендерных вопросах, хотя и не во всей умме. Просвещенные казахи зачастую предпочитали браки с татарками и бухарками, активнее включенными в городскую систему отношений, тогда как европейски образованных казашек было немного.

Остались в крае и сторонники усул-и кадими – прежней системы, постепенно сдававшей позиции. Сторонники консерватизма (которых местные улемы Ураз Мухаммад б. Аввас б. Мади и А.Г. Ибрагимов именовали «замороженными» муллами) полагали, что изменения в духовной практике, принесение в систему образования светских предметов, а также преподавание русского языка приведут к утере самобытности и русификации мусульман.

Показательно, что в Тобольской губернии имелось 20 новометодных школ и два медресе, 5 старометодных школ и 6 медресе. Из рапорта Ишимского уездного исправника 1912 г. о мектебе в Беловской волости известно, что они «...относятся к одноклассному типу с трехгодичным курсом, преподается в них на татарском диалекте чтение Корана, изучение религиозных обрядов и элементарное письмо. Мавлютинская школа ... содержится на средства крестьянина деревни Мавлютки Хабизунова Изитулина Амирова, он же состоит и преподавателем. Окуневская школа открыта в 1906 г. без всякого разрешения и содержится на средства общества, преподавателем состоит крестьянин Шихяздан Шаги Ахметов. Оба эти лица на право преподавания разрешения не имеют» (Ислам на краю..., 2015, с. 179).

Определённая демократизация общественно-политической жизни коснулась конфессионально-государственных отношений, а принятые законоположения о свободе совести и веротерпимости фактически отодвинули вопросы веры из государственной в приватное поле. В ряде случаев это привело к усилению позиций конфессий, а мусульмане заявляли: «Государь дал нам свободу, теперь не имеем права проповедовать среди мусульман о Христе». В новых условиях прежнее название Тобольской миссии – противомусульманская неточно, к тому же, в ее ведении находились не только мусульмане. Поэтому в 1906 г. миссия переименована в Центральную, но к 1911 г. смогла обратить в православие лишь 39 человек. Из них 7 мусульман, 17 евреев, 9 католиков и один лютеранин, что не соответствовало их удельному весу в населении губернии.

Основной упор по-прежнему делался на работу с мусульманами, используя выходцев из крещеных татар, но безуспешно. К приезду миссионера Г. Волкова мусульмане отнеслись равнодушно, при встречах лишь здоровались, а когда диакон пытался заговорить о «порочности их веры», то избегали его. За год, в итоге, не удалось склонить ни одного человека к крещению. С Волковым приехала сестра, знавшая татарский язык, уговаривала креститься, но услышала: «Переходи, девочка, в нашу веру: наша

вера лучше вашей». Сам миссионер был раздосадован, узнав, что после его беседы татары избили чувашей-солдат, «чтобы отбить охоту слушать христианскую проповедь».

В. Мрзев направлен в юрты Адебашевские Тобольского уезда, откуда сообщил, что из-за дальности расстояний даже до ближайших татарских селений (30–70 вёрст) он ни разу не побывал там, а беседовал лишь с приезжавшими. Не увенчалась успехом и деятельность И. Купцова в юртах Бегишевских (Тубысы) того же уезда.

Центром миссионерской деятельности в Степи являлась Семипалатинская духовная миссия, учрежденная с целью распространения православия среди иноверцев Алтая и кочевых казахов, чему они немало сопротивлялись (Ярков, 2014в, с. 356). Притом, что православные миссионеры занимали исключительно привилегированное положение по сравнению с представителями иных конфессий, которые были законодательно лишены права на проповедническую работу (в ст. 4 Устава духовных дел иностранных исповеданий). Сравнительно малое количество отложившихся от православия объясняется отнюдь не крепостью христианской веры среди новообращенных, а изначально скромными достижениями местных миссионеров.

Таблица 3

**Отпадение крещеных инородцев из православия
с 17 апреля 1905 г. по 1 января 1910 г.**

Область	Количество перешедших в ислам (чел.)
Семипалатинская	97
Акмолинская	11
Семиреченская	24

Несмотря на поддержку государства, перевес сил оказался не на стороне православной церкви. В «Тобольских епархиальных ведомостях» признавалось: «Здесь приходится иметь дело с фанатиками, которых убедить креститься очень трудно» (хотя приводились и факты успешной деятельности в юртах Новоаптулинских); сообщалось о посещении Елисеевым юрт Тарманских в сопровождении иеромонаха Иннокентия, которого татары знали как Василия Осиповича. Было сказано и о неприязни мусульман, трудностях проповеди и невозможности распространения веры лишь наставлениями и увещаниями – для успеха дела нужны средства и другие меры. И, видимо, по этой причине издана в Петербурге в 1910 г. книга «О единой вере. Миссионерско-христианская апологетика». В том же году её автор Е.К. Елисеев выступил на миссионерском съезде в Казани с докладом, обрисовав ситуацию: около 70 тыс. мусульман жили в четырех уездах губернии (Тобольском, Тюменском, Тарском и Ялуторовском), в 22 инородческих волостях, а всего же в ведении миссии находилось около 100 тысяч инородцев в 437 селениях (в 1913 г. в губернии жило 2 107 226 человек (ГА в г. Тобольске. Ф. 417. Оп. 1. Д. 266. Л. 55). Несмотря на вложенные средства и силы, успехи скромны: число обращенных не превысило 150 человек, т. е. миссия не решила задачи – ей противостояла верность людей выбору предков. Известно, «насколько татары по характеру добродушны, скромны, доступны, гостеприимны, настолько оказываются нетерпимы, фанатичны, коль скоро коснутся вопросов веры», и в этом отношении «сибирские татары, особенно тюменские и тобольские, нисколько не уступают казанским в фанатичной привязанности к исламу и, пожалуй, в учености».

При общей малочисленности в крае крупной и средней буржуазии (в 1912–1914 гг. вместе с семьями 55–60 тыс. человек (Мосина, 1978, с. 35–36), мусульман среди них немного, как и интеллигенции, но эти люди показывали пример: Ф. Новрузова участвовала в местном Педагогическом обществе и литературно-артистическом кружке, а её произведения становились популярными (Томск..., 2004, с. 221). Супруг – ревнитель просвещения ходатайствовал об открытии народной библиотеки-читальни, считая: «Среди мусульманского населения России происходит за последнее время заметное движение в сторону европейской культуры и наблюдается вообще стремление к просвещению и даже научному образованию» (Кокоулин, 2011, с. 5).

Прошение отклонили, так как Устав общества мусульман-прогрессистов не предусматривал библиотек. Напротив, в 1913 г. купец М.З. Абакумов смог открыть подобную в Тобольске, книжный фонд

которой в 1916 г. составил 1205 книг (Ярков, 2014в, с. 140). А в пропаганде различных знаний среди мусульман важное значение имела переводческая деятельность купца Х. Ченбаева, окончившего гимназию в Тобольске. В 1911–1917 гг. им переведены с русского на татарский язык ряд популярных брошюр «Кто изобрел паровую машину», «О вредных и полезных для человека» и др.

Известно немного документов о вакуфах. Видимо, они иногда не оформлялись. В 1901 г. «купеческий сын» Я. Каримов передал в дар 3-й мечети Семипалатинска деревянный дом со службами и земель. В 1908 г. зажиточный крестьянин А. Галеев пожертвовал дом в Кургане, но лишь в 1912 г. разрешено использовать его под мечеть и школу (Ислам на Урале., 2009, с. 226). В том же году Тагман Мухаммед Могди Мухаммед-оглы (Т.М.М. Мухамад-оглы) из д. Аиткуловой Тарского уезда пожертвовал в виде вакуфа 500 руб. в пользу служащих при мечетях и медресе имамам и муэдзинам для пользования, 300 руб. назначил для раздачи бедным и сиротам своего селения, 1 500 руб. – на ремонт мечети, а в Барнауле построены мечеть и мектебе, где преподавал имам Н.З. Галеев (Бакиева, 2009, с. 25). Из представления Департамента духовных дел иностранных исповеданий ОМДС известно, что разрешили «...принять пожертвованное бухарцем Сулкарнаем Речаповым недвижимое имущество в г. Тюмени по Спасской улице под № 9, заключающееся в каменном доме с надворными постройками и землей под ними, в пользу Тюменской мечети». Сохранилось описание дома: «двухэтажный с мезонином и с выходом на площадку мечети, крытый железом. Символ верования. Менара медная. 1 пуд 20 фунт луженая. Внутри мечети. Молебная мечети устлана коврами в четыре простыми (крашеными) шириной 3 сажени и длиной 3 сажени, 2 аршина, пять штук белых коленкорových оконных занавесок и больше в мечети кроме деревянного подмостка для моления, окрашенного белой краской и обнесенного загородкой».

Интеллектуально эти люди влияли на единоверцев, а экономически помогали – через благотворительность, исчезнувшую в советские годы.

Среди местных мусульман происходили интеграционные и дезинтеграционные процессы, что связано с очередной «смутой» (фитна) – циклически повторяющейся борьбе между сторонниками обновления и салафитами (призывавшими следовать поведению «праведных предков» – ас-салаф ас-салихун).

Расширялся разрыв между «регией грамотных и неграмотных», а ОМДС не смогло разрешить конфликты. Это выразилось в споре между «старыми» (кадимистами) и «молодыми» (джадидами) муллами, о чем сообщал «Тобольский церковный листок» 7 июля 1913 г., совпавший с выходом в журнале «Мир ислама» наказа «благочестивых мусульман» в отношении джадидов, считая их осквернителями ислама. Предписывалось враждебно относиться к джадидам, считать врагами; не есть и не пить с ними; противостоять, препятствуя их делам; не вступать в браки.

Да и со стороны властей изменилось отношение к новометодному образованию. Оно рассматривалось в тесной взаимосвязи с противодействием панисламистской пропаганде, где школы могли, якобы, стать «тайными организациями». В циркуляре МВД разъяснялось, что джадиды ведут сплочение мусульман вокруг школ в ущерб государственным интересам под предлогом закры. Поэтому решено: «...подчинить содержащиеся мусульманами учебные заведения с общеобразовательными предметами всем существующим для остальных школ этого типа общим правилам» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 472. Л. 97об.).

Отмечая тенденции, наблюдатели из правительственных сфер считали, что мусульманское движение являлось просто предлогом: «...должно озаботить Государство не по стремлениям отдельных народностей к религиозному самоопределению или к сохранению своих бытовых особенностей, но по своему антигосударственному характеру» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 472. Л. 96).

Сами мусульмане болезненно реагировали на притеснения в экономической и культурной сфере, межгосударственные конфликты. Г. Курбангалиева за антирусские проповеди в связи с Балканской войной лишили звания ахуна и сослали в Петропавловск. В борьбе за равноправие их «подспорьем» оказались панисламизм и пантюркизм, и если второй считался новой идеологией, связанной с младотурками, то первый – более традиционной (Жалменова, 2005, с. 135). Это разделило социум. Между тем для местной уммы по-прежнему характерен дуализм: архаичные верования, вступая в определенное противоречие с исламской догматикой и ритуальной практикой, выработали «третий путь».

Созданное в 1909 г. первым и последним в крае из закрытых в 1915 г. якобы «по соображениям национально-религиозного свойства» (Нам, 2009, с. 78) томское общество благодаря большому интеллектуальному потенциалу в 1912–1915 гг. признано одним из самых деятельных в России (Сибирская.; Утро..). Там супругами Новрузовыми с 1912 г. издавалась на тюркском языке общественно-политическая и литературная газета «Сибирья», распространявшаяся и в казахских районах (Ярков, 2011д, с. 184).

Из казахов – членов кадетской партии – сформировалась еще в 1905 г. партия «Алаш», а по инициативе С. Сейфуллина из интеллигенции и учащихся возникло в 1914 г. омское культурно-просветительское общество «Бірлік» (Ахметова, 2007, с. 26).

Деятельность этих организаций имела разные векторы, но отражала тенденцию – усиление общественной активности тюркской интеллигенции, что насторожило власти, «прикрывшие» объединения «мусульман-прогрессистов». Причина, видимо, в том, что из 14 учредителей «Общества распространения образования среди мусульман» лишь один не из приезжих – сибирский татарин Н.М. Карпов (Маркова, 2010б, с. 390). По поводу позиции власти по образованию, «христианизации» и «мусульманизации» А.В. Ремнев сказал: «...была далеко не однозначной, порождала полемику не только среди интеллектуалов, включая казахскую национальную интеллигенцию, но и в правительственных кругах. Стремление к модернизации и цивилизации соседствовало у участников этих дискуссий с фобиями конкурирующих угроз пантюркизма и панисламизма и проявлений сохраняющейся или нарастающей нелояльности самих казахов. Поэтому удивительным образом в решении перечисленных вопросов могли сотрудничать люди, стоявшие на самых разных политических позициях, но объединенные спасительной миссией в отношении народа, которому угрожает культурная экспансия со стороны „чуждого“ прогрессу ислама» (Ремнев, 2011, с. 176).

Острой ситуация была со ссыльными ваисовцами, призывавших в 1906 г. мусульман Каинского уезда бойкотировать выборы уполномоченных в Думу. В том году вернувшийся в Казань из ссылки Г.Б. Ваисов (принявший от отца звание Сардар как имя) возбудил перед МВД ходатайство о возвращении на родину единомышленников, отбывающих наказание в Тобольской губернии (Шакуров, 2007, с. 212).

Перемены в составе уммы причиняли беспокойство: в Томской губернии 296 человек «причислены» к ваисовцам, а губернатор написал в Департамент духовных дел иностранного вероисповедания о состоящих под надзором, что те вели себя крайне скрытно, игнорируя должностных лиц, но активно «идя в народ». Среди сибирских мусульман существовало настороженное (если не отрицательное) отношение, хотя распространяемые ими брошюры «Истинная мусульманская вера» требовали: «Кто не имеет сей брошюры, тот вероотступник» (Валеев, 1994, с. 38). У полиции и жандармерии возник вопрос о месте их издания и способе транспортировки в Сибирь.

Сложная ситуация сложилась в Ишимском и Ялуторовском уездах, где ваисовцы проповедовали и распространяли литературу на ярмарках, а Е.К. Елисеев признал: «Секта эта опаснее и вреднее всяких рационалистических и мистических» (Ярков, 2011г, с. 230). Важно, что для пресечения распространения идей ваисовцев православный миссионер Елисеев использовал непримиримую позицию муллы из Тюмени и юрт Ачинских (Шакуров, 2007, с. 210), убеждавших прихожан, что взгляды ваисовцев не соответствуют установлениям Корана и мнению улемов. Такого же мнения придерживались имамы из Каинского уезда Х. Кирюков и М. Шамсутдинов.

Союз служителей разных религий интересен для изучения, так как оказался первым в крае совместным актом по противодействию экстремизму – более опасному явлению, нежели их мировоззренческие различия.

Власть контролировала ситуацию, а полиция и жандармерия собирали досье. Предвидя опасность от фанатиков, а формально за неповиновение и подстрекательство к неплатежу податей, 11 ваисовцев были высланы за пределы Каинского уезда. Томский губернатор ходатайствовал о прекращении впредь их ссылки, учитывая «вредное, разлагающее воздействие» на сибиряков (Валеев, 1994, с. 38). Избравший стезю «мученика за веру» Г.Б. Ваисов был вновь арестован, а в 1910–1913 гг. содержался в Томском исправительном арестантском отделении, а затем отправлен в Зайсан под надзор полиции.

Ориентируясь на фундаментализм, сторонники Ваисова продолжали сопротивляться выплате налогов: к 1913 г. в ауле Бугояк накопилась задолженность в 430 руб. – среди отказавших платить власти и ОМДС, в котором видели проводника царской политики. Ваисовцев поддерживали и те из местных мусульман (заметим, немногих), недовольных правилами, например, при утверждении в статусе муллы, как М. Гумеров (Шакуров, 2007, с. 210, 212).

Иные из сибиряков, получив начальные сведения по исламу, продолжили образование в светских заведениях. Например, ичкинский татарин Д.Х. Юмаев получил знания в Альменевском медресе, а в Троицке в медресе «Мухаммадия» и русско-татарском училище, став поэтом и журналистом; башкир Г.Г. Таган (Таганов) после обучения в медресе в Танрыкулово (Кармаш) Катайской волости Челябинского уезда закончил русско-башкирскую школу, а затем и учительскую семинарию, став учителем русского языка.

Аналогичные явления наблюдались в различных районах, но в авангарде изменений оказались Томск, Тобольск и, бесспорно, Омск, аккумулировавший интеллектуальные силы, привлекавший молодежь возможностями в получении образования и карьерного роста. А.Т. Турлубаев после окончания Омской гимназии и получения в Петербурге юридического образования служил судьей в Ишимском уезде, Каинске, Омске; А.А. Ермаков окончил гимназию и среди немногих мусульман – Томский технологический институт.

Исходя из численности населения в быстро растущих городах и пристанционных поселках загодя предпринимались меры по их планировке: в Славгороде отводились места для будущих культовых построек для православных, католиков, лютеран, мусульман (Трегубов, 1913, с. 26). Но не всегда власть удовлетворяла просьбы мусульман, отказав в 1914 г. жителям юрт Эуштинских в утверждении имам-хатыба – из-за малочисленности прихода, хотя имелось основание – в распутицу не мог приезжать туда томский ахун Х.А. Хамитов (Маркова, 2010б, с. 389–390).

Абсолютное большинство мусульман проживало в сельской местности, в том числе на территории Сибирского казачьего войска, население которого на январь 1914 г. составляло 298284 человека, где мусульман – 0,8%. Селились на территории войска и поволжские татары: с 1910 г. в д. Казанской (Омский уезд) основную часть населения составляли переселенцы из Казанской губернии (Кокоулин, 2009, с. 173), успевшие, однако, на новом месте поставить мечеть и школу.

В то время появились объединения, не делившиеся по происхождению членов, в том числе Общества мусульман-прогрессистов, поддержку которым оказали купцы и чиновники. Служивший в окружном суде казах А. Темиров возглавил подобное общество в Тобольске, а казначеем там выступил Т.С. Айтмухаметов – гласный городской Думы, «почётный бухарец», тобольский купец 2-й гильдии, занимавшийся благотворительностью. С одной стороны, она служила подтверждением общественного признания зажиточных; с другой (как для многих мусульман, если это искренне) – это внутреннее желание поделиться средствами во исполнение установок религии (закят, садака).

Большой вес имели офицер Б.Ш.-А. Кульмаметьев и депутат городской Думы, почетный потомственный гражданин Ченбаев (Айтмухамбетов, 2010, с. 10). К 1913 г. тобольское общество объединяло 53 человека (Сафаргалеева, 2011, с. 117). Активностью отличалась и часть сельчан, преимущественно бухарцев, например, в юртах Ембаевских, где они доминировали и численно: в 1912 г. там жило 1 295 бухарцев и только 49 татар (Токарев, 2004, с. 64), включая обучавшихся в медресе – признанном центром джадидизма.

Исходя из возможностей мусульман в начале XX в. в Семипалатинске действовало несколько благотворительных обществ, а их почётными членами были Ш.Ю. Рафиков, М.Х. Халитов, М.-Г. Мусагаитов, С. Рафиков, М.-В. Хамитов, И. Габдулжапаров. Город стал привлекательным для посещения единоверцами уезда (в 1911 г. там проживало 85 130 мусульман и 76 331 мусульманка), удовлетворяя материальные и духовные запросы всех.

Верноподданные чувства проявляли в начале Первой мировой войны многие: 31 августа 1914 г. к томскому губернатору поступила просьба отправить царю телеграмму: «Томское мусульманское на-

селение, собравших с томским ахуном Х.А. Хамитовым во главе мечети и вознося горячие победы российскому воинству молитвы Всевышнему о здравии возлюбленного монарха и даровании».

В донесении акмолинского губернатора министру внутренних дел от 15 октября 1914 г. описывалась ситуация: «В патриотических манифестациях в гор. Омске, Петропавловске и других городах, наравне с русскими, участвовали и мусульмане татары и киргизы. В Омске во время одной из манифестаций портрет государя императора нес татарин Мамин» (Шиловский, 2012, с. 141).

В том месяце Османская империя вступила в войну, а её шейх-уль-ислам призвал всех мусульман Антанты объявить газават, но оренбургский муфтий М. Султанов обосновал нелегитимность призыва (Исхаков, 2014, с. 109). В Омске «более интеллигентные из мусульман отлично понимают, что Турция действует в интересах Германии, которая и подтолкнула Турцию на выступление против России и разъясняют это своим единоверцам» (Шиловский, 2012, с. 141–142). Для сравнения: пытавшиеся вступить в военные действия на стороне Османской империи аджарцы осуждены и высланы в Сибирь, где не нашли единомышленников.

Сибиряки откликнулись на решение собравшегося в декабре 1914 г. в Петрограде Мусульманского съезда (присутствовали делегаты из Томска), участвовали в создании санитарного отряда для отправки на Кавказский фронт, организации в Омске и Томске акций и даже комитетов по оказанию помощи воинам и их семьям (Нам, 2009, с. 79).

В отличие от национальных формирований из крымских татар, кавказцев и туркмен, приравненных к воинским частям, коренные сибирские мусульмане не призывались, за исключением казаков (в 1914 г. на территории Сибирского казачьего войска проживало 1 368 мусульман обоего пола, но не все они – казаки) (Казаки., 2010) и добровольцев, каким был Ш. Тахтабаев. Воспитывавший его дядя – муэдзин юрт Турбинских – отправил племянника в казачьи войска, где тот дослужился до сотника (Сто., 2014).

Подлежали призыву поволжские татары и башкиры, а также мусульмане, происходившие из других регионов России, служившие или призванные из Сибири. Таким был К.-А.М. Есиев – полковник 47-го Сибирского стрелкового полка, в 1915 г. ставший георгиевским кавалером. Угадываются тюркские корни и в династии Сейфулиных, из которых отец и сын служили в 6-м Сибирском стрелковом полку, в 1914 г. и 1915 г. также удостоенные этого знака храбрости. Почти всю свою жизнь прятал три георгиевских креста сибирский казак А.М. Аитов. Столько же наград имел А. Ягуфаров. Были и добровольцы, например тоболяк А. Темиров. Полным георгиевским кавалером стал Х.Х. Якин – потомок служилых казаков. Некоторые, как учитель Г.Г. Таганов, сделали затем военную карьеру.

От того времени сохранилась частушка, свидетельствуя о том, как «вплелся» в фольклор русских казаков тюркский:

Милый мой, кайда барасын?

Милочка, германцев бить!

Милый мой, онда елесін!

Милочка, не может быть! (Багизбаева, 1991, с. 23).

С.М. Червонная утверждала, что в годы войны мусульмане-эмигранты вынашивали идею создания независимого от России Туркестана, восстановления Крымского и Казахского ханств (Червонная, 2003, с. 162), но сибирская мусульманская интеллектуальная элита была занята иными вопросами. Джадиды в годы войны стремились отстаивать свои интересы в образовательной сфере через воссоздания объединений бывших прогрессистов (Нам, 2009, с. 79).

Томская община в тот момент самая большая. Часть магометан, живущая в отдалении от Красной мечети, желала построить вторую мечеть, чтобы «обслуживать более отдаленную окраину». В 1915 г. старую мечеть посещали до 1 600 мусульман. И в том же году завершена (по проекту А.И. Лангера в среднеазиатском стиле) Белая соборная мечеть.

Местная татарско-бухарская интеллигенция именно в тот момент пополнила репертуар созданных кружков и объединений небогатым по разнообразию, но довольно колоритным материалом (Ко-

коулин, 2011, с. 6). А к апрелю 1915 г. уже и казахская интеллигенция выступила с театрализованным номером на «Сибирском вечере» (Айтмухамбетов, 2010, с. 11), демонстрируя иное, нежели у основной массы соплеменников, отношение к новациям.

В тот период продолжилось крестьянское переселение (с августа до конца 1914 г. в Сибирь прибыло 1,3 тысяч, в 1915 г. – 28,2, в 1916 г. – 7,5, в 1917 г. – 5,1 тысяч человек), но к октябрю 1915 г. сюда прибыло еще 105 тысяч беженцев из прифронтовых регионов, а к октябрю 1916 г. оказалось и 244,4 тысяч военнопленных (Историческая..., 2009, т. 2, с. 359), в том числе мусульман из Турецкой армии.

Со временем режим содержания пленных упрощен, а часть стала безконвойными, что облегчало их контакты с единоверцами. В феврале 1916 г. это насторожило отделение губернского жандармского управления в Курганском уезде: «По сведениям в России повсеместно образованы татарско-турецкие комитеты, деятельность которых направлена к оказанию всяческого содействия побегам военнопленных и по пересылке корреспонденции последних через своих агентов, минуя военную цензуру. В комитетах состоят наиболее зажиточные татары, пользующиеся популярностью среди своих иноверцев. Предписываю установить наблюдение с целью выяснения: имеются ли в районе комитеты по организации побегов военнопленных» (ГУТО «ГА в г. Тобольске». Ф. 159. Оп. 2. Д. 134. Л. 15–16). Но к туркам, курдам, арабам, как к итальянцам, румынам, эльзасцам, не применялось дополнительных мер охраны (кроме общего надзора).

В годы войны обострились взаимоотношения государства, этнических и конфессиональных групп (Ярков, 2005, с. 188–189). Это волновало и интеллектуалов из мусульман. Так, в 1915 г. А.Р. Ибрагимов вместе с Ю. Акчурой – члены *Comite pour la Defense des Droits des Peuples Turco-Tatars musulmans de Russie* (Комитет по защите прав тюрко-татар-мусульман России), а в 1916 г. подписался под телеграммой президенту США В. Вильсону с просьбой «о защите интересов нерусских в России». В свою очередь тобольский епископ озаботился вопросом об ограждении православных от влияния мусульман (Линьков, 1915). Если же исходить из того, что в Тобольской губернии имелось лишь 122 мечети (и немногим больше общин), то вряд ли стоит принимать этот вопрос как актуальный.

В письме военного министра А.А. Поливанова председателю Совета министров Б.В. Штюрмеру 14 марта 1916 г. отмечалось, что война рассеяла сомнения в благонадежности многих «инородцев», но мусульман и государственные институты ждали более серьезные испытания через несколько месяцев.

Повод к восстанию 1916 г. в Центральной Азии – Повеление «О привлечении мужского инородческого населения для работ по благоустройству оборонительных сооружений и военных сообщений в районе действующей армии, а также для всяких иных, необходимых для государственной обороны работ». Восстание определили антицарским и антирусским (иные ученые считают его национально-освободительным движением), но оно имело небольшие последствия для Сибири. Предполагалось набрать на работы лишь казахов, алтайцев, хакасов, бурят, якутов (в отношении последних от призыва отказались), используя их на предприятиях Иркутска, Томска, Бийска и отправляя на тыловые работы Западного фронта (Шиловский, 2014, с. 118–119). Если оттуда они дезертировали поодиночке, то коллективно сопротивлялись мобилизации казахи Бийского уезда и Кош-Агачской волости: 50 тысяч человек откочевало в Монголию или соседние регионы. За беглецами власти послали казачью сотню. Одних вернули, но другая часть жителей приграничья, опасаясь репрессий (хотя участия в вооруженной борьбе они не принимали), ушла за границу (Восстание..., 1960, с. 489, 492, 519).

В сентябре 1916 г. мусульмане Семипалатинского уезда оказались включены в события восстания, а затем часть из них эмигрировала за пределы России. Их убытие компенсировалось переселенцами и беженцами (с 1897 по 1917 г. население уездного центра удвоилось), поскольку город был важным пунктом Сибирского тракта, сосредоточением экономических ресурсов и людских потоков, устремлявшихся в новые зоны освоения.

Заметим, что ислам не стал объединяющим фактором: сибиряки не поддержали призывавшие к вооруженной борьбе лозунги, тогда как в Южном и Центральном Казахстане они привели к боевым действиям. Тяжелое положение сложилось в «казахских» волостях Акмолинской области, откуда призывалось 48 тысяч человек в возрасте от 19 до 43 лет. Там возникли очаги конфликтов, подавленные

к декабрю 1916 г. с привлечением казаков. Это оставило печальный отпечаток в коллективной памяти на весь XX в., формируя образ противостоящих: христиане – мусульмане, казаки – казахи, но не повлекло появления сибиряков «под флагом газавата» (Ярков, 2017, с. 64).

Вера сибирских номадов, с одной стороны, приобщала к общемусульманскому наследию, с другой стороны, рождала новые формы. К. Сулейманов (1904–2015) вспоминал о существовании в его детстве мечетей-юрт в казахской степи. И он же заметил: лишь позднее, с оседлостью, стали строить деревянные мечети с минаретами. Внутри они выглядели просто: несколько окон, стены ничем не украшены (не было даже выдержек из Корана), но на полу – ковры. Очевидно, что сооружались данные постройки сообща, но было значительным число построенных за счет купцов и предпринимателей (Мечети..., 2011, с. 13, 14, 75).

Нельзя соотносить всё, что связано с событиями очередного «смутного времени» (российских революций) с настроениями всей местной уммы (численностью около 500 тысяч человек), как и не стоит представлять её абсолютной целостностью. Были равнодушные или выжидательно относившиеся к происходившим событиям. Другие принимали участие лишь в тех объединениях, которые напрямую затрагивали их интересы. Например, среди 114 делегатов 27 волостей, принимавших участие в Тобольском уездном крестьянском съезде в мае 1917 г., представлено 28 делегатов из 8 татарских волостей. И в обеих группах ислам продолжал играть роль объединяющей силы, помогающей в разрешении насущных вопросов бытия.

19 марта 1917 г. в Томске возникло одно из первых региональных «мусульманских бюро». Его возглавил джадид и «прогрессист» Н.М. Карпов, а одним из первых был рассмотрен вопрос о положении мусульманок и их политических правах. Решили также временно оставить (как «тяготеющего к прошлому») ахунда Х.А. Хамитова, дав ему в помощники «бывшего муллу Сабитова». «Сибирская жизнь» тогда писала: «Лишь только разнеслась первая весть о падении старого режима, местные мусульмане... сплотились вокруг своего исполнительного органа – бюро, работа которого идет к раскрепощению от всех пережитков прошлого» (Кокоулин, 2011, с. 8).

20 марта отменены ограничения в правах, в том числе вероисповедания. Как результат, уже через четыре дня мусульмане Петропавловска молились о ниспослании благоденствия России. Приветствия в адрес Временного правительства прислали мусульмане Тюмени, Томска, Барабы и других населенных мест. При большом стечении мусульман Томска 24 марта 1917 г. совершено богослужение за «дарование свободу русскому народу». Тогда же предполагалось произвести перезахоронение казнённых при самодержавии во дворе тобольской тюрьмы «под траурными знамёнами» с символами разных религий, в том числе ислама.

Как противники царизма были освобождены не только политические ссыльные и джадиды, но и фанатики, а Г.Б. Ваисов даже возглавлял (хотя и непродолжительное время) мусульманский комитет Тобольска.

Не стоит игнорировать обстоятельство, что родоплеменная вражда или поддержка соплеменников, в том числе через предоставление должностей (непотизм) в кочевой среде сыграла свою роль в расстановке сил и обстоятельствах. Известно, что кандидатами в Учредительное собрание Досмухамедов и А. Темиров выдвинуты от Младшего жуза. Поэтому род влиятельного А.Н. Букейханова выступил за вхождение казахских земель в состав автономной Сибирской области, так как опасался влияния консерваторов и клерикалов.

Постепенно крепла идея консолидации: в Тобольске 3 мая решили созвать съезд из представителей губернии, уездов, а также действовавших в Тюмени, Кургане, Ялуторовске и Таре комитетов – для создания единой структуры. Через месяц собрался Томский губернский мусульманский съезд, где среди 50 участников – 19 мулл (свидетельствуя об их авторитете), а в результате избран муссовет во главе с гласным. Статус гласных от мусульман предполагал, что они должны отражать интересы единоверцев. Гласными Томской городской Думы стали Н.М. Карпов, солдат З.С. Гайсин, учитель эсер Г. Юняев, М. Галеев (Съезды..., 1992, с. 250).

Весной 1917 г. принято решение об автономии «тюркско-татарских мусульман внутренней России и Сибири» и создании представительного органа «тюркско-татарской нации» – Милли меджлиса. Обучавшиеся в Троицком медресе «Вазифа» уроженцы Тобольской губернии В.(А.) Ахметов и Кульмаметьев делегированы для участия в избрании этого органа. Реформы предполагалось проводить избранной тогда коллегией, а в губерниях – местными органами автономии – национальными советами.

В основе единения элиты с остальной частью уммы лежало не только конфессиональное происхождение, но фантом прежнего статуса – «иностранцы». Ущемленное сознание рождало и потребность (при провозглашенном равноправии) реализовать себя, конструируя политическую нацию «тюрко-татар». Напротив, собравшийся в Оренбурге Первый Всеобщий съезд башкир заявил об ином пути – к территориальной автономии.

В состоявшихся 22 июня 1917 г. выборах в число членов управы Тобольского губернского земельного комитета не вошли представители мусульман, поэтому заместитель председателя Тобольского губернского мусульманского комитета М.-А. Алеев телеграфировал в Министерство земледелия, желая исправить ситуацию и «успокоить» земляков, а в Акмолинской области принято решение – дожидаться созыва Учредительного собрания с надеждой на возврат изъятых для переселенцев земель (Исхаков, 2004, с. 260, 262).

Раскололась по фрагментам и та часть уммы, что в течение 300 лет исправно служила царизму – казаки, для которых земельный вопрос особо болезненным. Так, с марта 1917 г. по январь 1918 г. в Сибирском войске противоборствовали два политических течения, соприкоснувшись с конфессиональным вопросом: «староказаки», выступавшие за сохранение сословия, борьбу с «германо-большевизмом» и «новоказаки» (трудовые казаки), ратовавшие за отказ от сословности и передел земли. Весной 1918 г. начатая социализация земли выявила конфликт: русские крестьяне и казахские скотоводы претендовали на участки, а казаки из татар, башкир, казахов оказались в двойственном положении. Если раньше верность присяге считалась «выше» конфессионального и этнического происхождения, то как поступать, если нет того, кому присягал – царя, а новой власти не успел (или не захотел)? Был казачий надел, но новая власть требует его отдать? Единоверцы и соплеменники настойчиво напоминали о происхождении, призывая поддержать их претензии.

В апреле 1917 г. во Всероссийском съезде мусульманок приняли участие сибирячки, где призвали порвать с «кошмарным» прошлым, что навязали муллы («извратившие заветы Корана и шариата»); отменить браки по принуждению; ликвидировать многоженство, признать равенство, в том числе и право разведённой на воспитание детей. Это решение имело резонанс, хотя не всеми соблюдалось.

Политизация набирала обороты. Летом 1917 г. имам С.-Г.Х. Габитов участвовал в выборах в тюменскую городскую Думу по списку от партии социалистов-революционеров и РСДРП, а томич З.С. Гайсин, член партии эсеров (максималистов) участвовал в мае 1917 г. в Первом Всероссийском съезде мусульман-военных. Участвовавший в боевых действиях на КВЖД и в Русско-японской войне бывший учитель и будущий имам Р.С. Хамидов побывал после боев с «германцем» на излечении в Омской области, а после Февральской революции вновь отправлен на фронт. Бывший крестьянин и студент Г.Ш. Неометулов после окончания ускоренных курсов военного училища служил в запасном полку в Новониколаевске, а затем оказался, как и многие жители Сибири и Казахстана, в эпицентре событий. Кандидатура А.Н. Букейханова вообще рассматривалась на пост товарища министра земледелия страны.

Провозглашение некоторыми мусульманами лозунга «Даёшь царя!» и желание отправиться для его освобождения в Петроград отражает сохранение ими монархических настроений. Поэтому постановлением Тобольского губернского мусульманского комитета от 22 августа 1917 г. должны были привлекаться к ответственности лица, которые вели агитацию против Временного правительства. В Томске отстранили от должности ахунда Х.А. Хамитова «как человека, тяготеющего к прошлому». Часть служителей культа покинула посты без объявления.

Надежды, мечты, идеалы подхвачены теми, кто объяснял сложные вопросы бытия «пороками царизма», с которыми необходимо покончить. Подхватили, например, эти идеи учившиеся в новометодных и светских учебных заведениях, ибо само стремление к реформации там заложено.

Выдвижение кандидатов в Учредительное собрание от мусульман региона способствовало росту общественной активности. Состав кандидатов весьма пёстрым: врач Х. Досмухамедов (от Киргизского комитета); акын М. Жумабаев (от партии «Алаш»), крестьянин К.И. Рамазанов (от Алтайской губернии). Выборы показали реальный расклад сил в Тобольском уезде. Избирательный список «мусульман» по числу поданных голосов (25 830) обогнал кадетов (13 793), большевиков (12 061) и левых эсеров (3 733). Это говорит о диспозиции «свои – чужие» в сознании, нежели политических или религиозных предпочтениях; во вторую – о разобщенности социума (Ярков, 2011), что и использовали большевики.

Глава 7

Римско-католические общины в Сибири в первые десятилетия XX столетия

Т.Г. Недзельюк

7.1. Регулирование деятельности структур римско-католической церкви в Сибири законодательством Российской империи

Для католиков Сибири начиная с 1834 г. существовали специальные административные единицы, области внутри епархии, именовавшиеся деканатами: Иркутский для Восточной Сибири и Томский – для Западной Сибири. Их настоятели именовались куратами и подчинялись непосредственно Могилевскому архиепископу.

Вопрос об образовании особой Сибирской епархии поставил перед Министерством внутренних дел викарный епископ Могилевской римско-католической архиепархии Иоанн Цепляк, совершивший в 1909 г. по поручению администратора архиепархии епископа Стефана Денисевича инспектирование католических приходов Сибири. Предложение викарного епископа Цепляка об образовании в Сибири «особой конгрегации» было отклонено на основании того, что «представленный в Государственную Думу законопроект о римско-католических монастырях и конгрегациях не рассмотрен ещё законодательными учреждениями» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 690. Л. 10).

Степной генерал-губернатор из Омска, встревоженный «сведениями об учреждении в Омске католической епископской кафедры», обратился по данному поводу к министру внутренних дел П.А. Столыпину со словами: «Я неоднократно указывал на тяжелое положение, в котором находится православная церковь в Степном крае, где все больше развивается пропаганда сектантских учений и бывают случаи отпадения от православия в сектантство и в инославные исповедания... Во всяком случае, в настоящее время, при том тяжелом положении, в котором находится духовенство господствующей в стране религии ... учреждение новой католической кафедры ... может сделать более интенсивную пропаганду католичества среди православного населения края» (РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 159. Л. 1). Епархия не была учреждена, но, принимая во внимание необходимость упорядочения и структуризации жизни сибирских католических приходов, в 1909 г. были учреждены новые, более дробные, структуры административного деления, а именно новые деканаты: Омский, Томский и Иркутский (Schnurr J., 1890, s. 33–34).

Руководители сибирских деканатов подчинялись непосредственно митрополиту римско-католической церкви в России, архиепископу Могилевскому. Без согласования с вышестоящей инстанцией в Сибири не могли решаться важные дела: строительство новых церквей и учреждение приходов, назначение священников и перевод их из одного прихода в другой, обеспечение денежным содержанием, приобретение недвижимого имущества, сбор пожертвований, проведение ритуальных шествий и процессий.

Количеством приходов епархии и переводом церквей из одного разряда в другой ведал Департамент духовных дел инославных исповеданий Министерства внутренних дел (ДДД ИИ МВД). В соответствии с распоряжением № 9282 от 13 марта 1910 г. по Департаменту разрешения на строительство римско-католических церковных зданий предоставлялись по предварительным представлениям епархиальных начальств и римско-католической Духовной коллегии, куда жители какой-либо местности,

желающие иметь в своем населенном пункте католический храм, должны были обратиться с ходатайством. Типичным примером является ходатайство уполномоченных от Келлеровского сельского общества, поступившее в митрополичью канцелярию 23 января 1910 г. Разрешение на постройку последовало незамедлительно (РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1859. Л. 2–7). Нарушение установленного порядка строительства храмов влекло за собой неприятные последствия.

В соответствии со ст. 1066 «Уложения о наказаниях уголовных»: «Кто построит церковь православную или церковь или каплицу одного из других христианских вероисповеданий, или же учредит оную у себя дома, не получив на то дозволения надлежащего духовного и светского начальства, тот подвергается за сие денежному взысканию» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 693. Л. 86). Данное распоряжение касалось в первую очередь населенных пунктов в Царстве Польском, где означенные правонарушения после изъятия церковных и монастырских имуществ, последовавших в 1864 г. как следствие мятежных антиправительственных выступлений, не были редкостью.

Различия в статусе католического священника в европейской части страны и в Сибири во многом обуславливались разницей материального обеспечения. Европейские духовные пастыри получали содержание от казны «взамен отобранных у римско-католического духовенства в 40-х и 60-х годах прошлого столетия недвижимых имуществ и капиталов». Кроме того, для покрытия необходимых расходов, сопряженных с обязанностями деканов, епархиальные начальства были обязаны отделять в пользу их, сверх получаемых окладов, по 5% «с той суммы, которая отпускается по штатам на содержание всех приходских причтов их деканатов или благочиний» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 26. Л. 90). Сибирские священники жили исключительно за счет «тарелочного сбора», т.е. пожертвований прихожан, поэтому отличались крайней бедностью. В 1910 г. они попытались войти с просьбой в Духовную консисторию и Департамент духовных дел, но получили ответ, что «отпуск кредитов из казны на содержание сибирского римско-католического духовенства» не предусмотрен и «принципиально, в силу действующих государственных узаконений, на обязанности правительственной власти может лежать забота о содержании лишь представителей господствующей церкви и православных храмов, а признанные инославные церкви содержатся на средства своих последователей» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 680. Л. 184).

Особо чтимые церковные праздники в сибирских католических приходах сопровождались процессиями, для проведения которых также требовалось разрешение вышестоящего церковного начальства. Полиция наблюдала, чтобы в тех торжественных случаях, когда признается возможным украсить дома флагами, был употребляем исключительно российский флаг. Сопровождение процессий музыкой без специально выданного на этот случай разрешения категорически запрещалось. Также возбранялось участие в шествии лиц, одетых в национальные костюмы, несение знамен, знаков и эмблем, не относящихся к предметам церковно-религиозного обихода. Прежде всего данное постановление касалось поляков, независимо от места их проживания, как в Европе, так и в Сибири. Уличенные в нарушении этого распоряжения привлекались в административном порядке денежному штрафу до 500 рублей или аресту сроком до трех месяцев. Российские католики, в сравнении со своими немецкими и польскими единоверцами, были лишены традиционного католического ритуала – индульгенции, т.е. полного отпущения грехов прихожанам в честь какого-либо знаменательного события. По настоянию руководства православной церкви в Российской империи в 1910 г. было определено: «В даровании индульгенций костелам, находящимся среди смешанного в вероисповедном отношении населения отказать, так как указанное действие может привлечь в костел православных, проживающих в соседней местности» (РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 23. Л. 3).

Государственной религией в Российской империи являлось православное христианство, а потому светские власти вменяли в обязанность православному духовенству ограждать своих подданных от «совращений», сохраняя монополию на православное миссионерство. Со своей стороны Рим стремился к восстановлению дипломатического представительства в Петербурге и желал бы, чтобы католичество восточного обряда в Российской империи приобрело легитимный статус. Оба вопроса встре-

чали неизменное сопротивление со стороны Синода. Примирение наступило в 1882 г., а в 1884 г. при Ватикане был аккредитован русский министр Извольский.

17 апреля 1905 г. был объявлен высочайший манифест о свободе веры, принятый населением восторженно. Процедура перехода в инославные христианские исповедания значительно упростилась. Однако манифест – еще не закон, а лишь обещание, пожелание, программа. Административная практика нередко расходилась с духом, а подчас и смыслом манифеста. Таким образом, старые вопросы, не находя разрешения, вновь обострялись, в то же время неизменно появлялись новые. Николай Бок, бывший в 1912–1917 гг. дипломатическим представителем России в Ватикане, считал главным недостатком русского законодательства, касавшегося церкви, его устарелость: некоторые законы действовали еще со времен Екатерины II и до сих пор имели силу, в то время как положения, провозглашенные Манифестом от 17 апреля 1905 г., систематически нарушались. Как результат, в начале 1912 г. российский посланник в Ватикане Николай Ильич Булацель получил для передачи российскому правительству краткий меморандум с перечнем вопросов, на разрешении которых настаивал Рим (Бок, 1962, с. 8–10).

Сущность меморандума заключалась в следующем. Во-первых, на основании ст. 17 Устава иностранных исповеданий устанавливалось, что все без исключения отношения, вплоть до дел сокровенных и тайн духа включительно, происходили бы не иначе, как через посредничество министра внутренних дел; Ватикан настаивал на полной свободе отношений. Следующий пункт меморандума касался «Acta Apostolicae Sedis» – такое название носят сборники, в которых печатаются распоряжения Святого Престола и рассылаются из ватиканской типографии всем епископам мира. Российское министерство внутренних дел не соглашалось с такого рода пересылкою – оно требовало просмотра, цензуры этих сборников. Так как прочтение «Acta Apostolicae Sedis» требовало хорошего знания латинского языка и основательного богословского образования, которым не всегда обладали цензоры, то нередко возникали связанные с этим трудности, а вольная и не всегда верная трактовка распоряжений высшей церковной власти казалась оскорбительной для Ватикана. Третий пункт касался смешанных браков: неизбежные во всех странах с разнореческим населением, в нашей стране такие браки сталкивались с огромным множеством ограничений. За первым меморандумом в августе 1913 г. последовал второй, посвященный тем же вопросам, но более пространный и обстоятельный, на 115-ти страницах большого формата. Этот повторный меморандум, с комментариями дипломата Н. Бока и личным письмом русского посланника в Ватикане Д.А. Нелидова, убедил Министерство иностранных дел России в настоятельной неотложности реформ.

Чтобы закрепить и претворить в закон положения Манифеста 17 апреля 1905 г. о свободе веры и совести, тем самым упорядочить католический вопрос в стране, министр иностранных дел С.Д. Сазонов под воздействием меморандумов Святого Престола осенью 1913 г. предложил образовать особое совещание по католическим делам (Бок, 1962, с. 12–21).

Эта идея нашла полное одобрение у последнего российского императора Николая II, который согласился с необходимостью кардинального пересмотра законодательства и административных распоряжений, касавшихся римско-католической церкви, дал свое согласие на созыв с этой целью «Совещания по католическим делам» под председательством видного государственного деятеля, который должен был быть назначен из заслуженных членов Государственного Совета, непременно с русскими именем и фамилией. После обсуждения с Сазоновым разных кандидатур выбор их остановился на члене Государственного Совета, Андреевском кавалере Анатолии Николаевиче Куломзине, имевшем безупречную репутацию и огромный государственный опыт.

Для подготовки к совещанию материалов была незамедлительно создана комиссия из компетентных лиц. Свобода вероисповедания должна была принести неоспоримые преимущества внешнеполитическому курсу российского правительства. К сожалению, разразившаяся в 1914 г. война внесла свои коррективы в разработанный план. Совещание так никогда и не было создано.

В мае 1916 г. в составе делегации, посетившей столичные города стран-союзниц в войне, в Рим прибыли 20 членов Государственного Совета и Государственной Думы. Их приезд в Рим совпал по времени

с наступлением на фронте генерала Брусилова. К Ватикану делегаты прямого отношения не имели, однако частным образом один из них, граф Д. А. Олсуфьев, посетил Ватиканский холм и сделал заявление о намерении прогрессивного блока придерживаться полной свободы в вероисповедных отношениях, а член Государственного Совета граф Велепольский и член Государственной Думы Рачковский имели аудиенцию у папы римского (Бок, 1962, с. 37–45).

Февральскую революцию 1917 г. католики встретили с энтузиазмом, поскольку программа Временного правительства обещала равные права для представителей всех конфессий. Католическое духовенство активно включилось в общественно-политическую жизнь страны. Епископ Эдвард фон Ропп, отправленный в 1907 г. в изгнание за создание Конституционной католической партии, теперь был возвращен из ссылки и явился создателем новой, теперь уже Христианско-демократической партии.

Несколько месяцев в промежутке между Февральской и Октябрьской революциями были временем свободного существования католической церкви в России. 2 (14) сентября 1917 г. Временное правительство издало распоряжение, юридически уравнивавшее римско-католическую и православную церкви, предоставив католикам свободу духовной, пастырской и административной деятельности, контактов с Римом, в том числе и по делам назначения епископов без согласования с российским правительством (Пожарский, 1999, с. 129).

Отправка в Рим для налаживания взаимоотношений с Ватиканом посланника А.И. Лысаковского довершила создание иллюзорного образа автономии. Епископ Иоанн Цепляк обратился с посланием к священникам и прихожанам о вознесении благодарственных молений по случаю освободительного переворота, совершенного в России. О том внимании, которое уделялось России Святейшим Престолом, свидетельствует учреждение в Ватикане Конгрегации восточных церквей и создание Папского восточного института (Винтер, 1978, с. 10–31). Однако после Октябрьской революции 1917 г. деятельность русской миссии в Ватикане прекратилась, а российское представительство было обречено на бездействие. Последней его акцией явилась попытка спасения императора Николая II и его семьи. Из воспоминаний дипломата Н. Бока, опубликованных в Нью-Йорке в 1962 г., узнаем, что в начале июня 1918 г. папой римским был разработан следующий план: он просил у советского правительства отпустить Романовых в Ватикан, брал на себя все расходы по их переезду и содержанию и готов был дать ручательство, что во время пребывания на его территории бывший государь воздержится от всякого рода политических выступлений и политических действий против кого бы то ни было. По сведениям Бока, переговоры были поручены самому талантливому из всех папских представителей за границей, нунцию в Мюнхене, монсеньору Евгению Пачелли, будущему Пию XII (Бок, 1962, с. 7). Однако этим планам не суждено было сбыться: уже через месяц, в ночь с 16 на 17 июля 1918 г., царь и его семья были убиты в Екатеринбурге.

Революционные события октября 1917 г. поначалу не оказали существенного влияния на жизнь католиков. Декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», подписанный председателем СНК В.И. Лениным 20 января 1918 г. и опубликованный 23 января (Декреты, 1957, с. 371–374), был воспринят католическим духовенством как документ, относящийся сугубо к делам православной церкви.

22 мая 1918 г. Наркомат юстиции предложил Эдварду фон Роппу, бывшему в то время Могилевским архиепископом и, соответственно, римско-католическим митрополитом, принять участие в совещании по вопросу отделения церкви от государства; архиепископ сообщил, что готов лично приехать в Москву. Так как никаких дальнейших предложений не последовало, была подготовлена записка о положении католической церкви в России и предпринята попытка передать ее в Народный комиссариат юстиции (НКЮ). Попытка не увенчалась успехом, поездка прелата Константина Будкевича оказалась безрезультатной: католики были отстранены от разработки нового религиозного законодательства. Вновь, как и в царские времена, светская власть решала дела церковные.

Осенью 1918 г. стало очевидным, что надежды на сохранение провозглашенной автономии не оправдались. Постановление НКЮ от 24 августа «О порядке проведения в жизнь декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви (Инструкция)», опубликованное 30 августа, определило,

что все религиозные организации, независимо от конфессии («церкви: православная, старообрядческая, католическая всех обрядов, армяно-григорианская, протестантская, и исповедания: иудейское, магометанское, буддийско-ламаистское») лишаются прав юридического лица, а их имущество переходит в «непосредственное заведывание местных Советов рабочих и крестьян» (Шкаровский и др., 1998, с. 11). 9 сентября архиепископ Эдвард фон Ропп выступил с протестом против Инструкции.

Для сохранения церквей была предпринята попытка заручиться поддержкой зарубежных государств, однако в условиях международной изоляции и пренебрежения Советского правительства к нормам права такая попытка не принесла результатов. Через месяц, в октябре 1918 г., в Комиссариате юстиции состоялось совещание, в ходе которого было решено оставить иноверческие храмы в ведении Комиссариата и одновременно предпринять меры для безусловного выполнения Инструкции. Первым неприятным отголоском революционных событий стала инструкция НКЮ от 24 августа 1918 г., установившая, что «церковное имущество по описи передается Советами рабочих и крестьянских депутатов в бесплатное пользование «местным жителям» числом не менее 20 человек, которые подписывают специальное соглашение – договор» (Шкаровский и др., 1998, с. 13). Подписание такого договора означало фактическое признание национализации храмового имущества.

Непростые отношения между государственной властью в России и римско-католической иерархией были обусловлены отсутствием заинтересованности правительственных органов в католических структурах. Функцию «государственной» церкви с успехом исполняла церковь православная, римско-католическая же находилась в числе «прочих», и к ней относились не хуже и не лучше, чем к другим негосударственным религиозным организациям в стране.

7.2. Религиозная политика временных сибирских правительств

В тот момент, когда империя прекратила свое существование, возникла ситуация «правового вакуума», в том числе и в области религиозного права, религиозной политики. Какие варианты предлагались для политики и законодательства общегосударственного уровня, а какие – для регионального, сибирского, в каком соотношении они находились, – интересный сюжет для анализа.

Вопросы религиозной политики в советской историографической традиции рассматривались как неотъемлемый компонент политики национальной, в контексте этнических и идеологических сюжетов. Именно в этом ключе, говоря о важной роли благотворительных и религиозных организаций в революционное время, в работах А.Я. Манусевича ещё в 50–60-е гг. XX в. была отмечена логическая связь национального, религиозного и идеологического. «Если особо бедственные условия жизни беженцев в какой-то мере обуславливали их готовность к активным выступлениям против войны, голода и произвола, то, с другой стороны, на них оказывали тормозящее воздействие ... буржуазные организации для помощи беженцам, клерикальные круги, реформистские и др. группы, всячески использовавшие языковые преграды, национальные и религиозные предрассудки для того, чтобы помешать боевому единству польских и русских рабочих» (Манусевич, 1965, с. 45).

В современной российской историографии вектор изучения национальных и конфессиональных проблем изменился. Э.И. Черняком революция в Сибири показана сквозь призму съездов, конференций, совещаний общественных деятелей и организаций. Определено, что расстановка политических сил в сибирском регионе, содержание и структура общественно-политической жизни, уровень общественной активности в менявшихся общественно-политических условиях 1917–1918 гг. создали конкретно-историческое представление об эпохе многовластия, естественным компонентом которой являлся вопрос о свободе вероисповедания, государственной религии, возможной поликонфессиональности (Черняк, 2001). Анализу национальной политики сибирского областничества посвящены исследования И.В. Нам (Нам, 1998, с. 141–145) и М.В. Шиловского (Шиловский, 2001, с. 87–90). М.В. Шиловский обосновал вывод об отсутствии в Сибири в 1917 г. периода двоевластия. «Уместнее говорить о многовластии многочисленных структур и организаций (комиссары Временного правительства, КОБы, Советы, профсоюзы, фабзавкомы, городское самоуправление, партийные и национальные комитеты,

кооперативы и т.д.), которые действовали и обладали в конкретно-исторических условиях того или иного уголка региона властными полномочиями» (Шиловский, 2001, с. 88).

И.В. Нам и Н.И. Наумова отметили, что коалиционный характер новых органов власти в Сибири дал «возможность представительства самых разных слоев населения, общественных структур и политических партий, в том числе образованных по национальному признаку». Особенно важным для нас является представительство не только национальных организаций, но и благотворительных обществ (мусульманского и римско-католического – в Омске) (Нам, Наумова, 2003, с. 45). Конфессиональный вопрос сибирские областники не рассматривали, так как априори принималось провозглашение свободы вероисповеданий Временным правительством. Принятое на заключительном заседании I Сибирского областного съезда, проходившего в Томске 8–15 октября 1917 г., положение об автономии Сибири базировалось на эсеровской модели государственного устройства и решения национального вопроса. Декларировалась «широкая автономия Сибири в федеративной демократической России и обеспечение национальных прав через предоставление территориальной автономии народам, проживающим компактно, и экстерриториальной, персональной – национальным меньшинствам и «нациям без территории», т.е. дисперсно расселенным этносам» (Нам, Наумова, 2003, с. 63). Предполагалось, что автономия предоставит народностям право на использование национального языка в суде- и делопроизводстве, образовании, а также на исповедание традиционной религии.

По мнению А.Э. Маттиса, экстерриториальная «персонально-культурная» автономия, легшая в основу созданного в мае 1917 г. в Славгороде с отделением в Омске «Организации немецкого населения для сотрудничества в построении нового государственного строя» не оказала практически никакого влияния на политическую жизнь региона (Маттис, 1998, с. 138–141). Иную точку зрения отстаивает П.П. Вибе: «...собрания российских граждан немецкой национальности в Славгороде были первой и довольно скромной попыткой немцев Сибири направить свое национальное движение, пробудившееся в условиях демократических свобод, в сторону национально-культурной автономии». Однако, замечает П.П. Вибе, «нельзя и недооценивать значения собраний в Славгороде в мае-июне 1917 г. Избрав Славгородский комитет российских граждан немецкой национальности Западной Сибири и утвердив его устав, сибирские колонисты положили начало процессу национальной самоорганизации в регионе и наметили ряд конкретных мероприятий, соответствующих задачам национально-культурной автономии» (Вибе, 2007, с. 130–131).

Особенного внимания заслуживают публикации документальных источников. Подготовленная на кафедре современной российской истории Томского государственного университета онтология «Культурно-национальная автономия в истории России» проливает свет на неизвестные и далеко не однозначные страницы сибирской истории. Материалы, представленные на страницах данного сборника, характеризуют национальную политику демократических правительств периода Гражданской войны, а также документы, свидетельствующие об опыте самоорганизации национальных меньшинств на основе национально-культурной автономии (Нам, 1998). Для того, чтобы вписать реалии сибирской действительности тех лет в общегосударственный контекст, обратимся к сборнику документов «Россия и национальный вопрос», изданному Комиссией по изучению национального вопроса Коммунистической академии в 1930 г. (Диманштейн, 1930) Сопоставляя время издания нормативных актов, заключаем, что «Постановление Временного правительства об отмене вероисповедных и национальных ограничений» стало одним из первых законодательных актов новой власти, что свидетельствовало об острой актуальности проблемы. «Исходя из незыблемого убеждения, что в свободной стране все граждане должны быть равны перед законом и что совесть народа не может мириться с ограничениями прав отдельных граждан в зависимости от их веры и происхождения, Временное правительство постановило: «Все установленные действующими узаконениями ограничения в правах российских граждан, обусловленные принадлежностью к тому или иному вероисповеданию, вероучению или национальности, отменяются» (Диманштейн, 1930, с. 53). Очерчивалась область отмены таковых: водворение, передвижение,

жительство, поступление на государственную службу, как гражданскую, так и военную, участие в выборах в органы местного самоуправления и иные общественные учреждения, употребление иных, кроме русского, языков и наречий в делопроизводстве и торговом обороте, а также при преподавании в частных учебных заведениях. Примечателен пункт IX данной инструкции, гласящий, что «действие сего постановления распространяется на соответствующие ограничения, установленные в отношении иностранцев, не принадлежащих к гражданам воюющих с Россией держав, в зависимости от принадлежности их к тому или иному вероисповеданию, вероучению или национальности». Постановление вступило в силу в день его обнародования «Вестником Временного правительства» № 15, т.е. 20 марта 1917 г.

Проводя грань между прошлым и настоящим в вероисповедной политике, министры нового правительства заключили: «Действие всех изданных до обнародования настоящего постановления административных распоряжений как гражданских, так и военных властей, в силу которых ограничивается пользование какими-либо правами в зависимости от принадлежности к тому или иному вероисповеданию, вероучению или национальности, прекращается» (Диманштейн, 1930, с. 54).

Конкурирующий политический орган – Петросовет (Петроградский совет рабочих и солдатских депутатов) предложил альтернативный вариант решения проблемы. И.В. Сталин в газете «Правда» № 17 от 25 марта 1917 г. раскритиковал «декрет Временного правительства об отмене вероисповедных и национальных ограничений», назвав его непоследовательным и потребовав провозглашения политической автономии с делопроизводством и преподаванием на родных языках нерусских народов (Диманштейн, 1930, с. 6). О радикальных намерениях большевиков свидетельствовал и тон их высказываний. «Одной из язв старой России, бросавших на неё тень позора, является язва национального гнета. Религиозные и национальные преследования, насильственное обрусение «иностранцев», гонения на национальные культурные учреждения, лишение избирательных прав... – вот он, позорной памяти, национальный гнет» (Диманштейн, 1930, с. 5). В отличие от закона, в форму которого был облечен проект Временного правительства, от лица Петроградского Совета прозвучали пожелания: «Необходима, наконец, полная безоговорочная отмена всех и всяких ограничений национально-политического и религиозного характера, направленных специально против нац. меньшинств и разбросанных по России народностей и этнографических групп» (Диманштейн, 1930, с. 3).

Нашли свое отражение вопросы конфессиональной политики также в программных документах политических партий и организаций России. В частности, программа национально-демократической партии Польши, образовавшей в Государственной Думе фракцию «Польское коло», провозгласила: «Интересы всего польского народа, в противоположность интересам сословным, вероисповедным, корпоративным, местным составляют высшее мерило политических ценностей» (Программные документы, 1996, с. 105). Вопреки распространенному мнению о лидирующей роли католического духовенства в польском национально-освободительном движении программа «эндеков» определила: «...установить контроль общественного мнения над политикой костельных властей и гражданским поведением духовенства, каковому контролю должны подчиняться все национальные учреждения вообще». Боясь придания национально-освободительному движению клерикального характера, но учитывая важное консолидирующее воздействие религиозного фактора, программный документ нашел компромиссный вариант: «Призвать духовенство к наиболее широкой деятельности на гражданском поприще, совместно с остальными членами польского общества, представляя, однако, костелу роль самостоятельного политического фактора единственно лишь в среде религиозных и костельных дел» (Программные документы, 1996, с. 109). В восстановленной Речи Посполитой предполагалось провозгласить «полную свободу всех вероисповеданий и обрядов» (Программные документы, 1996, с. 114).

Об уровне общественной активности представителей религиозной общественности в сложных и постоянно изменявшихся условиях мы можем судить на основе анализа статистических данных об участниках форумов (съездов, конференций и совещаний общественных объединений и органи-

заций) в сибирских областях и губерниях 1917–1918 гг. Подсчет данных и анализ сведений был произведен Э.И. Черняком. Так, представителями религиозных конфессий в марте – октябре 1917 г. было организовано 32 акции из общего количества 350 (среди иных участников форумов Э.И. Черняк выделяет деятелей управления и самоуправления, деятелей кооперации, служащих и интеллигенцию, национальные объединения, казаков, военных, предпринимателей и собственников). В ноябре 1917 г. – мае 1918 г. – 10 из 188. В июне – ноябре 1918 г. наблюдался спад активности религиозноориентированных сил: 3 из общего числа 111. В общем же итоге, с марта 1917 г. по ноябрь 1918 г. религиозными конфессиями было проведено 45 акций из общего количества 649 в регионе, что составило 6,9% (Черняк, 2001, с. 188).

Существует мнение, высказанное Т.А. Терехиной, что «в годы Гражданской войны в Сибири большая часть священнослужителей и мирян встали на сторону Колчака, который, будучи весьма религиозным, стремился опираться на духовенство» (Терехина, 2005, с. 191). К данному выводу исследовательница пришла в результате произведенного ею анализа документов из архивных фондов Омской духовной консистории (ГАОО. Ф. 16), Войсковой управы Сибирского казачьего войска (ГАОО. Ф. 1706), Военного управления атамана 2-го отдела Сибирского казачьего войска (ГАОО. Ф. 1707) (Терехина, 2005, с. 191).

По мнению ряда других исследователей, действия А.В. Колчака имели прагматический характер. Верховный правитель совершенно четко осознавал роль идеологии в Гражданской войне, а потому использовал священнослужителей в качестве морально-организующей силы и инструмента влияния на массовое сознание. К аргументам, подтверждающим данную гипотезу, отнесем введение должностей «епископов армии», «главных священников фронтов», создание религиозно-фронтowych братств, в том числе братства Александра Невского и т.д. (Цыремпилова, 2005, с. 189). Однако в идеологической теории колчаковского движения имели место определенные трудности. Главная из них заключалась в том, что «...в годы гражданской войны патриарх Тихон не поддерживал белое движение и летом 1918 г. отказался благословить его, осуждая братоубийство, запретив священникам поддерживать как белых, так и красных» (Цыремпилова, 2005, с. 189). Казалось бы, без благословения патриарха действия клириков изначально были лишены легитимности. Тем не менее было найдено соответствующее экстраординарному времени объяснение: «Фронты гражданской войны разделили страну на множество частей. Нормальное сообщение между различными регионами страны было затруднено. Епархии, находящиеся на территориях, контролируемых различными белогвардейскими правительствами, лишились связи с Патриархом и Священным Синодом. В этих условиях возникла идея об образовании временных высших церковных органов церковного управления, которые должны были решать вопросы, выходящие за рамки полномочий епархиальных архиереев» (Попов, 2005, с. 180). На духовном съезде, прошедшем в Томске в ноябре 1918 г., было организационно оформлено Временное высшее церковное управление (ВВЦУ). Резолюция съезда объявляла советскую власть врагом церкви и приветствовала освобождение Сибири от большевиков (Цыремпилова, 2005, с. 189).

Для руководства ВВЦУ А.В. Колчак создал Министерство вероисповеданий, которое должно было контролировать деятельность этого органа церковного управления. Министром исповеданий был назначен профессор Томского университета, доктор церковного права П.А. Прокопьев. «Правительство А.В. Колчака финансировало деятельность ВВЦУ, ежемесячно выделяя на его нужды 32350 руб. Церквям и монастырям были возвращены конфискованные ранее земли, в школы вернули обязательное преподавание Закона Божьего» (Попов, 2005, с. 181).

Несмотря на сетования, что в царской России православное духовенство находилось под жестким контролем государства и на его обеспечении, поэтому для большинства населения страны церковь воспринималась как неотделимый от светской власти институт, осуществляющий, кроме религиозных таинств, ещё и идеологическое обоснование политики Зимнего дворца. «Всероссийский церковно-общественный вестник» писал, что самодержавие «порабощало Церковь, наложив руку на её ка-

ноническое устройство, внутреннюю жизнь, богослужение, почему падение его и есть раскрепощение Церкви. Хотя христианство может существовать во всякой форме государственного устройства, но возвышенному христианскому понятию о личности и церковному началу соборности более соответствует демократический строй государства» (Бабкин, 2005, с. 52). Можем ли мы утверждать, что правительство Колчака действовало принципиально иными, демократическими методами, отличными от приемов царского правительства?

В новой «демократической армии», на первый взгляд, старые традиции не претерпели изменений. «На заседании правительствующего Сената 29 января 1919 г. в Омске архиепископ Сильвестр привел Совет Министров и Верховного правителя Колчака к присяге, благословив адмирала в Верховные правители России, а в апреле того же года благословил Колчака как главу церкви иконой Христа Спасителя» (ГАОО. Ф. 1706. Оп. 1. Д. 13. Л. 145–146). Однако суть явления становится ясной после ретроспективного обзора непродолжительной во времени, но радикальной по своему характеру законодательной деятельности большевистского правительства. В конце 1917 – начале 1918 г. был принят ряд законодательных актов советской власти, направленных на ограничение прав церкви. Среди них Декрет о земле от 26 октября (8 ноября) 1917 г., Декларация прав народов России от 2 (15) ноября 1917 г., Декрет о передаче всех государственных, церковно-приходских и частных учебных заведений в ведение Народного Комиссариата просвещения от 11 (24) декабря 1917 г., Декрет ВЦИК и СНК «О гражданском браке, о детях и о введении книг актов гражданского состояния» от 18 (31) декабря 1917 г. 20 января (2 февраля) 1918 г. был принят и 23 января (5 февраля) опубликован Декрет СНК о свободе совести, церковных и религиозных обществах, осуществивший отделение церкви от государства. Политический режим правительства А.В. Колчака отменил реквизиции и конфискации, восстановил статус церкви и церковных учреждений. Высокопреосвященный Сильвестр, архиепископ Омский и Павлодарский, избранный главой Высшего Временного церковного Управления Сибири, отменил Декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», вернул церквям и монастырям земли и владения. «Они, надо отметить, были значительны. На одну церковь в Сибири приходилось по 92, 56 десятин земли, в то время как средний крестьянский душевой надел по Сибири составлял 13,12 десятины. Кроме того, дополнительно к земельным церковь получала лесные наделы по 17,5 десятины» (Терехина, 2005, с. 193).

Как видим, действия «демократического правительства» в отношении православной церкви логичны, последовательны и легко объяснимы. В отношении иных исповеданий такого четкого и прямолинейного курса не декларировалось, однако «Верховный правитель в своих выступлениях, в частности, говорил о необходимости проводить политику религиозной терпимости. Он считал, что обязанностью правительства является уравнивание в правах всех народов, независимо от их национальности и вероисповедания» (Вестник, 1919, 22 июля). Томская исследовательница Н.И. Наумова сделала вывод о том, что «колчаковская власть действовала в сложной полиэтнической обстановке, которую она пыталась в той или иной мере учитывать. Декларация Министерства внутренних дел свидетельствовала о том, что правительство адмирала А.В. Колчака в целом и данное ведомство в частности будут проводить все мероприятия – организацию самоуправления, суда, устройство быта – в тесном сотрудничестве с заинтересованными народностями... То есть колчаковская администрация поступала довольно прагматично, ибо учет национальных требований означал получение поддержки власти со стороны нерусского населения» (Наумова, 1999, с. 65).

Тем не менее говорить о поддержке всех без исключения народностей было бы неверно. Так, в 1918 г. мусульмане образовали всероссийский автономный союз на экстерриториальной основе: «преследуя цели исключительно духовно-религиозные и культурно-национальные, стараясь быть нейтральными в общеполитической борьбе и лояльными власти, органы мусульманской автономии пользовались фактическим признанием со стороны преемственно сменявших друг друга всероссийских, кроме СНК, правительств. Не была признана КНА мусульман и Российским правительством Колчака» (Нам, 1999, с. 126–127).

Как видим, Временное сибирское правительство руководствовалось в первую очередь принципом утилитаризма, оказывая поддержку коренным народностям. Так как чешские и польские военные формирования оказывали поддержку колчаковскому режиму, то по отношению к ним также распространялся принцип благоприятствования, хотя финансовая помощь их национальным и религиозным организациям не оказывалась, а в юрисдикцию Министерства вероисповеданий входило регулирование деятельности только православной церкви.

7.3. Музыкальные традиции сибирских католиков во второй половине XIX – первые десятилетия XX в.

Носители западного конфессионального менталитета отличались в повседневной жизни от старожильского сибирского населения, от переселенцев-православных рядом социокультурных характеристик.

Музыкальное сопровождение католической мессы латинского обряда ранее становилось объектом изучения искусствоведов и музыковедов: И.П. Виндгольц, А.Н. Прониной, В.В. Ратниковой, Ю.Л. Фиденко (Виндгольц, 1979, с. 62–63; Пронина, 2013, с. 548–555; Ратникова, 2012, с. 148–151; Фиденко, 2005), однако музыкальная жизнь не ограничивается только рамками музыкального сопровождения культового богослужения. Наша задача – выявить и охарактеризовать те особенности музыкальных традиций католиков Сибири, которые были им присущи в силу специфики конфессионального сознания и формировали ментальный маркер.

Традиционным музыкальным инструментом в западнохристианской церкви является орган. В научно-исследовательской и справочной литературе советского и постсоветского периодов находим упоминания о том, что «в местном костеле был орган» (Шостакович, 2002, с. 121). Однако при знакомстве с архивными коллекциями сибирских католических приходов выясняется, что вместо органа чаще всего использовалась фисгармония. Сегодня можно с уверенностью утверждать, что именно фисгармонии имелись в католических храмах Тюмени, Омска, Барнаула, Ново-Николаевска, Иркутска, Верхнеудинска, Читы, Нерчинского Завода. Есть и упоминания о том, что имелись настоящие органы в сибирских городах Томске и Красноярске. «Костел в Иркутске давал возможность местному населению получить представление об органной музыке. Собственно органа в иркутском храме не было, но использовались устроенные по тому же принципу и со звучанием, близким к органному, фисгармонии» (Шостакович, 2002, с. 122).

Б.С. Шостакович также упоминает, что «орган (фисгармония), необходимый по канону для сопровождения католического богослужения, использовался и для исполнения светской музыки. Об этом прямо свидетельствуют сохранившиеся в костельном фонде ноты музыкальных произведений Л. Бетховена, Ф. Шопена, Ф. Мендельсона-Бартольди и других известных композиторов» (Шостакович, 2002, с. 122).

Не только горожане слушали органную музыку: установлено, что до революции фисгармонии имелись в следующих сибирских сельских католических приходах: пос. Белосток и Маличевка Томской губернии, пос. Мариенбург Акмолинской области, пос. Бароковка Енисейской губернии, с. Тайшет Иркутской губернии.

Не каждый приход имел постоянного профессионального органиста. Персональный состав ссыльных был подвержен изменениям в силу ограниченности срока их пребывания в Сибири, к тому же инструкция Министерства внутренних дел Российской империи «О костельных органистах» от 23.03.1912 предъявляла жесткие требования морального характера к лицам, «составлявшим музыкальное сопровождение мессы» (РГИА. Ф. 821. Д. 749. Л. 125). О том, что данная фигура обладала социальной значимостью для локального сообщества прихожан, свидетельствуют указания следующего характера: «При церкви проживало около 15 чел., среди них и органисты» (РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 749). Ниже в таблице 4 приводится информация о наличии органистов и имевшихся в их распоряжении инструментах, зафиксированная в разное время в перечисленных населенных пунктах Сибири (ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 255; РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 992; Ф. 826. Оп. 1. Д. 698).

Таблица 4

**Сведения о наличии органиста и музыкального инструмента в католических храмах Сибири
(середина XIX – начало XX в.)**

Населенный пункт	Фамилия имя и отчество органиста	Тип инструмента	Момент фиксации
Город Барнаул	Марцинковский Антоний Янович (Иванович)	Фисгармония	1907–1937 гг.
Пос. Бароковка Енисейской губернии	Фамилия? Савелий Себастьянович	Фисгармония	1914–1917 гг.
Пос. Белосток Томской губ	Бах Станислав Михайлович	Фисгармония	1909 г.
Город Верхнеудинск Иркутской губернии	Седлецкий (неизвестны)	Фисгармония	1908 г.
Город Иркутск	Иванский Август Гриблевский Карл Сокул (Сокол) Донат	Фисгармония Фисгармония с двумя мануалами и 21 регистром американской фирмы «Стори и Кларк»	1856 г. 1897 г.
Город Красноярск	Неизвестно	Орган «Мелодиум»	1857 г.
Пос. Маличевский Томской губернии	Липницкий Иосиф	Фисгармония	Начало 1900-х гг.
Пос. Мариенбург Акимовской области	Биккер Климент	Фисгармония	1913 г.
Нерчинский Завод	Гросс Адам	Фисгармония Фисгармония французского производства	1840 г. 1854 г.
Город Омск	Микульский Флориан Шиманский Иосиф Мыстковский (имя и отчество неизвестны)	Фисгармония	1867 г. 1910 г.
Пос. Новониколаевский Томской губернии	Бах Станислав Михайлович	Фисгармония	1902 г.
Город Новониколаевск Томской губернии	Бах Станислав Михайлович	Фисгармония	1910–1938 гг.
Село Тайшет Иркутской губернии	Петришак Людвиг Иванович	Фисгармония	1909–1920 гг.
Город Тобольск	Неизвестно		1897 г.
Город Томск	Пинцовский Иван Войнаровский Марьян Цезаревич Бах Станислав Михайлович Липницкий Иосиф Пляцевский (имя и отчество неизвестны)	Язычковый орган французской фабрики «Александр» Двухмануальный орган американской фабрики «Эстля и Ком» Орган	1862 г. 1882 г. 1902 г.
Город Тюмень Тобольской губернии	Крочевский Адам Матусяк Иосиф Францевич	Фисгармония	1897–1903 гг. 1909–1920 гг.
Город Чита	Боцалевский (имя и отчество неизвестны)	Мелодикон венской фирмы «Коткевич» с двумя ручными и одной ножной клавиатурой на 6 регистров	1899 г.

Не следует, однако, забывать, что католический храм в Сибири выполнял не только литургическую функцию; вместе с тем он нес культурно-объединительную нагрузку, являясь местом коммуникации единоверцев в инокультурном и иноконфессиональном социуме. В соответствии с этим со временем несколько трансформировались и музыкальные традиции. «Сибирский вестник» периодически сооб-

щал, что в Томском католическом храме состоялось торжественное богослужение и концерт духовной музыки. Сбор от концерта шел на нужды Римско-католического благотворительного общества (РКБО).

Вечера «в пользу Римско-католического общества» позже проводились регулярно во всех крупных сибирских городах. Помещение в большинстве случаев предоставлялось городским самоуправлением. Например, 28 августа 1899 г. в том же Томске литературно-музыкальный вечер был устроен в зале Общественного собрания (Сибирская жизнь. 1899. 28 авг.). Там же 27 января 1902 г. имел место маскарад «в пользу детского приюта при Римско-католическом обществе» (Сибирский вестник. 1902. 29 янв.), устраивались танцевальные вечера (Сибирский вестник. 1905. 9 янв.; Голос Томска. 1908. 12 янв.). Другим местом для музыкальных мероприятий благотворительного общества был Томский городской сад (Время. 1906. 25 июня). Интересно упоминание в издании «Утро Сибири» о литературно-художественном вечере памяти польского писателя Генриха Сенкевича, а именно форма и содержание объявления: «Хор любителей исполнит польские гимны» (Утро Сибири. 1917. 25 февр.). Данное объявление является ещё одним подтверждением слияния в картине мира поляков черт этнической и конфессиональной принадлежности. Будучи автономными, допустим, у немцев-лютеран, меннонитов или католиков, у поляков эти характеристики предстают в комплексно сцепленном варианте, яркий пример чему нам только что удалось увидеть.

Постановления папы римского от 1903 г. и российские революционные события отменили все ограничения в отношении пения гимнов на национальных языках, как религиозного, так и патриотического содержания, что стало возможным также и в стенах церкви. Энцикликой папы римского Пия X «*Inter Sollicitudines*» григорианский хорал был утвержден в качестве официальной музыки католической мессы; в этом же документе получила закрепление и качественно новая позиция, разрешающая использование в культовой практике, помимо традиционных песнопений, а также некоторые другие музыкальные формы «современной церковной музыки» при соблюдении условий ее отличия от музыки светской. Правда, об использовании национального языка в богослужении официально упоминается в папских документах лишь после Второго Ватиканского собора, в конституции «*Sacrosantum Consilium*» («О богослужении»). Пункт 36 данного документа гласит, что «вместе с латынью в богослужении могут применяться и национальные языки, наречия» (Юркович, 2000, с. 73–74).

Польская исследовательница Б. Ендрыховская, анализируя музыкальную жизнь польских ссыльных в Сибири XIX в., пишет о том, что «...музыкальная жизнь поляков практически не была связана с какими-либо ограничениями со стороны сибирских властей. Они занимались своими делами, создавая оркестры или камерные группы, выступали индивидуально, писали музыку. Некоторые из них пользовались успехом, что выражалось приглашениями на концерты в русские дома, передачей в руки польских ссыльных местных оркестров. Их искали и приглашали на работу в качестве учителей музыки» (Ендрыховская, 2002, с. 261–264).

Сведения о религиозно-музыкальной жизни немцев-католиков, проживавших на территории Сибири в дореволюционный период, гораздо менее информативны, чем вышеприведенные факты из жизни польских общин. Объясняется этот факт, на наш взгляд, тем, что в изучаемую эпоху немецкое население Сибири проживало в основном в сельской местности, немецкие поселения имели аграрный характер, что способствовало слиянию фольклорного и конфессионального элементов в мировоззрении католиков-немцев. Сведения о формировании цикла богослужений и лексике немецких, в том числе и религиозных, песнопений, стали предметом изучения ряда историков, этнографов, музыковедов. На основании изучения музыкальных текстов исследователи пришли к выводу о стремлении сибирских, в том числе и алтайских, переселенцев к тождественности в содержании, в манере исполнении своих песнопений с песнями поволжских немцев. Именно материнские колонии на Волге, сохранив «эталонный» конфессиональный образец в латинском варианте богослужебной практики, создали массив религиозных гимнов, бытовых обрядовых песен на национальных диалектах.

Результатом проведенного нами исследования является следующий вывод. Музыкальная католическая традиция в Сибири была задана каноном изначально, но вследствие исторических событий имела тенденцию к реформированию и инновациям. Реформирование было обусловлено изменениями в кано-

нической традиции, вводимыми Святым престолом в Риме. Инновации определялись характером национальности прихожан, стремлением к сохранению национального уклада, а также революционными событиями 1905 и 1917 гг., добавившими демократическую нотку в формирование музыкальной традиции.

7.4. Круг чтения сибирских католиков

Сибирь середины XIX – первой четверти XX столетий стала для переселенцев из европейской части Российской империи местом долговременного пристанища, а для кого-то и постоянного жительства. Массовая волна ссыльных после восстаний 1830 и 1863 гг. в Польше влилась в сибирский социум; строительство Транссибирской железнодорожной магистрали обеспечило рабочими местами выпускников Варшавского университета; экономический кризис в Силезии побудил польских шахтеров искать лучшей доли в Восточной Сибири; Столыпинская аграрная реформа привлекла польских аграриев преимущественно в западносибирский регион.

Сибирь не только приняла многочисленные массы переселенцев, но и предоставила им возможности для самореализации. В городах сибирского региона создавались польские культурно-просветительные, музыкальные, благотворительные общества, возникали приходские общины католиков, формировались и функционировали библиотеки. Книжные собрания являлись не только собственностью конкретного владельца; имеются сведения, что во многих крупных сибирских городах были созданы библиотечные коллекции (см. данные в таблице 5).

Таблица 5

**Сведения о наличии библиотечных коллекций на польском языке
в населенных пунктах Сибири (середина XIX – начало XX в.)***

Населенный пункт	Название / статус библиотеки	Количество томов	Фамилия, имя библиотекаря / владельца библиотеки	Момент фиксации сведений
Город Барнаул	Частная библиотека	1 000	Андроновский Юзефат	1920 г.
Город Минусинск Енисейской губернии	Фонд польской литературы XIX в. в библиотеке краеведческого музея	468 книг, 366 журналов и газет	Нет сведений	-
Город Иркутск	Библиотека при костеле	7 000	Леманский Мечислав, Хросцицкая Янина Григорьевна	1920 г.
Город Красноярск	Польская библиотека Библиотека при костеле	4 000	Нет сведений	-
Город Новониколаевск Томской губернии	Библиотека при костеле	3 000	Понганский В.К.	1920 г.
Город Омск	Библиотека РКБО Польский отдел в железнодорожной библиотеке	2 000 2 000	Михаил Станиславский	1922 г. 1920 г.
Село Спасское	Библиотека при костеле	Нет сведений	Нет сведений	1913 г.
Село Тунка Иркутской губернии	Личные собрания	1 000	Новаковский Вацлав, Ключевский Эразм	1890-е гг.
Город Тобольск	Библиотека в каторжной тюрьме	Нет сведений	Нет сведений	-
Город Томск	Приходская библиотека в доме настоятеля Домашняя библиотека на польском языке Библиотека в приюте для детей при РКБО Польская публичная библиотека (библиотека Польского общества)	4 000	Громадский Валериан Верцинский М., Мацеша Адольф и Александр Попечительство приюта Молоховская Павлина Владиславовна	1880 г. 1893 г. - 1905 г.

*Составлено по: (ГАНУ. Ф. Р-1. Оп. 3. Д. 198. Л. 11; ГАТО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 4502. Л. 20; Д. 6442. Л. 47 об.; Сибирский торгово-промышленный ежегодник. 1914–1915. СПб., 1915, с. 444; Мосунова, 2008, ч. 1, с. 407; Никиенко, 2005, с. 237; Островский, 2011, с. 394–409).

Характер книжных коллекций, как видно из данных таблицы 5, был достаточно разнородным. Наряду с частными коллекциями в Барнауле и Томске имелись также публичные общедоступные при благотворительных обществах в том же Томске и Омске (Мосунова, 2008, с. 407; Никиенко, 2005, с. 237; Островский, 2011, с. 394). Наверняка не без ведома светской администрации функционировала библиотека в Тобольской каторжной тюрьме. Совершенно официальный статус имел Фонд польской литературы в библиотеке Минусинского краеведческого музея. Польский отдел в железнодорожной библиотеке Омска просуществовал вплоть до прихода советской власти, а затем стал частью общегородской библиотечной коллекции.

Узкоспециализированные книжные собрания, предлагавшие читателям жития святых, патристику, литургическую литературу, имелись в церковных библиотеках практически всех католических приходов и молитвенных домов; достоверные сведения имеются в отношении Иркутска и Красноярска, Томска и Новониколаевска, а также села Спасское Томской губернии (Володкович, 1989, с. 35–38; Недзельюк, 2011, с. 53–55; Сливовская, 2000, с. 69). Есть сведения и о детской библиотеке в приюте при Томском римско-католическом благотворительном обществе (ГАТО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 4502. Л. 20).

К сожалению, данные, представленные в сводной таблице, относятся к разным периодам: от 1880 до 1922 г., что не позволяет проследить их динамику. Библиотечные коллекции формировались постепенно, в течение длительного времени, а сведения о них датированы статистиками при проведении обследований либо конкретным событием, сыгравшим важную роль в судьбе книжной коллекции. Такими событиями стали в 1920–1922 гг. периодические изъятия книг у религиозных, благотворительных и полонийных организаций и передача их в губернские отделы народного образования либо в ведение губернских комитетов РКП(б) (ГАО. Ф. Р-1. Оп. 3. Д. 198. Л. 11).

Особенного внимания заслуживает старейшая библиотечная коллекция Сибири – книжные собрания Колывано-Воскресенских горных заводов (КВЗ). Официальное открытие КВЗ состоялось ещё в 1764 г., а в 1911 г. 20 тыс. томов библиотеки были переданы в ведение Алтайского подотдела Русского географического общества (Драгайкина, 2012, с. 50–51). Читателями библиотеки, в числе других, являлись и немецкие горные инженеры, и польские ссыльные, отправленные отбывать наказание на рудники Змеиногорского округа (Гузнер, 2005, с. 7–13). В составе библиотечной коллекции КВЗ видим сочинение профессора права Иосифа Бурдильона, «Опыт исторический и критический о разногласиях церквей в Польше» в переводе Василия Тредиаковского, «Описание жизни Иоанна Собесского, короля польского», сочинённое аббатом Габриелем Койе, «Описание римской ватиканской церкви святого Петра и великолепного Казертского дворца, находящегося недалеко от Неаполя» Жозефа Лаланда (издание Академии наук 1776 г.), «Описание земель Северной Америки и природных тамошних жителей», «Дорожная география, содержащая описание о всех в свете государствах, о их качестве, климате, нравах или обычаях, их жителях, столичных городах, расстоянии их от Парижа» были призваны расширять кругозор читателей (Гузнер, 1995, с. 7–13).

Специфика подбора литературы определялась статусом читателей. Говоря о спектре литературы общего характера, доступной для чтения всех прихожан, вне зависимости от уровня их образованности, отметим часословы. В литургическом контексте одно из значений термина «час» – любая служба суточного круга. Христианская литургия часов своими истоками восходит к ветхозаветной практике ежедневных молитв в определенное время суток. В римском обряде со времен Средневековья были приняты 7 литургических часов: вечерня (ранним вечером), повечерие (после ужина, завершение дня), утренья (на рассвете), 1-й час (рано утром), 3-й час (обычно в 9 часов утра), 6-й час (в полдень), 9-й час (в 3 часа пополудни). Совершение литургии часов было вменено в обязанность всем клирикам и принявшим обеты монашества. Для рядовых прихожан обычным было принято молитвенное освящение завершения и начала дня. Литургический день длится с захода солнца накануне данной календарной даты до следующего захода солнца. Именно поэтому в византийском обряде книга, содержащая чинопоследования для каждого из дней недели, именуется часословом. В западной традиции существуют несколько терминов: бревиарий (breviarium) для обозначения небольшого сборничка, который обык-

новенно прихожане носили с собой, и оффиций (*officium divinum*) – термин, используемый до сегодняшнего дня в музыковедении.

О роли книг, в том числе богослужебных, в повседневной жизни ссыльных вспоминали в своих мемуарах многие из них; яркий тому пример – «Записки из Сибири» В. Мигурского (Мигурский, 2009, с. 162–163). Описывая драматический эпизод своей жизни, он обращается к книге Фомы Кемпийского «О подражании Христу». Супруга Мигурского в поисках решения проблемы личного характера использует сочинение нидерландского религиозного мыслителя начала XV в. для ответа на конкретный вопрос, тем самым вступая в диалог с текстом. «Не прошло в молитве и нескольких минут, как Альбина внезапно раскрыла дотоле сжимаемый ею молитвослов (Мигурский ошибочно назвал богословский трактат молитвословом. – прим. Б. Шостаковича) и на странице 64 книги I-й, главы 22, под номером 5 прочла следующие слова: «Зачем хочешь откладывать до завтра начинание свое? Встань, начинай немедленно и говори...». Представьте себе, что мы оба почувствовали, прочитав эти слова! Они, как бы явно исходившие от Бога, пронизали нас чувством глубочайшего раскаяния и благодарности к Нему!» (Мигурский, 2009, с. 163).

Пользовались популярностью сочинения, изданные на основе годовых циклов проповедей польских иезуитов Александра Лоренцовича и Томаша Млодзяновского. Имевшие авторитет в Царстве Польском, в Сибири они приобрели новое значение, стали идеологическими маяками, напоминавшими о родине, о системе ценностей. Специфика круга чтения политических ссыльных католического вероисповедания в Сибири была предопределена не только и не столько личностными предпочтениями читающего населения, но главным образом распоряжением светской администрации и жандармских властей. «Какая же тогда была наша доля! Само лишь воспоминание о ней страшно. Угнетали нас острая печаль и тоска по минувшему, безвозвратно утерянному и тем особенно дорогому. Пустота будущего, горе нескончаемое убивали всякую надежду. Каждый из нас в то время не был расположен к общению – был угрюм, молчалив, печален... Не было у нас никаких книг, кроме Евангелия и молитвенников...», – писал в своих воспоминаниях «конарщик» Ю. Ручиньский (Ручиньский, 2009, с. 336). Во время этапирования в Сибирь ссыльный имел при себе молитвенник, после водворения (на постоянное или временное место жительства) он получал возможность знакомиться с более широким кругом литературы. «Присылали книги, с опозданием приходили некоторые журналы. Если они были на «нейтральную» теологическую тематику и выпущены в Российской империи с позволения цензуры, прошедшие контроль, то их отдавали священникам». (В данном случае описывается круг чтения, доступный католическим священнослужителям, определенным на поселение в Бурятию, в деревню Тунка. – *авт.*).

Таким образом, в Тунке читали, хотя и с большим опозданием, среди прочего: главный печатный орган католического руководства в Королевстве Польском, выпускаемый с 1863 г. «Католический обзор», «Семейную хронику», «Варшавский курьер», петербургский «Голос» (Небэльски, 2008, с. 160–175). За десятилетие ссылки, с 1865 по 1875 г., список присланных в Тунку экземпляров печатных изданий насчитывал уже более тысячи. Есть упоминания о «картотеке собрания книг, насчитывающего 1000 экземпляров, рассредоточенного среди священнослужителей; так, к примеру, у священника Эразма Ключевского было 200 томов, у брата Вацлава Новаковского – 100. Многие расширяли свои знания, учили языки, некоторые занимались научной работой» (Небэльски, 2008, с. 160–175).

Научная работа в понимании ксендзов также была ориентирована на изучение и написание богословских трудов (за исключением священника Франчишека Шмейтера, бывшего профессора семинарии из Пултуска, который интересовался ботаникой и создал гербарий современного Тункинского района Бурятии). Польский исследователь Эугеньюш Небэльски пишет в этой связи о католическом священнике Миколае Куляшиньском из Люблинской епархии, изучавшем в Тунке философию и переводившем труд немецкого теолога Делингера. Коллега Куляшиньского и товарищ по несчастью Новаковский работал в Тунке над историей Луцкой епархии, помимо прочего, готовил диссертацию о Брестской и Люблинской униях (Небэльски, 2008, с. 172).

Странным кажется на первый взгляд следующее заявление польского автора: «Родственники, знакомые, иногда прихожане помнили о некоторых своих священниках, страдающих в ссылке. В Тунку присылали определенные суммы, а также тексты месс, подкрепляя скромные ресурсы ссыльных. Однако, если администрация обнаруживала, что это молитвы, их конфисковывали» (Небэльски, 2008, с. 164). О каких молитвах шла речь? Как было нами установлено выше, правом иметь при себе часослов пользовались все без исключения: и каторжане, и административно-высланные, и ссыльно-поселенцы; соответственно, тексты молитв не находились под цензурным запретом и были доступны каждому. Разгадка в следующем: необходимо помнить о том, что в отношении ряда сосланных в Сибирь ксендзов, чье обвинение включало подстрекательство к антиправительственным действиям, было определено запрещение совершать любые действия литургического характера; фактически – запрет на профессиональную деятельность. Проведение мессы невозможно без соответствующих богослужебных книг, поэтому факт их получения в посылке давал недвусмысленный сигнал цензурному комитету. Богослужебными книгами католической церкви являлись: sacramентарии, антифонарии, градуалы, лекционарии, евангелиарии. Совмещение этих книг стало происходить в X в. Объединенная книга получила название «*Missale plenum*» («Полный миссал»). Аналогичным образом произошло объединение книг, предназначенных для чтения литургических часов: из псалтири, антифонария, коллекционария, лекционария, гомилиария и книг житий святых сформировался сборник под названием «бrevиарий». В 1568 г. папа Пий V издал *Breviarium Romanum* (Римский breviарий), а в 1570 г. – *Missale Romanum* (Римский миссал). В 1614 г. Папа Павел V издал *Rituale Romanum* (Римский требник), введя тем самым единообразие в совершение таинств и sacramенталий. Кроме того, в 1588 г. папой Сикстом V была образована Конгрегация священных обрядов (сегодня она называется Конгрегацией богослужения и таинств). С этого момента католическая литургия приобрела четкую структуру, не подвергавшуюся изменениям на протяжении нескольких столетий.

Данная гипотеза нашла свое документальное подтверждение в документах Государственного архива Омской области; в смете расходов по Главному управлению Западной Сибири на 1873 г. заложены траты: «Об ассигновании денег 1.400 руб. для вознаграждения лиц, занимающихся просмотром корреспонденции политических ссыльных и 600 руб. на расходы римско-католических священников, командируемых для исполнения духовных треб» (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 7. Д. 10969). Аналогичные расходы предполагались также в 1874 и 1875 гг. (ИсАОО. Ф. 3. Оп. 7. Д. 11553, 12085).

По цензурным же соображениям не приветствовалось составление личных дневников и вообще ведение каких-либо записей дневникового характера (Сливовская, 2000, с. 69). Тем не менее архив библиотеки Оссолинских во Вроцлаве изобилует как раз такими «крамольными» произведениями: они составлялись в форме путевых заметок, «памятных зарисовок» на страницах молитвенников, разрешенных к применению и не предъявлявшихся для досмотра цензуре (Сливовская, 2000, с. 69–72). Небэльский замечает: «Известно, что в Тунке вел регулярные дневниковые записи («записывал по горячим следам в своих сибирских хрониках») доминиканец Игнацы Климович» (Небэльски, 2008, с. 165). Так, классические богословские произведения и молитвенники-часословы способствовали возникновению нового круга литературных произведений, теперь мемуарного и эпистолярного характера, обращенной к читателю «внешнего круга».

Образованная читающая публика участвовала и в публицистической жизни Сибири. В июле 1916 г. в Новониколаевске Томской губернии начал выходить еженедельник на польском языке «*Głos Syberii*». Издатель и владелец типографии Хенрик Булынько определил цель издания: организационно сплотить польскую общественность Сибири. Методами такого сплочения издатель провозгласил беспартийность и тесную связь с церковной жизнью, с костелом. «*Głos Syberii*» был изданием еженедельным, выходил по воскресеньям; тот же Х. Булынько издавал и «Новониколаевский листок» с периодичностью три раза в неделю. Было бы неправильно полагать, что все польские издания преследовали идеологические либо политические цели; периодические издания Х. Булынько задумывались им «...с целью ознакомления русской общественности с польским вопросом», издатель и автор многих статей в одном

лице «предлагал заняться созданием совместной организации поляков, которая должна была обеспечивать условия для создания рынков сбыта польским товарам» (Островский, 2011, с. 406). Кроме вышеназванных, в Сибири выходили на польском языке: «Polak Syberyjski», «Głos Polski», «Żołnierz Polski w Wschodniej Rosji», «Harcierz Polski na Syberii» – в Новониколаевске, еженедельное издание «Yutro» в Иркутске, «Wiadomości Latrynowe», «Bąk», «Chochół» в Красноярске.

В периодических изданиях Сибири («Восточное обозрение», «Амурский край», «Степной край», «Сибирская жизнь», «Сибирский вестник», «Сибирский листок») печатали свои статьи Феликс Кон, Эдмунд Плоский, Тадеуш Рехневский, Владислав Студницкий, Виктор Маерчак (Островский, 2011, с. 402–406). Тематика их работ определялась актуальными проблемами сибирской действительности.

Перечисленные авторы касались в своих сочинениях повседневных бытовых вопросов, благоустройства сибирских городов, недостаточности финансирования учреждений культуры (о тяжелом материальном положении Минусинского музея писал Ф. Кон в 1899 г. в «Восточном обозрении»).

Политические ссыльные и экономические мигранты ко времени революционных событий 1917 г. уже достаточно хорошо были адаптированы в сибирском социуме, жили его жизнью. Ярким подтверждением тому является обзор сибирской прессы предреволюционного десятилетия. Сообщения 1902–1913 гг. можно назвать однотипными. Классический вариант объявления в печати тех лет: «Томск. В помещении Общественного собрания устраивается танцевальный вечер, сбор с которого пойдет в пользу недостаточных студентов-поляков и приюта для бедных детей римско-католического вероисповедания» (Сибирская мысль. 1907. 7 февр.). В пользу Томского РКБО и «недостаточных студентов» устраивались спектакли на польском языке в Бесплатной библиотеке (Голос Томска. 1908. 21 февр.). Основной целью средств массовой информации было извещение жителей сибирских городов о культурных мероприятиях, проводившихся в храме, либо для нужд храма, или для нужд бедствующих прихожан. Информация доносилась в свободной и доброжелательной форме.

Собранный, изученный и обобщенный нами материал позволяет сделать выводы о наличии в сибирском регионе во второй половине XIX – первой четверти XX столетий читательской аудитории римско-католического вероисповедания, о деятельности польских библиотек либо специализированных библиотечных коллекций на польском языке, об их востребованности в повседневной жизни и обусловленности круга чтения спецификой национального и конфессионального менталитета.

Раздел II

Положение религиозных общин Западной Сибири и сопредельных регионов в контексте советской государственно- конфессиональной политики

Глава 8

Русская православная церковь в Кузбассе в годы Гражданской войны (1918–1922 гг.)

А. В. Горбатов, М.А. Мальцев

Гражданская война в России (1917–1922 гг.), в том числе и Сибири, занимает особенное место в отечественной историографии. При всей полярности мнений ожесточенной дискуссии о месте и роли «белых и красных» исследователи едины в одном: последствия этого противостояния на десятилетия определили дальнейший, во многом драматичный ход истории Российского государства. Сложности исследования этого относительно краткого, но необычайного в своей экстенсивности и динамизме исторического периода заключаются и в том, что в ряде регионов Сибири в малой степени наличествуют достоверные источники и документы, позволяющие дать объективную оценку происходящим событиям. В полной мере это относится к изучению проблемы государственно-церковных отношений на территории Кузбасса в исследуемый период, чему существует объяснение: «периферийное» географическое положение региона относительно административных центров (Томска и Новониколаевска) и неразвитость церковной инфраструктуры (Горбатов и др., 2021, с. 208).

Вместе с тем, говоря о жизни православной церкви на территории Кемеровской области (в тот период – Томского, Мариинского, Щегловского и Кузнецкого уездов Томской губернии). В 1918 г. из Кузнецкого уезда был выделен новый Щегловский уезд (Кольчугинский рудник и Щегловско-Кемеровские копи), следует выделить события, потрясшие ее существование как института – партизанские погромы 1919 г. и изъятие церковных ценностей 1920-х гг. Нами предпринимается попытка, опираясь на материалы периодической печати, архивные материалы и исследования историков, подвергнуть анализу эпизоды в истории Русской православной церкви в период Гражданской войны на территории Кемеровской области – Кузбасса, выявить особенности противостояния, приблизительное количество жертв и пострадавших, определить последствия этих драматических событий.

8.1. «Красные партизаны» и духовенство

Как справедливо отмечает историк С.П. Звягин, в условиях Гражданской войны понятие «большевик» трактовалось очень произвольно (Звягин и др., 2016, с. 116). Споры о социально-политическом портрете «красных партизан» ведутся уже длительное время. А.А. Куренышев определяет эти объединения как «крестьянские военно-политические организации», как повстанческое крестьянское движение (Куренышев, 2010).

Украинский исследователь В.А. Савченко, первые работы которого стали началом реабилитации Н. Махно в исторической науке, говорит уже об «атаманщине» («батьковщине»), выделяя в своей книге

9 главу «Атаманы сибирской махновщины». «Проще всего по старинке отмахнуться от проблемы, сказав, что все эти атаманы гражданской войны были просто бандитами и погромщиками, – утверждает В.А. Савченко. – В целом разновекторные коммунистическая и «белая» историографии именно в этом утверждении сходились. Но за бандитов без идеологии, без совести не шли бы добровольно умирать десятки тысяч русских, украинских, белорусских молодых крестьянских парней» (Савченко, 2001).

Возможно, такие концептуальные подходы связаны с политическими предпочтениями авторов. Более взвешенные оценки, на наш взгляд, высказывают сибирские историки Н.С. Ларьков и В.И. Шишкин, рассматривая это сложное явление во всей его противоречивости, в различные исторические временные отрезки (Ларьков и др., 2013).

Действительно, организовались эти отряды для борьбы против Временного Сибирского правительства и адмирала А.В. Колчака, почти все они находились формально под контролем подпольных комитетов большевиков. Однако очень скоро, особенно в Западной Сибири, формируется своя «третья власть» командиров-атаманов, проявляющая жесткие террористические методы в отношении мирного населения Сибири, после чего границы между бандитом и партизаном становятся практически неразличимыми.

Эти отряды на территории Кузбасса наводили ужас на население. Они «хорошо одеты и вооружены – у них есть пулеметы и винтовки и у каждого, как говорят, по паре револьверов, – отмечала газета «Сибирская жизнь». – Шайка эта, разъезжая по деревням на тройках, занимается исключительно грабежом и наводит такую панику на крестьян, что те беспрекословно дают им подводы как под членов шайки, так и под награбленное ею имущество» (Сибирская жизнь. 1919. 23 янв.).

Тактика действий налетчиков отличалась маневренностью передвижения, что во многом было обусловлено невозможностью оставаться длительное время на одном месте. Не имея, как правило, постоянного места дислокации, отряды кочевали по населенным пунктам. Нередко партизаны во время набегов появлялись в солдатской форме, тем самым выдавая себя за представителей правительственных сил (Усков и др., 2020, с. 435). В отряды также вливались местные крестьяне, при грабежах скрывая свое лицо, надевая маски, обнаруживая при этом хорошее знание как местности, так и жителей деревни или поселка (Сибирская жизнь. 1919. 20 сент.).

Церковь в Сибири в 1918–1919 гг. имела своеобразное самостоятельное существование. Связь с высшим церковным управлением в Москве была утеряна, и в 1918 г. в Томске состоялось Сибирское церковное совещание, на котором было образовано высшее Временное церковное управление Сибири и Приуралья во главе с архиепископом Омским Сильвестром. Духовное сословие вызывало особое неприятие, так как ликвидация религиозного сознания являлась одним из компонентов политики большевизма. Православное духовенство и приходской актив красные воспринимали как «опору старого режима», как естественных союзников или непосредственно участников Белого движения. Соответственно, церковь автоматически попадала в лагерь «контрреволюции», и против нее были применены обычные методы и способы борьбы с буржуазией. Следует напомнить и о том, что Временное высшее церковное управление Сибири с сочувствием отнеслось к назначению А.В. Колчака Верховным правителем России и дало указание поминать на богослужениях государство Российское и его правительство. Оно также определилось со своей позицией по отношению к ведущейся борьбе, назвав войну «священной» (Олихов, 2016, с. 80, 82). Большое число священнослужителей Сибири, в отличие от центральной России, открыто выступили противников большевиков (Коголь, 1997, с. 11). Это объяснимо: белые власти повсюду упразднили все запреты и ограничения, установленные большевистской властью на жизнедеятельность православных общин, да и правительство А.В. Колчака брало обязательство содержать церковь за счет бюджета.

«Красные бандиты» безжалостно расправлялись с лицами, олицетворяющими белогвардейские органы власти и управления: дворянством, офицерством, зажиточным крестьянством, интеллигенцией и духовенством. Они не гнушались грабежами церквей, истребляя священников и их жен, псаломщиков и учителей церковно-приходских школ.

8.2. Партизанский террор на земле Кузнецкой

Террористическая деятельность «красных партизан» на земле Кузнецкой особенно наглядно и трагично проявилась в 1919 г. В это время против белых воевало более десятка партизанских (а на деле, в большей степени анархистских) отрядов: Г.Ф. Рогова и И.П. Новоселова в Кузнецком уезде, П.К. Лубкова в Мариинском уезде. Некоторые отряды были весьма многочисленными, особенно под руководством П.К. Лубкова – около 250 человек, Г.Ф. Рогова – до 500 человек (Ларьков и др., 2013, с. 83). Не менее трети партизан и практически все «командиры-атаманы» были бывшими фронтовиками, участниками Первой мировой войны. Так, например, печально знаменитый Григорий Рогов – участник Русско-японской и Первой мировой войн, кавалер трёх георгиевских крестов, зауряд-прапорщик. Несмотря на то, что эти группировки формально управлялись подпольными комитетами партии большевиков, в отрядах находились и анархисты, и сочувствующие, а также присутствовали криминальные элементы, бывшие преступники, дезертиры, лица с ярко выраженным маргинальным типом сознания (Курышев, 2005, с. 155–156). Известны случаи, когда от рук уголовно-бандитских элементов погибали командиры своих же отрядов.

Самочинные убийства духовенства, документально подтвержденные, фиксировались и ранее. Так, в метрической книге регистрации актов о смерти церкви села Брюхановское (соврем. деревня Красная) Щегловского уезда за 1918 г. в разделе о причине смерти (19.05.1918) псаломщика Ильи Исааковича Мачихина было отмечено «застрелен красногвардейцами» (ГАКО. Ф. д-60. Оп. 6. Д. 35. Л. 359об.–360). Но с 1919 г., согласно исследуемым материалам, истребление лиц духовного звания стало целенаправленным.

Уже в июне 1919 г. Томский епархиальный совет отмечал, что «сельское духовенство в некоторых приходах Томско-Алтайской епархии, преимущественно же в Мариинском уезде, переживает ныне беспримерно тяжелую годину. Большевистские банды, шляющиеся по селам и деревням епархии и грабящие население, с особенной злобой подвергают возмутительным издевательствам, грабежу и даже убийству служителей алтаря (главным образом священников). Томско-Алтайская поместная церковь (имеется в виду Томско-Алтайская епархия РПЦ. – *авт.*) в настоящее время имеет уже несколько собственных мучеников из среды иереев и других клириков, которые мужественно и до конца оставались на своем священнослужительском посту, были захвачены грабителями–большевиками, подвергались издевательствам и приняли мученическую кончину» (Томские епархиальные ведомости (далее ТЕВ). 1919. №10, с. 102).

Примечательно, что примерно за месяц до этого послания епархиального совета, в конце апреля – начале мая для поддержания и укрепления среди населения православного духа епископ Томский и Алтайский Анатолий осуществил архипастьрское посещение Кузнецких копей по Кольчугинской железной дороге. Владыка перемещался в специальном вагоне-храме, останавливаясь на железнодорожных станциях для богослужения и встречи с клириками и паствой, отъезжал в рядом находящиеся села расстоянием до 7–8 верст. Вагон-церковь оснащается всем необходимым для богослужения, является одним из вариантов походного храма. В 1896 г. на Путиловском заводе был сооружен вагон-храм для работы на Западно-Сибирской и Средне-Сибирской железных дорогах.

Во время своей поездки при этом он «высказывал неоднократно сожаление, что по всей Кольчугинской дороге на станциях нет храмов и не организована еще приходская жизнь. Даже на станции Топки, где имеется большой поселок, между поселковым и станционным населением, тоже многолюдным, нет единомыслия в церковных делах (ТЕВ. 1919. №10, с.104–105). Отметим, что событие происходило уже в то время, когда на территории земли Кузнецкой орудовали различные отряды партизан и были совершены погромы и убийства, совсем недавно произошло большевистское Кольчугинское восстание. Это позволяет говорить и о личном мужестве епископа Анатолия и его спутников, проехавших более 500 верст по беспокойной территории, с одной стороны. С другой стороны, возможно, стоит оценивать, что это противостояние в условиях партизанских войны все же не носило тотального характера, набеги отрядов были спорадическими и никем не контролируемыми. Стоит учитывать, в том числе исходя из вышеприведенных слов владыки, неразвитость церковной инфраструктуры ре-

гиона, преобладание сельских приходов, где отрядам «красных партизан» в таежной глуши претворять в жизнь свои криминальные замыслы было намного проще и выгоднее.

Немаловажное значение в партизанской войне отводилось грабежам и вымогательствам, это было неотъемлемым и важнейшим элементом рейдов налетчиков. Скорее, считаем, что борьба с политическими противниками была предлогом, скрывавшим истинные намерения большинства партизан-крестьян в отряде – грабеж. Томская «Наша газета» в заметке «Приходская жизнь уездов» констатировала, что «духовенство частью разбежалось, а частью совершенно терроризированное остается на местах и неоднократно подвергается ограблениям. Некоторых священников ограбляли по четыре раза» (Наша газета. 1919. № 17). Наглядным примером может служить факт, когда сначала у священника Филиппа Михайлова вымогали и получили «контрибуцию» в 5000 руб., пообещав после этого полную безопасность всему его семейству, а затем на следующий день приехали еще раз, вывели подальше и хладнокровно убили.

Предположительное место захоронения священника Филиппа Михайлова и псаломщика Василия Скворцова установлено. Убитые были уважаемыми людьми в селе и похоронены с восточной стороны у церкви Успенья Пресвятой Богородицы в Красном Яре. Впоследствии эта церковь, как многие храмы Кузбасса, была снесена. Её разобрали в 70-х гг. прошлого века. Вместе с церковью были снесены и могилы священника и псаломщика. На ее месте был воздвигнут мемориал воинам-односельчанам, погибшим в годы Великой Отечественной войны. О храме напоминает только сохранившаяся кедровая роща, посаженная прихожанами вокруг церкви, и поклонный крест, установленный в 2000 г.

В «Томских епархиальных ведомостях» была представлена следующая информация: «Сделав дело, вся компания отправилась обратно в село. Здесь принялись грабить принадлежащее священнику имущество; тащили ковры, шубы, подушки; ломали шкафы, ящики; приглашали к грабежу также и местных обывателей и многие из них этим делом занялись с удовольствием...» (ТЕВ. 1919. № 12, с. 138–142).



Рис. 3. Священник Филипп Михайлов с матушкой Антониной Афанасьевой. 1915



Рис 4. Священник Василий Никодимов с матушкой Евгенией Степановной



Рис. 5. Священник Тихон Одигитриевский с семьей

Тем не менее не стоит считать, что большинство жителей выступали на стороне погромщиков. После убийства священника Александра Воробьева 13 сентября 1919 г. в с. Морозовском Щегловского уезда местный благочинный ходатайствовал перед епархиальной властью, «чтобы возможно здесь дольше не был назначен священник, т.к. отношение местных крестьян к отцу Александру ничем не было вызвано с его стороны. Покойный был редкий добряк, всюду пользовавшийся любовью прихожан» (Сибирская жизнь. 1919. 20 сент.). Прихожане не хотели другого священнослужителя, скорбели по своему батюшке. Примечательно, что после рейда на с. Морозовское отряд погромщиков отправился в село Грушевское и арестовал священника Василия Шкретовского, но местные крестьяне вступились за него, и он незамедлительно был освобожден (Сибирская жизнь. 1919. 20 сент.). Также известно, что прихожане защитили от насилия партизан отца Николая Наганова, священника Петропавловской церкви села Шабановского Кузнецкого уезда. На его рапорт о чудесном спасении в Томскую духовную консисторию епископом Томским и Алтайским Анатолием была положена резолюция следующего содержания: «Выражается прихожанам благодарность за то, что они разумно, как следует всегда поступать православными, выступили в защиту своей церкви к отцам духовных своих против разбойников, грабителей и убийц. Напечатать о сем в Епархиальных Ведомостях» (ТЕВ. 1919. № 12, с. 132).

Религиозность населения оставалась высокой, это понимали и красные власти. Приведем показательный пример. В 1922 г., спустя четыре года после выхода декрета «Об отделении церкви от государства» и по сути окончания противостояния в Гражданской войне, Томский губернский исполнительный комитет издал постановление «О регуляции труда на мелких предприятиях с наемным трудом». Оно определяло, кроме всего прочего, дни отдыха и праздники, в том числе местного значения. К последним относились праздники лишь традиционные христианские: Рождество (два дня), Крещение (один день), Благовещение (один день), Пасха (два дня), Вознесение (один день), Троица (один день), Преображение (один день) и Успение (один день). Более того, в документе дополнительно оговаривалось, что накануне праздников Рождества и Пасхи работы должны были заканчиваться в полдень, а за предпраздничные дни оплата должна производиться как за полные, никаких вычетов из жалования за эти дни не производить (Крепицина, 2006, с. 74–75).

Вместе с тем вернемся к партизанским налетам и насильственным действиям по отношению к жителям РПЦ. Из скорбной хроники убийств священников выборочно выделим несколько показательных примеров.

Священник Михаил Ерлексов (село Атаманово, современный Новокузнецкий район). Из донесения уполномоченного Кузнецким райаппаратом следовало, что священник был застрелен неким Г.П. Кузнецовым, которого Г. Рогов освободил из Кузнецкой тюрьмы. После этого он «вступил в красногвардейский отряд, с которым и выехал в село Атаманово, где арестовал священника и, не довезя до города Кузнецка, расстрелял последнего» (ГАКО. Ф. П-29. Оп. 3. Д. 1. Л. 212–212об.).

В воспоминаниях родственников отца Михаила представлена иная версия гибели. Местные крестьяне предупредили батюшку о том, что к нему домой собираются прийти безбожники с целью ограбить и убить. Крестьяне спрятали матушку с детьми, а отец Михаил остался дома. Убийцы притащили с собой большой деревянный кол, которым размозжили голову священнику и, не найдя денег, удалились.

Священник Василий Никодимов. 17 декабря 1919 г. роговцы сожгли Покровскую церковь в селе Кольчугинском Кузнецкого уезда (с 1925 г. город Ленинск-Кузнецкий) и зверски расправились со священником Василием Никодимовым. Он имел горнорудную специальность и, помимо службы в храме, был консультантом на Кольчугинском руднике (Христа не предавшие, 2019, с. 222, 230–232).

Священник Тихон Одигитриевский. Село Старо-Пестерёвское (современный Беловский район). По воспоминаниям партизан, 17 декабря 1919 г. отец Тихон был привезен в штаб Рогова. Его обвинили в предательстве, с общего одобрения присудили к смерти, вывели на улицу и зарубили (ГАКО. Ф. П-483. Оп. 1. Д. 252. Л. 122об.–123. Воспоминания Г.М. Батурина).

Священник Павел Кобылецкий. Село Брюханово (с Красное, современный Ленинск-Кузнецкий район). До прихода регулярных частей Красной армии брюхановские красные партизаны в декабре

1919 г. зарубили шашками священника Павла Кобылецкого, разграбили и сожгли Троицкую церковь, несколько домов зажиточных крестьян. Священник Павел Иванович Кобылецкий принял мученическую смерть в возрасте 46 лет. Причиной могли стать его дворянские корни. Супруга Вера Николаевна осталась вдовой с пятью детьми (Христа не предавшие, 2019, с. 235–236).

Таблица 6

Священники, церковнослужители и миряне, убитые партизанами в 1919 г. на территории Кузбасса

№	Ф.И.О.	Чин служения	Место служения (работы)	Дата гибели	Обстоятельства убийства / руководитель отряда
1	Соколов А. А.	Священник	с. Ишимское Томского. уезда	14.01.1919	Убит (П. Лубков)
2	Сердобов В.А.	Священник	с. Белогородское Мариинского уезда	18.01.1919	Убит (П. Лубков)
3	Бережный Г.И.	Псаломщик	с.Николаевское Мариинского уезда	10.05.1919	Убит (В. Шевелев-Лубков)
4	Бакановская А.С.	Учит. церк.-прих. шк.	с.Николаевское Мариинского уезда	10.05.1919	Убита (В. Шевелев-Лубков)
5	Михайлов Ф.П.	Священник	с. Красный Яр Мариинского уезда	14.05.1919	Убит (В. Шевелев-Лубков)
6	Скворцов В.В.	Псаломщик	с. Красный Яр Мариинского уезда	14.05.1919	Убит (В. Шевелев-Лубков)
7	Писемская М.П.	Учит., жена свящ.	с. Дмитриевское Щегловского уезда	16.05.1919	Убита (В. Шевелев-Лубков)
8	Ревенко В.Г.	Староста	с. Улановское Томского. уезда	04 08.1919	Убит (В. Крылов)
9	Воробьев А.В.	Священник	с. Морозовское Щегловского уезда	13.09.1919	Убит красными партизанами
10	Булгаков И.А.	Священник	с. Кандалеп Кузнецкого. уезда	23.11.1919	Убит (Г. Рогов)
11	Окороков И.Л.	Староста	с.Берёзовское Кузнецкого. уезда	25.11.1919	Убит (И. Толмачев)
12	Оттыгашев И.Г.	Священник	с.Берёзовское Кузнецкого уезда	26.11.1919	Убит (И. Толмачев)
13	Мархинин Ф.В.	Священник	с.Сары-Чумышское Кузнецкого. уезда	1919	Убит с женой и дочкой (Г. Рогов)
14	Книжников И.Н.	Священник	с.Томское Кузнецкого. уезда	12.1919	Убит (Г. Рогов)
15	Рудичев Н.Н.	Священник	г. Кузнецк	12.1919	Убит (Г. Рогов)
16	Петропавловский А.И.	Священник	г. Кузнецк	12.1919	Убит (Г. Рогов)
17	Окулов М.Э.	Староста	г. Кузнецк	12.1919	Убит с женой (Г. Рогов)
18	Ерлексов М.Я.	Священник	с. Атаманово Кузнецкого уезда	12.1919	Убит (Г. Рогов)
19	Туев К.И.	Староста	с.Гурьевское Кузнецкого уезда	12.1919	Убит (Г. Рогов)
20	Никодимов В.В.	Священник	с. Кольчугинское Кузнецкого уезда	17.12.1919	Убит (Г. Рогов)
21	Одигитриевский Т.И.	Священник	с.Старо-Пестеревское Кузнецкого уезда	17.12.19	Убит (Г. Рогов)
22	Подлесский М.Я.	Священник	с.Драченинское Кузнецкого уезда	19.12.1919	Убит (Г. Рогов)
23	Кобылецкий П.И.	Священник	с.Брюхановское Щегловского уезда	12.1919	Убит (И. Сизиков)
24	Голубев А.	Священник	д.Пинигино Щегловского. уезда	19.12.1919	Убит (Г. Рогов)
25	Орфеев А.Н.	Священник	с.Смолинское Щегловского уезда	1919	Убит (Г. Рогов)
26	Пантелеев В.А.	Священник	с.Междугорное Щегловского уезда	Нет данных	Нет данных

Составлено по: (Новомученики..., 2011, с. 123, 13-5136, 150, 172–173, 228, 240. 242–243. 244, 247,251, 252, 258-259,269-270, 275, 276; Христа не предавшие..., 2019, с. 112, 124, 177, 185, 191, 196, 200, 217, 225, 246, 251, 253, 268–269)

Данные, приведенные в таблице 6, свидетельствуют, что погромы и убийства верующих и духовенства шли повсеместно по Кузбассу, самочинные расправы совершались во всех уездах: на севере – от-

рядами П. Лубкова и В. Шевелева-Лубкова, на юге – Г. Рогова, И. Новоселова и др. Основным объектом нападения служили священнослужители. По документально подтвержденным данным убито 18 человек. Можно с уверенностью утверждать, что убитых было больше. Факты казней представителей духовенства присутствуют в источниках и воспоминаниях очевидцев и участников партизанских рейдов, однако существуют сложности идентификации погибших. Так, в воспоминаниях Е.Л. Куртукова упоминается, что в конце августа 1919 г. при налете роговцев на Салаир были убиты председатель земской управы и один священник, однако фамилии при этом не указаны (ГАКО. Ф. П-483. Оп. 1. Д. 300. Л. 4).

«Попам» приписывали не только составление доносов на партизан, но и даже самоличные расправы над большевиками. В обвинениях также фигурировали лживая трактовка декретов советской власти, контрреволюционная деятельность и даже произвол в «расценках» за требоисправления (Новикова, 2009, с. 195). Стоит, однако, отметить, что многие священники, прежде всего проживающие в отдаленности от центра, на периферии, в сельской местности, оставались вне политики и были готовы исполнять свой пастырский долг независимо от политической формы правления (Религиозный ландшафт, 2015, с. 64).

Опасным было и дворянское происхождение. Так, была зверски убита на почве «классовой ненависти» Марина Павловна Писемская, в то время как ее муж Владимир Николаевич, священник, был сначала арестован, а потом отпущен. Вчитаемся в строки архивного уголовного дела 1937 г., заведенного в отношении Писемского Владимира Николаевича: «Писемская Марина Павловна расстреляна в 1919 году... красными партизанами, за подготовку к убийству командира партизанского отряда Лубкова, она в то время работала учительницей в поселке Рудниковка и активно боролась против советской власти» (НАРХ. Ф. Р-674с. Д. 17677. Л. 15). Сложно поверить, что православная женщина, мать пяти малолетних детей могла готовить убийство. В такое нелепое обвинение трудно поверить и ещё труднее представить, как она «активно» боролась против советской власти, которая в то время в Сибири отсутствовала.

Карательные операции продолжались весь 1919 г., но наибольшую жестокость и массовые убийства исследователи связывают, это также видно из таблицы 6, с деятельностью объединенного отряда под командованием Г.Ф. Рогова и И.П. Новоселова в ноябре-декабре в Кузнецком округе. Отличительной чертой отряда Рогова-Новоселова стал массовый террор против представителей офицерства, чиновничества, дворянства, духовенства и буржуазии, большей части торговцев и кулаков.

Апофеозом бандитского произвола стал погром, длящийся около недели, с участием нескольких партизанских отрядов, попеременно занимавшим город Кузнецк (нынешний Новокузнецк). Последними вступили в город партизаны Г. Рогова. Существуют разные интерпретации произошедшего, однако факты, установленные по материалам разнообразных источников, утверждают одно: в декабре 1919 г. Кузнецк был затерроризирован, разгромлен и полностью разграблен. «Роговская чистка», как называли жители города эти расправы, сопровождалась массовыми насильственными действиями, изнасилованиями и убийствами (Мирзоев, 1957). Основным местом, где проводились пытки и казни, по ряду свидетельств, стал Спасо-Преображенский собор. Все четыре храма Кузнецка были сожжены и разграблены, в том числе и Одигитриевская церковь – первое каменное строение в городе. Цифры убитых разнятся: от нескольких десятков по свидетельствам бывших партизан и до двух тысяч в публицистической литературе. На наш взгляд, правомерно говорить о нескольких сотнях погибших.

«Печать роговщины до сих пор лежит на Кузнецке. Почти четвертая часть домов в городе зияет черными впадинами вместо окон... Город – пустыня», – отмечал в 1923 г. корреспондент А. Кручина. – Пробежит через улицы, поджав хвост, собака, и снова часами на улицах ни души... Лишь крепость старинная, Кузнецкая, забравшаяся на гору еще выше присутственных мест, мудро, спокойно, по-старчески смотрит на окружающее. Сотни лет она занимает свой наблюдательный пост, многое видела на своем веку и тяжелыми следами кровавой роговщины ее не удивить...» (Кручина, 1923).

Жестокие события вызвали резонанс в Сибири. Анархо-бандитизм и сама фигура Рогова, в том числе во время этого погрома, послужили материалом для художественного произведения «Ватага» (1923) Вячеслава Шишкова. Советский критик Д. Благов отмечал, что повесть написана на докумен-

тальном материале, на основе эпизодов, имевших место в Кузнецком округе в 1919 г. Герой Шишкова кержак-старообрядец Зыков (Рогов) крайне жесток, особую ненависть вызывают «попы – богоотступники, табашники, никонианцы» (Шишков, 2016, с.43). «Под Зыковым – черный гривастый конь, как черт, и думы у Зыкова черные», – пишет Шишков. (Шишков, 2016, с. 12).



Рис. 6. Одигитриевская церковь. 1913 г.



Рис. 7. Священник Николай Рудичев (во втором ряду второй справа) в Кузнецком женском приходском училище

В повести его отряд, ворвавшийся в город, изуверски расправляется с жителями и терроризирует всех не красных, насилует женщин. Это садистская бойня, где священнику после допроса отрубают топором кисть руки, а затем заживо перепиливают пилой: «Зыков выпрямился и повелительно кивнул головой: – А ну, ребята, по писанию, распиливай напополам... Длинная пила, как рыбина, заколыхалась и хищно звякнула, рванув одежду. Священник пронзительно завопил, весь задергался и засучил ногами. Ряса загнулась, замелькали белые штаны...» (Шишков, 2016, с. 44).

Среди погибших священнослужителей в Кузнецке были иереи Николай Рудичев, Алексей Петропавловский, а также староста Петропавловского собора Максим Эммануилович Окулов со своей женой Ольгой Леонидовной.

Говоря об обстоятельствах гибели и числе жертв бесчинств партизан, следует оценивать их крайне осторожно. Изложенные в разнообразной научной и популярной литературе и средствах массовой информации версии численности погибших священнослужителей зачастую не подкреплены верифицируемыми данными. Многие воспоминания, записанные спустя много лет, несут на себе отпечаток идеологического подхода как со стороны красных, для которых партизаны были и остались героями, так и со стороны верующих людей, родственников погибших, для которых очевидна противоположная позиция. Отсюда разные интерпретации событий и фактов. Вместе с тем чаще всего в источниках упоминается о том, что жертва практически без какого-либо сопротивления была зарублена шашками, заколота штыком, реже – застрелена.

Сведения, приведенные в разных документах, противоречивы, отличаются частностями, однако расходясь в деталях, они создают общую картину и указывают на глубокий трагизм происходившего. При этом есть неожиданные воспоминания со стороны, которая не должна быть заинтересована в озвучивании компрометирующей себя информации. Так, один из участников установления советской власти в Кузнецком крае А.А. Бутолин заявлял, что в 1918 г. в селе Драченино (современный Ленинск-Кузнецкий район) кулаки во главе со священником убили двух коммунаров отряда Новоселова. Впоследствии, в апреле или мае 1919 г., отряд И. Новоселова *«загнал купца, попа и кулаков этого села в церковь и сжег их в отместку за убитых товарищей»* (курсив наш. – авт.)» (Христа не предавшие..., 2019, с. 238).

А.Н. Геласимова, участница партизанского движения, приводит следующие детали кровавых событий в селе Кольчугино и на близлежащем руднике в декабре 1919 г.: «Без суда перебили торговцев, милиционеров, служащих рудника, убили много других. На площади и на улицах валялись трупы, роговцы не разрешали их убирать. ... Первым делом подожгли церковь, она пылала весь день. Попа остригли, раздели и на улице всенародно казнили... ризами покрыли лошадей, сами нарядились в духовные облачения и, горлая песни, разъезжали по селу и руднику. Они врывались к служащим, крестьянам, рабочим, забирали у них шубы, валенки, часы, одежду, одеяла, подушки и другие вещи... Протестовавших убивали» (Христа не предавшие..., 2019, с. 231). Упоминается, что пьяные анархисты громили, стреляли и рубили случайных безвинных людей. И.И. Бугров, партизан из отряда Рогова, откровенничал: «... в Кузнецке напрасно мы сожгли церковь, белые были уже в разгроме, но этому делу помог пьяный разгул...» (Христа не предавшие..., 2019, с.85).

Атмосфера всеобщего озлобления, к сожалению, в то время являлась типичной. Сама ситуация Гражданской войны, верно отмечают Н.С. Ларьков и В.И. Шишкин, порождала и усиливала в рядах всех противоборствующих сторон ненависть к противнику, жестокость, применение пыток, порой таких что ни на есть варварских.... Иначе говоря, белый и красный (точнее его можно было бы назвать «зеленым») террор был неотъемлемой частью борьбы между силами революции и контрреволюции в сибирском тылу (Ларьков и др., 2013, с. 102).

20 декабря 1919 г. командование Мариинской группы войск Западно-Сибирской крестьянско-рабочей партизанской армии в своем воззвании сначала отмежевало от действий отдельных партизан, но не армии Рогова: «Верим Вам, но просим – не клеймите этим позорным пятном всю нашу Красную Армию, а также и армию Рогова. Верьте нам, что это – единичные случаи, что здесь не виновата вся армия, а виноваты только те негодяи, которые присосались к нашей армии... Все те, которые разоряли Ваши

храмы, незаконно обирали Ваши семьи, жестоко за это поплатятся. Не место таким партизанам в наших рядах, а место на виселице» (Воззвание командования...). Предоставив мандат на партизанские действия, советская власть, вероятно, совершенно не предполагала развития такого стихийного беззакония с погромами, насилием, убийствами и пожарами церквей (Сибирская Вандея, 2000, с. 62, 64, 65).

Известно, что руководство партизанских формирований, орудующих в Кузбассе, в большинстве своем было подвержено анархическим, а не большевистским идеям. Большевики все больше видели в стихийном крестьянском анархизме угрозу, возможно, понимая, что сами «выпустили джина из бутылки». Предводители повстанцев считались ненадежными и, по мнению красноармейского командования, отряды их должны были быть подвергнуты разоружению (Ларьков и др., 2013, с. 110). Неслучайно, большинство этих новоявленных атаманов вскоре умрут насильственной смертью не без содействия власти большевиков.

8.3. Последствия партизанских рейдов

Результаты погромов для Русской православной церкви оказались близки к катастрофическим: духовенство и верующие были подвергнуты истреблению; осквернены святыни и храмы, партизанские экспроприации нанесли существенный урон экономической составляющей жизнедеятельности приходов. Многие храмы и церковные строения, по нашим представлениям, около двух десятков, были разрушены. Считалось, что церковь является хорошим опорным оборонным пунктом (крепостью), поэтому повстанцы практиковали сжигание, предварительно изъяв все ценности. К тому же, как мы видим, храмы сжигали и без какой-либо военно-тактической цели. Уничтожение церквей стало для некоторых партизан-крестьян делом обыденным, не воспринималось как кощунство. Свидетельством тому служат воспоминания участников событий, которые охотно свидетельствовали о разорении и уничтожении церквей и сами откровенно признавались в содеянном, не давая совершённого нравственной оценки. Так, партизаны вспоминали об ограблении управы и церкви 10 июня 1919 г. в селе Рождественском. Ф. С. Макаренко сообщал, что в Верхней Почитанке Мариинского уезда партизаны сожгли документы волостного правления и церковь (Архив ТОКМ. Ф. 1. Оп. 3 Д. 316. Л. 32).

В комиссии по канонизации святых Кемеровской епархии собрана большая группа источников о расправах над церковно- и священнослужителями в этот трагичный для церкви год на Кузнецкой земле, в том числе воспоминания очевидцев, сохранившиеся в государственных архивах Кемеровской области, Алтайского края, а также в архиве Новокузнецкого краеведческого музея. Членами комиссии отдельно отмечено, что эти преступные события принесли, помимо прочего, большое горе и глубокие страдания в семьи. Практически у всех погибших священно- и церковнослужителей остались дети-сироты. У священника из Кольчугино В. Никодимова — 7 человек, по 8 сирот осталось на руках вдов отца И. Книжникова из села Томского и псаломщика В. Скворцова из Красного Яра. Вместе с супругами погибли жена старосты Максима Окулова, жена священника Ф. В. Мархинина. Лишилась рассудка после гибели мужа Е. С. Никодимова (Христа не предавшие..., 2019, с. 263–264).

Русскую православную церковь в результате партизанских рейдов в 1919 г. охватил институциональный кризис. «Приходская жизнь уездов Бийского, Барнаульского и Мариинского совершенно расстроена. Духовенство частью разбежалось...», — отмечалось уже в 1919 г. в «Нашей газете» (№ 17). Однако тяжелое состояние приходской жизни на земле Кузнецкой вовсе не означало какого-либо послабления в церковной политике, и уж тем более помощи в восстановлении церкви после набегов партизан. Уже в начале апреля 1920 г., т. е. через три месяца после восстановления в губернии советской власти, Томский губревком разослал телеграммы в Мариинск, Кузнецк, Каинск, Щегловск, Тайгу и Колывань с требованием срочно предоставить сведения о наличии в городах храмов, их вместимости, посещаемости прихожанами и возможном отношении местного населения к «*утилизации церквей на общепользные нужды*» (курсив наш. — авт.) (Православная энциклопедия).

Следует также заметить, что открытым остается вопрос по поиску мест захоронений жертв партизанского красного террора и увековечиванию имен незаконно убиенных, в целях восстановления исторической правды о репрессиях в России XX в.



Рис. 8. Семья Никодимовых

С началом кампании по изъятию церковных ценностей православную церковь на земле Кузнецкой ожидала следующая (вторая) волна гонений, включая репрессии, но уже санкционированные со стороны советской власти.

8.4. Изъятие церковных ценностей

Первой крупномасштабной попыткой вмешательства советского государства во внутрицерковную жизнь явилась кампания по изъятию церковных ценностей, начавшаяся в 1922 г. Официальным поводом стала острая нехватка продовольствия, охватившая 34 губернии России (прежде всего Поволжье, а также Предуралье, Кавказ, Крым, юг Украины и др.). Хлебородную страну поразил невиданный голод, грозящий перерасти в национальную катастрофу, наблюдались даже случаи каннибализма. Причинами бедствия были разрушительные последствия Гражданской войны, сильная засуха и проводимая властями продразверстка – принудительное изъятие «излишков» сельхозпродуктов у крестьян. Несмотря на то, что российское духовенство, православные миряне добровольно и активно проводили сбор денег, ценностей, продуктов в пользу голодающих, советское правительство приняло решение о насильственном изъятии церковного имущества.

Прежде чем рассматривать ход этой кампании, считаем, стоит отметить особое отношение главы советского государства В. Ленина к религиозному вопросу. Принципиально важными для анализа данной проблемы являются два документа, вышедшие из-под его пера как раз во время разворачивания мероприятий по изъятию ценностей.

В марте 1922 г. была опубликована статья «О значении воинствующего материализма», в которой выдвигается требование поднять антирелигиозную пропаганду до уровня и накала «воинствующего атеизма», неуклонно разоблачая и преследуя всех современных «дипломированных лакеев поповщины» (Ленин В.И. О значении..., с. 25). В статье, таким образом, говорится преимущественно о пропагандистских методах борьбы с религией.

Однако в том же месяце появляется секретное письмо вождя для членов политбюро ЦК РКП(б). В этом документе В. Ленин в связи с волнениями в Шуе, где верующие сопротивлялись изъятию церковных ценностей, предлагает развернуть широкую кампанию репрессий против духовенства.

Шуйские волнения стали первым случаем активного протеста православных верующих против кампании по изъятию. Со стороны верующих в них участвовало несколько тысяч человек. Им про-

тивостояли милиция, солдаты. Части особого назначения расстреляли нескольких протестующих на площади. В результате столкновений погибло четверо верующих.

«Чем большее число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше. Надо именно теперь проучить эту публику так, чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать» (Письмо В. И. Ленина, с. 193).

Могло сложиться впечатление, что Ленин-теоретик оказался в остром конфликте с Лениным-практиком, председателем СНК, только недавно захватившим власть. Однако вряд ли можно это квалифицировать как когнитивный диссонанс, как некий внутренний конфликт. Лидер большевиков прекрасно понимал значение своей кровожадной инициативы и возможные негативные последствия при ее публичном обнародовании. Не случайно в указанной секретной записке вождя присутствовала убедительная просьба ни в коем случае копий не снимать и при рассылке этого письма членам политбюро вернуть тотчас по прочтении секретарю.

Вполне осознано лидерами большевизма, главным образом В. Лениным и Л. Троцким, карательная практика по отношению к «церковникам» тщательно камуфлировалась, а публично религиозная политика позиционировалась в сугубо ненасильственном ключе, преимущественно как атеистическая риторика. Официально кампанию по изъятию ценностей возглавлял М.И. Калинин. На деле секретное руководство осуществлялось Л.Д. Троцким при помощи особой комиссии «по учету и сосредоточению» ценностей. Комиссия действовала, по сути, конспиративно (Дашковский, Зиберт, 2020 с. 40). Его роль как руководителя этой кампании была строго засекречена в соответствии с личным указанием В.И. Ленина, который требовал, чтобы «никогда и ни в каком случае не должен выступать ни в печати, ни иным образом перед публикой товарищ Троцкий (Письмо В.И. Ленина, 1990, с. 193). Лидеры большевиков категорически не желали афишировать свое участие в этом неприглядном мероприятии.

Использование таких методов «двойных стандартов» (официально-пропагандистская кампания, провозглашающая исключительно мирный путь «отмирания религии», а на деле негласная антирелигиозная борьба, использующая методы административного и репрессивного характера), как мы увидим в дальнейшем, станет одним из определяющих элементов церковной политики атеистического государства и получит свое дальнейшее развитие в последующие десятилетия истории советского периода.

Немаловажной составляющей данной акции было желание В. Ленина воспользоваться церковными богатствами в партийно-государственных целях. Свои намерения он не скрывал в вышеупомянутом секретном письме. «Именно теперь и только теперь, когда в голодных местностях едят людей и на дорогах валяются сотни, если не тысячи трупов, мы можем (и поэтому должны) провести изъятие церковных ценностей с самой бешеной и беспощадной энергией и не останавливаясь перед подавлением какого угодно сопротивления..., мы можем обеспечить себе фонд в несколько сотен миллионов золотых рублей. Без этого фонда никакая государственная работа вообще, никакое хозяйственное строительство в частности, и никакое отстаивание своей позиции в Генуе в особенности совершенно немыслимы» (Письмо В. И. Ленина, с. 192). Позже этого сделать не удастся, цинично рассуждал В. Ленин, так как в то время был наиболее удобный момент, когда отчаянный голод может обеспечить сочувствие крестьянской массы при проведении кампании экспроприации.

В этой связи выглядят странным рассуждения современных апологетов Ленина, что это письмо «наполнено напряжением всех сил для выполнения главной на тот момент задачи – спасения человеческих жизней. Да, ценой жертв, но, очевидно, во много раз меньших, нежели те, что прогнозировались или уже стали фактом» (Сибирская Вандея и др., 2000, с. 44).

Как мы упоминали, ни о каком использовании золота церкви на покупку хлеба голодающим в секретном письме нет ни строчки. Л. Г. Ивашов и Г.Г. Хмуркин, в своей статье «К вопросу об отношении В. И. Ленина к православному духовенству после октября 1917 г.» в своих попытках представить вождя большевиков великим гуманистом, нередко противоречат себе. У «Знатока человеческих душ и человека действия», по оценке авторов, обнаружилось, что «решительный тон письма полностью соответствует взглядам и предложениям Троцкого», оказалось «в тот период, именно его глазами Вла-

димир Ильич «видел всю ситуацию» (Ивашов и др., 2020, с. 44). Обвиняя своих оппонентов, занимающихся якобы околосторонней публицистикой в предвзятости, авторы статьи сами теряют логику в своих умозаключениях. Мотив этих построений понятен, он отражен в результатах проведенного исследования, которые они изложили в аннотации статьи: «Показана несостоятельность точки зрения о массовом уничтожении духовенства в первые послереволюционные годы, приведены иллюстрации вполне доброжелательного отношения Ленина к духовенству и положительного характера ленинских преобразований, коснувшихся религиозной жизни народа» (Ивашов и др., 2020, с. 35).

Отвечая частично на эти новые откровения в истории церковно-государственных отношений, считаем уместным привести слова доктора исторических наук Н.А. Кривовой. Историк Церкви еще в 1997 г. справедливо заметила: «Письмо В.И. Ленина – один из самых знаменитых его документов и, казалось бы, в комментариях не нуждается. Но, несмотря на недвусмысленность высказанных в нем позиций и общий крайне жесткий тон, некоторые исследователи до сих пор объясняют мотивы, побудившие вождя к написанию письма, стремлением решить проблему голода с помощью церковного золота» (Кривова, 1997).

Экспроприация не была вынужденной экономической мерой, скорее бедственное положение людей было использовано для пополнения фонда нуждающегося в золоте государства, для устранения РПЦ из общественной жизни, дискредитации духовенства и подрыва экономики приходов.

В марте 1922 г. Сибревком разослал циркуляр губернским отделам, в котором предлагал приступить к изъятию «драгоценностей религиозного культа» с передачей их в губернские и уездные финотделы с зачислением в фонд Центральной комиссии помощи голодающим (Из истории земли Томской, 2000, с. 83).

Не все православные приходы на территории Кузбасса в указанный период можно было назвать богатыми, соответственно, способными оказать требуемую помощь. Так, к примеру, после грабительских набегов красных партизан в 1919 г. у некоторых приходов Щегловского уезда просто нечего было изымать. Так, в ведомости учета изъятых ценностей от 24 мая 1922 г. значилось:

- Покровская церковь села Камысла, один пункт – ковш;
- церковь Никольская села Морозовского – крест;
- церковь села Больше-Ямского – крест;
- Верхне-Стрелинская церковь – «взамен чаши разными серебряными вещами и деньгами весом».

Всего по уезду из 27 церквей и молитвенных домов было изъято серебра – 1 пуд 35 фунтов 49 золотников (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 422. Л. 24). Нередко священники взамен подлежащих изъятию ценностей отдавали свои личные серебряные вещи: кресты, ложки и др. (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 422. Л. 54). Экспроприировались в том числе предметы, необходимые для богослужения: дарохранительницы, потиры, кувшины, лампы, кадила, наперсные кресты), что не могло не отразиться на духовной жизни и так бедных приходов.

Следует сказать, что иная ситуация была в сибирских городах с более развитой церковной инфраструктурой и устойчивой православной традицией. Так, например, в Красноярске было изъято 79 пудов церковного серебра, 1 фунт золота и более 500 штук драгоценных камней (Вдовин и др., 2017, с. 165), в Барнауле – серебра 15 пудов и 35 драгоценных камней (Кривова, 1997), в Томске – серебра 14 пудов 30 фунтов 62 золотника и золота 2 фунта 82 золотника (подсчитано по: (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 422. Л. 3)).

Не везде кампания по ограблению храмов проходила гладко. В некоторых случаях она сопровождалась пропагандистскими акциями, в которых духовенство обвинялось в безразличии к бедствиям народа, в корыстолюбии, в реакционности и враждебности по отношению к новому режиму. Случалось, что процедура изъятия отличалась произволом со стороны властей, откровенной грубостью и бестактностью, а иногда и прямым насилием. Практика экспроприации вызывала возмущение народа.

Из анализа информационных сводок Томского губернского отдела ГПУ следовало, что верующие рассматривали действия властей по изъятию как откровенный грабеж и надругательство над святынями, среди них преобладало представление, что истинная цель операции заключалась не в помощи голодающим, а в личном обогащении коммунистов или «уплате долгов Польше». Среди населения распро-

странялись убеждения, что, покончив с конфискацией церковных ценностей, коммунисты примутся отбирать домашнюю посуду. Напуганные действиями властей верующие прятали в домах церковную утварь и иконы (Крепицина, 2006, с. 77).

Действительно, помимо ценных предметов из драгметаллов, конфисковывали в больших масштабах церковную утварь. Значительная часть ее также не была адресована *исключительно на нужды помощи голодающим* (курсив наш. – авт.), как того требовало февральское постановление ВЦИК 1922 г. «О порядке конфискации, учета, хранения и расходования церковного имущества». Показателен акт Томской губернской комиссии по изъятию церковных ценностей от 21 декабря 1922 г., где члены ее были вынуждены признать, что вся конфискованная церковная утварь, находящаяся в складах, по своему характеру и полезности не может быть использована для промышленно-утилизационных целей за исключением тканей, колоколов и частью оконных рам. В итоге оставшееся церковное имущество реализовывалось в свободной продаже по бросовым ценам или было сдано на утилизационные склады, т.е. попросту уничтожено (Из истории земли Томской, 2000, с. 125).

Известны случаи, когда возмущенные верующие переходили к сопротивлению. Так, в Мариинске и селе Тисуль прихожане отказывались пустить комиссии в церковь.

В селе Тутальском (с 1924 г. Юргинский район), когда началась опись имущества, к церкви сбегались негодующие крестьяне и оказали сопротивление комиссии по изъятию. Уполномоченный Вержан спешно покинул село, после чего вызвал военный отряд. Только под влиянием доводов командира отряда Иванова крестьяне вынуждены были согласиться на изъятие излишков ценностей (ГАТО. Ф.Р. 236. Оп. 2. Д. 96. Л. 133–134). Инцидент в с. Тутальском послужил одним из поводов для фабрикации надуманного дела по контрреволюционной организации духовенства «Православная церковь». Приговором Томского губернского ревтрибунала в июле 1922 г. были осуждены 29 человек, причем первые восемь первоначально приговорены к высшей мере наказания – расстрелу.

Акты сопротивления против ограбления храмов стали поводом для начала репрессий. Судебные процессы, на которых священнослужители и миряне обвинялись в сопротивлении проведению в жизнь декрета об изъятии ценностей церкви, прошли фактически во всех сибирских епархиях. Обвиняемым инкриминировалось создание контрреволюционной организации с целью свержения власти Советов, нарушение декрета об отделении церкви от государства, сокрытие церковных ценностей и противодействие их изъятию.

Попытки разграбления церквей, отмечает Е.В. Крепицина, обличение священнослужителей в антисоветской деятельности и преследование их со стороны закона, вытеснение обрядности из повседневной жизни верующих – все это привело к более тесному союзу духовных лиц и паствы. Во многих приходах Кузбасса не было пастырей, потому миряне нередко были вынуждены приглашать для совершения обрядов священнослужителей из соседних населенных пунктов (Крепицина, 2006, с. 79).

Показателем состояния РПЦ на территории Кемеровской области может служить следующий яркий пример. Председатель Щегловской уездной комиссии по изъятию Колесников, отчитываясь губернскому начальству, признавал, что провести экспроприацию ценностей достаточно затруднительно, *«так как церквей и молитвенных домов не так уж много, да и большая часть их во время занятия уезда отрядами Рогова в 1919 г. была сожжена, а имущество расхищено»* (курсив наш. – авт.)» (ГАТО. Ф.Р-173. Оп. 1. Д. 422. Л. 19). В Алтайской губернии, отмечают П.К. Дашковский и Н.К. Зиберт, в уездах, где в 1919–1920 гг. оперировало партизанское движение, а впоследствии бандитизм, также находились бедные приходы, не имеющие церковных ценностей (Дашковский, Зиберт, 2020, с. 43).

Вероятно, глядя на разруху после партизанских набегов и реакцию православных верующих на действия властей, уже упомянутый председатель Щегловской комиссии по изъятию Колесников в своем отчете приходил к такому неутешительному выводу: «Производя изъятие, можно принести не столько материальной пользы республике, сколько политического убытка» (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 422. Л.19).

Таким образом, результаты и этой кампании для церкви в Кузбассе были, несомненно, негативными: часть духовенства и верующих были подвергнуты репрессиям; осквернены святыни и храмы,

экспроприация нанесла урон экономической составляющей жизнедеятельности приходов, пострадала православная сибирская культура: безвозвратно утеряны и уничтожены объекты историко-культурного наследия Русской православной церкви.

Глава 9

Ужесточение государственно-конфессиональной политики в Западной Сибири и сопредельных регионах Казахстана в 1930-е гг.

П.К. Дашковский, А.С. Жанбосинова, Н.П. Зиберт

9.1. Правовое и экономическое положение православного духовенства в Западной Сибири

В конце 20-х – начале 30-х гг. XX в. советская антирелигиозная политика претерпела значительные изменения. Начало новому этапу в государственно-конфессиональных отношениях было положено 8 апреля 1929 г. выходом постановления ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» (Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР, 1959, с. 29–45) регулирующим основные права и обязанности религиозных обществ. Кроме того, в рамках выполнения постановления НКВД от 1 октября 1929 г. под №329 (Бюллетень НКВД РСФСР, 1929, с. 690–691), была объявлена регистрация всех религиозных объединений, фактически существующих на территории РСФСР, как зарегистрированных, так и незарегистрированных. Религиозные объединения, не зарегистрировавшиеся до 1 мая 1930 г., подлежали немедленной ликвидации.

Следует отметить, что проведение последовательной политики, направленной на уничтожение религиозных общин, сопровождалось принятием ряда документов, регулирующих различные аспекты церковной жизни. В марте 1930 г. ЦК ВКП(б) было выпущено постановление «О борьбе с искривлениями партийной линии в колхозном движении», девятый пункт которого призывал прекратить практику закрытия церквей в административном порядке, прикрываемую общественно-добровольным желанием населения. Закрытие церквей допускалось лишь в случае действительного желания подавляющего большинства крестьян, решение которых утверждалось областными исполкомами. Кроме того, виновные в оскорблении религиозных чувств крестьян привлекались к строжайшей ответственности (Трагедия советской деревни..., 2000, с. 303–305).

В мае 1931 г. ВЦИК утвердил «Положение о Постоянной Центральной и местных комиссиях по рассмотрению религиозных вопросов». Комиссия должна была контролировать выполнение законодательства о культах на территории РСФСР, разрабатывать проекты законодательных актов и постановлений, осуществлять общий учет религиозных объединений и составлять статистические сводки по данным, представляемым местными органами. Кроме того, комиссия должна была рассматривать жалобы на неправомерные действия краевых и областных исполнительных комитетов, связанных с вопросами закрытия молитвенных зданий и расторжением договоров с религиозными обществами.

В 1932 г. была объявлена так называемая Безбожная пятилетка, одной из целей которой было «забыть имя бога» к 1 мая 1937 г. на всей территории страны. Главным идеологом повсеместной атеизации населения стал глава созданной в 1925 г. организации «Союз воинствующих безбожников» Емельян Ярославский, требующий от подчиненных повсеместной ликвидации храмов, уничтожения икон и богослужебных книг (Гордеева, 2014, с. 266).

В конечном итоге меры, предпринимаемые со стороны государства, привели к резкому сокращению количества церквей как на территории страны в целом, так и в Западно-Сибирском крае (Рафиков, 1995, с. 4748). В данном случае уточним, что на протяжении 30-х гг. прошлого века в административном отношении территория Западной Сибири входила в разные административно-территориальные

единицы. Так, до середины лета 1930 г. бывшие Алтайская и Новониколаевская губернии, наряду с Енисейской, Томской и Омской губерниями, вошли в Сибирский край. 30 июля 1930 г. Постановлением ВЦИК Сибирский край переименован в Западно-Сибирский. В свою очередь 28 сентября 1937 г. ЦИК СССР разделил Западно-Сибирский край на Алтайский край с центром в Барнауле и Новосибирскую область – с центром в Новосибирске (Справочник административно-территориальных изменений на Алтае, 1987, с. 17, 19). В данной главе основное внимание уделяется как раз государственно-конфессиональной политике в обозначенном аспекте в отношении именно Западно-Сибирского края как административной единицы страны.

Важно отметить, что закрытие религиозных центров нередко сопровождалось идеологическим и административным давлением, самоуправством и произволом местных властей. Так, в 1932 г. райисполкомы Солонешенского и Горно-Шорского районов закрывали церкви без санкции вышестоящих органов. Большереченский, Ключевской, Мамантовский и некоторые другие районы Западно-Сибирского края не предоставляли никаких документов о проводимых закрытиях религиозных объектов (Рафиков, 1995, с. 48).

Как видно из таблицы 7 (ГКУ НСО ГАНО, Ф. 1418. Оп. 1. Д. 12. Л. 23–33), массовое закрытие храмов в рассматриваемом регионе началось с 1934 г. Если в 1932 г. постановлениями Западно-Сибирского крайисполкома было ликвидировано всего 15 храмов, то в 1934 г. был закрыт уже 31 приход, в 1935 г. – 44, в 1936 г. – 38.

Таблица 7

**Количество церквей, закрытых постановлениями
Западно-Сибирского крайисполкома в 1931–1937 гг.**

Год	Количество закрытых церквей
1931	17
1932	15
1933	11
1934	31
1935	44
1936	38
1937	27

С декабря 1934 г. в Западно-Сибирском крае началось повсеместное снятие колоколов с церквей под предлогом недостатка меди для программы индустриализации. Кроме этого, на нужды государства были изъяты ценности, оставшиеся в церквях после волны изъятия религиозного имущества в 1921–1922 гг. На рассматриваемой территории кампания по сбору церковной бронзы осуществлялась в течение лета-осени 1935 г. под контролем Западносибирской краевой комиссии по вопросам культов при Президиуме Запсибкрайисполкома. Начало этот процесса было положено циркуляром Постоянной комиссии при Президиуме ВЦИК от 8 июня 1933 г. «По вопросу регулирования колокольного звона и снятия колоколов с тех молитвенных зданий, где колокольный звон прекращен» (Крейдун, 2014, с. 25–26).

На местах вопросами закрытия культовых построек занимались местные органы власти – районные и городские исполнительные комитеты Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов. Вынесенное ими решение о закрытии должно было быть утверждено в региональных органах власти – исполнительных комитетах краев или областей. В то же время окончательное решение оставалось за высшим законодательным, распорядительным и контролирующим органом – ВЦИК (Дроботушенко, 2017, с. 100). При этом важно подчеркнуть, что количество закрытых церквей служило одним из основных показателей антирелигиозной работы, вследствие чего усилилось административное давление местных властей на процедуру закрытия (Козлов, 2017, с. 289–290).

При этом закрытие и разрушение церквей зачастую осуществлялось вопреки действующим законодательным нормам, не дожидаясь не только соответствующего решения ВЦИК, но и решения

крайисполкомов и облисполкомов (Одинцов, 2014, с. 199). Важно отметить, что закрытые церкви рекомендовалось использовать под общественно-культурные и бытовые учреждения, хозяйственные помещения, клубы, школы, библиотеки, торговые заведения и склады. Нередко здания полностью разрушали, а земельные участки изымали. В качестве причины закрытия, как правило, называлась задолженность по налогам, многочисленные штрафы за антисанитарное состояние, а также массовые ходатайства населения с просьбой закрыть церковь (ГАРФ. Ф.Р. 5263. Оп. 1. Д. 679. Л. 75). Кроме того, предлогом для закрытия могла выступать и необходимость проведения ремонта в здании церкви, отсутствие регистрации у религиозного общества либо дезорганизация последнего. Так, например, сложившаяся ситуация с закрытием храмов в Барнаульской и Бийской епархиях наглядно представлена в таблице 8 (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 242. Л. 72).

Таблица 8

Количество и статус приходов, действующих на территории Барнаульской и Бийской епархий по состоянию на 1935 г.

Показатели	Количество приходов
Барнаульская епархия	
Действующие приходы	36
Закрытые приходы	9
Причина закрытия:	
дезорганизация общества	4
задолженность по налогообложению	2
отказ в регистрации	3
Бийская епархия	
Действующие приходы	49
Закрытые приходы	14
Причина закрытия:	
дезорганизация общества	2
задолженность по налогообложению	1
отказ в регистрации	4
требование капитального ремонта	4
использовано как зернохранилище	3

Как видно из таблицы 8, в 1935 г. в Барнаульской и Бийской епархиях перестали функционировать 23 храма, из которых 6 были закрыты по причине дезорганизации религиозного общества, 7 – из-за отказа в регистрации и три – из-за неуплаты налогов. В Бийской епархии три храма были изъяты для использования под зернохранилище, а четыре церкви закрыли из-за необходимости капитального ремонта, который верующие отказались осуществлять. Еще четыре общины отказались проходить процедуру регистрации (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 242. Л. 72).

При этом нередкими были случаи административного произвола, когда местные власти, желая увеличить показатели по сданному металлу, а также ускорить процесс изживания религии, незаконным путем закрывали церковь и снимали с нее колокола. Зачастую местных жителей принуждали подписывать формальные заявления об отступничестве от религии под угрозой лишения их жилья, карточек на хлеб и одежду. Так были ликвидированы церкви в селах Чистюньке, Верх-Алейском и Красноярке, а в Володарке храм был засыпан зерном.

В Барнауле, несмотря на многочисленную общину верующих, насчитывающую свыше 2100 человек, был закрыт и переоборудован под элеватор Знаменский собор. Результатом жалоб верующих в краевой исполнительный комитет, комиссию по религиозным вопросам в Новосибирске и Москве стало предложение чиновников совершать богослужения в сторожке при храме (Барнаульский хронограф..., 2009, с. 99). Кроме того, по решению барнаульского городского Совета народных депутатов были разрушены здания Иоанно-Предтеченской церкви и Петропавловского собора, а также закрыты

храм Знамения Божьей Матери и Покровский собор. В Смоленском районе Западно-Сибирского края комиссия в составе членов сельского совета, осмотрев здания церквей, расположенных в селах Старо-Тырышкино и Солоновка, закрыла последние под предлогом ветхости и необходимости капитального ремонта. В с. Токарёве Пospелихинского района после перевода священника Иоанна Жарикова в другой приход представители власти отобрали у верующих ключи от храма, запретив проведение церковных служб из-за отсутствия постоянного священника. Под предлогом массовых ходатайств трудящихся были закрыты церкви в Ермачихе Ребрихинского района (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 242. Л. 72) и в Чернопятаве Павловского района. При этом здание последней было передано сельсовету для использования под клуб (ГАРФ. Ф.Р. 5263. Оп. 1. Д. 677. Л. 5, 8, 60).

В 1935 г. православная община с. Ребриха отказалась ремонтировать здание Михаило-Архангельской церкви, не нуждавшееся, по их мнению, в ремонте. В то же время, по оценкам местных властей, зданию угрожал обвал и требовался срочный ремонт на сумму 10500 руб. (ГАРФ. Ф.Р. 5263. Оп. 1. Д. 680. Л. 3 (об), 7). Официальной причиной закрытия церкви были названы отказ религиозного общества содержать здание и невозможность произвести необходимый капитальный ремонт. Затем здание закрытой церкви было переоборудовано под кинотеатр, на что было потрачено 2 тыс. 360 руб. (ГАРФ. Ф.Р. 5263. Оп. 1. Д. 680. Л. 3, 3 (об)). По аналогичной причине в 1936 г. была закрыта синагога в Куйбышеве, здание которой позднее стали использовать под детский дом (ГАРФ. Ф.Р. 5263. Оп. 1. Д. 669. Л. 2, 9). В Барабинском районе вследствие ряда нарушений действующих законов здание римско-католического костела Каинска по распоряжению горсовета было передано под клуб учащихся сберегательного техникума (ГАРФ. Ф.Р. 5263. Оп. 1. Д. 666. Л. 23, 84).

В 1937 г. в Барнауле прекратила свое существование еврейская синагога, построенная на средства верующих и существовавшая с 1908 г. (Овчинников, 2015, с. 201). В сентябре 1937 г. была ликвидирована церковь в с. Локоть Локтевского района Алтайского края. Основная причина закрытия церкви заключалась в необходимости ремонта здания, осуществлять который религиозная община села отказалась. Кроме того, в рассматриваемый период в районе фиксировался недостаток помещений для школ. По ходатайству трудящихся (из 944 человек трудящихся села 853 проголосовали за ликвидацию церкви и переоборудование здания под школу) храм был закрыт (ГАРФ. Ф.Р. 5263. Оп. 1. Д. 671. Л. 1, 55, 60, 78).

Отдельно необходимо остановиться на реакции крестьян, присутствующих при насильственном закрытии и разрушении церквей. Важно подчеркнуть, что несмотря на отсутствие сопротивления процессу закрытия храмов, периодически фиксировались единичные случаи недовольства таким действиям властей. Так, в с. Смоленском Смоленского района большинство крестьян отказалось снимать крест и колокола со здания церкви. После того, как местный житель Сергиенко вызвался снять крест, жители села попытались застрелить активиста. При этом установить личность стрелявшего местным властям не удалось.

В с. Кытманово Кытмановского района при снятии колоколов местными жителями была устроена забастовка с целью сорвать закрытие церкви и предотвратить ее разрушение (Щеглова, 2008, с. 215). При этом произошел своего рода процесс дифференциации сельского общества. С одной стороны, представители старшего поколения, как правило, открыто не демонстрировали свое недовольство, но и не одобряли закрытие и разрушение храмов. С другой стороны, сельская молодежь во многом поддерживала инициативы советской власти в данном направлении.

Несмотря на то, что усилиями некоторых верующих была спасена часть церковных святынь, икон и алтарных крестов, большинство культовых предметов было уничтожено или осквернено. Из них делали дорожки, сундуки (например, в с. Выползово Тальменского района), табуретки (в с. Плоское Третьяковского района), сжигали и ломали. В Усть-Пристанском районе ряд икон Казанского монастыря перевернули ликом вниз и сколотили из них обеденные столы, при этом знаменитая чудотворная икона Казанской Божьей матери «была положена перед дверью сельсовета ликом вниз» (Щеглова, 2008, с. 223). Один из жителей с. Корболиха Третьяковского района изготовил из большой иконы входную дверь (Алтайская деревня в рассказах ее жителей, 2012, с. 220).

Важно подчеркнуть идентичность формулировок, использовавшихся при закрытии храмов не только в Западной Сибири, но и в других регионах страны. В качестве примера можно привести решение президиума облисполкома Ивановской области о ликвидации церкви в с. Красное Юрьев-Польского района: «община распалась... молитвенное здание более семи месяцев бездействует...». Другой пример аналогичной ситуации связан с закрытием храма в Александрове с такими формулировками, как «...принимая во внимание 1) чрезвычайно острый жилищный вопрос в г. Александров, 2) что за закрытие указанной церкви с целью использования ее под общежитие высказалось большинство жителей этого района...» (Полозова, 2014, с. 47).

В целом, можно констатировать, что несмотря на провозглашенную в стране свободу совести и равенство всех граждан, численность православных приходов, как и последователей других религиозных традиций, в регионах стала активно снижаться. По данным Уполномоченного по делам Русской православной церкви при СНК СССР за период 1931–1937 гг. постановлениями Западно-Сибирского крайисполкома была прекращена деятельность 185 православных храмов (Овчинников, 2015, с. 77).

Таким образом, можно заключить, что принимаемые советской властью на протяжении 1930-х гг. решения были направлены на усиление репрессивных мер в отношении всех религиозных конфессий, действующих на территории рассматриваемого региона. Серьезный удар по религиозной жизни в регионе нанесли постановления «О религиозных объединениях» и «Об урегулировании колокольного звона в церквях». Последнее использовалось местными властями для увеличения показателей по сданному металлу. Активное проведение в жизнь кампании по закрытию церквей и снятию с них колоколов привело к значительному сокращению сети храмов, действующих на юге Западной Сибири. Последующее объявление «безбожной пятилетки» и меры экономического воздействия привели в 1938 г. к закрытию всех храмов на территории Барнаульской епархии и вхождению последней в состав Новосибирской епархии. В аналогичной сложной ситуации оказались не только православные, но и другие религиозные общины, деятельность которых к началу Великой Отечественной войны на легальном уровне фактически прекратилась.

9.2. Закрытие религиозных объектов как направление советской государственно-конфессиональной политики в Западной Сибири

С конца 1920-х гг. в условиях начавшихся индустриализации и коллективизации новой формой сельского хозяйства должны были стать коллективные хозяйства. Процесс коллективизации сопровождался массовым закрытием церквей. Так, только в 1928 г. в стране было закрыто 534 храма, в 1929 г. — 1119 (Козлов, 2014, с. 26–34). На юге Западной Сибири коллективизация осуществлялась параллельно с усилением гонений как на кулаков, так и на священников, традиционно обвиняемых в сотрудничестве с последними (Бурик, 2011, с. 187). Под тотальный контроль государства попали все сферы жизни общества, в том числе религия.

Изменения антирелигиозной политики, произошедшие в СССР в конце 1920-х — начале 1930-х гг., негативно сказались не только на функционировании религиозных общин и их численности, но и на положении православных священнослужителей, в частности на юге Западной Сибири. На протяжении 1930-х гг. эта территория входила в разные административно-территориальные единицы. До середины лета 1930 г. бывшие Алтайская и Новониколаевская губернии, наряду с Енисейской, Томской и Омской губерниями, стали частью Сибирского края. 30 июля 1930 г. Постановлением ВЦИК Сибирский край переименован в Западно-Сибирский. 28 сентября 1937 г. ЦИК СССР разделил Западно-Сибирский край на Алтайский край с центром в Барнауле и Новосибирскую область с центром в Новосибирске (Справочник административно-территориальных изменений на Алтае. 1917–1980, 1987, с. 17, 19).

Неоднородное по составу крестьянство неоднозначно реагировало на происходящие перемены. В условиях усиленного навязывания режима основная масса крестьян, особенно старшего поколения, упорно придерживалась прежних консервативных взглядов, в том числе в отношении религии, форм

общения и стандартов поведения. В то же время молодежь, будучи более политизированной, быстро осваивала новые идеологические и поведенческие стереотипы (Кузнецов, 2001, с. 228). Ввиду этого сельский актив формировался преимущественно из молодых людей, вышедших из бедняцкой среды, с уже сформированным представлением о «чуждых элементах» как о людях, подлежащих социальному и физическому уничтожению (Кузнецов, 2001, с. 223). Не поддающаяся административному контролю, религиозная жизнь населения также подлежала полному искоренению.

В конце 1929 г. вышло постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях», регулирующее основные права и обязанности религиозных обществ, однако одними из самых распространенных методов воздействия оставались меры экономического влияния и повышенное налогообложение священнослужителей. Велась политика, направленная на искоренение духовенства как социального института. В частности, указанное постановление лишило духовенство избирательных и гражданских прав. Местные власти увольняли с работы всех, кто, как считалось, относился враждебно к советскому обществу и рабочему классу. Вследствие этого священнослужители лишились возможности дополнительного заработка. Кроме того, против руководителей религиозных организаций были направлены некоторые статьи Уголовного кодекса РСФСР. Например, ст. 227 УК РСФСР позволяла преследовать лиц осуществляющих деятельность, проводимую под видом проповедования религиозных обрядов (Арзуматов, 2007, с. 85). Помимо этого, на духовенство накладывали многочисленные денежные взыскания, такие как сельскохозяйственный налог, облигации госзаймов, взыскания на индустриализацию, тракторизацию и на приобретение инвентаря (Марченко, 2008, с. 104–113). В начале 1931 г. Наркомат финансов СССР разработал специальные правила для исчисления подоходного налога при обложении хозяйств служителей культа. Эти правила предполагали, что сумма исчисляемого для хозяйств духовенства подоходного налога не могла превышать налогообложение аналогичных трудовых хозяйств более чем в два раза. При привлечении служителей культа к самообложению размеры последнего не должны были превышать сельскохозяйственный или подоходный налог (Козлов, 2017, с. 286).

Духовенству очень дорого обходилась аренда жилья, так как местные жители старались не иметь со священнослужителями дел, опасаясь общественного порицания и наказания властей. Неблагоприятно сказалось на материальном положении священнослужителей и повышение розничных цен в 1931 г. В результате население вынуждено было рассчитываться за религиозные обряды сельхозпродукцией, что практически разорило рядовое духовенство. Так, в Солтонском районе Западно-Сибирского края прихожане из-за отсутствия денег рассчитывались со священником Сергием Ивановским калачами, картофелем и «прочей съестной мелочью» (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 233. Л. 103). Весьма показательным письмом епископа Ижевского Синезия (Зарубин) митрополиту Сергию (Страгородскому) о том, что священники задавлены различными обложениями и принудительными работами. Обложение могло производиться мясом, льном, маслом, яйцами, сельскохозяйственными животными и дичью. Подобные факты регулярно фиксировались в ряде населенных пунктов страны, в том числе и в Западно-Сибирском крае. Так, в 1933 г. в Ордынском районе протоиерей Николай Ермолов по требованию сельского совета должен был представить в трехдневный срок 100 кг мяса. Впоследствии из-за невыполнения данного постановления, священнослужитель два месяца провел под арестом (Бочкарев, 2005, с. 17–33). В августе 1936 г. уполномоченный комитета заготовок по Кировскому району г. Новосибирска Жабин привлекал священника Буретской церкви Н. Н. Попова к обязательной поставке мяса государству по полуторной норме единоличников данного района, так как Попов являлся служителем культа, при этом государственная власть не брала в расчет, есть ли у него домашний скот (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 436. Л. 22).

Священнослужители многих сел Алтая в рапортах епископу неоднократно указывали на свое крайне тяжелое положение. Так, прихожане Покровской церкви с. Старо-Белокуриха рассчитывались за совершенные требы хлебом (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 235. Л. 100). Священник с. Усть-Алейка был вынужден подать прошение о переводе на службу в церковь с. Калманка из-за невозможности прокормить себя (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 235. Л. 187). Его предшественник Павел Самборов также оставил

Усть-Алейский приход в 1931 г. по причине отсутствия в там хлеба (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 233. Л. 62). Церковный совет Михаило-Архангельской церкви с. Токарево в 1933 г. обратился к епископу Барнаульскому Иакову с просьбой прислать священника: «...желательно малосемейного (по случаю неурожая), дабы не остаться нам вовсе сиротами» (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 235. Л. 78).

Таблица 9

**Перечень вещей, похищенных в ночь на 16 июня 1932 г.
из Знаменского собора Барнаула, и сумма ущерба**

Наименование вещей	Кол-во предметов	Сумма, руб.
Антиминс	1	нет сведений
Копие стальное	1	1
Медный подсвечник	1	25
Серебряный ковшик	1	4
Иллитон	5	10
Косяки голубые с херувимами	2	1
Покровы на престол и жертвенник:		
• вязанные с красными цветами	1	3
• желтого цвета	1	3
• желтые с цветами по бокам	2	6
• покров из шелка без кистей	1	3
• парчовый белый с красными цветами	1	3
• покров для умерших розовый атласный	1	3
• кашемировый белый плат	1	3
• покров настольный с красными цветами	1	2
Белье парчовое	1	2
Белье голубого цвета	1	2
Пелены для аналоев	3	6
Кисейная пелена для плащаницы		
Фартуки для подсвечников	17	5
Полотенца	4	2
Облачения настольные и аналойные:		
• клеенчатые	2	3
• желтые с цветами по бокам	1	1
Итого	49	88

О бедственном положении священнослужителей можно судить и по рапорту протоиерея А. Денисова Алтайскому епархиальному управлению: «Настойчиво требуют страховку, а на днях имеют быть и новые налоги на наступающий год: платить нечем. Материалы о природе тихоновщины и о борьбе с нею получены, но проработать их негде и не с кем: служб нет, частного дома не находится; рассылать эти материалы почти некому и не на чем: бумаги — ни клочка. <...> Налоги на текущий год давно все уплачены, но за неподачу декларации на меня наложен штраф в 200 руб., и край утвердил [его]. Вообще вопрос поставлен: быть или не быть. Защиты искать негде» (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 27. Л. 7).

Много сил священнослужители тратили на поддержание жизнедеятельности прихода и административно-хозяйственную работу, особенно в тех случаях, когда приходилось подстраиваться не только под местную власть, но и под церковный совет. Конфликты священнослужителей с церковными советами были достаточно распространены по стране, в том числе на юге Западной Сибири. Так, в 1933 г. в епархиальное управление поступила жалоба из с. Шелаболиха от священника Алексея Матвеева, в которой он указывает на невозможность собрать церковный совет и договориться с последним о выплате налогов (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 235. Л. 77). Церковный староста Свято-Покровской церкви с. Старо-Белокуриха присвоил церковные запасы хлеба, в связи с чем стало невозможным исполнение

церковных треб. Кроме того, им были присвоены 8 пудов хлеба, переданных ему священником для хранения. Ревизионная комиссия при проверке данного прихода в сентябре 1932 г. установила растрату более 4 тыс. руб., не считая постоянных недостач от продажи свечей (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 233. Л. 100). Более того, нередко сами финансовые органы завышали сумму приходского дохода, требуя заплатить соответствующие налоги (Сосковец, 2003, с. 153-163). Вследствие этого служители церкви старались поддерживать доброжелательные отношения с органами власти. Так, в сентябре 1932 г. церковный совет Знаменской общины Барнаула подарил Барнаульскому городскому Совету рабочих и крестьянских депутатов бархатный ковер с цветами (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 233. Л. 99).

Еще одной проблемой для жизнедеятельности приходов стали участвовавшие кражи. В частности, в ночь на 16 июня 1932 г. злоумышленники проникли внутрь Знаменского собора Барнаула. В ходе ограбления была разбита церковная касса, из которой пропала денежная наличность, точная сумма которой осталась неизвестной. Кроме того, похитители украли 49 различных предметов, в частности серебряную и медную посуду, белье, покровы на престол и жертвенник, настольные и аналойные облачения, фартуки для подсвечников и полотенца. Все украденные вещи оценивались на общую сумму 88 руб. (см. табл. 9) (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 233. Л. 25).

Другой случай ограбления храма в Барнауле произошел в ночь с 23 на 24 декабря 1935 г., когда было ограблено здание Иоанно-Богословской церкви Барнаульской епархии. Неизвестные, разломав железную решетку и разбив оконное стекло, попали внутрь храма. Согласно составленной описи, со святого престола были украдены дарохранительница и святые дары. С жертвенника исчезли чаша, дискос, звезда, лжица, копие, тарелки и ковшики, похищены дароносица с принадлежностями, напрестольный крест, занавес с царских врат, три священнических облачения, а со шкафа с евангелием грабители сорвали крышку. По свидетельству священника М. Мошина, святой престол и весь алтарь были осквернены «святотатством и неверующими», поэтому в дальнейшем совершать церковную службу не представлялось возможным (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 240. Л. 17). Другая кража произошла в с. Старо-Тырышкино в 1935 г. Неустановленные лица, подобрав ключи от дверного замка храма, похитили пять скатертей, пять полотенец, старую ризу и два подризника (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 238. Л. 116). С начала 1930-х гг. по всей стране, в том числе на юге Западной Сибири, усилились гонения на священнослужителей. Так, протоирей Вознесенской церкви Барнаула Горбовский был осужден на шесть месяцев за неуплату налога, а за оказанное при описании имущества сопротивление выслан на Урал. Псаломщик Новосибирского Воскресенского кафедрального собора Постников был арестован в 1930 г. ОГПУ Западно-Сибирского края и за контрреволюционную агитацию осужден на пять лет концлагерей. За аналогичное преступление в 1933 г. псаломщик Колыванской церкви Подкопаев был осужден на 10 лет (Сосковец, 2003, с. 153-163). Нередко по обвинениям в антисоветской (контрреволюционной) агитации священнослужителей не только заключали в тюрьмы, но и расстреливали (Крейдун, 2016, с. 98-100). Высшая мера стала применяться с первых годов советской власти, хотя наибольшего масштаба репрессии достигли, конечно, в 1930-е гг. По имеющимся данным, летом 1931 г. в Западной Сибири из 3,5 тыс. арестованных органами ОГПУ доля духовенства составляла 3,5%. В 1933 г. в числе арестованных Барнаульским ОГПУ по подозрению к принадлежности к «белогвардейскому заговору» было арестовано 97 священнослужителей (Сосковец, 2003, с. 348). 28 января 1934 г. по обвинению в заговоре против советской власти арестован дьякон с. Павловское Г. Хлапцев. Под давлением милиции он был вынужден написать обличительное письмо в редакцию местной газеты (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 236. Л. 127). В с. Усть-Пристань священник и члены приходского совета церкви, подозреваемые в нарушении религиозного законодательства, в ожидании суда находились под подпиской о невыезде. В то время как суд по данному делу постоянно переносился, в с. Буланиха за нарушение законодательства на церковный совет был наложен штраф в размере 400 руб. (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 233. Л. 91). Нередко на защиту священнослужителей выходили жители села. Например, в Буранове Черепановского района прихожане храма, защищая местного священника от судебного произвола, выгнали представителей власти. В непростой ситуации оказались не только рядовые священнослужители, но и выс-

шие иерархи церкви. Так, в 1931–1934 гг. среди них было арестовано более 30 человек (Одинцов, 2014, с. 219). Репрессии коснулись православного духовенства и в других районах юга Западной Сибири, в том числе в Ойротской автономной области, которая частично располагалась в труднодоступных горных районах Алтая (Эшматова, 2018, с. 86–89).

С декабря 1934 г. в стране началась новая волна репрессий, которая не могла не коснуться духовенства в регионах. Поводом для нового витка репрессий послужило убийство члена ЦК ВКП(б) С.М. Кирова. В сложившихся условиях численный состав духовенства стал стремительно снижаться. Репрессии коснулись также духовенства Барнаульской и Бийской епархий, численность которого по состоянию на 1935 г. была относительно небольшой (табл. 10) (ГААК. Ф.Р. 536. Оп. 1. Д. 242. Л. 72).

Таблица 10

**Кадровый состав Барнаульской и Бийской епархий
по состоянию на 1935 г., чел.**

Духовенство	Количество
Священнослужители	94
В том числе	
• протоиереи	31
• игумены	3
• священники	49
• иеромонахи	8
• протодиаконы	1
• диаконы	2

Очередная волна репрессий, которые привели к массовому уничтожению священнослужителей в Сибири, началась в СССР в 1937 г. после приказа наркомата НКВД от 30 июля 1937 г. № 00447 (Овчинников, 2015, с. 72–80). Репрессии касались священнослужителей, занимавших разные уровни в церковной иерархии. Так, в 1937 г. по обвинению в руководстве и участии в так называемом Сибирском церковно-монархическом центре арестованы архиепископ Новосибирский Сергей (Васильков), настоятель Свято-Никольской церкви с. Новолугового архимандрит Сергей (Скрипальщиков), благочинный Новосибирских церквей протоиерей Александр Аристов, клирик Вознесенской церкви Новосибирска протоиерей Василий Вавилов и счетовод той же церкви Т.А. Щукин. 25 июля 1937 г. все обвиняемые приговорены тройкой УНКВД по Западно-Сибирскому краю к высшей мере наказания (Бочкарев, 2005, с. 17–33).

В дальнейшем по делу Сибирского церковно-монархического центра был арестован еще 101 человек (Бочкарев, 2005, с. 17–33). Всего в Новосибирской епархии в течение 1937–1938 гг. арестовано и осуждено более 200 человек (Овчинников, 2015, с. 72–80).

В Барнауле дело о церковно-монархической группе также стало одним из наиболее массовых по числу расстрелянных. В сентябре 1937 г. расстреляны священники старообрядческой Крестовоздвиженской церкви Барнаула: Петр Плотников, Григорий Мишуров, протоиерей Иаков Чучалин, обвиняемые в принадлежности к «контрреволюционной эсеров-монархической организации» и в «подготовке вооруженного восстания против советской власти» (Старухин, 1999, с. 93–103). Аналогичных масштабов репрессии достигли и в Ойротской автономной области. В том же году там были расстреляны священнослужитель Улалинского миссионерского Новониколаевского женского монастыря Ф. П. Нишкун, священники церкви в с. Майма-Чергачак П.Г. Бондаренко и А.М. Самошкин (Эшматова, 2018, с. 89–90).

Аналогичные судебные процессы по сфабрикованным обвинениям прошли и во многих других областях РСФСР. Так, свердловский митрополит Михаил (Трубин) был обвинен в том, что он «является организатором и руководителем действовавшей на Урале контрреволюционной фашистской организации церковников по линии “Обновленческой ориентации”» (Худобородов, Яшина, 2011, с. 61–65). Летом 1937 г. в Челябинской области «вскрыта и ликвидирована повстанческая организация духовенства

и церковников», общая численность которой якобы превышала 1000 человек. Проходившие по делу 85 человек (баптисты — 34, священники — 4, монашки — 5, церковно-кулацкий актив — 18 человек) расстреляны (Худобородов, Яшина, 2011, с. 61–65).

С начала 1930-х гг. в Западно-Сибирском регионе значительно увеличилось количество закрываемых крайисполкомом церквей. Так, по данным уполномоченного по делам Русской православной церкви при СНК СССР, за 1931–1937 гг. постановлениями Западно-Сибирского крайисполкома прекращена деятельность 185 православных храмов (Овчинников, 2015, с. 72–80).

В заключение следует отметить негативное влияние мер экономического воздействия, применяемых советской властью на протяжении 1930-х гг. в отношении служителей церкви, на экономическое положение последних. Непосильные налоги, взломы храмов и кражи церковного имущества заставляли священников переезжать из прихода в приход. Обложение священнослужителей различными сборами и налогами в совокупности с усилением репрессивных мер приводили к постепенному уничтожению религиозной жизни в регионе и истреблению священнослужителей как класса. Стремительно снижающаяся численность священнослужителей в совокупности с массовым закрытием храмов на территории юга Западной Сибири приводили к уменьшению внешних проявлений религиозной жизни среди населения и сокрытию верующими своих религиозных убеждений.

9.3. «Большой террор» в Казахстане и его влияние на положение священнослужителей в 1937–1938 гг.

История политических репрессий является востребованной и актуальной исследовательской проблемой на постсоветском пространстве. Несмотря на множество интереснейших публикаций по указанной теме за последнее десятилетие, вопросы истории политического террора служителей религиозного культа не получили должного освещения в Казахстане. В день памяти жертв политических репрессий в храмах проводятся заупокойные богослужения памяти священномучеников, принявших страдания и смерть за веру, читаются поименно молитвы памяти. Все религии мира всегда стремились к миру, но почему для большевиков служители культа стали «реакционным духовенством»? Почему с установлением советской власти патриархально-религиозная традиционность сменилась безбожием? Почему так жестоко расправлялись с верой и ее представителями?

Возможно, тоталитарно ориентированное государство рассматривало религиозные воззрения как некое отклонение от нормы, поэтому всячески стремилось к полному отделению церкви от государства. Отметим, что Декрет об отделении церкви от государства оказался лишь иллюзией невмешательства власти в дела церковные. Власть хотела монопольно руководить обществом, для этого нужно было изолировать неконформистски настроенных лидеров, нейтрализовать маргинальные группы, уничтожить любые духовные ценности, не поддающиеся контролю.

Первые законодательные акты Декрет о земле и Декларация прав народов России решили главный земельный вопрос, волновавший крестьян, узаконив, в том числе переход церковных земель в распоряжение советской власти. Лишили церковных деятелей всяких привилегий. Церкви отказали в праве регистрировать брак, заниматься духовным воспитанием подрастающего поколения. Общество морально было готово к революционным переменам, учитывая, что конфессиональная духовность к этому времени исчезла вместе с падением авторитета церкви, быть верующим оказалось предосудительным. Борьба с антибольшевистскими и антисоветскими силами плавно эволюционировала в политические репрессии, а партия большевиков оказалась единственной направляющей политической силой, персонафицированной в диктатуре одного человека.

Советская антицерковная политика с учетом многонационального наследия, доставшегося от Российской империи, имела двойные стандарты и методы реализации. По отношению к традиционным и нетрадиционным религиозным течениям с учетом текущей повседневной ситуации власть опиралась на метод поощрения и наказания.

Желая не допустить отпадения национальных окраин, понимая своеобразие мусульманского во-

проса, советская власть проявила максимальную политическую гибкость с целью завоевать симпатии инородцев. Советская власть «мусульманам России и Востока» продекларировала свободу и неприкосновенность национальных верований, традиций и обычаев (Собрание..., 1917).

Важным пиар-шагом власти стало проведение в 1917 г. краевого мусульманского съезда в Петрограде и возвращение верующим Священного Корана Османа, конфискованного царским правительством (Мухтарова, 2007, с. 95–96). Большевики не просто заигрывали с инородцами, они демонстрировали свою лояльность:

- создав Мусульманский социалистический комиссариат (Муссоцком) в составе Наркома национальностей. Отделы Муссоцкома функционировали в Верном, Семипалатинске (ЦГА РК. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 5. Л. 156);
- учредив Комиссариат по делам мусульман Внутренней России и Сибири, Центральную мусульманскую военную коллегию при Народном комиссариате по военным делам, отдел мусульман Ближнего Востока при Народном комиссариате по иностранным делам.

Политика легитимации с целью формирования благожелательного отношения к большевикам заключалась в активной поддержке мусульманских доктрин и культурных традиций. Сюда можно отнести:

- 1) попытку реализовать «Проект шариата», состоящий из 15 разъяснений шариатских положений. «Советские шариатисты», пропагандируя указанные 15 пунктов, говорили о тождестве идей коммунизма и шариата;
- 2) поддержку благословенного дня мусульман, объявив пятницу выходным днем для сотрудников Мусульманского социалистического комиссариата;
- 3) разрешение официального празднования Курбан-байрам (Тахиров, 1997, с. 5).

Наркомнац РСФСР запрещал гонения и наказание мусульманского духовенства за пропаганду и обучение в мечетях, у себя на дому, проведение религиозной обрядности (Вишневский, 1990, с. 44).

По отношению к другим религиозным течениям, в частности христианству, алгоритм политических действий зависел от текущих реалий. Реализация январского декрета 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» определялась соответствующей инструкцией от 30 августа 1918 г. «О порядке проведения в жизнь декрета “Об отделении церкви от государства и школы от церкви” по применению базового Декрета». Инструкция регламентировала вопросы о церковных и религиозных обществах; об имуществах, предназначенных для совершения религиозных обрядов, а также прочих имуществах; о метрических книгах; о религиозных церемониях и обрядах; о преподавании религиозных вероучений. В отличие от комиссариатов по мусульманскому направлению, церковными проблемами занимался специально созданный восьмой отдел (в 1922 г. был переименован в пятый, в 1924 г. его функции были переданы секретариату ВЦИК) в ведомстве Наркомюста, на уровне регионов ими занимались губернские отделы, а также органы ОГПУ и НКВД (ЦГА РК. Ф. 1380. Оп. 2. Д. 13. Л. 214–215).

Постановление «О религиозных объединениях» создавало искусственные препятствия конфессиям, лишив религиозные учреждения статуса юридического лица. В структуре советского государства не оказалось места для служителей религиозного культа, церковь лишили имущества, раздражение власти вызывал факт ее существования вопреки марксистскому учению (Поспеловский, 1995, с. 164). Страну захлестнула массовая антирелигиозная истерия, начало которой положила «безбожная пятилетка» (1932–1937 гг.) с лозунгом «Борьба с религией – борьба за социализм». Здания бывших церквей и мечетей отдавались в лучшем случае под школы и клубы, в худшем под склады, мастерские, арестантские комнаты и даже свинарники. О победе советских трудящихся над религией сообщали газеты: «Революция нанесла всем религиям глубокую рану. А теперь культурный рост масс окончательно вбивает осиновый кол в могилу религии. Тысячи церквей, синагог, мечетей, молитвенных домов волей трудящихся передаются под культурные учреждения. Это движение широко охватило весь Союз и наш край. Все меньше становится фанатиков религии» (АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 2400. Л. 85).

Провал «безбожной пятилетки» продемонстрировали результаты переписи 1937 г., 56,7% населения советской страны признали себя верующими, 43% отнесли себя к неверующим (Информация начальни-

ка ЦСУ СССР В. Старовского, 1955. Л. 72). За 20 лет реализации антирелигиозной политики, воспитания в атеистическом духе молодого поколения процентное соотношение отрицающих веру в разы должно было быть больше. Вопрос о религии вызвал неоднозначную реакцию населения вплоть до семейных конфликтов (Журавлева, 2010, с. 12). Можем предположить, что подспудной причиной полученных результатов могли стать, с одной стороны, нежелание совершить грех перед Всевышним у старшего поколения, с другой стороны, боязнь родительского проклятия у младшего. Отметим, что сам вопрос вселил надежду верующим на возможность свободного отправления религиозных обрядов. Они надеялись, что открытая демонстрация их религиозных воззрений заставит правительство открыть закрытые храмы и спасти слугителей религиозного культа, обвиненных в «контрреволюционных деяниях».

Власть удивительным образом сочетала двойственность политических стандартов: с одной стороны, легально узаконила отдельные религиозные формы деятельности, с другой – создала Антирелигиозную комиссию с Союзом воинствующих безбожников для борьбы с легально разрешенной деятельностью верующих и их духовников. Советское руководство стремилось расколоть единство религиозного культа, столкнуть верующих между собой, что отчасти удалось добиться. В частности, воззвание «прогрессивного духовенства» с лозунгом обновления столкнуло тихоновцев и обновленцев, чем воспользовалась власть в лице силовых органов. Расколом мусульман занимался Восточный отдел ОГПУ, в искусственно вызванном противостоянии двух центров, находившихся в городе Уфе, в итоге Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ) и Башкирское духовное управление (БашДУ) понесли тяжелый урон. Стратегический подход органов ОГПУ-НКВД создал у верующих некую иллюзорность, имитацию религиозной свободы. Конфессиональные объединения в условиях применения мягкой силы и умелого манипулирования оказались в зависимости от государственно-административных структур.

Вышесказанное объясняется наличием трех ключевых документов: Докладная записка М.И. Ладиса; циркулярное письмо от 22 марта 1930 г. №37 Секретного отдела ОГПУ при СНК СССР «О состоянии и перспективах церковного движения и очередных задачах органов ОГПУ»; «Спецсообщение о церковниках и сектантах» Н.И. Ежова, оказавших влияние на содержание религиозной политики (Савин, 2018). Насильственная модернизация вкупе с усиленными гонениями верующих привела к массовым крестьянским восстаниям, соединившим два протестных движения – против коллективизации и против закрытия церквей. Лозунг «несовместимости коллективизации и церкви» не был принят обществом, власть приостановила «кавалерийский наскок», смягчив религиозную политику. Циркулярное письмо определило приоритетную задачу ОГПУ, направленную на раскол церкви (Савин, 2018, с. 792–793). Циркуляр продемонстрировал поражение власти в антирелигиозной борьбе, а также смену стратегии ОГПУ-НКВД. От открытых методов борьбы они перешли к созданию агентурно-осведомительной сети среди верующих и слугителей культа, донесения которых стали источником информации во время Большого террора.

События 30-х гг. XX в., например процессы реорганизации силовых структур, активная чистка партийных рядов от «социально чуждых», «социально опасных» законспирированных антисоветчиков, открытые судебные процессы над участниками антипартийной оппозиции, стали началом более тяжелых испытаний.

В совокупности указанный перечень свидетельствовал о подготовке широкомасштабной политической акции. Постановление Политбюро ЦК ВКП (б) «Об антисоветских элементах» от 2 июля 1937 г. определило маркеры предполагаемых противников советской власти, подлежащих немедленному учету на уровне регионов, к ним отнесли «бывших», т.е. весь социально опасный элемент, возвращающийся после отбытия наказания. В их числе были «церковники и сектанты», «активно принимавшие участие» в борьбе с советской властью. По возвращении они вновь активизировались, действуя через созданные ими враждебные легально существующие религиозные организации (Религии мира..., 1991, с. 24). В национальных республиках внимание сфокусировалось на националистических элементах из «тюрко-татарских организаций», представителей мусульманского духовенства. Страницу Большого террора открыл приказ за №00447 от 30 июля 1937 г. (Юнге, Биннер, 2003). Обозначим шестой пункт

приказа, где в числе прочих указаны служители религиозного культа: «Наиболее активные антисоветские элементы из бывших кулаков, карателей, бандитов, белых, сектантских активистов, церковников и прочих, которые содержатся сейчас в тюрьмах, лагерях, трудовых поселках и колониях и продолжают вести там активную антисоветскую подрывную работу» (Оперативный приказ..., 1937, л. 69–81).

Операция по борьбе с кулаками на востоке Казахстана, начавшаяся 13 августа 1937 г., завершилась 15 февраля 1938 г. В основу хронологии положено первое и последнее заседание тройки НКВД ВКО. Для каждого региона СССР были определены лимиты по репрессируемым (Оперативный приказ..., 1937), утверждены персональные составы троек, в числе начальника и заместителя управления НКВД, секретарей обкома и председателей облисполкома.

Таблица 11

Количество лиц, подлежащих репрессии, по областям Казахстана

Область	1 категория	2 категория	Всего
Северо-Казахстанская	650	300	950
Южно-Казахстанская	350	600	950
Западно-Казахстанская	100	200	300
Кустанайская	150	450	600
Восточно-Казахстанская	300	1050	1350
Актюбинская	350	1000	1350
Карагандинская	400	600	1000
Алма-Атинская	200	800	1000

Ориентировочные цифры приказа активно корректировались запросами с мест, лимит по репрессируемым был увеличен на 150 тысяч человек. В сентябре 1937 г. Н. Ежов о первых результатах «кулацкой операции» доложил И. Сталину, указав, что на 1 сентября 1937 г. в период действия приказа №00447 «было арестовано – 146 225 человек, что составляло – 54,36% от закладываемой ориентировочной цифры, из них к расстрелу было приговорено – 31 530 человек, что составляет – 21,56%, к заключению в лагерях и тюрьмах – 13 669 человек, что составляет 9,34% (Лубянка..., 2004, с. 337).

Целевые группы приказа расширялись с согласия центрального аппарата НКВД, предварительный анализ протоколов «кулацкой тройки», действовавшей в Казахстане, позволяет утверждать, что основным удар принял на себя сосланный сюда «антисоветский элемент», осужденный решением Особого совещания, в том числе спецпоселенцы, лагерные заключенные и прочие высланные из европейской части страны. Важно отметить, что в протоколах «кулацкой тройки» НКВД Восточно-Казахстанской области есть лица «без определенных мест занятий», «деклассированный уголовный элемент», осужденные по политической статье. Предполагаем их включение оформлено для выполнения запрошенных лимитов. В большинстве своем они оказались не реабилитированными по статье 58-1 УК.

Алгоритм следственных мероприятий проходил по упрощенной форме согласно приказу. По завершению работы следственная группа отправляла дело арестованного на рассмотрение тройки, при этом к делу приобщались ордер на арест, протокол обыска, материалы, изъятые при обыске, личные документы, анкета арестованного, агентурно-учетный материал, протокол допроса и краткое обвинительное заключение. Обращает на себя внимание регламентация документальной базы обвиняемого с целью демонстрации законности проводимых действий органами НКВД. Конвейерное осуждение проходило заочно, тройка заслушивала только докладчика, чаще всего это был следователь. Протокол тройки оформлялся согласно формуляру, осужденным к срокам в ИТЛ, приговор сообщался во время этапа. Приговоренным к высшей мере наказания приговор не озвучивали в соответствии с директивой НКВД за №424 от 8 августа 1937 г. (Юнге, Биннер, 2003, с. 31). Далее протокол заседания тройки направлялся к начальнику опергруппы для приведения приговоров в исполнение.

По состоянию на 1 февраля 1938 г., т.е. за время с 5 августа 1937 г. по 1 февраля 1938 г. тройками НКВД и УНКВД на основании оперприказа НКВД СССР № 00447 от 30.07.1937 г. осуждено 600.181 че-

ловек (ЦА ФСБ. Ф. 3. Оп. 5. Пор. 573. Л. 70-71). В том числе 36990¹, что составило - 6,16% прямых и косвенных служителей религиозного культа, ведь репрессиям подвергалось не только высшее духовенство, гонения устраивались против членов церковных советов, рядовых церковных служащих, рядовых верующих и прочих несчастных людей, косвенно оказавшихся рядом с верой, а также их потомки и родственники. По Казахской ССР численность осужденных тройкой по приказу №00447 указанной категории составила 2898 человек, в процентном соотношении 13,89% по отношению к общей численности осужденных тройкой на март 1938 г. - 20868 человек. Наибольшее количество по религиозным мотивам в период Большого террора было осуждено тройкой в Южно-Казахстанской области - 371 человек (16%), в Алма-Атинской области 365 человек (8,64%), в Западно-Казахстанской области 278 человек (21%). Приводимая статинформация основана только на протоколах тройки обвинительной части, в расчет не брался социальный статус осужденного, служившего основанием к разработке и аресту согласно приказу №00447. Например, М. Джибулсынов определен как бай-мулла, имевший крупное хозяйство, его обвиняли в участии в контрреволюционной организации. А. Алипов обозначен как бай-хазрет, имевший собственную мечеть и одну духовную школу, обвинялся в прямой связи с ЦДУМ - организацией, занимавшийся контрреволюционной и религиозной пропагандой (СГА ДП г. Актюбинск. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3932. Л. 6). Отметим, что впервые в обвинительной части протокола тройки по Северо-Казахстанской области встретилась фраза «...агитировал за открытие мечети» (СГА г. Петропавловск. Ф. 1. Оп. 1. Д. 94).

В фокусе особого внимания региональных органов НКВД находились адм- и трудпоселенцы, в частности, проживавшие на территории Карагандинской области. По одному общему религиозному делу как организаторы были осуждены в 1937 г. девять человек. Обвинительная часть протокола тройки сообщала, что Ерофей Пчелинцев как административно-ссылный «...еще в 1929 году осужденный на десять лет в спецпоселках Карагандинской области создал четыре подпольных монастыря, в которые завербовал 58 человек спецпереселенцев, из них 28 детей школьного возраста». Участники этой группы не только выполняли религиозные обряды, но и «проводили контрреволюционную работу, направленную на подрыв мероприятий партии и правительства, призывали молиться за контрреволюционный элемент, находящийся в тюрьмах, лагерях, ссылке» (СГА ДП г. Караганда. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2305. Л. 7-8). Все они ввиду вторичного осуждения тройкой по Карагандинской области были приговорены к расстрелу.

Впервые в казахстанской историографии автор предпринял попытку рассмотреть репрессивные акции в отношении верующих в фокусе протоколов тройки УНКВД, в рамках реализации «кулацкой операции». Анализ протоколов и справок, представленных на заседание тройки, позволил скорректировать статистику, выявить идентификационные критерии выбора жертв террора, рассмотреть структурное содержание обвинительной части, ввести в научный оборот источники, эго-документы, детализирующие персональную историю.

Приказ №00447 стал продолжением политического террора и жестоких расправ, начатых Октябрьской революцией 1917 г. Красный террор открыл счет зверских убийств священнослужителей: в Усть-Каменогорске в 1918 г. был расстрелян протоирей Сергей Феноменов, в 1920 г. был изрублен шашками Александр Дагаев, бывший настоятель Покровского собора, в Шемонаихе убит иерей Зиновий Сутормин.

В начале 1920-х гг. было арестовано и сослано городское духовенство Семипалатинска, судьбы многих из них остались неизвестны. Многие действия служителей культа оказались уголовно наказуемы. Начиная с печально известного Уголовного кодекса 1922 г., содержавшего 8 статей, имеющих отношение к священнослужителям: от 119 до 125, 227. Они предусматривали применение высшей меры наказания за религиозную пропаганду, в некоторых случаях последняя заменялась высылкой или сроком. Репрессивная политика не гнушалась применять по отношению к служителям штрафы, использовать их на принудительных черновых работах, ограничивать их в гражданских правах, лишать свободы. Религиозные убеждения в оценке 58-й статьи приравнивались к контрреволюционной деятельности, антисоветской пропаганде.

¹ Подсчитано на материалах: ЦА ФСБ. Ф. 3. Оп. 5. Пор. 573. Л. 70-71.

Универсальной формой, очень удобной в плане наказания, являлось лишение верующих гражданских и избирательных прав, что позволяло в дальнейшем силовым структурам, использовать широкие возможности для применения массовых репрессий, так как отлаженный учет и контроль так называемых лишенцев позволял быстро выявить субъект репрессивной политики. Численность группы «лишенцев», относимая к сословию «служителей религиозного культа», увеличивалась в геометрической прогрессии, хотя по логике вещей должна была уменьшаться, так как количество верующих уменьшалось, судя по данным местных органов власти. Используемый властью метод способствовал политической изоляции священников. Восстановить гражданские права они могли в случае отказа от религии, что было неприемлемо для истинно верующих.

Информационным фоном политического террора стали многочисленные публикации, разоблачающие «антисоветскую, контрреволюционную деятельность» вскрытых НКВД организаций. «Бандитско-повстанческие кадры» выявленного сообщества состояли из представителей кулацко-байского сословия в союзе с муллами, попами и сектантскими главарями, готовили контрреволюционные группы для диверсионной работы (ЦГА РК. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 3. Л. 5).

Целевая зачистка осуществлялась в соответствии с циркулярными разработками НКВД СССР с шаблонным набором обвинительных заключений. Региональные управления НКВД творчески подошли к реализации приказа №00447, именуемой еще и «кулацкой операцией», особо ценились массовые, групповые дела, когда в районах вскрывались «глубоко законспирированные враги советского народа». Создавалась многоуровневая конструкция «контрреволюционной шпионско-повстанческой организации» с единым центром управления, как например обезличенный, безымянный, мифический «Московский комитет», руководивший организацией церковников в Казахстане, что вполне объясняет дело о «существовании Всесоюзной антисоветской церковной организации» (Лавринов, 2009, с. 54–66).

Казахстан, в том числе и Семипалатинская область, стали местом ссылки для социально опасного элемента, в том числе и служителей религиозного культа. Пришлые сосланные, осужденные Особым совещанием на вольное поселение, оказались основными субъектами целевых групп Большого террора. Вполне можем предположить, опираясь на предварительные результаты анализа протоколов тройки, именно они приняли удар «кулацкой» и «этнической» операций 1937–1938 гг., испытав вторичность репрессий.

Среди массы репрессированных служителей религиозного культа можно упомянуть имена Б. Герасимова, В. Сайдашева, А.-З. Ахтямова, В. Ибрагимова, Е. Солмина, С. Жакупова, Н. Панина, Ф. Чичканова и др. Краткие сведения о них имеются в книге «Храмы Семипалатинска: прошлое и настоящее» (Кашляк, 2004).

Ментальность служителей религиозного культа воспринимала повседневность репрессий как некое испытание: «Они, ... говорят о себе, как претерпевших страдание за Христа, за веру, за то, что они религиозны» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2610. Л. 6).

В общей массе «претерпевших страдание» выделялся Борис Георгиевич Герасимов, как магнит, притягивающий к себе прихожан. Окончив Томскую духовную семинарию, он стал настоятелем Никольского собора в Семипалатинске. Б. Герасимов имел великолепное образование, обладал замечательной эрудицией, знал несколько европейских языков, был ценителем искусства и живописи. Прихожане Семипалатинска давали высокую оценку Борису Георгиевичу, обращая внимание на его знание иностранных языков, в том числе и французского, высокую степень его образованности, подчеркивая, что он знает музыку, указывали на его членство в географическом обществе, на его труды по краеведению. Он преподавал в местной учительской семинарии и изучал историю Восточного Казахстана. Именно Б. Герасимов был инициатором создания Семипалатинского подотдела Русского географического общества. За его 25-летнюю деятельность и столь блестящий вклад в развитие регионального краеведения Центральное Русское географическое общество присудило Б. Герасимову золотую медаль. Именно его известный краевед Восточного Казахстана Станислав Черных назовет «Летописцем степного края».

Власть с подозрением относилась столь к тесным контактам административно-ссылных церковников, помимо повседневных взаимных встреч, душевных диалогов, дискуссий о расколе церкви,

о закрытии церквей, они оказывали помощь ссыльным и поддерживали материально оказавшихся в затруднительном положении.

Первая попытка уничтожить Б. Герасимова была предпринята в декабре 1922 г. Тогда органы ГПУ, «раскрыв заговор» религиозных деятелей, арестовали 13 священнослужителей, включая Бориса Герасимова, его удалось спасти.

В Большой террор были арестованы священнослужители Воскресенской церкви Семипалатинска. Б. Герасимова обвинили в том, что он являлся «активным членом и руководителем контрреволюционной шпионской организации церковников» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2671. Л. 142).

Отметим, что используемые нами источники транслируют ситуацию «снизу», «изнутри», позволяя ощутить психологическое состояние жертв репрессивных акций Большого террора. Повседневное камерное общение арестованных в Семипалатинской тюрьме, фрагменты устной истории камерных бесед Б.Г. Герасимова – свидетельство неиссякаемой силы духа и веры. В обращении к сокамернику: «...если вам удастся освободиться, то я вас убедительно прошу сходить к моей дочери Никулиной Ольге Борисовне... и скажите ей, чтобы она переговорила с моими друзьями о служении молебнов: господу, богородице, Николе и Ивану воину, последний помогает сражающимся в борьбе».

Прихожане настолько были преданы Б.Г. Герасимову, что старались поддержать его передачами, отправляя ему рукоделия с художественной вышивкой и надписями. Автором красивых полотен была княгиня Екатерина Андреевна Ширинская-Шихматова, дочь последнего губернатора Саратова, посланная в Семипалатинск за свои религиозные убеждения. Б. Герасимов называл ее замечательным художником. В 1932 г. высшую меру наказания ей заменили ссылкой в Семипалатинск на три года. 4 апреля 1937 г. тройка УНКВД Восточно-Казахстанской области приговорила ее к расстрелу за участие в «контрреволюционной организации церковников», возглавляемой протоиереем тихоновской ориентации Б. Герасимовым. Камерные беседы Б.Г. Герасимова сохранились в архивно-следственном деле благодаря агентурным осведомителям:

«...следователь требует дать дополнительные показания на лица, которые могут быть причастны к моему делу»;

Вопрос: «... батюшка, я надеюсь, что вы их не выдали?»;

Ответ Б.Г. Герасимова: «Что вы, что вы! Да разве я этого позволю, лучше я один все переживу, они пусть себе живут на здоровье».

Вопрос: «Вот, батюшка, вы сказали, что вас обвиняют в контрреволюционной религиозной организации и агитации, в чем же она заключалась?»

Ответ Б.Г. Герасимова: «Между нами говоря, мы собирались, религиозные, выносили порицание советской власти и коммунистам и роптали за закрытие ими храмов». «Религиозные» говорили, что советская власть уничтожает религию, что церкви одна за другой насильственно закрываются, что ущемляются религиозные чувства верующих» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2610. Л. 9–10).

Б.Г. Герасимов на допросе признал, что он состоит членом «церковной контрреволюционной шпионской организации и одним из организаторов церковной контрреволюционной группы в Семипалатинске...» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2610. Л. 19). Вместе с тем архивно-следственные материалы по делу Б.Г. Герасимова и других участников «контрреволюционной организации церковников» опровергают их признания. Содержание протоколов показывает надуманность и нелепость обвинений, предъявляемых следователями, абсурдность «чистосердечных признаний». Камерные разговоры Б.Г. Герасимова противоречат содержанию протоколов, а также опровергают его признание в причастности к «контрреволюционной деятельности».

Прихожане пытались спасти Б. Герасимова, не побоявшись обратиться к руководству областного НКВД:

«Товарищ Начальник! Подписавшие приговор Герасимову Борису Георгиевичу и Вы – высшая власть Вашей страны. А отличительная черта Высшей Власти – не только карать, но и – миловать. Поэтому прошу Вашего приказа заменить этап Герасимову вольной высылкой. Никому не поверю, что

страна Советов станет счастлива от того, что этот 66-летний старичок замучается в этапе или лагерях» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2610. Л. 10).

Письмо датируется 24 ноября 1937 г. Автор письма не знала, что тройкой УНКВД от 19 ноября 1937 г. Бориса Георгиевича «за активное руководство и участие в контрреволюционной шпионской организации церковников» приговорили к расстрелу. Вместе с ним были расстреляны священники Виктор Климов, Константин Черепанов, Нестор Панин, Андрей Гладких, Феодор Чичканов. Один из настоятелей Знаменского собора, епископ Киприан, он же Константин Станиславович Комаровский, выпускник Казанской духовной академии, до 1917 г. возглавлял Семипалатинский отдел «Союза русского народа», в 1923 г. арестован и сослан в Соловецкий лагерь, в 1937 г. по приговору Семипалатинской тройки был расстрелян.

Фразы обвинительного заключения утверждали, что все лица, проходящие по делу «церковников», не просто были верующими, но и вели активную «антисоветскую, контрреволюционную» пропаганду, что отягощало их и без того тяжелое положение. Важно отметить, что 70% арестованных по указанному делу были приговорены тройкой УНКВД ВКО к расстрелу, лишь трое – к десяти годам ИТЛ. По большому счету, характерной чертой Большого террора и стали массовые аресты. Состав участников «антисоветской группы церковников» впечатлял духовным саном, образованностью, эрудицией, авторитетом. Вместе с тем, по меркам советских органов, их социальное положение не соответствовало «ключевому классификационному» критерию советской идентичности (Фицпатрик, 2011, с. 25). Арест и расстрел известных в регионе священнослужителей – первая показательная акция устрашения верующих, побуждающей их к отказу от религиозных убеждений. Однако их смерть лишь усилила убеждение верующих в том, что Б.Г. Герасимов и другие стали «мучениками за Христа». Местный архиерей в предчувствии ареста проповедовал: «Многим приходится страдать за Христа, я же до сих пор за него ни разу и в тюрьме не сидел. Пора и мне пострадать за христову веру, пора и мне посидеть в тюрьме» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2610. Л. 6). Служители культа понимали неотвратимость гонений, усиление репрессий и готовы были принять наказание за веру, но не за «контрреволюционность». Среди верующих бытовало мнение, что пришло время гонения за Христа, похожее на то, что было в языческую эпоху.

Указанное суждение подтверждается статистическими данными итогов реализации приказа №00447. Опираясь на архивные сводки протоколов троек областных УНКВД, можем утверждать, что в Казахской ССР по «кулацкой операции» с 5 августа 1937 г. по 1 февраля 1938 г. было осуждено 20862 человека, в том числе в Восточном Казахстане 5147 человек, или 24,7%, где 467 человек, или 9,05% составили служители религиозного культа или имевшие отношение к церковно-сектантским группам. Средний возраст осужденных составил 53 года, т.е. в большинстве своем арестованные родились в конце XIX в. В гендерном соотношении женщины составляли 2,8% от численности арестованных, 60% из них были расстреляны. Из 9,05% осужденных по религиозному направлению приговорены к расстрелу 356 человек, что составляет 76,1%, к различным срокам от восьми до десяти лет ИТЛ – 111, соответственно 23,8% (подсчет произведен автором по данным 41 протокола заседаний тройки УНКВД ВКО за период с 13 августа 1937 г. по 15 февраля 1938 г.).

«Классовая дискриминация» не имела гендерных оттенков, тысячи репрессированных мужчин и женщин, неожиданно вырванные из привычных социальных жизненных условий, оказались в совершенно новой инокультурной среде, испытывая давление, насилие, унижение. В общей группе арестованных по делу церковников также проходили женщины, например Ксения Яковлевна Божкова. Ее арестовали 30 ноября 1937 г., через девять дней ей объявили приговор тройки – 8 лет ИТЛ. В 1939 г., находясь в лагере, она написала письмо в Президиум Верховного совета СССР: «В течение девяти дней пребывания в тюрьме, я была вызвана всего лишь один раз. Никаких обвинений мне ни следовательно, ни кто-либо другой не предъявлял. Меня лишь заставили подписать написанный следователем протокол допроса, но что в нем было написано, я совершенно не знаю. Ознакомиться с ним мне следовательно категорически запретил. Характерно, что короткий допрос меня был сведен исключительно к одному

вопросу: кого из религиозных я знаю в городе вообще или среди своих знакомых» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2610. Л. 6).

Второе письмо было от дочери Ефросиньи Фоминичны Колодзей, осужденной к высшей мере наказания. Дочь вполне справедливо полагала, что арест и осуждение являются ошибкой. В момент ареста ее мать являлась домохозяйкой в силу своего преклонного возраста, а на момент ареста ей было 65 лет, а также с учетом инвалидности и неграмотности она не могла совершить какое-либо контрреволюционное деяние. Единственным недостатком Ефросиньи Фоминичны «...являлась ее религиозность, но рассматривать это как преступление нельзя, ибо по Сталинской Конституции свобода совести является гарантированным правом советских граждан» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2615. Л. 68).

Согласно содержанию приказа №00447, аресту и осуждению тройкой подлежали «в прошлом репрессированные церковники и сектанты», а также «наиболее активные антисоветские элементы из ... сектантских активистов, церковников и прочих, которые содержатся сейчас в тюрьмах, лагерях, трудовых поселках и колониях и... продолжают вести там активную антисоветскую подрывную работу» (Архив ДКНБ РК по ВКО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2615. Л. 69–81). Одной из целевых групп, попавших под удар стали административно-ссылные церковники, находившиеся на поселении в Восточном Казахстане, что является свидетельством вторичности репрессий. Например, только по трем групповым делам о деятельности церковников, открытых Цюрупинским² РО НКВД, рассмотренных тройкой в ноябре 1937 г., проходило 25 человек. Все служители культа идентифицировались маркерами приказа №00447, имея статус осужденных по статье 58-10 УК РСФСР, были отправлены из европейской части СССР отбывать наказание в Казахстан.

Рассмотрим персонально несколько лиц из групповых дел одного заседания тройки УНКВД (протокол №25 от 25 ноября 1937 г.). По первому делу проходили 12 человек, в том числе А. Борзаковский и Е. Карадеева. А. Борзаковский был отнесен к категории «без определенных занятий, судим в 1930 г. по указанной выше статье сроком на десять лет, в 1936 г. еще одна судимость, дополненная статьей 58-11 УК сроком на пять лет, наказание отбывал в Восточном Казахстане. А. Борзаковский имел высшее духовное образование, священнослужитель, епископ. Справка обозначила пять пунктов, обосновывающих включение его в расстрельный список, а именно: во-первых, он являлся руководителем церковно-сектантской контрреволюционной группы; во-вторых, по его инициативе собирались нелегальные сборища административно-ссылных из числа духовенства и верующих сектантов; в-третьих, «...на нелегальных сборищах озадачивал контрреволюционные группы на объединение всех верующих в районе с задачей организованной борьбы против советской власти»; в-четвертых, проводил клеветнические разговоры «в адрес правящей партии и советской власти»; в-пятых, распространял провокационные слухи о предстоящей войне и поражении советской власти (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 4855. Л. 113).

Е. Карадеева относилась к категории бывших («из дворян»), в 1935 г. была осуждена к трем годам ссылки в Казахстан, обвинялась в принадлежности к церковной организации. Заметим, была просто верующей. В персональной справке отмечены три пункта: во-первых, активный член церковно-сектантской контрреволюционной группы; во-вторых, принимала активное участие в нелегальных сборищах контрреволюционной группы, где помимо совершения религиозных обрядов, обсуждались вопросы борьбы с советской властью; в-третьих, клеветала на советскую власть, компрометировала мероприятия советского правительства в вопросе борьбы его с контрреволюционным церковным духовенством (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 4855. Л. 116).

Можем предположить, что примечание к справке начальника Цюрупинского РО НКВД в отношении арестованных «членов церковно-сектантской организации»: «действовали в силу непримиримости и злобы к советской власти», должно усилить обвинительную часть и без того тяжелую ситуацию арестованных. Обвинительная часть содержала достаточно много пунктов, в числе которых в первом

² Цюрупинский район с 1932 года входил в состав Восточно-Казахстанской области Казахской ССР, ныне Щербактинский район Павлодарской области Республики Казахстан.

случае были духовный сан, духовное образование, руководитель группы, во втором случае – религиозная принадлежность. Членов «церковно-сектантской группы» объединяло наличие первичной репрессии, статус административно-ссылного, все в совокупности и без того отягощало положение арестованных. Из 12 человек 11 приговорили к расстрелу, лишь одного к восьми годам лагерей. Приговоренной к восьми годам ИТЛ оказалась А. Моторина, на момент приговора ей было 19 лет (1918 г.р.). В возрасте 18 лет ее приговорили к трем годам ссылки в Казахстан (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 4855).

Второе дело этого же Цюрупинского РО НКВД примечательно тем, что из восьми арестованных «членов контрреволюционной группы церковников» пятеро (62,5%) были из семьи служителей религиозного культа. М. Прокопьев и другие арестованные обозначены как «сын попа, сам поп», указаны имеющиеся судимости, за которые они сосланы в Казахстан. Обвинение конкретизирует политическую тональность их деятельности: «активная контрреволюционно-фашистская агитация» в первом случае обвинялись в «активной антисоветской агитации», контрреволюционной деятельности и компрометации советской власти. Себя виновными «члены контрреволюционной группы церковников» не признали. 87,5% из них приговорили к высшей мере наказания (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 4855. Л. 209).

Довольно крупным оказалось дело «церковников» Павлодарского районного НКВД, по которому было арестовано 20 человек, и все 100%, в том числе 30% женщин, решением тройки УНКВД 22 октября 1937 г. были приговорены к расстрелу (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 4262. Л. 8–12). Единый трафарет обвинения включал пункты: руководство «контрреволюционной» организацией церковников, член организации, непримиримый враг советской власти, активная вербовочная работа, вредительская подрывная работа, антисоветская агитация, участник нелегальных совещаний, клеветнические измышления, дискредитация новой Конституции. В социально-структурном плане наполовину группа состояла из служителей культа, в том числе двух протоиереев, по одному священнику и дьякону, трех председателей церковного совета, одного послушника, двух монашек. Отметим, что все осужденные из категории «бывших», в том числе офицеры царской армии, князья, решением Особого совещания отправлены в административную ссылку. Наше внимание привлекла персона Дмитрия Сергеевича Урусова, княжеского происхождения. В справке он обозначен как «непримиримый противник советской власти, активный член контрреволюционной организации церковников». Прямого отношения к служителям религиозного культа он не имел, зато в 1918 г. был арестовыван ВЧК по делу тактического контрреволюционного центра. В обращении «Ко всем гражданам Советской России!» 23 сентября 1919 г. прозвучала информация о ликвидации контрреволюционной организации «Национальный центр» и расстреле ее руководителей, в ходе массовых арестов в Москве и Петрограде были задержаны представители буржуазной интеллигенции, члены партии кадетов. В результате проведенного следствия ВЧК раскрыло деятельность «Тактического центра», в марте 1920 г. его члены были арестованы, в их числе оказался Д.С. Урусов. В процессе проведенного следствия ВЧК признало его невиновным и оправдало (Дело Тактического центра, 1998, с. 152–160).

Каждый гражданин СССР, оказавшийся в поле зрения силовых структур, попадал в систему информационного учета с оформлением досье, учитывающего весь период его жизнедеятельности, а также ближайших родственников до и после 1917 г. Альбомные записи ВЧК-ОГПУ-НКВД сыграли свою роль в период Большого террора. В 1935 г. особым совещанием Д.С. Урусов был приговорен к трем годам ссылки, которую отбывал в Павлодаре. В итоге первые два пункта, связанные с ВЧК, Особым совещанием, дополненные тесными контактами с так называемыми членами группы «церковников» привели очередному аресту и расстрелу в 1937 г.

Еще одной целевой группой стали «сектанты», к ним отнесли представителей протестантских и неопротестантских церквей (Большой террор, 2014, с. 165). В обвинительной части архивно-следственных материалов можно увидеть использование нескольких ключевых слов: группа, консул, эмиграция, шпионаж, вредительство, религия. Столь интересное сочетание наблюдается во многих материалах периода Большого террора и объясняется дисперсным состоянием этнических переселенцев, а также желанием сотрудников НКВД охватить масштабно несколько указанных в приказе 00447 целевых на-

правлений и групп, которые впоследствии плавно вошли в содержание «национальных операций» после завершения «кулацкой операции».

На территории Восточно-Казахстанской области в нескольких районах компактно проживали немцы (например, поселок Америка Шемонаихинского района, колхоз Рот-Хутор Бельгагачского района и т.д.). В 1929 г., в период коллективизации, была «создана кулацкая группа, ставившая своей целью эмиграцию немцев, граждан СССР за границу». Вопрос об эмиграции НКВД связало с консульской службой Германии, располагавшейся в Москве и Новосибирске. В делах неоднократно упоминались выезды и встречи представителей этих групп с немецкими консулами. Часть немецких переселенцев провели по «кулацкой операции», связав их с контрреволюционной деятельностью и религиозной принадлежностью. В созданных немцами колхозах проживали лишенцы, например, Василий Функ был лишен права голоса как руководитель церковного хора, осужденный в 1936 г. на три года; Федор Бельгейм – проповедник, сосланный в 1937 г. и пр. Органы НКВД, формируя групповое дело по немцам, смешивали католиков, баптистов (Родион Пепке, Эдуард Пепке и др.), протестантов (Фердинанд Прайс, Христиан Альберг и др.), порой упоминая религиозную организацию «Братья во Христе». Общине на религиозной почве, совместные молебны, проповеди, чтение Евангелия следователи отнесли к «контрреволюционной шпионской деятельности». Всего по этому делу проходило 17 человек, из них 64,7% решением тройки НКВД были приговорены к высшей мере наказания, оставшиеся – к лагерным срокам от восьми до десяти лет. Отметим, что все они прошли протоколом от 14 августа 1937 г., где связующей нитью для всех участников стала фамилия пастора Лорера (СГА ДП Ф. 19. Оп. 2. Д. 4855. Л. 25).

В материалах к четвертому протоколу от 24 августа 1937 г. отмечены Август Кайзер, Рудольф Рольман, Владимир Кроо, Яков Карлович и Яков Генрихович Кайзеры, Генрих Кайзер, обозначенные как лютеране. О том, что они представители евангелическо-лютеранского вероучения протестантского течения, следователи не упоминают. Лютеранским проповедником, руководителем группы был Фридрих Бальгейм, который, помимо того, что относился к кулакам, еще и являлся «агентом немецкой разведки, выполнял контрреволюционные задания шпионов Лорера и Пеннера, занимался антисоветской агитацией и фашистской пропагандой, проводил нелегальные совещания с контрреволюционной группой по вопросам эмиграционного движения немцев за границу» (СГА ДП Ф. 19. Оп. 2. Д. 4855. Л. 79–90). В первом и во втором случаях социальная принадлежность «кулак» для проходивших по лютеранскому делу имела вторичное значение, религиозная, этническая принадлежность – первичное, так как давала возможность расширить преамбулу обвинения, введя в нее шпионскую деятельность.

Аналогичные обвинения были выдвинуты в адрес «участников нелегальной антисоветской организации сектантов-адвентистов» по Алма-Атинской области. Несмотря на то, что ими была «организована нелегальная сектантская школа, на занятиях которой вели антисоветскую пораженческую агитацию, пропагандируя отказ от службы в Красной армии и участия в социалистическом строительстве», решение тройки сохранило им жизнь, приговорив к срокам от восьми до десяти лет (ДП СГА г. Алматы. Ф. 1. Оп. 1. Д. 310).

Старообрядцы, нашедшие прибежище и основавшие поселения в Восточно-Казахстанской области в XVIII в., естественно, вызвали живой интерес со стороны местных органов НКВД. О гонениях старообрядцев указано в диссертации И. Куприяновой на примере «старообрядческого попа» Ефима Солмине, который за свою старообрядческую деятельность был арестован в феврале 1930 г. (Куприянова, 2005).

Одним из таких селений стал Тургусун в Бухтарминской полосе ныне Зыряновского района. Село Тургусун являлось своеобразным старообрядческим центром, где наблюдались несколько сектантских течений: «беглопоповцы, беспоповцы, асоновцы, часовенные, поляковцы». ОГПУ относило старообрядцев «весьма реакционной группе населения, настроенной антисоветски...» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2450. Л. 110). В описании ОГПУ-НКВД кержацко-старообрядческий актив по социальной принадлежности являлся «кулацким и бедняцко-середняцким..., состоящий из бывших дьяков, наставников и начетчиков,... как оружие используют религиозное писание, главным образом такую литера-

туру, как Апокалипсис и черносотенное издание дореволюционных времен «Массонские протоколы всемирного заговора евреев» и т.п. сорта литературу» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2450. Л. 110).

Столь явную неоднородность состава группы районное НКВД объясняет тем, что, несмотря на существовавшую враждебность на религиозной почве между сектантами и церковниками, именно в их следственном деле «имеется общность их обоюдного использования религиозной литературы против мероприятий советской власти». Согласно информации НКВД, ненависть к советской власти обусловила создание объединенной «контрреволюционной группы», в которую входили: Андрей Владимирович Городецкий, священник обновленец; Семен Васильевич Филиппов, архимандрит тихоновец; Сафрон Дорофеевич Выходцев, Демид Пантелеевич Анфилофьев, бывшие старообрядческие наставники; Моисей Тимофеевич Савельев, бывший кержацкий дьяк; Николай Емельянович Савинков, Игнатий Алексеевич Николенко, Василий Степанович Поляков характеризовались как «религиозные фанатики, без отчетливых религиозных убеждений», опиравшиеся на старообрядческие и церковные догмы (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2450. Л. 110–115).

В кратких характеристиках в справках на арестованных, даваемых НКВД, демонстрируется подспудная причина их задержания:

- Савельев Моисей Тимофеевич, старообрядец, был дьяком, после вступления в колхоз открыто религиозной деятельностью не занимался, но тайком по вечерам ходит совершать религиозные обряды, как например крещение новорожденных;
- Поляков Василий Степанович имел кулацкое хозяйство, состоящее из мельницы, лесопилки и обойки. Поляков всегда был настроен против советской власти, причем свою агитацию строил всегда на примерах и шутках. По вопросу о религиозных книгах заявлял, что кто их читает, тот все знает, а кто их не читает, тот ничего не понимает;
- Выходцев Сафрон Дорофеевич происходит из богатой кулацкой старообрядческой семьи. Благодаря грамотности стал старообрядческим дьяком, вследствие чего широко пользовался трудом верующих;
- Анфилофьев Демид Пантелеевич, дьячил среди часовенных старообрядцев, везде и всюду основывается на религиозном писании, по характеру очень твердый, к колхозам относится отрицательно, считает их греховными (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2450).

Конечным результатом следственного процесса стал вывод, что перечисленные обвиняемые по своим активным религиозным взглядам, относясь враждебно к советской власти, вели агитацию в духе того, что советская власть является порождением антихриста, греховности и неприемлемости для верующего.

Жертвами террора стали субботники-адвентисты, один из них Леонтий Петрович Занудин, осужденный в 1930 г. за антисоветскую пропаганду сроком на пять лет. Л.П. Занудин являлся руководителем секты субботников-адвентистов, каждую субботу члены секты собирались на его квартире и под видом моленья «он проводил антисоветскую работу». Особенно активно, указывается в следственных материалах, секта начала работать с принятием новой сталинской Конституции, вовлекая учеников в свою секту, перед которыми ставила условия: «не участвовать и не ходить на постановки, не слушать музыку, не участвовать на собраниях». Уполномоченный районного НКВД сообщал, что секта за последнее время завербовала пять учеников, в том числе ученика второго класса Волкова. В сводках районного НКВД упомянута Меланья Дементьевна Постникова в качестве руководителя секты субботников-адвентистов. Агитируя за свою веру, М.Д. Постникова говорила, что «папа Римский является нашим врагом, так как у него совершенно другая вера, по ихней вере нужно молиться иконам. Вот этот папа Римский соблазняет народ и ведет его к буржуазному строю и если он возьмет народ под свое влияние, то опять будет буржуазное правительство. У нас тоже сейчас имеются агенты, которые разъезжают с проповедью и приглашают народ в нашу веру» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2551. Л. 1–6).

Фокусировка на определенные целевые группы по приказу 00447 отражалась в информационных справках НКВД Восточно-Казахстанской области. В случае «вскрытия какой-либо сектантской контрреволюционной вредительско-повстанческой группы» следователи выезжали в соседние районы для

выявления связей участников и расширения численного состава группы. В селе Братском Бухтарминского района были арестованы члены «сектантской контрреволюционной» группы, так как внимание НКВД привлекли слишком частые поездки в Курчумский район руководителя организации Никиты Мальцева, бывшего кулака и служителя религиозного культа секты баптистов. В результате проведенного следствия выяснилось, что «он активно занимался вербовкой новых членов в свою группу». Одним из завербованных оказался Степан Безродный, проживавший в селе Заря Высокогорского сельсовета, который, помимо недовольства существующим строем, утверждал, что «советская власть против религии, не дает возможности собираться и вести религиозную работу. ... Согласно Конституции никто не имеет право запретить заниматься религиозной деятельностью» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2166. Л. 1–22).

Представители религиозного культа обращались к Конституции 1936 г., называя ее Сталинской Конституцией. «Необходимо усилить агитацию за создание многочисленной религиозной общины, нам теперь дано полное право Сталинской Конституцией вести работу по сплочению верующих, открыто совершать все религиозные обряды, хотя эти права нам предоставлены только на бумаге и для обмана населения, но мы должны это использовать. Предоставленные права Сталинской Конституцией верующим для обмана, по существу это нечего не даст верующим. По этому поводу пример: Я хотел поехать по окружающим селам учесть количество верующих и одновременно заработать, но мне этого местные власти запретили, получается таким образом, что Сталинская Конституция существует только на бумаге» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2352. Л. 6).

Вместе с тем все участники религиозных групп, по версии НКВД, а социальная структура ее состояла из «бывших», в обязательном порядке были яркими противниками советских мероприятий, в особенности колхозного строя. На собрании баптистов в квартире Ивана Байбака обсуждались не только вопросы религиозного толка, но и колхозной жизни: «...колхоз для крестьянства порабощение, раньше это называлось крепостным правом, в данное время колхоз, они между собой не имеют никакой разницы» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2166. Л. 22).

Следствием подчеркивалось наличие межгородских связей секты субботников-адвентистов, например, с Алма-Атой, Зыряновским, Кокпектинским районами, указывалось, что Зыряновская секта – самая сильная, к ней часто приезжает немец-проповедник из Алма-Аты Давид Карлович Ремфорд.

Среди верующих порой распространялись письма и листовки с «божьим словом». Сотрудниками НКВД указанные факты оценивались как «контрреволюционная, антисоветская» пропаганда, например, листовка «Молитва Павловской божьей матери». В справке указывалось, что ее содержание направлено на развал колхозов.

В 1937 г. в Зыряновском районе была создана контрреволюционная сектантская организация, ставившая своей целью агитацию против колхозов, проведение диверсионной деятельности, и лишь бдительность местных органов привела к своевременной ликвидации сектантов. Исай Иванович Ниоменко был арестован одним из первых в 20-х числах августа 1937 г. Зыряновским РО НКВД, затем начался списочный арест по делу № 1930. И.И. Ниоменко и Г.Г. Яценко были приговорены к высшей мере наказания, остальные к 10 годам лишения свободы (Жанбосинова, 2010).

В 1937–1938 гг. в Катон-Карагайском районе была вскрыта деятельность контрреволюционной повстанческой организации «Алтайская партия», ставившей своей целью свержение советской власти, занимавшейся вредительством. Были арестованы три служителя религиозного культа – Константин Евлогиевич Леопардов, Иван Никифорович Карпов, Игнат Дмитриевич Ляпунов, все приговорены к расстрелу (Жанбосинова, 2010).

В Предгорненском районе существовала религиозная нелегальная община, которая, по мнению НКВД, занималась антисоветской пропагандой, призывала бойкотировать политику партии и правительства. Арестованные по делу приговорены к расстрелу (Жанбосинова, 2010).

В фокусе Большого террора находились мусульманские служители религиозного культа. На территории Кокпектинского и ряда других районов Восточно-Казахстанской области, по данным НКВД,

действовала «контрреволюционная группа мусульманского духовенства» в лице бывших мулл Байкушикова, Баирканова и др. Досье на мулл формировали с помощью обычных доносов, например, мулла В. Байкушиков из Тарбагатайского района занимался совершением религиозных обрядов среди колхозников и рабочих, хоронил мертвых, читал Коран, за что брал деньги и натурой. Во время праздника «Араза [Ораза] У. Байкушиков орудовал по всем правилам магометанской религии, в которой участвовало все взрослое население, намаз проводился в квартире колхозника Сулкабаева. 17 ноября 1936 года совершал моление «Айт» на квартире у колхозника Омара Утеуова, где читал религиозную книгу «Хутба» и говорил: кто не молится и не признает праздника Ораза /пост/ тот не мусульманин. После читки «Хутба» около 50 хозяйств дали ему свыше тридцати рублей денег, кроме этого, он собрал от 180 дворов по 3 килограмма пшеницы с человека, кроме этого, с колхозника Карасартова взял два пуда муки». Подобная информация дополнялась спецдонесениями, районные НКВД отслеживали связь с «закордоном», указывая, что «...мулла прибыл не так давно из Китая... в прошлом имел 15 лошадей, 100 баранов, заседал около семи-восьми гектаров посева, имел одного батрака». Членов группы обвинили в том, что они проводили «контрреволюционную подрывную работу» путем проведения нелегальных собраний, распространения измышлений о политике партии и правительства. Всех участников группы приговорили к расстрелу (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 3103. Л. 3–49).

Дунган, проживавших в Алма-Атинской области, объединили в «антисоветскую дунганскую националистическую организацию Шида-Дишун». Указанная этническая группа идеально соответствовала требованиям приказа 00447: во-первых, многие из них уроженцы Китая (перекочевавшие в Казахстан в XIX в.), в 1920–1930-е гг. бежали за пределы Казахской АССР, а затем возвращались обратно; во-вторых, в период колхозного строительства оказались в группе лиц, чьи хозяйства подлежали конфискации, были в числе осужденных тройкой ОГПУ; в-третьих, некоторые из них были потомками «кулаков», «служителей религиозного культа», продолжали отправлять религиозную обрядность. Курдайское РО НКВД создало групповое дело на 15 человек, обвинив не только в участии нелегально проводимых религиозных собраниях, совершении молебнов, в антисоветских призывах, но и во вредительстве. Например: «...во время уборки хлеба, работая на молотилке, с вредительской целью бросил в барабан молотилки железные вилы...». Все 15 человек были приговорены к расстрелу (СГА ДП г. Алматы. Ф. 1. Оп. 1. Д. 310. Л. 10–14).

В справках НКВД отражалась колхозная повседневная жизнь мусульманского аула. В каждом казахском ауле находился член колхоза, который мог быть бывшим муллой, ранее обучавшим детей «религии ислама». Обнаруженные НКВД служители культа неофициально совершали религиозные обряды. Ко всем указанным действиям в справке НКВД добавлялось, что гражданин такой-то ведет антисоветскую агитацию за укрепление мусульманской религии. Обязательно использовалась ссылка на якобы прозвучавшие в момент религиозной пропаганды слова о том, «что Власть сама законом разрешила свободное отправление религиозных обрядов, за работу, направленную на укрепление религии, теперь никто не будет преследовать, поэтому наша задача всемерно укреплять религию ислама» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2612. Л. 3). В некоторых случаях упоминалась материальная заинтересованность (нелегальное исполнение религиозных обрядов на платных началах, в том числе оплата в натуральном продуктивном эквиваленте в виде крупного и мелкого рогатого скота). В архивно-следственных материалах порой подшивалась справка председателей сельского совета. Например: «Справка выдана гражданину Гафатулину Сахабутину в том, что он действительно является муллой до революции и после революции занимался мульным выполнением религиозных обрядов. Среди колхозного населения читает куран формирование масс в религиозную общину и все за открытие мечети. Враждебно настроен политике партии и Советской власти вымышленном антисоветском духе вел агитацию за выход из колхоза» (сохранена стилистика и орфография документа. – авт.) (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2588. Л. 3).

Деятельность служителей мусульманского культа политизировали, связывая их с ранее ликвидированной национальной партией Алаш Орда. Участников религиозной мусульманской группы идентифицировали по бывшему статусу (например, бай), указанная социальная принадлежность увязыва-

валась с религиозным статусом (например, мулла). Столь характерное явление присуще практически каждому «религиозному делу». Если он бай, то мулла, и наоборот, если мулла, то обязательно бай. В некоторых случаях добавлялось наличие духовного образования, место религиозной службы, а также иногда звучала тройное обозначение – бай, ходжи, мулла. Политическая идентификация озвучивалась как «активный член контрреволюционной фашистской и алаш-ордынской организации». Усугубляющим обстоятельством для участников мусульманской группы являлась так называемая «закордонная связь», проявлявшаяся в эмиграции и реэмиграции ввиду пограничного состояния Казахской ССР и Китая. А. Сеитов, О. Кузембаев, З. Тлеубеков, Г. Шаукенов, Х. Садыков, А. Исабаев по версии следствия занимались «контрреволюционной подрывной антиколхозной работой, подготовкой кадров для проведения контрреволюционной работы в созданной ими религиозной школе». В обвинительной части отсутствует связь с их религиозной деятельностью, упомянут лишь бывший статус – бай, ходжи, мулла (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 4259. Л. 108–109).

Поводом к аресту могли послужить следующие факты: «Беркимбаев и Гафиятуллин по социальному положению муллы, имея между собой тесную связь, ведут среди колхозников «Пробуждение» Степного сельского совета антисоветскую агитацию и в контрреволюционных целях, ведут пропаганду за оформление группы верующих и открытия мечети. Призывают колхозников выходить из колхоза и дискредитируют колхозное строительство. В целях пресечения их контрреволюционной деятельности Беркимбаева и Гафиятуллина арестовать» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2588. Л. 1).

Практичной и удобной формулой обвинения являлось членство прямых и косвенных верующих, служителей культа в «панисламистской организации», «контрреволюционной национал-фашистской организации», где пропагандировалась идея «отторжения КССР от СССР и восстановление капитализма в стране».

Борьба с панисламом имела глубокие корни, начало ей было положено царским правительством ввиду активизации мусульманского населения, образования политических организаций и различных газетно-журнальных изданий в 20-х гг. XX в. Достаточно аргументированно и подробно осмысление панисламизма и пантюркизма в среде российского чиновничества в начале XX в. представлено в российских публикациях (Сенюткина, 2019; Бойко, 2017).

В 1937–1938 гг. в недрах НКВД СССР рождались многоходовые операции, связывавшие республики Средней Азии с панисламистскими организационными структурами и Центральным духовным управлением мусульман. Результатом «столь глубокой оперативной» работы сотрудников НКВД явилось множество «подпольных повстанческо-террористических и шпионско-диверсионных групп», в задачи которых входила подготовка населения к вооруженному восстанию в тылу СССР в момент нападения Японии, в отторжении среднеазиатских республик, в том числе и Казахстана, в создании мусульманского государства. Руководителей республик Средней Азии, арестованных в период Большого террора, обвинили в масштабных преступлениях, расширив преамбулу обвинения, связав их с врагами народа в лице «троцкистско-бухаринской банды», а также в шпионско-диверсионной деятельности в пользу Турции и Японии (Гусева, 2017).

На местах же все следственные мероприятия выглядели проще, например, в Семипалатинске была вскрыта группа «мусульманского духовенства». Примечательность дела заключалась в их связи с Центральным духовным управлением мусульман (ЦДУМ) города Казани, а также в следующем в этническом составе: 50% – лица казахской национальности, 40% – татарской, 10% – узбекской, наличие духовного образования у 80%, духовного сана у 100%.

Обвинение каждого члена «группы» включало следующие пункты:

1. Являлся одним из руководителей, членов антисоветской группы мусульманского духовенства города Семипалатинска.
2. Поддерживал тесные связи с бывшими членами, в том числе членами шпионской организации ЦДУМ.
3. Участвовал в нелегальных совещаниях группы.

4. Вел антисоветскую пропаганду.

5. С 1924 по 1928 г. состоял в антисоветском обществе Медресе Жамгийт, через которое проводил идею панисламизма.

Вся группа была приговорена к расстрелу.

Персонально упомянем следующих лиц: В. Ибрагимов был имамом в мечети города Жана-Семей, он же областной казахский мухтасиб; А-З. Ахтямов из духовной семьи, был имамом мечети №2; В. Садашев – член мутавалиата мечети Аюпова; А. Махмудов – имам молельного дома в Жана-Семей; М. Аюпов – имам мечети №3 города Семипалатинска; И. Садвакасов – имам молельного дома; Т. Ильясов – нелегальный мула в мечети Махмудова; Ж. Кудабаев – муэдзин мечети Махмудова; М. Сейткулов – член мутавалиата мечети Махмудова (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 4855. Л. 31–32).

В Актыбинской области по делу «вскрытой контрреволюционной панисламистской повстанческой, шпионско-диверсионной организации» проходили 16 жителей Карабутацкого района. Управлением НКВД были арестованы лица, например, Н. Карабасов в 1917–1918 гг. имел собственную мечеть, батраков, крупное по меркам советской власти хозяйство, в 1931 г. бежал от репрессий и суда; М. Суюмбаеву к указанным выше пунктам обвинения добавлены: получение звание имама в 1926 г. в Уфе, участие в бандшайке³, был осужден к трем годам лишения свободы; Ж. Нурпеисов в 1918 г. оказывал материальную помощь армии Алаш-Орды; А. Кожакметов в 1925–1926 гг. участвовал в контрреволюционных националистических группировках, боровшихся против советской власти; И. Курманов, К. Нурмбетов, У. Бертагин, А. Умуткулов, К. Башпаев, Г. Досанов, К. Умуркулов, А. Макенов, М. Асауов, Б. Кулназаров, Б. Мамбетов, А. Байтанатов имели прямое отношение к служителям религиозного культа, обозначены в статусе бай, мулла / ишан, мулла / потомок муллы.

Все перечисленные выше лица, находясь в составе «панисламистской организации», проводили «подрывную работу», «пропагандировали укрепление мусульманской религии путем открытия мечетей», критиковали советскую власть, распуская «панические слухи о голоде», «восхваляли расстрелянных врагов, как Тухачевского...». Все они были расстреляны. Обвинение не раскрывало идеи панисламизма, по большому счету осужденные тройкой УНКВД по Актыбинской области должны были бороться против иноверцев за создание халифата, связываться с мусульманским миром за пределами СССР. Трагизм ситуации заключался в том, что следователи НКВД не представляли себе, как аргументировать обвинение, а осужденные не понимали содержания обвинения.

Приведем фрагмент из архивно-следственного дела: «Советская власть существовать долго не будет, одни руководители помрут, а других нам поможет перебить террористическая троцкистско-зиновьевская организация и нам мусульманам нужно использовать этот период на организованное свержение советской власти, дабы построить свое государство, в этом нам помогут Япония и Турция, а оружием нас обеспечат иностранные государства» (СГА ДП Актыбинской области. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3932). Он служит косвенным доказательством фантазий следователей НКВД. Аргументируя данное положение, отметим сочетание противоречивых по смыслу ключевых выражений, приписываемых осужденным, в частности, троцкистско-зиновьевская организация, мусульмане, иностранные государства, оружие. Основу обвинения о создании и деятельности панисламистской организации составляло союзное дело НКВД «Дело ЦДУМ» (Гусева, 2017), а также специальные секретные циркуляры НКВД СССР и союзных республик, служившие идеологическим инструментарием борьбы с инакомыслием. Постоянное упоминание в обвинительных заключениях архивно-следственных дел по Казахстану Турции, Японии, Германии отражает суть выступлений руководителей советского государства, его главный враг – «японо-немецко-турецкие агенты».

Особый интерес вызывают фрагменты устной истории из архивно-следственных материалов, где жертва террора, отвечая на вопросы следствия, раскрывает свои религиозные взгляды. Мазит Насырович Дашкин был признан виновным в контрреволюционной агитации с распространением религиозных предрассудков, именуя себя посланником бога, святым пророком. Судя по его биографии, он был

³ Бандшайка – так в сводках НКВД обозначались участники крестьянских восстаний против насильственной коллективизации.

дворянского происхождения, его отец – Абдулнасыр Хусаинович Дашкин дворянское звание получил от дедушки – Дашкина Хусаина Ибрагимовича, которому дворянский титул был пожалован в 1812 г. за офицерскую службу в Оренбургском казачьем войске и участие в войне против Наполеона. Отец на военной службе не служил, был учителем, умер в 1890 г. М. Дашкин обучался в «средней мусульманской школе Хусаинова». Содержали ее братья Хусаиновы на свои средства. Школа готовила учителей для аульных школ, обучение велось на татарском и русском языках.

Несмотря на то, что Мазита Дашкина обвинили в причастности к религиозной деятельности, следователю он сообщил, что «... религиозные обряды /намаз/ не совершал, уразу не соблюдал, в Мекку не ездил. По закону ислама верующий мусульманин должен соблюдать пять заповедей: верить в бога, совершать религиозные обряды, держать уразу (пост), отдавать 1/10 часть своего состояния бедным и один раз в своей жизни съездить в Мекку. Я выполнял, только первую заповедь, следовательно, закон ислама не исполнял». М. Дашкин признавался, что верует, однако религиозные обряды не совершает за неимением времени и средств, не постился, так как не имел возможности приобретать хорошую пищу, в Мекку не ездил потому, что советская власть не разрешала выезд, а также не имел для этого достаточно средств.

Причина, по которой он объявил себя посланником бога, связана с изучением индийского факизма, исследованием «священного писания», открытием в себе дара пророка. «Я познал духовный мир и нашел ключи для толкования «священного писания». М. Дашкин стал объяснять окружающий мир и события, через содержание Корана и Библии, расшифровывая их ключами, пророчествуя о будущем. Однако не его пророческий дар привлек внимание НКВД, а распространение знаний об истории и культуре ислама, призывы к объединению, верховенство мусульманской культуры и закона. В частности, фрагменты его устных рассказов зафиксированы в деле: «Арабы в древности были самыми культурными людьми и являлись первыми цивилизованными людьми на земном шаре. Культура и цивилизация, распространившаяся на земном шаре, взята от арабов. Монгольская раса мусульман: монголы, турки, калмыки, башкиры, казахи, татары и другие одной религии с арабами, т.е. являются братьями-исламистами. Арабы 600 лет тому назад владели мировой культурой и цивилизацией. Медицина как наука была создана арабами, ее создал арабский ученый СИНАЙ 600 лет тому назад. Арабы открыли ряд наук, как например Алгебру и другие науки. Следовательно, мусульмане являются распространителями цивилизации на земном шаре, т.е. они являются носителями культуры и цивилизации в древности, они исламисты – люди, владевшие религией ислама, жившие по законам шариата.

Исламисты в свое время отдали свою культуру и цивилизацию европейцам. Теперь задача каждого исламиста состоит в том, чтобы овладеть высотами цивилизации, т.е. вернуть потерянную культуру. У нас у исламистов существует закон: «Возьмите науку себе хотя бы у самой последней нации», а отсюда сложилась мусульманская поговорка: «Возьмите жемчуг хотя бы в грязи». В Коране есть изречение: «Не бросайте в рот собаки изумруд». Законы шариата мусульмане должны всегда исполнять, для этого необходимо всем исламистам объединиться в единую семью и вернуть цивилизацию. Следовательно, все мусульманское духовенство должно стремиться к достижению этой цели и вести за собой мусульманский народ. У мусульман существует система верховных органов так называемые муфтии – в переводе на русский язык законодатели. Такие органы существуют во всех государствах, где принята религия ислама.

В странах с исламистским меньшинством также существуют верховные духовные органы мусульман – муфтии. Мне известно, что муфтии существуют в Англии, США, Канаде и других странах. В России раньше существовало четыре центральных духовных управления мусульман – муфтиев, в следующих городах: в Уфе, Симферополе, Ялте и Ташкенте. Сейчас существует центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ) в городе Уфа... Муфтием ЦДУМ, как мне было известно, два года тому назад являлся Абдрахман Расулев, ранее служил муллой и мударистом амурьевской мечети в городе Троицк Оренбургской области. Задачей духовных управлений мусульман – муфтиев является объединение всех мусульман. Все муфтии по закону шариата свою работу контактируют, руководство муф-

тиями исходит из Мекки. Наряду с централизованным руководством по исламу каждый мусульманин один раз при своей жизни должен посетить города Мекку и Медину, а также по возможности город Стамбул. Столица Турции город Стамбул является мусульманским царством».

М. Дашкин признал себя виновным в том, что занимался антисоветской пропагандой, выдавая себя среди мусульманского народа за посланника бога, т.е. святого пророка, вел религиозную пропаганду, совершал религиозные обряды, являлся нелегальным муллой с 1937 г. Проповедуя религию ислама и разъясняя мусульманам «священное писание» Коран, он «толковал его в антисоветском духе» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 4228. Л. 18–34). Совершенно удивительная фраза, отражавшая противоречивость сути следственного процесса, т.е. как можно толковать Коран в антисоветском духе, если власть сама боролась со служителями религиозного культа и, соответственно, со священным писанием.

Фокус «нарративной истории», а именно эго-документы, созданные «маленькими людьми» (Зарецкий, 2011), позволили взглянуть на историю политических репрессий, гонений служителей религиозного культа «изнутри», «снизу», ощутить психологию террора.

В 1958 г. Ж. Пессер предложил термин «эго-документы», позволяющий понять риторику автора – «Я» или «Он» (Дунаева, 2017, с. 15), услышать рассказ человека о себе (Зарецкий, 2011). Историки от «изучения событий» перешли к «изучению состояния» (Голубинов, 2019), а масштабная история с великими людьми отошла в сторону, дав слово неизвестной личности.

Письма служителей культа представляют интерес своей лаконичностью, сдержанностью, порой некоторой ироничностью. Один из авторов письма, Феодосий Степанович Никольский закончил духовную академию со степенью кандидата богословия. Служил протоиереем и настоятелем храма св. Василия Кесарийского, находившегося на улице Тверской-Ямской в Москве, разрушенного в 1934–1935 гг. После сноса храма его перевели в церковь св. Пимена на Новослободской улице. 17 марта 1937 г. арестовали и выслали с правом переписки в Бескарагайский район Семипалатинской области. В ноябре 1937 г. Ф.С. Никольский был повторно арестован уже местными органами НКВД.

Содержание этапного письма Ф.С. Никольского от 26 июня 1937 г., направленного на поселение в Казахстан, наполнено благочестием и спокойствием, без единого намека на тяжелые условия, жалобы на арестантскую судьбу. «Сейчас пишу из этапной Ташкентской тюрьмы, откуда путь лежит в Алма-Ата. Спать приходится без всяких, конечно, удобств. Спал хорошо: очень утомился от дороги и невыносимой жары. Сижу среди узбеков и мулл, – народ хороший.

Сам город сказочной красоты. Еду с Багрецовым, который из орла обратился в беспомощного ребенка. Если в Алма-Ате получу определенное назначение, то я сообщу об этом по телеграфу, а мне тотчас же по адресу также телеграфом, вышли до 300 руб. Нужно заняться поисками квартиры и ремонтом своего гардероба, порядочно износившегося. Буду искать себе к.п. труда. О вещах я уже писал тебе. Не забудь прислать зубной протез; [неразборчиво]. Дух мой бодр. На будущее смотрю спокойно. Все в руках божьих. Господь меня избрал, он и устроит меня так, как нужно. Алма-Ата еще роскошнее Ташкента.

О фруктах рассказывают чудеса. ...Готовьте письма, – все, все и обо всем. Снимите фотографии и пришлите ко мне, Я все же буду среди вас. Всем, всем от меня поклон» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2299. Л. 4–8).

Были и те, кто протестовал, выражая несогласие с арестом и обвинением: «Я не согласен решением суда по следующим обоснованным мотивам: Меня обвиняют, что якобы я вел систематическую контрреволюционную агитацию среди колхозников, используя для этого религиозные обряды как бывший служитель культа... Меня судили как муллу на три года, отбывал срок в лагере, еще 2 года вольной ссылки в Барнауле Западно-Сибирского края...» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 3765. Л. 29).

В обвинительной части протоколов тройки 1937–1938 гг. встречалась фраза: «сын священника», «сын муллы», «родился в семье священнослужителей» и пр. В рамках «кулацкой операции» большинство арестованных за родство, принадлежность к служителям культа осуждались в лучшем случае к длительным срокам в лагерях, в худшем – к расстрелу. М.И. Дмуховский в письменном обращении

к наркому НКВД Казахской ССР задавал риторический вопрос: «Неужели только за то, что я имел несчастье в 1917 году родиться в семье священника, я должен всю жизнь находиться за бортом жизни. Неужели я, при всем своем желании, не могу быть равноправным гражданином СССР и наравне со всеми участвовать в стройке социалистического государства!»

Я отлично понимаю, что религия и коммунистическое общество – несовместимы. Отец за себя понес наказание. Я с 13 лет, т.е. с 1930 года живу на свои средства и ни материально, ни морально от отца не зависел. Я вырос с совершенно иным взглядом. Работая на советских стройках и в учреждениях, вращаясь все время в советской действительности среди рабочих и служащих, мое мировоззрение абсолютно лишено [свободно] от вредных и неправильных взглядов. Жалеть мне о какой-либо потерянной жизни или материальных богатств также не приходится: я их не имел и даже не видел. Я не виновен» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 3267. Л. 30–31). Лишь в лагере М.И. Дмуховский узнал, что посажен за участие в «террористической национальной группе».

Супруги Титтеля Фридриха Георгиевича, Трона Георгия Ивановича, Вальта Александра Даниловича, Эйна Иоганна Адамовича, Трона Яна Ивановича в письме комиссии партийного контроля, сообщали, что 5 ноября 1937 г. органами НКВД были арестованы их мужья. В недоумении спрашивали: за что арестованы мужья, какое преступление им вменено в вину? Честно признавались, что кроме Яна Трона, не признающего никакой религии, «...остальные четверо принадлежали к религиозной секте так называемых “субботствующих”, т.е. днем отдыха они считали только субботу, казалось бы, в этом никакого преступления не заключается» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 3112. Л. 10–11).

Однако у НКВД было другое мнение. Как сообщалось в справке, дело возникло на основании материалов, поступивших в Особое Отделение УГБ Восточно-Казахстанского областного управления НКВД, о том, что в пос. Герасимовке группа кулаков-эстонцев, адвентистов по вероисповеданию, на почве недовольства к мероприятиям советской власти под видом религиозных воззрений нелегально собирались на молитвенные собрания и беседы, где систематически обсуждали «антисоветские и контрреволюционные» вопросы, направленные против политики советской власти и колхозного строительства.

Описано руководство и вербовочная деятельность: руководителем антисоветской адвентистской группы являлся Вальд Александр Антонович, который «вдохновлял своих членов на распространение идей адвентизма среди колхозников», вовлекая в группу новых членов. Таким путем «обрабатывались» активистка колхоза Пиль Ольга и колхозник Мяни Рудольф.

Отмечены зарубежные контакты: адвентистская группа через братьев Яна и Георгия Трон поддерживала письменную связь с зарубежными адвентистскими организациями (Эстония – Америка), куда Трон Ян систематически писал «провокационные» письма о положении в СССР, за что на свое имя из Эстонии получал денежные переводы и антисоветские религиозные воззвания в письмах.

Адвентисты вели «контрреволюционную террористическую и противоколхозную пропаганду, выпускали контрреволюционного повстанческо-террористического содержания листовки, с призывами к открытой борьбе с Советской властью и необходимости производства террора над вождями ВКП(б)».

Один из членов группы Василий Иванович Пертин в прошлом был адвентистским проповедником, как антисоветски настроенное лицо распространял среди колхозников «контрреволюционные провокационные слухи» о якобы массовом недовольстве рабочих совхозов Ленинградской области, передавал другим содержание антисоветских частушек. Кроме этого, Пертин с целью распространения «антисоветского и адвентистского влияния, в июне месяце 1936 года с нелегальным адвентистским проповедником Паль Августом /из Омска/ выезжал в Зыряновский район, где в Зыряновске посетил ряд рабочих квартир, «внушая идеи адвентизма среди поколебавшихся в вере адвентистов». В силу наличия «антисоветского влияния кулацко-адвентистской группы, абсолютное большинство колхозников поселка Герасимовки по субботам не выходили на работу – саботировали, от чего страдало колхозное дело, падала колхозная дисциплина» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 1193. Л. 9–10).

Несмотря на упоминание о принадлежности к адвентистской секте, преваляющим в обвинении

стали «контрреволюционная, антисоветская» и прочая пропаганда. Указанные лица решением особой тройки за «шпионско-диверсионную» деятельность были приговорены к расстрелу.

Мария Александровна Тернавская была арестована 24 октября 1937 г. Вопросы, заданные следователем НКВД:

«а) Состоит ли членом Церковного Совета. Ответ: да.

б) На какой храмовый праздник 27 июня по старому стилю ходила пол мыть в церкви? Ответ: да, действительно мыла пол, как это требуется для чистоты и опрятности.

в) Ходила ли в церковь справлять праздник и агитировала среди массы населения, чтобы они шли по твоему примеру в церковь на этот праздник. Ответ: в церковь ходила: Но что касается среди массы населения, агитации не было, и не должно быть, чтобы они шли в церковь, потому что каждый гражданин имеет свое убеждение и желание».

Детализация вопросов и ответов приведена с целью демонстрации причинно-следственного алгоритма действий НКВД по составлению обвинительно-документального сопровождения жертвы репрессий для направления во внесудебную инстанцию. Решение тройки приговорило М.А. Тернавскую к десяти годам лагерного срока. В ее жалобе в Президиум Верховного Совета СССР говорится: «...я тройкой приговорена на долгосрочное заключение за религию, в этом нет злого преступления, пред государством я не ничего не сделала; так как я с детства воспитана к церковной религии. Это уже при преклонных годах мне становится позорно отказаться от религии» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 3126. Л. 192-193).

Дети арестованных родителей указывали, что «единственным недостатком в жизни моей матери являлась ее религиозность, но в данном случае рассматривать это как преступление нельзя, ибо по Сталинской Конституции свобода совести является гарантированным правом советских граждан» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2615. Л. 68). Дети признавали, что «...он был верующим. По своему молился богу (читал намаз). Но религиозной пропагандой или агитацией, никогда и ни при каких обстоятельствах не занимался. Это не могло быть объектом обвинения (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 800. Л. 43-44).

Фокус целевых операций подтверждают множество документов, в том числе личные нарративы, свидетельствующие о непонимании причин ареста и осуждения: «Никаких преступных деяний в момент ареста я не имела и не могла иметь и, несмотря на наличие моей положительности в жизни я все-таки была суждена без состава преступления. Принадлежность к «монашкам» я отрицаю, ибо не когда я не бывала в монастыре, но свою веру и религиозность я не отрицаю, она у меня была до 1933 г. потому что я всего на всего женщина, националка, безграмотная впитала всю эту нелепость только потому, что выросла в деревне в кругу мракобесия. Религиозные убеждения я забыла и не каких правил религии не соблюдала ибо «церквей» «молелен» в КазАССР нет.

При аресте я требовала от НКВД причины ареста. Мне Уполномоченный сказал «ты сильно бога веруешь» и больше никаких обвинений и без всякого дальнейшего следствия я заочно была осуждена. Не имея опыта к тому же безграмотная, я не могу найти правды, за что же я осуждена? Неужели я виновна в том, что я женщина мордовка выросшая в среде крестьян которые также не понимали целей вредности религии» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Д. 3126. Л. 195-196).

Сельская глубинка с характерным для нее традиционно-консервативным религиозным воззрением, на фоне отсутствия достоверной политической информации, становилась источником различных слухов. Их содержание не принимало антирелигиозную политику государства, это была форма пассивного сопротивления политике власти. Слухи порождали надежду на избавление от ненавистной колхозной жизни, а это статья 58-10 УК РСФСР, которая частенько упоминалась в обвинительной части приговоров. Фрагменты устной истории из материалов архивно-следственных дел являются сюжетами мифологичного светлого будущего, которое грядет для всех выживших в борьбе с антихристом «...от всего народа останется только третья часть, а остальные погибнут и вымрут от болезней и голода и что время к этому уже подошло, т.к. сейчас среди населения болезни и голод и все это

делается по повелению божьему. Время красного дракона на исходе, затем начнется хорошая жизнь...» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2450. Л. 113). Надежды на скорую гибель советской власти постоянно звучали в крестьянских слухах: «В скором времени должен быть конец советской власти, если будут живы Япония и Германия, которые с каждым днем приближаются к советскому государству с целью ее уничтожения» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2166. Л. 22).

Во время всесоюзной переписи населения адвентисты распускали слухи о том, что «кто пройдет перепись населения, то через два дня этот человек сгорит»; «Кто пойдет к нам в секту и примет нашу веру, тот будет спасен богом, у нас сейчас имеются агенты, которые разъезжают с проповедью и приглашают народ в нашу веру» (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2551. Л. 1).

Среди верующих мусульман распространялся миф, что советская власть послана богом в наказание народу за его грехи, и она будет существовать до того времени, пока народ не избавится от своих грехов, после этого будет другая власть, и на всем земном шаре будет религия ислама (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 4228). В июне 1935 года поп Алексеев вел антисоветскую агитацию о том, что «иностранцы потребовали от Советского Правительства прекратить репрессии по отношению к церкви и ее служителям, вследствие чего стало жить легче, т.к. налоги отменены», о чем ему сообщил человек, приехавший недавно из Москвы (СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 3126. Л. 1-3).

Население не могло открыто протестовать против гонений церкви и священнослужителей, однако отделы НКВД, следившие за настроениями масс, сообщали о скрытом недовольстве, о неприятии действий правительства по отношению к церкви. Гражданка Риддера сообщает: «В Зырянске верующих больше, чем неверующих, а поэтому там церковь отдали обратно верующим, а здесь в Риддере был единственный священник, который шел за правду и его засадили, он везде говорил одну правду, вот за правду и съели...Верующие протестуют по поводу того, что насильно отобрали церковь, ссылаясь на то, что она старая, а оказалось, наоборот, там сейчас устроили дом обороны. Хорошего в жизни ничего нет, при Советской власти всем нехорошо, особенно притесняют и угнетают верующих» (ГАВКО. Ф. 130. Оп. 15. Д. 10. 100 л. Л. 41-44).

Анализ протоколов внесудебных инстанций, а именно тройки УНКВД в рамках проведения операций Большого террора продемонстрировал фокус целевой зачистки. Основной удар принял административно-сосланный элемент, в том числе служители религиозного культа. Масштабность проведенных операций обнаруживают данные «Спецсообщения о церковниках и сектантах», отправленного Н. Ежовым И. Сталину, за четыре месяца количество казненных «религиозников» составило 43,6% (Большой террор, 2014, с. 196).

Предварительная этнодемографическая статистика по репрессированным, имеющим прямую и косвенную принадлежность к религии, свидетельствует, что пик арестов приходится на 1937-1938 гг. – 53%, национальный состав показывает, что в большей степени пострадали лица русской национальности – 82%, в меньшей степени лица, исповадовавшие ислам – 8%. Причины столь сильной разницы в цифрах кроются в формах отправления культа. Наибольший процент арестованных приходится на Риддерский район – 19%, Предгорненский – 16%, наименьшее на районы Тарбагатайский, Курчумский, Маркокольский, где численность казахского населения была значительной. Большая часть репрессированных была арестована органами НКВД, что составляет 62% по сравнению с органами ОГПУ – 34%. При группировке обвинений по направлениям статьи 58-10 и 58-11, можно увидеть, что 50% обвинений составляют – «антисоветская, контрреволюционная пропаганда...», 39% – это обвинения в «участии в контрреволюционной, националистической, антисоветской... организациях», 10% – обвинение в религиозной пропаганде. Из общего количества арестованных как «служителей религиозного культа», лишь 10% обвинялись согласно своей профессиональной направленности.

К сожалению, невозможно привести полных данных о численности репрессированных священнослужителей, это связано с проблемой социально-профессиональной идентификации, не всегда в деле указывалось последнее место работы или вид занятий обвиняемого. За основу при подсчете бралась группа показателей – образование, вероисповедание, содержание обвинения, место работы, вид

деятельности, если анализ данных приводил к знаменателю – служитель религиозного культа, то он учитывался в общем демографическом подсчете. Следует обратить внимание, те районы, которые стали называться очагами крестьянских восстаний, давали наибольшее количество арестованных с идентификацией – служитель религиозного культа.

Анализ трагических событий согласно архивно-следственным материалам не дает точного ответа на вопрос: какие факторы обусловили жестокость и репрессивные гонения против служителей религиозного культа в стране, всегда верующей и чтящей веру. Безусловно, вышестоящее политическое руководство, пришедшее к власти, провозгласило курс на искоренение религии, создало условия для закрытия храмов, формально одергивая зарвавшихся местных аппаратчиков, проявлявших чрезмерное рвение. Курс на модернизацию советского общества, чистку его от «бывших» обусловил ускорение политического террора. Субъектом политических репрессий стал не маркированный, не идентифицируемый советский гражданин, в том числе носитель, представитель религиозного культа. В новом советском государстве с новой Сталинской Конституцией не было место религии, духовностью стала советскость. Исходной точкой репрессивной политики явилось обновленное революционное сознание, порожденное накалом страстей, облеченное в теорию «усиливающейся классовой борьбы». Сама политическая ситуация способствовала появлению ярких антиклерикалов, тонко почувствовавших направление флюгера политического курса новой власти с ее нетерпимостью и нескрываемой ненавистью ко всему религиозному, духовному. Отметим, что официальная пропаганда партии большевиков, как паутина опутывала сознание, индифферентный винтик советского общества превращался в передовой авангард борьбы с носителями религии, особенно это касалось молодого поколения, благодаря атеистическому воспитанию, молодые и стали главным звеном в реализации репрессивной машины. Вместе с тем, если представитель молодого поколения к своему несчастью оказывался причастен к религиозной семье, от него легко избавлялись как от прохудившегося звена.

Противоречивость ситуации репрессивной политики крылась не только в уничтожении представителей истинной веры, но и тех, в ком нуждалось советское общество. Фраза «занимался нелегальной деятельностью» свидетельство о том, что они были востребованы обществом. Несмотря на постоянную борьбу с представителями религиозного культа, последние не исчезали, тезис об отмирании религии не оправдал надежд. Статистические данные «расстрельной переписи» 1937 г. доказывают, что советские люди и атеизм, как две параллельные линии, шли рядом и точек соприкосновения не смогли найти. Это означает, что советские граждане продолжали проводить мусульманские и православные обряды, крестить рожденных и отпевать ушедших, справлять религиозные праздники, т.е. «бытовая религиозность» присутствовала в советской повседневности.

Психология бытовой религиозности не мешала населению голосовать за закрытие храма, за выселение из мест проживания служителей культа, принимать участие в различных антирелигиозных мероприятиях и пр. По сути это были адаптивные практики приспособленчества к условиям тоталитарного режима. Аморфность политического сознания, желание не выделяться и быть как все, конформизм по отношению к государственной антицерковной политике вырабатывали стратегию приспособленчества, коррекцию поведения. Даже признание вины в условиях жесткого прессинга, пыточного насилия давало возможность выжить, а затем пытаться доказать свою невиновность.

Глава 10

Алтайские старообрядческие общины в послевоенные годы и период «оттепели» (вторая половина 1940-х – начало 1960-х гг.)

И.В. Куприянова

В послевоенный период, по сравнению с 1920–1930-и гг., в положении старообрядчества Алтая произошли значительные изменения, прежде всего в количественном отношении, а также в характере его религиозной деятельности и общественной жизни. Основные причины этих изменений связаны с процессами раскрестьянивания и секуляризации общества, главным механизмом которых стали массовые репрессии.

Несмотря на то, что численность представителей этой ветви православия никогда не поддавалась сколько-нибудь достоверному учету как на общероссийском, так и на региональном уровнях, в данный период можно с уверенностью констатировать значительное сокращение количества старообрядцев на Алтае. С одной стороны, это было следствием массовых миграций и физического уничтожения староверов в ходе репрессий, с другой – результатом сокращения воспроизводства старообрядческой религиозно-культурной традиции: под давлением внешних обстоятельств многие верующие «обмирщались», выходили из общин или переставали исполнять обряды, воздерживаясь при этом и от воспитания детей в религиозном духе.

Однако нельзя сказать, что старообрядческие конфессии на Алтае в указанный период прекратили свое существование. Полевые материалы и архивные данные, весьма фрагментарные и противоречивые, свидетельствуют об обратном: религиозно-общественная жизнь староверия продолжалась, хотя и, по-видимому, в гораздо более лаконичных и законспирированных формах.

Если в 1920–1930-е гг. многие старообрядческие объединения предпочитали строить свою религиозно-общественную жизнь на законных основаниях, т.е. легально, чтобы не иметь конфликтов с властью, то теперь картина меняется. В 1940–1960-е гг. на территории Алтайского края не было ни одной зарегистрированной старообрядческой общины, действовавшей легально, с соблюдением всех требований советского законодательства о культах: все они существовали в той или иной мере вопреки этому законодательству. Одни группы поступали так вынужденно: они добросовестно пытались зарегистрировать свои общины, но им было отказано в этом под тем или иным предлогом; другие же сознательно старались обходиться без регистрации, надеясь компенсировать обход законодательства средствами конспирации.

Как уже говорилось, учет органами власти количества религиозных обществ и состоящих в них членов в отношении старообрядчества всегда имел перед собой непреодолимые трудности, которые можно объяснить специфическим характером его вероисповедания и ментальности. Известно, что старообрядцы предпочитали селиться в глухих местах, не на виду у начальства. Отсутствие у ряда согласий внешних признаков общины как таковой – конкретного религиозного руководителя, молитвенного здания, общего культового имущества – позволяло им обходиться без регистрации в органах государственной власти. Молитвенные собрания староверов проводились в частных домах и квартирах, в ночное время, конспиративно, порой с использованием особой системы оповещения. Все это делало их практически неуловимыми для учета и контроля. Конечно, на них всегда могли донести односельчане, от которых полностью укрыться было бы не просто сложно, а фактически невозможно. Но при соответствующем расследовании старообрядцы могли от всего отпереться, ссылаясь на свою темноту и неграмотность, или сказать, что молитвенные собрания проходили у них раньше, а сейчас уже не проводятся, потому что нет наставников; затем они временно приглушали свою деятельность и, усыпив бдительность властных органов, продолжали свою религиозную жизнь.

Благоприятным обстоятельством для подобного поведения старообрядческих групп было открытое нежелание сельских исполкомов доводить информацию о них до сведения краевых структур,

поскольку крайисполком затребовал бы план мероприятий по борьбе с религиозными организациями и отчет о его выполнении. Обычно райисполкомы в ответ на запросы из Барнаула отвечали, что в районе имеются отдельные верующие пожилого возраста, которые ни в какие религиозные общества не объединены, а молятся самостоятельно у себя дома.

Значительно труднее приходилось тем согласиям, которые не могли обойтись без указанных внешних признаков: их религиозная жизнь требовала культового здания и имущества, а также священников для проведения треб и богослужений. Такие общины были вынуждены вступать в контакты с властными структурами по всем вопросам своей религиозно-общественной жизни, действуя в качестве религиозных объединений через своих выборных лиц, уполномоченных, членов инициативных групп. Независимо от согласия, сложно было также сохранять конспирацию религиозным обществам, расположенным в городах края, где их деятельность просматривалась более тщательно.

В конфессиональном отношении жизнь алтайского старообрядчества изменилась в значительно меньшей степени: можно предположить, что на Алтае в 1940–1960-е гг. в основном сохранился весь спектр старообрядческих согласий более раннего периода, с той разницей, что в отдельных случаях немногочисленные догматически близкие группы, в особенности беспоповцы, сливались в одно сообщество. Например, федосеевцы могли объединиться с поморцами; есть примеры, когда старообрядцы приглашали на свои молитвословия кого-либо из односельчан-«никониан», которые импонировали им своим порядочным поведением и достойным моральным обликом. Поповское направление было по-прежнему представлено белокриничанами и беглопоповцами.

10.1. Белокриницкое согласие

Самым значительным белокриницким объединением в данный период оставалась Барнаульская община. В нее входили верующие Барнаула и его пригородов: Лебяжьей, Казенной, Борзовой Заимки, Гоньбы и др., а также Новоалтайска (до 1962 г. – Чесноковка). Руководителями Барнаульского объединения в 1940–1950-е гг. являлись Михаил Ильич Грибков, Федор Яковлевич Таловский, Александр Осипович Соколов.

К концу 1930-х гг. представители белокриницкого согласия Алтая утратили все свои молитвенные здания, в том числе самый значительный, градобарнаульский Крестовоздвиженский храм, закрытый в 1937 г. (ГААК. Ф. 312. Оп. 1/а. Д. 23. Л. 227). В течение нескольких последующих десятилетий здание храма было использовано в различных целях: сначала оно значилось за сплавной конторой треста «Алтайлес», затем было передано краевому управлению лесного хозяйства (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Л. 47); наконец, в нем был устроен кинопрокат. В 1967 г., при строительстве трамвайной линии 7 маршрута, храм был взорван.

Официальное закрытие общины в 1937 г. и конфискация ее храма автоматически делали ее дальнейшее существование нелегальным, а все ее действия, направленные на продолжение религиозной жизни, незаконными.

После закрытия храма белокриницкая община Барнаула утратила свое значение одного из крупнейших центров этого согласия в Западной Сибири. Поэтому верующие Алтайского края были вынуждены в течение долгого времени ориентироваться на центры сопредельных регионов.

Ближайшими центрами, в которых имелись белокриницкие зарегистрированные общины, располагающие культовыми зданиями, являлись Томск и Новосибирск. Ориентация на эти центры заключалась в том, что для совершения треб и посещения храма в большие религиозные праздники, а также в Великий пост алтайским старообрядцам приходилось по возможности ездить в эти города, либо, если речь шла о многочисленном религиозном объединении, пытаться приглашать к себе на короткое время священников из этих центров. Там же заказывались заупокойные службы, на оплату которых перечислялись деньги (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Л. 57–59; Д. 70. Л. 24; ГАТО. Ф. Р. 1786. Оп. 1. Д. 426. Л. 30; ГАНО. Ф. Р. 1418. Оп. 1. Д. 109. Л. 4).

При этом алтайские старообрядцы в большей степени тяготели к Томску как к традиционному центру бывшей Томско-Алтайской епархии. Барнаульская старообрядческая организация периодически вносила в Томский церковный совет денежные средства. Так, в 1957 г. из Барнаула в Томскую общину поступило только учтенных и показанных в отчетах общины 1600 рублей. Одновременно барнаульская община поддерживала постоянные связи со своим конфессиональным центром – Московской архиепископией на Рогожском кладбище.

Свои собственные, постоянные молитвенные собрания алтайским белокрыницким объединениям приходилось проводить нелегально, в нарушение действовавшего законодательства о религиозных культах. Тем не менее есть основания предполагать, что закрытие храма не прекратило существование Барнаульской старообрядческой общины, однако и значительно усложнило его. Община, хотя и значительно сократившая свою численность, все же оставалась наиболее многочисленной из всех белокрыницких объединений Алтайского края: в документах в разные годы значится различное число верующих: от 140 до 300 человек (ГААК. Р. 1692. Оп. 1. Д. 17. Л. 22; Д. 58. Л. 118; Д. 79. Л. 1). Для сравнения: Томская действующая белокрыницкая община в середине 1950-х гг. насчитывала 157 человек (ГАТО. Ф. Р. 1786. Оп. 1. Д. 426. Л. 69). Сами старообрядцы Барнаула, несмотря на официальное закрытие своего объединения, воспринимали себя именно как сообщество, религиозно-общественная жизнь которого никогда не прерывалась. В 1940–1960-х гг. в переписке с органами власти они постоянно называли себя «общиной», которая существует в Барнауле издавна, еще со времен их дедов и отцов (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 1, 71). Более того, в переписке представителей властных структур они тоже фигурируют в качестве Барнаульской белокрыницкой общины.

В послевоенный период молитвенные собрания проводились верующими, по-видимому, на частных квартирах небольшими группами по 15–20 человек. Примерно с 1960-х гг. (возможно, и значительно раньше) верующие стали проводить постоянные молитвенные собрания в частном домостроении по адресу ул. Партизанская, 192. В справке уполномоченного Совета по делам религиозных культов в Алтайском крае И. Я. Коробейщикова упоминается, что старообрядцы оборудовали в нем кафедру и иконостас (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Л. 66). Постоянного священника, который был бы зарегистрирован в органах исполнительной власти, они не имели, но «кто-то его заменял».

Можно предположить, что богослужения в этот период проводились священниками, приезжавшими нелегально из других городов – Томска и Новосибирска. Например, по данным уполномоченного по делам религиозных культов Томской области, в конце 1940-х гг. Барнаул дважды посещал томский протоиерей о. Павел Колосов. В феврале 1949 г. он выбыл из Томска в Барнаул «для службы в Барнаульской общине», причем сделал это по письменному распоряжению архиепископа Московского и всея Руси Иринарха (ГАТО. Ф. Р. 1786. Оп. 1. Д. 426. Л. 30, 32, 40). Такого распоряжения по существующему законодательству Иринарх, конечно, не имел права отдавать, поскольку не мог не знать о том, что Барнаульская община зарегистрирована не была; вероятно, сделал это по необходимости и под свою ответственность. Сколько времени протоиерей Колосов пробыл в Барнауле, неизвестно.

Тем не менее очевидно, что религиозная жизнь барнаульских старообрядцев в 1940–1950-х гг. так или иначе продолжалась. В основном службы проходили под руководством наставников – избранных общиной мирян, которые проводили те части службы, которые возможно отправлять без священника; известно, что старообрядцы, в том числе поповцы, часто прибегали к подобной практике, что называется, «по нужде».

Действительно, решить этот вопрос легальным способом было невозможно: для того, чтобы приглашать священника хотя бы два-три раза в год, необходимо было вступать в переписку с официальными лицами и просить для того или иного священнослужителя разрешение на выезд. Официальные лица, со своей стороны, всякий раз отвечали, что, поскольку данная община не зарегистрирована, то ее деятельность незаконна, поэтому приезд священника разрешен быть не может. Такое положение вещей чрезвычайно тяготило верующих, которым хотелось сделать свое положение легитимным и прочным. Однако в существующих условиях они были вынуждены постоянно нарушать законы.

В этой ситуации, при отсутствии регистрации в органах исполнительной власти, невозможно было наладить правильную религиозную жизнь. Таким образом, алтайским старообрядцам нужен был как минимум свой краевой религиозный центр, который, по логике вещей, должен быть расположен в Барнауле.

Принимая во внимание все обстоятельства, барнаульским старообрядцам было совершенно необходимо возобновить общину, закрытую в 1937 г. Для этого требовалось получить разрешение на регистрацию и открытие моленного дома. К выполнению этой задачи они и приступили сразу же после окончания Великой Отечественной войны. Борьба общины за регистрацию продолжалась несколько десятилетий, то возобновляясь, то затухая.

Первую попытку зарегистрироваться барнаульские старообрядцы сделали предположительно уже в 1945 г. Следующая заявка на регистрацию была подана ими в 1946 г., но была отклонена на том основании, что половина подписей была сделана самими членами инициативной группы, без ведома верующих; проще говоря, эти подписи были подделаны (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 1).

Затем ходатайства возобновлялись ежегодно, и в 1948 г. старообрядцы получили из Москвы разрешение на регистрацию. Руководству общины были выданы соответствующие документы, разрешающие выборы церковного совета и ревизионной комиссии. Верующие даже успели купить частный дом под устройство моленной на ул. Крупской и пригласить священника, который приехал из Томска уже после того, как документы о регистрации были у них отобраны после получения из Москвы телеграммы за подписью председателя Совета по делам религиозных культов И.В. Полянского, требовавшего приостановить деятельность общины старообрядцев в Барнауле «впредь до изучения настоящего положения». При обращении за разъяснениями в Москву, в Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР, община получила рекомендацию «обратиться с данным вопросом к местной власти» (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 9об.). Но и на этом уровне никаких объяснений старообрядцы также не получили.

В 1950-х гг. членами «двадцатки» несколько раз возобновлялось ходатайство об открытии общины. Рассматривались варианты покупки или аренды частного дома под устройство в нем моленной. Так, например, одна из прихожанок, А. П. Таловская, заявляла о своей готовности передать для этих целей в аренду свой собственный дом на ул. Песчаной, 139/а. Теперь им было отказано по той причине, что выбранное ими для молитвенного дома помещение не подходило по санитарно-гигиеническим, санитарно-противоэпидемическим и противопожарным нормам, что было зафиксировано в соответствующих актах (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 43–44).

Характерно, что в конце 1950-х гг. община сделала попытку вернуть в свое распоряжение каменное здание бывшей Крестовоздвиженской церкви, построенной в начале XX в. и отобранной у нее в 1937 г., апеллируя к тому обстоятельству, что «строительство указанной церкви производилось за счет старообрядцев силами наших отцов и дедов», поэтому она по праву принадлежит «нам, старообрядцам» (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 34). Но им в очередной раз было отказано на том основании, что по документам это строение считалось национализированным, как принадлежавшее ранее Кабинету; о принадлежности его в дореволюционный период данных не сохранилось (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 7).

Одновременно с борьбой Барнаульской общины с советской бюрократической системой за регистрацию велась и другая работа: обустройство здания по улице Партизанской, 192 и приведение его в соответствие с существующими санитарно-гигиеническими и противопожарными нормами, хотя при отсутствии регистрации верующие не имели права на подобную деятельность. Вероятно, старообрядцы надеялись на то, что наличие у них здания, оборудованного для культовых целей, само по себе окажет положительное влияние на исход дела о регистрации.

Стоявшая перед ними проблема была очень сложной. Дело было не только в недостатке средств, которых, конечно, было очень мало – среди членов общины преобладали пенсионеры, домохозяйки, люди низкооплачиваемых профессий. Многие задачи, связанные с подведением коммуникаций, было трудно или невозможно осуществить и технически, и организационно.

Первоначально община арендовала только часть домовладения – большую комнату («зал»), а в другой, маленькой комнате продолжали проживать хозяева. Необходимо было сделать молитвенное помещение более просторным – по существующим нормам требовалась площадь из расчета 1 кв. м на человека, притом, что старообрядцы предоставляли в горисполком данные о наличии в своей общине 200 и более человек; сделать теплые сени, обеспечить приток воздуха с подогревом, устроить канализацию, батарейное отопление; необходимо было также построить при моленной крестильню и гостиницу для приезжих.

Община в лице своих уполномоченных безуспешно пыталась доказать представителям власти, что имеющейся в наличии площади в 65 м² вполне достаточно, так как прихожане во время службы стоят, а не сидят, что всех 200 человек одновременно никогда на службе не бывает, а в случае большого наплыва верующих службу можно разделить на две части – раннюю и позднюю; что крещение можно проводить непосредственно в церковном помещении, а приезжающих на праздники одноверцев размещать в домах прихожан; что в крайнем случае крестильню и гостиницу можно достроить и позже, главное – поскорее легализовать общину и открыть храм. Несмотря на всевозможные трудности, часть проблем удалось решить; верующие были готовы работать в этом направлении и дальше и просили только дать им немного времени.

Новый этап борьбы за регистрацию и открытие моленного дома наступил в конце 1960-х гг., с появлением в общине сравнительно молодых и образованных прихожан, которые старались подвигнуть верующих на более решительные действия. Апеллируя к законодательству о культах, формально носившему разрешительный характер, они призывали требовать у властей осуществления своего права на свободу совести и религиозных собраний.

Одним из них, возможно, являлся Игнатий Тихонович Лапкин – в будущем известный деятель Русской православной церкви за рубежом (РПЦЗ). Будучи выходцем из старообрядческой семьи, он уже тогда заявлял, что не относится ни к какой конкретной церкви, несмотря на то, что является глубоко верующим человеком. От старообрядцев он перешел к баптистам, причем сумел увлечь за собой прихожан старообрядческой церкви, «не только молодежь, но и пожилых». За это вместе со своей женой Н.В. Лапкиной он был отлучен от религиозного общения с белокриницкими сообществами архиепископом Московским и Всея Руси Иосифом, о чем говорилось в соответствующем архипастырском послании, направленном в старообрядческую общину Новосибирска, где в это время проживали Лапкины (ГААК. Ф 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 103; ГАНО. Ф. Р. 1418. Оп. 1. Д. 109. Л. 25–26). Несмотря на весьма грозные формулировки послания, требовавшие от прихожан с отлученным от церкви «ни есть, ни пить, ни вкупе Богу молиться», дабы самим «также» не подвергнуться отлучению, все же Лапкин, по-видимому, сохранил чисто человеческие и даже дружеские связи со старообрядцами как в Новосибирске, так и в Барнауле, куда вскоре переехал.

Учитывая личность и характер деятельности Лапкина, много сил положившего на идейную борьбу с советским режимом, о чем он подробно говорит в своей автобиографии («Для слова Божия нет уз...», 2002), можно предположить, что возобновление ходатайства о регистрации старообрядческой общины в Барнауле, и особенно применявшаяся при этом аргументация во многом исходили именно от него. Не являясь уже формально членом сообщества старообрядцев, он мог взяться за это дело из принципа, в порядке отстаивания свободы совести в СССР. Таким образом, борьба Барнаульской общины за регистрацию и открытие моленного дома приобрела некоторые черты диссидентского движения, в котором, как известно, отчетливо проявлялся правозащитный аспект.

В качестве ходатая по делу о регистрации общины на первый план выдвинулся еще один лидер из молодых – некий А.С. Ударцев, хотя и неопит, но характеризовавшийся и верующими, и представителями власти как человек чрезвычайно предприимчивый. Ударцев сумел взять инициативу в деле регистрации в свои руки и получить поддержку некоторой части верующих, хотя, возможно, другой их части не нравились его приемы. Прежние ходатаи, люди пожилые, частью пенсионеры и инвалиды, предпочитали действовать, хотя и настойчиво, но все же осторожно и корректно; теперь стиль обра-

щений старообрядцев в органы власти резко меняется: становится наступательным и даже агрессивным. Вероятно, Ударцеву не хватило терпения и выдержки: по ходу дела он даже нагрубил председателю горисполкома, будучи у него на приеме. Несмотря на то, что прямого отказа на свои ходатайства верующие не получали, вопрос о регистрации постоянно откладывался, поскольку возникали все новые препятствия.

Этот вопрос с самого начала был поставлен представителями власти неправильно, что было сделано либо умышленно, либо по причине юридической безграмотности сотрудников исполкомов. Возможно, им негде или сложно было найти тексты законодательных установлений. Сотрудники исполкомов в своей переписке ссылаются на инструкцию об учете религиозных объединений в сборнике «Законодательство о религиозных культах», изданном, вероятно, для их внутреннего, служебного употребления.

В частности, старообрядцам было сказано, что для регистрации общины необходимо сначала найти помещение для моленного дома (ГААК. Ф. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 81). На самом деле все должно было происходить в обратной последовательности: вопрос о регистрации вначале подлежал рассмотрению органами власти в принципе, и только в случае положительного решения верующие могли начинать хлопотать о помещении. Поскольку они этого не знали, то в соответствии с полученными рекомендациями приступили к поиску дома.

На этой стадии дело окончательно остановилось: горисполком, рассмотрев несколько вариантов, каждый раз браковал вновь найденное помещение, находя в нем какие-либо несоответствия санитарным и противопожарным нормам. Найти эти несоответствия было очень просто: верующим приходилось выбирать среди частных деревянных домовладений, как правило, ветхих, тесных, неблагоустроенных; на рассмотрение же комиссии горисполкома они должны были представить прочное, просторное помещение с высоким потолком, теплыми сениями, батарейным отоплением, вентиляцией и канализацией; требовалось также наличие крестильной и гостиной для приезжих. Все это, разумеется, делалось на средства верующих; найдя подходящее помещение, они еще должны были уговорить владельцев сдать его в аренду, потом делали необходимый ремонт, только после этого приглашали комиссию.

Таким образом, много времени, сил и средств на поиск подходящего домостроения и приведение его в соответствующий вид были потрачены верующими совершенно напрасно и преждевременно, о чем они уже и сами начинали догадываться, говоря, что власти специально ставят их в такие условия, когда они вынуждены нарушать законы. Так, например, в заявлении на имя председателя Совета по делам религий при Совете Министров СССР В. А. Куроедова они писали: «Получается так, чем больше ограничений, тем больше верующих ставят на обязательное нарушение Советских законов», и что, если буквально придерживаться установленных требований, то «вообще найти дом невозможно» (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 74).

Кроме того, сотрудниками исполкомов не была своевременно указана ходатаям правильная форма составления документов; в этом вопросе, по-видимому, единообразие вообще отсутствовало: различные инстанции требовали оформлять документы по-своему, и часто оказывалось, что ни один вариант не был абсолютно правильным.

Также инициативную группу постоянно обвиняли в том, что она преувеличивает численность общины, внося в списки умерших или уехавших из города людей. На это Ударцев резонно отвечал, что дело тянется годами, среди верующих же много людей престарелых, которые успевают умереть, другие разъехаться, а списки – устареть, прежде чем оно решится; объезжать же всех членов общины для составления очередного списка было слишком сложно, все вместе они не собирались, потому что было негде.

Постепенно верующие осознали, что ходят по замкнутому кругу советской бюрократической системы, где никто в принципе не заинтересован в том, чтобы им помочь, а значит, вопрос регистрации их общины может затягиваться бесконечно. Поэтому они решились «самовольно» арендовать и обустроить помещение для проведения своих молитвенных собраний. Но в конце 1969 г., после резкого разговора Ударцева в горисполкоме, когда он, вероятно, возмущаясь бесконечными проволочками

с регистрацией, по словам председателя, вел себя «грубо и провокационно», открыто заявив, что община фактически уже проводит свои богослужения в здании на улице Партизанской, – городские власти явочным порядком, не предупредив ни верующих, ни руководство общины, ни хозяев дома, опечатали его и повесили на дверь огромный замок. Поскольку община арендовала только часть домовладения – «зал», а в другой комнате продолжали проживать владельцы, то вместе с моленной опечатанным оказалось и жилое помещение: хозяевам просто велели выйти, не дав даже забрать вещи и теплую одежду, несмотря на то, что события происходили в конце ноября. Дом простоял опечатанным две недели и был распечатан только после того, как хозяева подписали отказ общине в аренде (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 86, 101). Возникают большие сомнения в законности этого шага городских властей, который в большей мере выглядит как произвол и грубое сведение счетов.

Необходимо отметить, что Барнаульская белокриницкая община отнюдь не являлась монолитной ни в отношении регистрации, ни, по-видимому, в других вопросах. Во многом это обстоятельство можно отнести на счет ее разобщенности, поскольку она явным образом оказалась сегментированной на группы по возрастному, образовательному и другим критериям. Консервативная ее часть, состоявшая из представителей старших поколений, придерживалась более умеренных взглядов, благоразумно полагая, что, пока власти прямо не запрещают проводить богослужения, лучше оставить все как есть, чтобы не ухудшить положения вещей, и обвиняла Ударцева в том, что он испортил отношения общины с городскими властями и тем самым довел дело до опечатывания дома. Об этом было доведено до сведения уполномоченного Совета по делам религиозных культов И.Я. Коробейщикова. Находясь у него на приеме, представители умеренной части общины заявили, что многие верующие осуждают Ударцева за грубость, но вынуждены поддерживать его, потому что хотят, чтобы у них, наконец-то, был свой священник, а он твердо обещал им этого добиться.

При этом утверждалось, что часть прихожан, особенно «старушки», вообще не считают так уж необходимым легализовать общину, так как уже отвыкли от священника и полагают, что можно обойтись и без него, тем более что содержать его будет дорого; но они опасаются высказывать свое мнение, так как боятся, что их обвинят в отступлении от веры (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 103). В этой же беседе представителями общины были предоставлены И.Я. Коробейщикову компрометирующие данные на Ударцева.

Можно видеть, однако, что «консерваторам» не удалось удержать радикально настроенных одноверцев от высказываний и акций, в результате которых предельно обострились их отношения с исполнительными органами.

В создавшихся условиях руководство общины приняло решение жаловаться в Москву, причем сразу во все возможные высшие инстанции: в ЦК КПСС, Совет Министров СССР и Совет по делам религиозных культов. Во все эти инстанции были доставлены экземпляры письма-жалобы на действия местных властей. В письме, составленном резко и иронично, подробно излагались обстоятельства дела, которые расценивались как нарушение местными органами власти советского законодательства о культах, подрывающее авторитет советской власти в глазах граждан. Ссылаясь на приведенные (в своей редакции) выдержки из последних выступлений высокопоставленных лиц и законоположений в области культов: о безусловном проведении в жизнь принципа свободы совести, защите прав верующих граждан, ответственности за невыполнение указанных установлений и др. Сопоставляя эти положения со своей ситуацией, верующие констатируют, что с ними поступают незаконно, и требуют восстановить справедливость. К письмам были приложены фотографии опечатанной двери моленной с подписями: «Дождались решения! Разве так открывают!» и др. (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 77, 79). Фотографии вместе с материалом, озаглавленным «Вопиющий голос народа», были предназначены для публикации в газете «Известия». Письма были подписаны А.В. Ударцевым, И. Т. и А.Т. Лапкиными.

Для передачи письма и заявления от группы учредителей в Совет по делам религий Лапкин и Ударцев выехали в Москву и записались на прием к заместителю председателя. Во время пребывания в Москве Лапкин был задержан возле американского посольства – факт, который наряду с другими был использован для объявления его антисоветчиком (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 104). Утвержда-

лось, что он намеревался передать американскому послу экземпляр письма, найденный у него при задержании, чего и сам не отрицал. По-видимому, так оно и было; в этом шаге Лапкина – поиске поддержки за границей, прежде всего в США, – также просматривается диссидентский подход.

Сознательное обострение ситуации, на которое община решилась, отчаявшись добиться своих целей иными путями, привлекло к ней внимание высших властных структур. Данное обстоятельство сдвинуло дело с мертвой точки, хотя и не принесло верующим желаемого результата, так как зарегистрировать общину им все же не позволили: власти посчитали, что это нецелесообразно, так как могло бы вызвать оживление среди старообрядцев Алтайского края и спровоцировать рост их числа. Кроме того, по соображениям Коробейщикова, это могло бы резко повысить авторитет Ударцева в глазах его одноверцев и повлекло бы к формированию в его лице «деятеля ... ничем не отличающегося по своим взглядам от вожаков реакционного сектантства» (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 104).

При этом барнаульским старообрядцам «временно», «пока» периодически позволялось проводить молитвенные собрания в арендованном ими доме на улице Партизанской без регистрации в Совете по делам религий, а значит, и без приглашения священнослужителя. Фактически это решение закрепляло уже сложившееся усилиями верующих положение вещей, но не прибавляло ничего нового к правовому статусу общины. Она оставалась в неопределенном состоянии, и в любой момент перед ней могла встать проблема ликвидации. Данное обстоятельство делало ее послушной и управляемой, облегчало властям задачу контроля над ней, блокируя руками самих верующих появление в ней активных и целеустремленных лидеров.

Таким образом, упорные и последовательные действия старообрядцев Барнаульской общины фактически вынудили власть к принятию компромиссного решения; добиться большего в тот период было, по-видимому, невозможно, учитывая общую направленность государственной политики в области культов на сворачивание деятельности религиозных объединений. Барнаульская община получила возможность продолжения религиозно-общественной жизни и закрепила за собой культовое здание на Партизанской улице – позднее церковь Во имя Покрова Божией матери, с которой в течение нескольких десятилетий оказалась связанной ее судьба.

Вместе с тем органами власти придавалось большое значение вопросу устранения от дел лидеров барнаульских старообрядцев Лапкина и Ударцева путем компрометации их в глазах верующих: первого – как «антисоветчика» и «шизофреника»: эта репутация за ним закрепилась из-за применения к нему методов «карательной психиатрии». В своей автобиографии И.Т. Лапкин сообщает, что во время службы в армии за высказывания религиозного характера и исполнение религиозных обрядов был помещен в психиатрическое отделение военного госпиталя, где подвергался пыткам, после чего был объявлен сумасшедшим («Для слова Божия...», 2002, с. 16). Второго же заклеили как виновника опечатывания моленной и ухудшения отношений общины с исполнительными органами (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 33. Т. 1. Л. 103–104).

В целом подобные методы «обезглавливания» религиозных объединений вполне укладывались в стратегию решения властями кадрового вопроса, проводимую в данный период, заключавшуюся в вытеснении активистов, «истово верующих» – по определению властей, «фанатиков и экстремистов», из исполнительных органов религиозных объединений (Сосковец, 2008, с. 166).

Таким образом, в период хрущевской «оттепели» и в последующие годы задача возобновления деятельности ранее закрытой общины представляется практически не решаемой, поскольку власть взяла твердый курс на сворачивание деятельности религиозных объединений, используя при этом любые предлоги и приемы. Однако упорные и активные действия верующих могли вынудить административные органы к принятию компромиссных решений.

Главная причина того, что проблема не находила своего разрешения, состояла в том, что власти считали нецелесообразным регистрировать Барнаульскую общину, поскольку опасались оживления и активизации в окрестностях города движения белокриничкого согласия, представителей которого, по данным барнаульских белокриничан, насчитывалось свыше четырех тысяч человек.

Группы старообрядцев белокриницкого согласия различной численности имелись также на территории Залесовского, Тюменцевского, Первомайского и других районов Алтайского края. Довольно многочисленное, до 150 членов, белокриницкое религиозное объединение было зафиксировано крайисполкомом также в селе Красный Яр Ключевского района. В 1947 г. это объединение ходатайствовало об открытии молитвенного дома. Руководителем его являлся Иван Максимович Бибилов. По-видимому, оно ориентировалось на Новосибирскую общину, поскольку оттуда два-три раза в год приглашался священник на срок от трех до десяти дней для отправления треб. По-видимому, приезды эти носили нелегальный характер, поскольку власти не могли дать на них разрешения. Как и все остальные, Красноярская община зарегистрирована не была.

10.2. Беглопоповское согласие

Из согласий, приемлющих священство, объединения беглопоповцев на территории Алтайского края испытывали наибольшие трудности при своем окормлении, поскольку центры этого согласия располагались на большом расстоянии от Алтая. Общины беглопоповцев вели переписку со своим всесоюзным конфессиональным центром – Новозыбковской архиепископией, однако, по-видимому, ближайшим центром беглопоповщины для алтайских общин являлся Курск. Беглопоповцы станции Заринская Сорокинского района, в лице своего руководителя Андриана Калиновича Шавырина, просьбы о присылке священника для совершения треб из Курска направляли непосредственно в Москву, председателю совета по делам религий при Совете Министров СССР, которым в то время являлся Владимир Алексеевич Куроедов. Эти обращения ничего не дали: из Москвы ходатайство беглопоповцев было переслано в Алтайский крайисполком, а оттуда – в Сорокинский райисполком с просьбой разъяснить верующим, что их община не зарегистрирована, поэтому речи о присылке им священника быть не может. Кроме того, районным организациям было рекомендовано принять меры к пресечению организованной деятельности беглопоповцев (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 16. Л. 83).

Другая община данного согласия численностью до 250 человек находилась в селе Залесово: ни регистрации, ни священнослужителя здесь также не имелось (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 58. Л. 118).

Каким именно образом, в отсутствие священнослужителей, представители согласий, приемлющих священство, удовлетворяли свои религиозные потребности, сказать трудно из-за недостатка данных. Можно предположить, что в этих условиях максимально мобилизовался имеющийся у старообрядчества опыт, допускавший частичную передачу функций священника наиболее достойным мирянам, которые могли проводить некоторые фрагменты богослужения.

10.3. Поморское согласие (Древлеправославная Поморская Церковь)

Среди беспоповцев традиционно многочисленным на Алтае являлось поморское согласие. Барнаульская поморская община насчитывала более 300 человек. Ее руководителями являлись настоятели Агап (Агапит) Иосифович Савиных и Вавила Львович Мартемьянов, головщик Амфилофий Леонтьевич Юпатов, старосты Иван Степанович Неволин и Тарас Архипович Горшенин, наставник Матвей Андреевич Устюгов, его помощник Тарас Андреевич Устюгов.

Инициативная группа представителей поморской общины неоднократно ходатайствовала о ее регистрации, составляя прошения и в Алтайский крайисполком, и в Совет по делам религий. По-видимому, в какой-то момент, вероятно, в середине 1950-х гг., зарегистрироваться барнаульским поморцам все же удалось, поскольку в справке И. Я. Коробейщикова от 3 марта 1967 г. есть упоминание о том, что в 1960 г. общество поморцев «было снято с регистрации», причем до этого они имели свою моленную по адресу: ул. Пивоварская, 12, которая при «снятии» была у них отобрадена и преобразована в обычный жилой многоквартирный дом (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 36. Л. 15). В 1960-х гг. поморцы молились группами на частных квартирах, при этом представители власти цинично отказывали общине в регистрации по причине отсутствия у нее собственной моленной (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 36. Л. 16).

Впоследствии поморцы обустроили себе молитвенный дом на ул. Третьякова, 94. Но и он был закрыт Постановлением главного санитарного врача Барнаула от 30.01.1970 как не соответствующий санитарно-гигиеническим и санитарно-противоэпидемиологическим нормам. Список «недочетов» включал недостаточную площадь и высоту помещения, отсутствие вестибюля, комнаты для крещения, гостиницы, гардеробной; отсутствие канализации, приточной вентиляции с подогревом воздуха в зимний период (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 36. Л. 32).

Несмотря на значительную численность общины, превышавшую в середине 1960-х гг. 300 человек, наличие наставников и отсутствие, таким образом, формальных поводов отказать ей в регистрации, все же крайисполком считал нецелесообразным регистрировать и эту общину по тем же причинам, что и белокриницкую общину, опасаясь активизации деятельности других старообрядческих объединений Алтая. Тем не менее поморцам было разрешено, не будучи зарегистрированными, изредка собираться в указанном ими месте, чтобы установить контроль над деятельностью общины, с ее связями, своевременно пресекать возможное расширение ее деятельности и усиление ее влияния. Уполномоченный Коробейщиков полагал, что «целесообразно было бы это положение сохранить» (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 104. Л. 13). Считалось, что все члены поморской общины являются лицами преклонного возраста, хотя в начале 1970-х гг. крайисполком констатировал тенденцию к ее омоложению.

Барнаульская поморская община поддерживала постоянные тесные связи с неформальным всесоюзным центром своего согласия – Высшим старообрядческим советом в Вильнюсе. Руководители общины посещали всеобщие съезды, закупали в Вильнюсской общине религиозную литературу, календари, нательные кресты, получали информацию о состоянии дел в своем согласии (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 70. Л. 23).

В целом, взаимоотношения поморской общины с местной администрацией складывались как более ровные и положительные, чем у барнаульской общины белокриницкого согласия. Возможно, поморским лидерам удалось наладить более позитивные связи с властью, поскольку в них ощутимо присутствовал элемент сотрудничества: община через своих представителей подавала все требуемые сведения, охотно информировала о поездках своих делегатов в Вильнюс, о содержании их бесед с председателем Высшего Старообрядческого совета Иосифом Ивановичем Никитиным.

Так, например, после своей поездки по приглашению И.И. Никитина в Вильнюс в октябре 1966 г. на «празднование 300-летнего юбилея старообрядческой церкви» (по-видимому, речь идет о 300-летию печально известного собора Русской православной церкви 1666 г., на котором произошел ее окончательный разрыв с противниками иконовских нововведений – протопопом Аввакумом Петровым и его сподвижниками), настоятель общины А.И. Савиных пересказал слова Никитина о том, что «старообрядцам разрешено иметь по Советскому Союзу 200 религиозных обществ, а в наличии имеется лишь 145, поэтому есть реальная возможность зарегистрировать Барнаульскую общину». Кроме того, уполномоченный Коробейщиков отметил: «Из разговора с Савиных можно понять, что Вильнюсский “верховный” совет претендует на руководство старообрядцами в объеме страны» (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 79. Л. 16–17).

Достаточно откровенно представители общины рассказывали уполномоченному о своих финансовых делах: где они закупают воск, каким образом изготавливают свечи, по какой цене реализуют их. Данный вопрос представлял для властей большой интерес, поскольку продажа свечей составляла одну из важнейших доходных статей христианских общин, в то время как важнейшей задачей антирелигиозной борьбы являлся подрыв финансовой базы религиозных объединений.

Информировали поморцы уполномоченного Коробейщикова и о суммах, перечисляемых ими в Вильнюс «для организации пенсионного фонда для престарелых служителей культа», и др. (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 36. Л. 15–16). Таким образом, на основе неких взаимных договоренностей им удавалось балансировать в отношениях с властными структурами, выстраивая их на достаточно бесконфликтной основе.

Поморское согласие традиционно имело широкое распространение в южных предместьях Барнаула. В послевоенный период поморские сообщества сохранялись в пригородных поселках, таких

как Кормацкий, Повалиха, Белоярск, Затон, Лебяжья Заимка, поселок им. Парижской Коммуны и др. (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 36. Л. 19).

В предшествующий период одним из региональных центров поморского согласия на Алтае являлся Смоленский район, в особенности такие села, как Сычевка и Солоновка. В 1960-е гг. в Солоновке было обнаружено довольно многочисленное сообщество поморцев во главе с наставником, который, однако, сообщил в письме к А.И. Савиных (также показанному или пересказанному им уполномоченному Коробейщикову), что власти запретили им собираться на молитвенные собрания (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 36. Л. 16). В этот же период группы поморцев были зафиксированы в селах Ануйском, Верх-Обском, курортном поселке Белокуриха.

Деятельность Белокурихинских поморцев носила в целом скрытый характер, хотя односельчане хорошо знали о наличии в их домах икон, религиозной литературы, о богослужениях, проводимых ими у себя на квартирах «по ночам». В религиозном обществе состояли целые семьи местных жителей, включая детей и молодежь. Браки заключались ими преимущественно с представителями своего согласия: родственные, так же, как и конфессиональные связи поморцев Смоленского района, простирались не только в соседние районы Алтайского края, но и доходили до Кемеровской области. Еще в 1960-х гг. здесь практиковалось чашечничество, крещение новых членов общины с обливанием у проруби, а также у открытой воды в любое время года, запреты на бритье бород, табакокурение, посещение кино, чтение газет, общение с «мирскими». Местные жители рассказывали, что, если вошел в дом «мирский», то после его ухода скобы дверей протирались тряпкой с керосином. Детям запрещено было вступать в пионеры и в комсомол. Причем в местной школе автоматически принимали в пионеры всех детей, достигших нужного возраста, но дети из поморских семей не носили пионерских галстуков: когда их спрашивали, почему, они отвечали, что галстуки дают им горло.

Поскольку Белокуриха являлась курортным поселком, многие старообрядцы здесь занимались врачеванием односельчан и отдыхающих на дому: лечили травмы, переломы и внутренние болезни, готовили и продавали травяные отвары, поскольку эти люди не работали в государственных учреждениях, а жили своим хозяйством – огородами и торговлей.

В рассматриваемый период поморские общины в нелегальной форме существовали во многих населенных пунктах Алтайского края. География этих общин во многом совпадает с их распространенностью в доколхозный период, что говорит об определенной преемственности и воспроизводстве этих объединений, остававшихся на старых местах, несмотря на то, что присутствовал и определенный, хотя и неявный, фактор их миграции.

Так, например, поморские сообщества продолжали существовать в населенных пунктах Смоленского, Алтайского, Заринского, Ребрихинского районов Алтайского края. Южная часть Ребрихинского района вместе с примыкающей к ней части Мамонтовского района издавна была густо заселена старообрядцами различных толков. Среди них до сегодняшнего дня, хотя и в весьма урезанном виде, продолжается жизнедеятельность общин поморцев.

Еще в дореволюционный период поморцы в большом количестве проживали в Георгиевке, Воронице, Боровлянке и других населенных пунктах современного Ребрихинского района, зачастую являясь их основателями и первопоселенцами. Так, например, летопись деревни Георгиевки гласит, что эта деревня обязана своим возникновением кержакам – первыми сюда прибыли Мельниковы, Орехины, Сибирины, Вяткины и другие, потомки которых живут здесь и поныне. Более того, когда поток переселенцев из России стал нарастать, георгиевские поморцы предпочли выселиться за болото и речку, чтобы жить своим краем, подальше от «мирских», образовав часть деревни, до сих пор именуемую Ильинкой, в отличие от Егорьевки – остальной ее части.

Традиционное для старообрядцев стремление жить и общаться в своем конфессиональном кругу обусловило определенную замкнутость поморских общин и ориентированность их на общение с единоверцами близлежащих населенных пунктов как Ребрихинского, так и Мамонтовского района, к последним относятся Буканское, Покровка, Кадниково и, возможно, ряд других. Контакты состояли

в том, что поморцы этих деревень ездили друг к другу крестить детей, перекрещивать невест, посещать наставников, принимавших на исповедь, проводить совместные моления на праздники. Таким образом, можно говорить о наличии здесь некоего конфессионально сплоченного старообрядческого населения поморского согласия.

Рассказы информаторов, среди которых оказались не только бывшие, но и настоящие члены общин и их родные, а также «мирские» – их соседи, родственники, сторонние наблюдатели, свидетельствуют о том, что интенсивная конфессиональная жизнь здесь продолжалась еще в послевоенный период. При этом никаких документальных свидетельств о ней нами не выявлено.

В это время уже были закрыты поморские моленные: в Боровлянке моленная была обращена в магазин, в Георгиевке перестроена в жилой дом. Моленная деревни Воронихи, построенная из прочного красного кирпича, была преобразована сначала в школу, затем в машинно-тракторную мастерскую.

В послевоенный период поморцы собирались на моления в домах у наставников. Нельзя сказать, чтобы они делали это каким-либо скрытным образом – и односельчане, и члены семей отлично знали, куда они ходят, например, в ночь перед Пасхой, но, по-видимому, никто, в том числе власти, не вмешивался в эти собрания «старушек».

Конфессиональная жизнь, помимо молитвенных собраний, включала в себя обряды крещения. Поморцы здесь проводили обряд крещения в открытой воде – реке, озере, зимой в проруби, а также в купели, наполненной речной водой. Крещения могли совершаться как наставниками, так и просто пожилыми верующими. Информантка из деревни Воронихи 1967 г.р., вышедшая из поморской семьи, рассказала, что ее бабушка, беспокоясь, что может вскоре умереть, оставив внучку некрещеной, решила хотя бы «погрузить» ее по всем правилам. Она выстирала и высушила ей платье и белье, повела на речку и, спустив в воду с мостков, трижды погрузила ее с молитвой, после чего одела в приготовленную чистую одежду.

При вступлении в брак с представителями других конфессий поморцы практиковали перекрещивание. Житель деревни Георгиевка Федор Иванович Башланов рассказал, что его отец, «закоренелый кержак», выбрал в жены «мирскую» девушку, причем его мать всячески противилась этому браку. Тогда отец повез невесту в Барнаул и перекрестил в Нагорной поморской моленной, несмотря на то, что был 1919 г. и шла Гражданская война. Старожилы вспоминают, что перекрещивания невест, вступающих в семьи поморцев, продолжались и в послевоенный период.

Из других таинств, помимо крещения, поморцы признают также исповедь. Характерной чертой послевоенного периода является то обстоятельство, что функции наставников у них практически повсеместно выполняли женщины. В каждой деревне, где имелась поморская община, старожилы вспоминают о каких-либо старушках, которые были «вместо попа» и «принимали на исповедь». Ничего особенного в этом обстоятельстве люди не видят: «А че такого. Лишь бы книга была». Прежде, чем принять на себя обязанность наставницы, женщина ездила «ставиться» в Барнаульскую Нагорную моленную, где ее благословлял тамошний наставник. Вообще, связь с Барнаульской моленной была очень тесной: оттуда постоянно, несколько раз в год, приезжал кто-либо из наставников совершать богослужения и принимать исповедь.

Во всех населенных пунктах, где жили поморцы, они имели и свое отдельное кладбище. Характерно, что в настоящее время, по желанию умирающих – выходцев из поморских семей, их «подхоранивают» на эти кладбища, где покоятся их родители и деды, даже если сами они и не исповедовали поморскую веру.

Вопрос наполняемости поморских сообществ напрямую связан с исторической памятью современных жителей бывших кержацких деревень. Вот уже несколько десятилетий соответствующие властные инстанции констатируют «затухание» религиозной жизни староверов, заверяя вышестоящие инстанции, что в этих религиозных объединениях состоят ветхие старики и старушки, которые скоро вымрут естественной смертью, и тогда с данной общиной будет уже совершенно покончено.

При этом, однако, общины продолжают так или иначе существовать, пусть даже в числе нескольких «старушек», которых приглашают попеть на похоронах, на кладбище в родительский день или же

в пасхальную ночь и другие большие праздники. Феномен здесь состоит в том, что люди, всю жизнь мало задумывавшиеся над вопросами веры, достигнув определенного возраста, начинают живо интересоваться ими. Осознавая свою генетическую принадлежность к старообрядчеству, они вспоминают своих родителей и дедов-кержаков: их образ жизни, то, как они молились, что и как говорили, всплывает в их памяти. Сбываются пророчества, актуализируются жизненные принципы, заветы, установки, и люди, закончившие наиболее активный период своей жизни, чувствуют себя ближе к ушедшим поколениям, чем к собственным детям и внукам. Таким образом, они фактически заново обретают веру своих отцов.

По воспоминаниям старожилов Ребрихинского района, никаких препятствий со стороны властей к исполнению своих религиозных обрядов поморцы здесь в послевоенный период не встречали (Материалы ИЭЭ. Ребрихинский р-н Алтайского края, 2008).

10.4. Истинно-православные христиане странники

Среди всех старообрядческих согласий наиболее законспирированными и закрытыми для учета и контроля всегда являлись странники. Помимо особенностей их жизни и деятельности – отсутствия у большинства их постоянного места жительства и документов, уклонения от контактов с государственными структурами, отрицания денег, в послереволюционный период выявление странников имело еще и ту трудность, что принятое ими название – истинно-православные христиане (ИПХ), – совпадало с названием вновь образованного в 1930-е гг. в Западной Сибири религиозного направления, не относившегося к старообрядчеству, но схожего с ним по внешним признакам.

Отделить эти конфессии друг от друга было довольно сложно, поскольку в их доктринах и внешних проявлениях можно видеть много общего. Обе конфессии отрицали государство, колхозы, отказывались от паспортов и получения пенсий, старались вести скрытный образ жизни, не пускали детей в школу, не служили в армии; при этом обе они назывались «ипэховцы» – ИПХ, только странники прибавляли к своей аббревиатуре букву «С» – «странствующие», что, однако, ими не афишировалось (Сосковец, 2004, с. 30). Более того: в одном населенном пункте могли присутствовать оба эти религиозные направления. Исполнительные органы часто путали эти конфессии, научились различать их только в 1960-х гг.

По данным Алтайского крайисполкома, в рассматриваемый период представители ИПХС существовали в Бийске, где были установлены так называемые «благодетели» – странноприимцы, живущие на постоянных местах жительства, которые принимали и укрывали у себя странствующих членов согласия, проживающих без документов, на нелегальном положении. Таким образом, постоянно действующей религиозной группы как таковой здесь не имелось: странствующие приезжали, проживали какое-то время «в схронах» у «благодетелей» и уезжали. Периодичность их появлений установить было невозможно. Поэтому Бийский горисполком вскоре после выявления данного согласия посчитал, что община распалась (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 58. Л. 95).

10.5. Объединения стариковцев-часовенных («беспоповцы»)

Помимо указанных согласий, в 1940–1960-е гг. на территории Алтайского края, несомненно, продолжали свое существование многочисленные объединения стариковцев-часовенных, или, как они себя называли, «беспоповцев». Установить характер и масштабы их деятельности часто не представляется возможным ввиду недостатка официальных источников, что весьма логично, поскольку данное согласие также имело традиции скрытного исповедания своей веры.

Тем не менее можно выделить крупнейший центр стариковщины, который не только сохранял свое значение в течение всего советского периода, но и продолжает им оставаться до настоящего времени: таковым является Усть-Коксинский район современной Республики Алтай, или, как его именуют по природно-ландшафтному признаку, – Уймон.

Уймонские старообрядцы – одна из локальных этнокультурных групп Алтая, сформировавшаяся еще в XVIII в. в Уймонской долине, предположительно выходцами с Бухтармы, перевалившими Катун-

ские белки. Некогда это было мощное религиозно-культурное объединение, представители которого проживали во всех русских селах: Верхнем и Нижнем Уймонах, Усть-Коксе, Катанде, Абае, Мульте, Тюнгури, Чендеке и других, а также в многочисленных заимках и заселках (ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 151).

В статусном отношении уймонцы, как и бухтарминцы, до революции принадлежали к категории «ясашных». Между обеими группами существовала большая этнокультурная и конфессиональная близость, основанная на общности происхождения и тесных родственных связях. Старожилы Верх-Уймона вспоминают о ежегодных наездах многочисленных гостей из Бухтарминского края, одетых в красочные традиционные костюмы, которых уймонцы выезжали встречать в условленное место на середине пути.

Уймонские старообрядцы в подавляющем большинстве принадлежали и принадлежат в настоящее время к часовенному согласию, которое окормляется наставниками-стариками; отсюда второе его название – «стариковщина». Местные стариковцы отличались большим свободолобием и независимостью, к которым их располагала уединенность Уймонской долины, окруженной Катунским и Теректинским хребтами, удаленной от административных центров. Старообрядцы здесь чувствовали себя полными хозяевами, помня, что именно их предки осуществили первоначальную колонизацию долины, чтобы сохранять здесь обряды и верования «святых отцов и мучеников соловецких», и своими усилиями превратили ее «в благословенный и плодоносный край» (Уймонцы..., с. 3).

В советский период зажиточные уймонские староверы подверглись репрессиям: раскулачиванием и высылке в Нарым, другие разъехались; уезжали в Туву, на Енисей и даже в Китай; впоследствии многие вернулись на родину. Религиозная жизнь и в этот период, хотя и в более скрытой форме, продолжалась, несмотря на такую серьезную проблему, как недостаток в людях, способных к руководству общиной.

Наставники выдвигались старообрядцами из своей среды; подходящих для этой функции индивидов в большинстве алтайских сообществ было немного: нужно было иметь расположение к этому роду деятельности и соответствовать в отношении грамотности, необходимых познаний и личных качеств; определенную роль играли и объективные жизненные обстоятельства. Так, например, у стариковцев Уймона наставниками могут быть только мужчины, не состоящие в браке: холостые, разведенные и вдовцы. В тех случаях, когда не было подходящих или желающих мужчин, роль наставников выполняли женщины, причем к ним также предъявлялись такие требования, как порядочность в личной и семейной жизни, отсутствие аборт. Женщины были и основными помощницами наставника: выполняли обряды крещения (погружения) младенцев, помогали в моленной в ходе богослужений.

Наиболее распространенным у стариковцев Алтая типом культовых помещений для коллективных религиозных собраний являлись моленные, устроенные в жилых домах. На Уймоне домашние моленные часто располагались в горницах домов-связей, отделенных от жилого помещения сенями; в них устраивался иконостас, занимавший широкую полку, или несколько расположенных ярусами полок, длиной во всю стену, иногда с заходом на угол смежной стены. В богатых моленных иконостас мог занимать две, а то и три стены; в обычное время он задергивался занавесью и открывался только на время молений. Перед ним на аналое или столе, на специальной подставке, лежали книги: Евангелие, Псалтырь, Часослов. В настоящее время такие моленные существуют в селениях Уймонской долины, но теперь уже в ряде случаев несут одновременно и жилищно-бытовую нагрузку. Встречается и другой тип моленной, расположенной в пристройке к жилому дому и имеющей отдельный вход. Некогда существовали особняком стоящие часовни, вынесенные за пределы жилой зоны, как это было, например, в селе Верх-Уймон, где часовня стояла, по указаниям местных жителей, на берегу реки.

Ведущими центрами, вокруг которых традиционно объединялась (и объединяется в настоящее время) Уймонская стариковщина, являются села Усть-Кокса, Верх-Уймон и Мульта. Несмотря на принадлежность к одной и той же конфессии, в литургии и таинствах этих центров были некоторые различия, что вообще характерно для часовенных, которые часто устанавливали для себя многие правила исходя из собственного понимания вопроса; поэтому единого для всех устава у них нет.

Одной из особенностей догматики и обрядности часовенных, которая радикально отличает их от беспоповцев и обеспечивает промежуточное положение между ними и поповскими направления-

ми старообрядчества, является принятие таинства причастия, которое практикуется наставниками. Относительно самой возможности совершать причастие «простецами» часовенные полагали, что, так как причастие необходимо для спасения души, но нет настоящего священства, которое может его совершать, – причащаться нужно теми способами, которые доступны мирянам. «Можно и простой хлеб сделать истинным причастием: прочитать только над ним 40 раз Иисусову молитву», – утверждали они (О состоянии раскола..., с. 12). На Уймоне причащают крещенской водой, над которой, вероятно, предварительно совершается чин освящения, как это делалось, например, бухтарминскими наставниками, поскольку в догматическом и обрядовом отношении обе эти группы тождественны (Герасимов, 1909, с. 11).

Особенность религиозной ситуации Уймона состояла в том, что членами религиозных объединений здесь являлись люди разных возрастов: не только пожилые и средних лет, но и дети, а также молодежь. Женщины, в том числе атеистки, а также представительницы коренного населения Горного Алтая, выходя замуж в старообрядческую семью, должны были войти в общину и выполнять, хотя бы частично, положенные религиозные обряды: другого выхода у них просто не было. Односельцы – никониане и атеисты к старообрядческой религии и обычаям относились с уважением и считались с ними.

Почти каждый из верующих был благословлен наставником выполнять для общины какую-либо работу: делать свечи, мыть иконы, обмывать умерших, готовить поминальные обеды. Впрочем, основные религиозные функции выполняли и по-прежнему продолжают выполнять старики: из них выбираются наставники и их помощники; они же отпевают, поют тропари на молебнах, пасхальные стихиры.

Для исполнения религиозных обязанностей старообрядцы здесь облачались в старинные костюмы, доставшиеся от бабушек, или новые, сшитые по образцу старинных: рубахи, сарафаны, платки, шашмуры, пояса, которые есть у всех, также лестовки и подручники. Несмотря на то, что уймонцы сплошь и рядом рождались с бухтарминцами, все же они не восприняли яркого, цветистого костюма «каменщиков»: их одежда значительно скромнее.

Службы у старообрядцев чрезвычайно длинные, особенно праздничные: наиболее протяженные из них начинаются в 16 часов и заканчиваются в 4 часа утра; старообрядцы называют такое моление «большой труд». Большую популярность в Уймонской долине имели «поминальные столы», или «панихиды» – поминальный молебен с последующим угощением. Блюда для поминального обеда готовят особые: кутью, квас, кисель, пироги, суп, кашу, мед; конфеты и варенье не подают; не ставят и спиртное. Лишь в последнее время появились новшества – ранее запрещенный картофель и колбаса. Строго, по правилам приготовленный поминальный обед должен был состоять из немагазинных продуктов. Умерших поминали каждый год, поэтому на «панихиды» выстраивалась длинная очередь (Материалы ИЭЭ. Усть-Коксинский р-н Республики Алтай, 2013).

Центральным моментом годового цикла религиозной жизни каждого члена общины являлось «покаяние» – исповедь перед Великим постом, на которую ходили даже те, кто обычно не посещал богослужений, для того, чтобы сохранить свое положение в общине. После исповеди наставник накладывал епитимию – определенное количество лестовок (разновидность четок), которые нужно было отмолить, и поклонов, которые требовалось положить за время Великого поста. Верующие за неимением времени часто затягивали с епитимией и в июне еще порой имели неотмоленные лестовки. Крещеного человека, ежегодно выполняющего «покаяние», определяли категорией «пребывает»: такого человека после смерти можно было отпеть как полагается.

Можно отметить замкнутый характер старообрядческих объединений Уймона и явное нежелание большинства респондентов говорить на темы веры и религиозной жизни в их сообществах; даже те, кто соглашался отвечать на предложенные вопросы, порой испытывали сомнения в том, правильно ли они поступают; другие вообще отказывались разговаривать, объясняя это тем, что религия занимает слишком большое место в их жизни, чтобы говорить о ней с людьми, не являющимися их одноверцами. Еще одно весьма важное объяснение состояло в том, что наставник будет недоволен их откровенностью, поскольку собором было принято решение не раскрывать подробностей внутренней жизни общин, если только расспрашивающие не намерены стать их членами, прочие мотивы понимаются как праздное любопытство.

Уймонские старики могут рассматриваться как пример нестандартной для советского периода ситуации существования целой этнографической общности, локализованной в специфических природно-климатических условиях, в которой современные, хорошо образованные люди органично существуют внутри традиционной религиозной культуры, унаследованной от предшествующих поколений, и в свою очередь воспроизводят ее в собственных детях и внуках, обеспечивая её дальнейшее существование.

Таким образом, в целом можно отметить, что в религиозных традициях и установках старообрядчества в данный период особых изменений не произошло. Для того, чтобы не утратить чистоту веры, его представители избегают контактов с «мирскими», стремятся существовать в среде единомышленников, поддерживая связи с одноверцами других регионов, а также со своими конфессиональными центрами. При этом характер религиозной жизни значительно меняется: сокращаются ее масштабы, в самих объединениях и в их руководстве преобладают люди пожилого возраста. Не видя смысла в регистрации общин и легализации их деятельности или ввиду наличия непреодолимых препятствий к этому (например, недостаточная численность, отсутствие культовых зданий и т. д.), старообрядцы максимально конспирируют свою религиозную принадлежность, стараясь по возможности не привлекать к себе излишнего внимания и не выделяться в общей массе населения.

Глава 11

Положение религиозных общин в Западной Сибири в контексте государственно-конфессиональной политики во вторую треть 1950-х гг. – середине 1960-х гг.

П.К. Дашковский, Н.П. Зиберт

В конце 1940-х гг. в сфере государственной религиозной политики стали происходить заметные изменения. В частности, отказ руководства страны от планов использовать Русскую православную церковь в качестве одного из инструментов государственной внешней политики привел к значительному охлаждению государственно-конфессиональных отношений и снижению количества действующих приходов. При этом, несмотря на то, что в последние годы жизни И.В. Сталина отсутствовали жесткие репрессивные меры в отношении верующих, деятельность религиозных общин в регионах тщательно контролировалась органами государственной власти и зависела от их административных решений (Шкаровский, 2009, с. 24, 26).

Пришедший к власти Н.С. Хрущев продолжил придерживаться тактики ограничения влияния церкви. При этом на волне борьбы с культом личности И. Сталина наблюдалась ситуация, когда свертывались многие изменения во внутренней политике, даже если они носили позитивный и прогрессивный характер, но были инициированы «вождем народов» СССР. В определенной мере это коснулось и сферы государственно-конфессиональных отношений, которая претерпела существенные изменения с 1943 г.

С началом руководства СССР Н.С. Хрущевым органы государственной власти взяли курс на претворение увеличения численности верующих и стремились сдерживать рост числа религиозных общин, начавшийся в стране со второй половины 1940-х гг. Аналогичные тенденции наблюдались и в Западной Сибири.

Регистрация религиозных общин в данном регионе осложнялось не столько сложностью самой процедуры государственного учета, сколько нежеланием уполномоченных органов власти удовлетворять ходатайства верующих. Так, например, в Омске в июне 1953 г. соответствующим образом проинструктированная комиссия признала непригодным для молитвенных целей дом, расположенный на ул. Плеханова, который намеревалась купить группа баптистов, действующая в этом городе (ИсА-ОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 5. Л. 29, 30). При этом действительные причины отказа верующим не всегда

удавалось сохранить в тайне. В частности, на приеме у уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров (СМ) СССР по Омской области Б. Сергеева один из ходатайствующих о переносе жилого дома на территорию церковной ограды, заявил, что настоящие причины отказа верующим не соответствуют официально объявленным. Истинные мотивы отказа, заключавшиеся в недопущении усиления баптистских общин, верующим озвучили заведующий земельным отделом треста благоустройства и техник бюро транспортно-экспедиторских услуг (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 5. Л. 29, 30).

Мероприятия, направленные на сокращение численности религиозных общин, также включали в себя выявление лиц, оказывающих содействие религиозным общинам. Так, например, уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР по Омской области Б. Сергеев пытался установить лицо, купившее для религиозной общины 6 листов алюминия на заводе им. Сталина, а также выяснить, кто из рабочих завода №20 во внеурочное время изготовил бак для церкви (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 5. Л. 31).

Верующие иудеи Омска стали опасаться посещать синагогу после ареста в 1953 г. части членов исполнительного органа. По версии следствия, группа «буржуазных националистов», в состав которой вошли председатель правления Омской еврейской общины, мастер артели «Химпром» и портной артели «Иншвейпром», занималась антисоветской агитацией с использованием религиозных и национальных предрассудков. В результате в обычные дни в синагогу приходило не больше 10 человек (Генина, 2008, с. 282–290). Такая посещаемость синагоги сохранялась на протяжении 1953–1954 гг., увеличиваясь лишь в дни религиозных праздников. Так, в 1953–1954 гг. в дни праздников с 17 сентября по 9 октября (Пасха, Новый год, Судный день) синагогу посещало от 700 до 1200 человек (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 119).

Важно подчеркнуть, что в рассматриваемый период священнослужители различных конфессий были вынуждены информировать государственные органы власти не только о кадровых перестановках в общине (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 30. Л. 40), но и о таких незначительных событиях, как предоставление месячного отпуска в связи с состоянием здоровья или похороны умершего протоиерея на кладбище с чтением молитв и служением панихид (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 30. Л. 35). В 1953 г. митрополит Новосибирский и Барнаульский, давая разрешение на покупку дома для причта Покровской церкви, отмечал что здание должно быть приобретено «непременно с согласия уполномоченного» (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 30. Л. 79). Епископ Бийский отстранил от работы старосту Покровской церкви П.Е. Шеина за то, что тот приступил к ремонту церкви без согласования своих действий с городским жилищным управлением и уполномоченным Совета по делам Русской православной церкви. Аналогичная ситуация с тотальным контролем и согласованием всех действий наблюдалась не только со стороны православных, но и других общин. Так, регулярно посещали уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области Д. Кукарина члены исполнительного органа иудейской общины, информируя его о своих повседневных делах (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 119).

Серьезные изменения в сфере государственно-конфессиональной политики начались в 1954 г. после выхода постановления ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах по ее улучшению» и постановления ЦК ВЛКСМ «Об улучшении научно-атеистической пропаганды среди молодежи», предлагающее начать на местах массовую пропагандистскую работу и атеистическую пропаганду среди молодежи силами комсомольского актива. Следует отметить, что в ходе реализации постановления ЦК ВЛКСМ в Алтайском крае в политическом просвещении молодежи к 1957 г. было задействовано 270 комсомольских кружков, в которых обучалось свыше четырех тысяч молодых людей. Всего же в крае было подготовлено для этой работы три тысячи человек (Дашковский, Дворянчикова, 2015, с. 43–51). Принятие данных постановлений спровоцировало волну беспорядков в ряде регионов страны, в том числе и в Западной Сибири. Увеличилось количество погромов, сквернословия, хулиганских выходок со стороны молодежи в адрес верующих и церковнослужителей (Сосковец, 2003, с. 348).

В 1954 г. советское правительство было вынуждено скорректировать проводимую религиозную политику новым постановлением – «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», итогом которого стало прекращение публикаций атеистического характера в периодических изданиях и снижение административного давления на церковь почти на два года. Реализация данного постановления вызвала активизацию части верующих, ранее предпочитавших не афишировать свою религиозность, как следствие, увеличение потока заявлений от них. Помимо этого, причиной роста активности и численности протестантских объединений в Сибири в середине 1950-х гг., стала амнистия осужденных в 1930–1940-е гг. по ст. 58 УК, а также ослабление и последующее снятие ограничений в правовом положении с немецкого населения, проживающих в режиме спецпоселенцев (Конев, 2019, с. 134).

В 1955 г. православные верующие Барнаула пытались зарегистрировать Крестовоздвиженскую религиозную общину. Кроме этого, они просили передать общине в бессрочное и бесплатное пользование здание закрытой церкви на ул. Мамонтова, аргументируя свою просьбу большим количеством жителей в Барнауле и переполненностью единственной в городе церкви (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 30. Л. 135). В то же время уполномоченные органы власти, желая получить хорошую статистику по закрытию церквей и продемонстрировать тем самым снижение религиозности населения в своих регионах, старались не допускать появления новых, официально действующих общин. В результате рассмотрение подобных заявлений могло затягиваться на долгий срок. Так, например, в Алтайском крае в 1955 г. инициативной группе религиозной общины старообрядцев во главе с настоятелем М.А. Устюговым пришлось больше года добиваться рассмотрения заявления об открытии церкви (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 18. Л. 10). Ежегодно отклонялись многочисленные просьбы об открытии церквей православных верующих Омской области (Добровольский, 2019, с. 354).

В некоторых случаях функционирование церквей могло быть приостановлено на неопределенный срок из-за невозможности выполнить противоречивые предписания различных инстанций. Так, после утверждения комиссией городского жилищного управления Барнаула решения пожарного надзора расширить главный вход в церковь до трех метров, заместитель председателя исполкома Барнаула отверг возможность реконструировать проемы здания церкви из-за возможного нарушения несущих конструкций здания (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 37. Л. 185–186). Зачастую советскими властями выдвигались заведомо невыполнимые требования, например, провести водопровод и канализацию в здание церкви, расположенное в частном секторе (Горбатов, 2009, с. 110). В июле 1956 г. лютеранской общине с. Подсосново Немецкого района Алтайского края было отказано в регистрации и возвращении молитвенного здания из-за малочисленности верующих, поскольку в общине насчитывалось всего 174 человека (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 37. Л. 12). Иерею римско-католической церкви А.К. Шешкявичюсу запрещали обслуживать верующих-католиков в их домах по их личному приглашению (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 37. Л. 21).

Подобные факты приводили к тому, что население предпочитало скрывать свои религиозные убеждения. В свою очередь это провоцировало появление незарегистрированных религиозных групп и нелегальных священнослужителей, тайно исполняющих религиозные требы верующих. Так, в казахских поселках и аулах Омской области религиозные обряды исполняли местные жители. В Ульяновском районе Омской области один из работников колхоза им. Калинина осуществлял проповедническую деятельность, не оплачивая выписываемые ему за это налоги (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 37. Л. 35).

Важно подчеркнуть, что, несмотря на то, что, как правило, верующие были не склонны демонстрировать свою религиозность, часть населения осознанно подчеркивала свое отношение к религии и таким образом вступала в конфронтацию с органами государственной власти. Так, например, в д. Николайполь Исилькульского района Омской области колхозник отказался исполнять обязанности бригадира полеводческой бригады, аргументировав свою позицию тем, что он менонит и в силу религиозных убеждений не может принимать те или иные меры воздействия к колхозникам. В 1954 г. другой колхозник возбудил ходатайство об освобождении его от воинской обязанности по мотивам религиозных убеждений (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 68).

В этой же области недалеко от Тюкалинска располагались деревни, полностью заселенные старообрядцами-беспоповцами. Разбившись на небольшие группы, они проводили молитвенные собрания в домах верующих под руководством опытных стариков. При этом старообрядцы тщательно скрывали имена своих наставников, опасаясь, что их принудительно заставят регистрироваться в общины (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 120). Председатель колхоза имени Тельмана Исилькульского района Омской области Батурин сообщал уполномоченному Совету по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области, что на территории его колхоза действуют религиозные группы менонитов, собирающиеся для молитв в частных домах. Часть верующих с трудом удавалось направить на работу в воскресенье, а некоторые последователи данной общины вообще принципиально отказывались выходить на работу. Кроме того, сообщалось, что меннониты д. Николайполь Исилькульском района, с. Розовка Омского района и с. Ивановка Калачинского района той же области регулярно собирались на молитвенные собрания в населенных пунктах соседних районов (села Александровка Марьяновского района, Доброе поле и пос. Чапаева Москаленского района) (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 68).

В с. Хортицы Нижнеомского района во второй половине 1955 г. стала активно действовать религиозная группа, молитвенные собрания которой посещало большинство колхозников деревни, в том числе и учащиеся школы. 27 ноября 1955 г. во время молитвенного собрания в доме руководителя организации Г.П. Фризена комнаты были переполнены верующими. Присутствовало много молодежи, вышедшей из комсомольской организации, а также дети школьного и дошкольного возраста (12–13 человек). Среди школьников, участвовавших в молитвенных собраниях, были и те, которые вышли из пионерской организации (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 110–112). В д. Николаевка Москаленского района собрания пятидесятников начала посещать 25-летняя девушка, которая серьезно болела и надеялась таким образом исцелиться (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 7). В д. Квасовка Любинского района одна из школьниц вышла из пионерской организации, так как боялась, что «черт подвесит ее за галстук» (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 12). В д. Кирьяновка Калачинского района верующая женщина заставила выйти из пионеров свою дочь Марию. В Омске члены религиозной организации субботников в течение пяти лет не отпускали свою дочь-пятиклассницу в школу в субботу (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 12). Небольшие религиозные группы, состоящие из 10–15 человек, фиксировались в населенных пунктах Солнцевке, Карповке, Петровке, Водяное Омской области. Проводя молитвенные собрания в домах колхозников, они оказывали влияние на все немецкое население, в том числе на молодежь (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 110–112). Одновременно с этим участились случаи выхода последней из комсомольских и пионерских организаций. Комсомольцы бросали комсомольские билеты, а ученики – пионерские галстуки, подчеркивая тем самым, что их насильно вовлекли в ряды комсомольцев и пионеров.

Среди прихожан действующих церквей фиксировалось много людей средних лет и молодежи. Часто обряд крещения проводился над молодыми людьми 17–20 лет и старше. Некоторые объясняли свое решение принять крещение призывом в армию, так как «не знают, что может случиться» (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 17. Л. 271). Были случаи, когда молодые матери приходили крестить своих малолетних детей и в результате крестились сами. Мужчина, обратившийся за крещением в возрасте 36 лет, объяснил свое решение приступами страха, испытываемыми им по ночам (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 17. Л. 272).

Данные факты становились предметом особого беспокойства органов государственной власти, так как верующая молодежь не только поддерживала стабильную численность приходов, в том числе и в отдаленной перспективе, но и подрывала дисциплину в юношеских и молодежных организациях, ряды которых покидала. По этим же причинам большинство руководителей религиозных общин предпочитали скрывать точную численность молодых людей, выполняющих религиозные обряды. Представитель омской группы духовных христиан-молокан А.И. Зубков отмечал, что группа молокан не стремится привлечь молодежь, так как молодые люди часто нарушают религиозные правила и «любят выпить» (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 37–38). Православный священник С.И. Булдаков

сетовал на отсутствие понимания религии у своих молодых прихожан (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 28). По его словам, «молодые родители крестят детей главным образом по требованию старших, а сами ничего в этом не смыслят». Кроме того, он упоминал о попытках некоторых граждан, состоящих в браке, оформить через церковь второй брак, не расторгнув при этом первого (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 28).

Отсутствие глубокой религиозности у некоторых лиц, посещающих церковь, отмечал и уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР по Омской области. По его наблюдению многие верующие не знают богослужебных книг, не понимают значения слов. Вместе с тем фиксировались отдельные фанатики, особенно часто встречающиеся среди представителей протестантских деноминаций, католиков, мусульман, а также пожилых верующих всех конфессий (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 32. Л. 41). При этом нужно подчеркнуть, что пенсионеры составляли 75% всех верующих, посещающих храмы и молитвенные дома.

Причину этого уполномоченный Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области видел в том, что партийные и профсоюзные организации, отправив коллег на пенсию, прерывали с ними связь, переставали давать общественные поручения и не включали в социально-ориентированную деятельность коллектива, чем пользовались религиозные организации. В качестве примера он приводил артистку Омской филармонии, которая после своего ухода на пенсию в 55 лет начала активно посещать религиозные собрания (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 37. Л. 32, 34). В таком случае решение проблемы обращений лиц пожилого возраста к религии было очевидно – достаточно лишь вести соответствующую профилактическую работу с лицами, ушедшими на пенсию, и активно привлекать их к проводимой общественной работе.

Староста иудейской общины М.М. Хейсин в своей беседе с уполномоченным Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области в 1955 г. рассказал последнему, что на богослужебных иудейских праздниках присутствует много пожилых женщин, верующих средних лет и незначительное количество молодежи. При этом к 1955 г. количество людей, посещающих синагогу, уменьшилось, и на Пасхе присутствовало около 300–350 человек, в осенние праздники – 500–550 человек. Если в 1953–1954 гг. по субботам в синагогу приходило 100–150 человек, то в 1955 г. субботнее посещение культового объекта снизилось до 40–50 человек. В будничные дни в синагоге, как правило, молились 10–15 человек (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 119). В качестве кантора выступали местные верующие, так как кантор из Москвы запросил большую плату – 5000 рублей (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 73). Из Бийска был приглашен специалист по забою скота, которому была установлена оплата труда в 200 рублей, а также предоставлена квартира в здании синагоги, в помещении, где ранее выпекалась маца. Забивалась только птица, а за ее забой резачу уплачивали 1–3 или 5 рублей (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 74).

Религиозные обряды при похоронах, венчании, наречении имени совершали престарелые верующие, хорошо знающие порядок их совершения, но их число было незначительным и не учитывалось. По словам М.М. Хейсина, обряд обрезания не был востребован, с этой целью в общину никто не обращается (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 73, 123). Посещаемость синагоги на Пасху в 1955–1956 гг. составляла около 400 человек. Канторами по-прежнему выступали члены общины, в том числе председатель ревизионной комиссии Я.Х. Красных (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 23, 51). Ритуальный забой птицы производил бывший раввин Э.Н. Столяр. Позднее, в беседе с уполномоченным Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области Э.Н. Столяр также сообщал, что по просьбе нынешнего раввина Л.М. Лендера проводит венчания и обрезания. Л.М. Лендер же сообщил, что ему эти случаи неизвестны (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 27. Л. 13, 48).

Кроме того, перед членами иудейской общины из года в год вставала проблема выпечки и приобретения мацы. Еще в 1949 г. уполномоченный Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области Д. Кукарин указывал верующим-иудеям на то, что синагога предназначена для отправления религиозных обрядов, а не для промышленного предприятия, поэтому органы советской

власти, скорее всего, запретят выпекать в ней мацу, после чего дал соответствующие указания исполкому Куйбышевского районного совета. Сотрудники исполкома потребовали прекратить выпечку мацы и сломали печь, предназначенную для ее приготовления (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 9. Л. 108). После это община по совету уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Омской области обратилась в Министерство торговли с просьбой осуществлять продажу мацы в торговой сети города. Однако верующие-иудеи столкнулись с равнодушием, впоследствии им пришлось выпекать мацу у себя дома. В 1959 г. иудейский праздник Пасхи проходил с 23 по 30 апреля. Выпечка мацы происходила на трех частных квартирах, оборудованных русской печью, с задействованием 20 рабочих, с оплатой по 6 рублей за 1 кг выпеченной мацы. Организаторы выпечки – бывший раввин Э.Н. Столяр и М.Н. Разносчиков – снимали частные квартиры у граждан, а Я.Ш. Эйнифельд пек мацу у дочери. В среднем в каждом пункте выпекалось по 50–70 кг мацы в день. Выпечка началась 5 марта 1959 г. и закончилась 6 апреля. За это время было выпечено около 6 тонн мацы. Позднее данный факт рассматривался на заседании административной комиссии Куйбышевского райисполкома Омска, который оштрафовал каждого из организаторов выпечки на 300 рублей.

При подготовке к пасхе 1960 г. руководители общины заранее начали ходатайствовать об организации выпечки мацы. Для этого были поданы ходатайства в областное управление торговли, с просьбой дать указание хлебовыпекающим организациям выпечь 6 тонн мацы, а также в Куйбышевский райисполком для получения разрешения организовать выпечку. Однако в ходатайствах иудейской общине было отказано (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 21).

Аналогичная проблема существовала и в соседних регионах. Например, иудеям Бийска Алтайского края местные партийные органы из года в год запрещали выпекать мацу. Важно отметить, что еще в 1946 г. Министерство торговли СССР утвердило мацу как вид хлебобулочной продукции, и государственные пекарни должны были выпекать ее в количестве, отвечающем спросу на этот продукт и реализовывать через государственные хлебобулочные магазины (Кацаева, 2012, с. 101, 102).

Следует отметить, что члены исполнительных и ревизионных органов иудейской общины не стремились к сотрудничеству с уполномоченным Советом по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области и по собственной инициативе на приеме у последнего почти не бывали, посещая его только по приглашению (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 116, 117).

Противоположной тактики в общении с представителями органов государственной власти придерживались архиепископы Русской православной церкви. Так, например, архиепископ Палладий активно посещал уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР по Омской области, всегда старался быть в курсе всех происходящих политических событий, связывал свои проповеди с современными ему событиями, поэтому считался грамотным и строгим пастырем в среде верующих и духовенства. После его переезда в дом Епархиального управления было проведено радио, выписаны журналы и газеты. Приближенному духовенству Палладий не раз говорил: «...мы не только должны петь “господи помилуй”, а и читать светскую литературу» (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 8. Л. 58).

Примеру Палладия следовал архиепископ Ювеналий. В личной беседе с уполномоченным Советом по делам Русской православной церкви при СМ СССР по Омской области он проявлял исключительную осторожность. Разговор старался вести, придерживаясь строго намеченного плана, который заранее записывал в блокноте. Обязательно подчеркивал свою полную лояльность к советской власти. Так, например, 3 мая архиепископ Ювеналий в разговоре с уполномоченным Советом по делам Русской православной церкви при СМ СССР по Омской области поздравил последнего с прошедшим международным праздником трудящихся и несколько раз повторил, что 1 мая он закончил служить обедню к 7 часам утра, чтобы верующие могли принять участие в демонстрации. Кроме того, архиепископ Ювеналий часто звонил уполномоченному по телефону. В обязательном порядке предварительно выяснял мнение уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР по Омской области относительно личности того или иного священнослужителя перед тем, как выдвинуть последнего на вакантную должность. При попытках зарегистрировать священнослужителей, лич-

ность которых ранее не одобрил уполномоченный, в особенности лиц, имеющих судимость по ст. 58 УК СССР, оправдывался тем, что сделал это под давлением уговоров окружающих. После того, как ему было рекомендовано отложить свою поездку по сельским церквям до конца весеннего сева, чтобы не отвлекать людей от полевых работ, он усиленно благодарил за этот совет, повторяя, что сейчас действительно «день год кормит».

Тем не менее уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР по Омской области в своих отчетах характеризует Ювеналия как «лицо, безусловно антисоветски настроенное, а в отдельных поступках и опасное». Кроме того, отмечался факт хранения Ювеналием антисоветской церковной литературы, хотя случаев распространения последней обнаружить не удалось (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 9. Л. 64, 65).

Ужесточение религиозной политики началось после XX съезда ЦК КПСС, прошедшего в феврале 1956 г. В 1957 г. райисполкомам районов Омской области, в которых действовали церкви или молитвенные дома, было поручено проверить механизм приобретения топлива и строительных материалов. В результате был установлен ряд фактов, когда рабочим топливных складов под видом «платы за погрузку», давали взятку за погрузку лучшего отборного угля. При этом закупка угля осуществлялась путем пожертвования верующими талонов на уголь (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 17. Л. 275, 276).

В 1955 г. уполномоченным Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области была обнаружена практика завуалированной продажи мест в синагоге под видом «пожертвований». В результате оказалось, что многие места в синагоге были закреплены за одними и теми же определенными лицами, которые «жертвуют» (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 74). На то, что исполнительный орган не снимает с мест номеров, которые ввел еще бывший раввин Э.Н. Столяр, жаловался также один из верующих. На личном приеме у Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области он указывал на существующие, по его мнению, неполадки. В частности, в синагоге не читали молитв, содержащих призывов к борьбе за мир, и молитв о ниспослании долголетия руководителям советского государства (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 82). Богослужение, посвященное 38 годовщине Великого Октября, не было проведено должным торжественным образом. На этом богослужении одному из верующих не только не дали лично выступить с речью, но и отказались зачитать ее после богослужения. Более того, бывший кантор общины разорвал текст речи, содержащий высказывания о великих людях В.И. Ленине и И.В. Сталине и бросил в печку (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 83, 85). Отвечая на эти обвинения, исполнительный орган общины отметил, что некоторые верующие неоднократно пытались выступать перед верующими, иногда сопровождая эти выступления цитатами из газет. Однако остальные члены общины были против этих выступлений из-за нечеткой дикции некоторых докладчиков (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 74, 75). Одновременно с этим староста иудейской синагоги М.М. Хейсин сообщил уполномоченному Совету по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области, что нежелание общины приглашать раввина объясняется отсутствием финансовых возможностей для оплаты его труда, а также тем, что верующие знают порядок совершения религиозных обрядов и молений (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 22).

Следует отметить, что в середине 1950-х гг. община иудейского вероисповедания, действовавшая в Омске, имела в наличии денежных средств на сумму 1815 рублей, в том числе две облигации государственного займа выпуска 1951 г. достоинством по 50 рублей каждая, на одну из которых выпал выигрыш в сумме 1800 рублей. Общиной также осуществлялся сбор пожертвований, за счет которых оказывалась материальная помощь нуждающимся членам общины (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 9. Л. 78).

Помимо хозяйственных расходов, синагога осуществляла выплаты сторожу кладбища в размере 50 руб. в месяц, оплачивала поправку могил, а также за свой счет хоронила отдельных верующих из числа нуждающихся или приезжих, умерших в больнице. Так, например, когда кто-то из приезжих умирал в больнице, последняя запрашивала синагогу, будет ли она хоронить (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 51). Понимая, что место захоронения подчеркивает национальный характер и усиливает авторитет религиозного объединения, иудейская община стремилась осуществлять руководство делами еврей-

ского кладбища. На протяжении всего времени существования еврейского кладбища община вела учет того, кто, где и когда захоронен. Доплачивая ежемесячно смотрителю кладбищ, община поставила его в свою зависимость и через него контролировала захоронения на нем. В разговоре с уполномоченным Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области староста общины М.М. Хейсин указывал на то, что смотритель кладбища не имеет права отводить место под могилу без ведома исполнительного органа общины. Это также подтверждали работники кладбища. Обратившиеся к смотрителю кладбища по вопросам похорон получали совет оформить все необходимые справки в загсе и в городском управлении кладбищ, а затем зайти в синагогу и дополнительно переговорить о похоронах с одним из членов исполнительного органа общины, который курировал эти вопросы (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 120). Одновременно с этим отмечалось, что, возможно, умерший был уже пожилым, потому следует произвести похороны по еврейским традициям. Такой совет давался даже в том случае, если человек не хотел обращаться в синагогу. Таким образом, работники кладбища способствовали тому, чтобы родственники умершего обязательно обратились в синагогу и подумали о религиозных обрядах (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 121). Были случаи, когда в синагогу обращались неверующие евреи, предупреждавшие о том, что им нужна только могила, никаких религиозных обрядов они соблюдать не хотят. В этих случаях представитель исполнительного органа общины посещал кладбище для отведения места под могилу (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 80). По словам М.М. Хейсина, на кладбище были похоронены несколько коммунистов. Были случаи, когда за разрешением похоронить умершего на еврейском кладбище в синагогу обращались русские, отмечающие, что это кладбище «лучше благоустроено», но разрешения на похороны они не получали, так как «нет места» (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 81).

После того, как стало известно о закрытии старого еврейского кладбища, община намеревалась провести на нем инвентаризацию, мотивируя это необходимостью обеспечить сохранность могил и надмогильных памятников, а также для более удобного поиска нужной могилы. Бывший член исполнительного органа А.В. Вакс и член исполнительного органа Б.М. Эдельштейн сообщили уполномоченному Совету по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области, что они будут добиваться участия представителя общины при консервации кладбища. В связи с этим последний рекомендовал начальнику похоронного бюро принять меры к изоляции общины от вмешательства в дела кладбища (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 27. Л. 4, 47). Весной 1959 г. общине было запрещено проводить «воскресник», озеленение и инвентаризацию нового еврейского кладбища (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 4).

Аналогичная тенденция наблюдалась в это время на мусульманском кладбище в Омске. Мусульманская община выстроила на территории мусульманского кладбища жилой дом и на протяжении ряда лет курировала захоронения единоверцев (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 27. Л. 36). В соседнем регионе на мусульманском кладбище в Томске регулярно собирались верующие. При этом руководитель общины Ю. Идрисов всячески отрицал свое участие в исполнении религиозных обрядов (Кокоулин, Рахматуллина, 2011, с. 31).

Более серьезного и вдумчивого подхода требовала работа с лицами, поведение которых демонстрировало ярко выраженный религиозный фанатизм. Тем более, что эта проблема волновала не только уполномоченных лиц, но и членов семей верующих, периодически обращающихся по этому поводу в органы государственной власти. Так, например, в 1957 г. рабочий авторемонтного завода Омска просил уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области помочь ему вырвать жену из религиозной секты, так как его личные попытки пойти туда и поговорить с представителями общины оказались безрезультатными. С подобной просьбой приходил и другой рабочий, не желающий воспитывать своих детей в религиозном духе и жалующийся уполномоченному Совету по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области на свою жену, посещающую молитвенные собрания и отказывающуюся давать детям лекарства на основании того, что это «отравы». Кроме того, он указывал на то, что жена отказалась ехать в родильный дом, закрылась с подругами по вере в комнате и родила там, а когда представители партийного комитета цеха, в котором она работала,

вызвали ее для беседы и спросили, что для нее важнее – 5 детей и муж или религиозные собрания, то ответила: «Мне важнее спасти свою душу..., а на земле мы временные» (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 37. Л. 31,32). В д. Лубянской Полтавского района Омской области местный житель перестал разговаривать и притворялся, что это наказание бога за атеизм его отца (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 4).

В октябре 1958 г. Советом Министров СССР были приняты постановления «О монастырях в СССР» и «О повышении налогов на доходы епархиальных предприятий и монастырей». Реализация этих постановлений предполагала сокращение численности монастырей в стране и уменьшение земельных участков, находящихся в их пользовании, возврат ранее отмененного налога на недвижимое имущество и запрет использовать в обителях труд наемных работников. В ноябре 1958 г. вышло постановление ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым „святым местам“», вследствие которого под запрет подпали любые виды паломничества, а также благотворительная деятельность церкви (Козлов, 1999, с. 221).

При этом следует отметить неэффективность данных мер в борьбе с многочисленными паломничествами населения к святым местам. Так, например, не прекратились паломничества к распаханному и засыпанному землей водным источникам, расположенным в с. Кутырлы Тюкалинского района и в с. Криванково Юргинского района Омской области (Добровольский, 2018, с. 175). В частности, например, к ключу на берегу р. Кутырлинки в день Девятой пятницы собиралось до 200 человек (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 67). В мае 1959 г. представители органов власти провели беседы о недопущении паломничества к святым местам с председателем исполнительного органа мусульманской религиозной общины Хаснутдиновым, с бывшим муллой общины Шарафутдиновым и с вновь назначенным муллой Рахимовым (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 27. Л. 1). Одновременно с этим началось выявление лиц, когда-либо ездивших к «святым местам» (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 27. Л. 2). Так, например, православные верующие периодически совершали паломничество в Почаевскую лавру. Летом 1958 г. один из келейников омского епископа Мстислава посетил святые места Подмосковья и Киево-Печерскую лавру. Последователи ислама из Омской области и других регионов Сибири активно посещали святые места среднеазиатских республик (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 27. Л. 1).

Стремление Н.С. Хрущева отказаться от преемственности политики, проводимой И.В. Сталиным, а также цель на построение в ближайшем будущем коммунистического общества обусловили принятие в 1958 г. ряда постановлений, регулирующих религиозную жизнь населения и функционирование религиозных институтов. Одним из направлений такой политики было снятие с государственной регистрации религиозных общин, что осложняло легальную деятельность верующих. Начиная с 1958 г. в стране было снято с регистрации 1775 религиозных общин (Сосковец, 2011, с. 32). В результате только в Алтайском крае стали функционировать всего три церкви: Покровская в Барнауле, Успенская в Бийске и Михайло-Архангельская в Рубцовске (Разгон, 1999, с. 382).

Кроме того, снизилась посещаемость молитвенных домов других конфессий. Так, например, в 1959 г. в дни осенних религиозных праздников омскую синагогу посещали около 500–600 человек, причем количество верующих в разные дни было различным. Наибольшее количество молящихся наблюдалось 12 октября. В основном это были лица средних лет и пожилые. При этом, несмотря на то, что 4 октября 1959 г. был выходным днем, а руководитель общины ожидал много народу, но в синагоге остались свободные места. Непродолжительное увеличение посещаемости синагоги наблюдалось во время приезда на осенние праздники иногороднего кантора – Мардуха Ароновича Слуцкого из Ново-Зыбково Брянской области. Его приезд обошелся общине в 5000 руб. Пребывание и выступление приезжего кантора повлекло за собой увеличение посещения синагоги, в связи с чем паспортный стол отказал ему в прописке, а через органы милиции были приняты меры к скорейшему его отъезду из Омска. В остальные праздничные дни канторами были члены общины Я.Х. Красных и Э.Н. Столяр (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 27. Л. 72, 73).

Для сравнения следует отметить, что во время осенних праздников в 1956 г. (15–28 сентября) в первый день праздника не все желающие смогли молиться в синагоге Омска. Часть верующих нахо-

дилась во время богослужения во дворе. В разные дни было разное количество людей – от нескольких десятков человек 20 сентября до 220 человек 28 сентября. Увеличившуюся посещаемость староста религиозной общины тогда объяснил тем, что некоторые дни праздников совпали с выходными днями на определенных предприятиях. Увеличению посещаемости, по его мнению, способствовало и то, что вернулся отсутствовавший несколько лет Горелик, который выполнял обязанности «резака». По заявлению общины, заявок на обрезание не было. Кроме того, освобождение из заключения раввина Э.Н. Столяра способствовало прекращению опасений части верующих посещать синагогу (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 27. Л. 187).

Важно обратить внимание на то, что прекращение посещений молитвенных домов и церквей верующими не влекло за собой полного разрыва последних с религией. Зачастую прихожане закрытых церквей не переставали совершать религиозные обряды и начинали посещать оставшиеся в населенном пункте или регионе действующие храмы. Так, например, новосибирскую старообрядческую общину для совершения религиозных обрядов посещали жители Кольского и Черепановского районов Новосибирской области, городов Барнаула и Бийска, Старобардинского района (современный Красnogорский район) Алтайского края, Беловского района Кемеровской области (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 80. Л. 16). Подобные факты приводили к тому, что в отдельно взятых приходах, несмотря на предпринимаемые государством ограничительные меры, ежегодно продолжали совершаться религиозные обряды, что наглядно отражено в таблице 12 на примере двух православных общин Омска и Новосибирска (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 59. Л. 2; ИсАОО. Ф. Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 88; ИсАОО. Ф. Р. 2603. Оп. 1. Д. 27. Л. 112).

Таблица 12

**Количество обрядов, проводимых в кафедральных соборах Омска
и Новосибирска в 1958–1960 гг.**

Кафедральный собор	Обряд	1958	1959	1960
Омск	крещение	6602	4697	4886
	отпевание	2329	2088 (553)	380
	венчание	49	41	34
Новосибирск	крещение	6582	6727	нет данных
	отпевание	444	449	нет данных
	венчание	109	107	нет данных

Кроме того, важно отметить, что отчеты уполномоченных в регионах Совету по делам религиозных культов при СМ СССР нередко содержат противоречивую статистику совершения религиозных обрядов. Так, например, уполномоченный Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области в своем информационном отчете за 1959 г. отмечал, что в течение 1958 г. в кафедральном соборе Омска было совершено 2329 отпеваний, в 1959 г. – 2088 отпеваний. В аналогичном отчете за 1960 г. статистика отпеваний в этом соборе меняется – 553 отпевания в 1959 г. и 380 отпеваний в 1960 г. Подобные расхождения существенно затрудняли оценку истинного положения дел в регионах (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 27. Л. 112; ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 88).

В начале января 1960 г. вышло постановление ЦК КПСС «О задачах партийной пропаганды в современных условиях», в котором отмечалась пассивная позиция руководителей некоторых партийных организаций в отношении религиозной идеологии. Следующее постановление ЦК от 13 января 1960 г. «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» указывало на необходимость усиления борьбы с нелегальными сектантами и выводило ее на новый уровень (Шкаровский, 2018, с. 22, 23).

Следует отметить, что на местах к этому времени сложилось устойчивое противостояние верующих с представителями советских органов власти. Так, например, исполнительный орган Евангельских христиан-баптистов в своей повседневной работе постоянно допускал нарушения, которые уполномо-

моченный Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области И. Ильин с переменным успехом пытался выявлять и пресекать. При этом следует отметить, что в силу сложности оформления недвижимости на религиозные организации последние предпочитали оформлять приобретаемые здания на частных лиц. На протяжении ряда лет община Евангельских христиан-баптистов безуспешно подавала заявления об открытии молитвенного дома, отклонявшиеся по различным причинам (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 9. Л. 2). После того, как общиной было найдено подходящее здание, его покупка была оформлена на двух частных лиц – прихожан общины (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 36). Кроме того, омская община Евангельских христиан-баптистов принимала в свои ряды верующих, проживавших в разных районах области, скрывая факты крещения лиц, зарегистрированных по месту жительства за пределами областного центра. На богослужебных собраниях регулярно присутствовало от 30 до 40 детей школьного возраста. С проповедями часто выступали лица, не утвержденные Советом по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 8. Л. 31). Помимо собраний в молитвенном доме, верующие регулярно собирались в квартирах членов исполнительного органа общины Кравченко и Ковалева, проводя в них небольшие собрания, на которых читались проповеди и религиозные стихотворения (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 8. Л. 32).

Подобные нарушения фиксировались и в общинах других конфессий. Так, мусульманская община Омска приобрела ½ часть частного жилого дома на бывшего муллу Фатхиева, которому принадлежала вторая половина этого дома, и заасфальтировала всю территорию, относящуюся к дому Фатхиева, для проведения во дворе молений в дни годовых праздников. Впоследствии верующим было запрещено расширять мечеть путем пристройки, а также покупать дом у Фатхиева для размещения там канцелярии и сторожа мечети, и в марте 1959 г. уполномоченный Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Омской области получил от членов общины заявление с просьбой разрешить принять недавно купленную ½ часть дома в дар от Фатхиева. При этом руководители общины и члены совета мусульман тщательно скрывали положение дел в общине, из-за чего у уполномоченного указанного совета отсутствовала возможность документально доказать факт нарушения законодательства, а также выяснить другие подробности жизни общины. Также не удавалось установить точное количество верующих, приглашающих муллу Фатхиева и муэдзина Жукусова для совершения обрядов на дому. Не располагал уполномоченный и сведениями о доходах муллы. Оклад последнего составлял 300 рублей в месяц, но фактически выплачивалось значительно больше. При этом верующие пытались тщательно скрывать тот факт, что налог, которым облагается мулла, выплачивала община. Возникли трудности и с установлением списка лиц, помогавших мусульманской общине асфальтировать двор.

В православной Никольской церкви Омска в августе 1960 г. для асфальтирования дорожки около храма настоятелем Пермяковым был нанят инженер. Последний от своего имени нанимал шоферов и бульдозеристов, которые на государственных машинах привозили на территорию церкви песок и щебень, а также осуществляли другие работы. После поступления данной информации к уполномоченному Совету по делам Русской православной церкви при СМ СССР по Омской области строительные работы были прекращены, а инженер осужден народным судом и приговорен к трем годам заключения. Впоследствии областной суд снизил наказание до двух лет. При этом уполномоченному не удалось найти способ привлечь к ответственности настоятеля Пермякова, несмотря на то, что он выступал организатором данных работ (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 160, 161). Годом ранее был осужден прораб, продавший оборудование для водяного отопления настоятелю Воскресенской церкви Марченко. Водяное отопление, самостоятельно смонтированное Марченко в церкви, было демонтировано (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 7).

Одновременно с этим епархиальные управления, несмотря на противодействие уполномоченных органов государственной власти и попытки последних изъять церковные здания, старались отремонтировать сохранившиеся храмы и благоустроить прилегающие к ним территории (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 160–161). Некоторыми настоятелями предпринимались попытки провести в церковь телефон, дополнительные мощности городских электросетей (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 37. Л. 80), па-

ровое отопление (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 7). Постепенно появлялось новое богослужбное и хозяйственное имущество, увеличивался штат обслуживающего персонала, приобретались жилые помещения для причта.

18 апреля 1960 г. прошло Всесоюзное совещание уполномоченных Совета по делам религиозных культов при СМ СССР. Выступающий с докладом председатель Совета по делам религиозных культов А.А. Пузин указал на то, что в течение 1958–1959 гг. в разных частях страны религиозные общины приобрели 222 автомобиля различных марок. Кроме того, для молитвенных целей были куплены или построены сотни зданий. Так, Алтайское благочиние в начале 1960 г. распоряжалось 10 жилыми домами (Сосковец, 2003, с. 72). В Бийске по требованию горисполкома у православных священнослужителей были изъяты водительские удостоверения, после чего им было рекомендовано продать зарегистрированные на них автомобили (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 37. Л. 50). В Омской области также старались не допускать увеличения количества церковных автомобилей и отказывали приходам в их покупке (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 4, 7). При этом уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви по Омской области Л.Л. Серебренников добивался снятия с регистрации грузовой машины «Форд», принадлежащей одной из церковных общин Омска. Он аргументировал свое решение отсутствием рыночного фонда грузовых автомобилей для частных лиц, а также постановлением № 2137 СНК СССР от 22 августа 1945 г., согласно которому церкви предоставлялись ограниченные права юридического лица (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 41). Запрет на приобретение автомобиля получил и причт Омского собора. Впоследствии настоятель Маркевич купил автомобиль «Волга» на себя, но фактически машиной пользовались все священнослужители собора (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 41). Уезжая из Омска, Маркевич оставил новому настоятелю церкви Чернявскому нотариально заверенную доверенность, позволяющую распоряжаться автомобилем, а также доверенность на право представительства в автоинспекции (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 27. Л. 33, 34). Примечательно, что по официальным данным в Новосибирской области церкви владели пятью автомобилями и 11 жилыми домами (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 64. Л. 1).

С целью сократить влияние священнослужителей на верующих предпринимались меры по ограничению перемещения духовных лиц по территориям областей. Священнику Воскресенской церкви Камаленского района Омской области не разрешили использовать колхозный транспорт для выезда к больным верующим в деревни района под предлогом того, что транспорт предназначен для колхозного производства, поэтому использовать его для других целей недопустимо (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 5. Л. 35, 36). Было отказано в покупке автомобиля и причту одной из омских церквей (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 7). Аналогичная ситуация наблюдалась и в соседних регионах. Так, например, в Бийске после соответствующего распоряжения уполномоченного у двух священнослужителей были отобраны водительские удостоверения. Впоследствии представители автоинспекции предложили им продать свои личные автомобили (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 37. Л. 50).

Необходимость ослабления экономической базы церкви как направление государственно-конфессиональной политики привела к тому, что служители культа были переведены с доходов от треб на твердые оклады. Следует отметить, что перевод священнослужителей на оклады осуществлялся не одновременно во всех церквях (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 60. Л. 4). В Новосибирской области в 1961 г. было переведено на оклад духовенство Шипуновской и Колыванской церквей. С 1962 г. эта система расчетов стала действовать в Новолуговинской церкви и Болотнинском молитвенном доме (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 65. Л. 1). С 1 июля 1962 г. были переведены на оклад, формирующийся из добровольных пожертвований верующих, священнослужители Алтайского края (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 55. Л. 59). Духовенство Кемеровского благочиния стало получать ежемесячные фиксированные оклады с 1963 г. (Горбатов, Климова, 2016, с. 24).

Причем в разных церквях размер заработной платы мог быть различным. В качестве примера можно привести данные об окладе священнослужителей Барнаула и Бийска (см. табл. 13) (Дашковский, Зиберт, 2020, с. 132).

Таблица 13

Размер заработной платы причта Барнаульской и Бийской церквей

Церковь	Должность	Фамилия	Оклад, руб.
Барнаульская	священник	Н.П. Войтович	600
	священник	С.Н. Титов	600
	священник	Р.К. Сальников	600
	дьяк	Н.А. Метельницкий	450
Бийская	священник	Г.В. Коленде	500
	священник	С.А. Хомутов	500
	дьяк	Е.М. Петров	350

Одновременно с этим вводилась уголовная ответственность за нелегальные доходы. По мнению властей, такие меры должны были повлечь за собой снижение числа совершаемых треб. Помимо этого, в 1961 г. прекратилось государственное социальное и профсоюзное обслуживание наемного персонала церквей, что также негативно сказывалось на сохранении штата сотрудников религиозных организаций.

Кроме того, продолжилась практика закрытия церквей и молитвенных домов. В 1961 г. в стране было снято с регистрации 1390 православных общин, в 1962 г. – 1585 общин (Баннова, 2012, с. 29). При этом в разных регионах страны, в том числе и в Западной Сибири, в большом количестве продолжали функционировать незарегистрированные религиозные объединения, что наглядно отражено в таблице 14 (ГААК. Оп. 1. Д. 1. Л. 46; ГАНО. Оп.1. Д. 65. Л. 28; ИсаОО. Ф. Р. 2603. Оп. 1. Д. 37. Л. 4).

Таблица 14

**Количество фактически действующих религиозных объединений
в различных регионах Западной Сибири по состоянию на 1 января 1962 г.**

Действующие религиозные объединения	Алтайский край		Новосибирская область		Омская область	
	Объединения					
	зарегистри- рованные	незарегистри- рованные	зарегистри- рованные	незарегистри- рованные	зарегистри- рованные	незарегистри- рованные
Евангельские христиане-баптисты	1	31	3	64	-	37
Мусульмане	-	7	1	3	1	-
Старообрядцы	-	2	1	-	1	-
Иудеи	-	-	1	-	-	-
Лютеране	-	7	-	9	-	9
Адвентисты седьмого дня	-	3	-	8	-	3
Пятидесятники	-	2	-	4	-	8
Истинно православные христиане	-	5	-	2	-	2
Меннониты	-	12	-	1	-	6
Молокане	-	1	-	-	-	2
Иеговисты	-	1	-	-	-	2
Иоаниты	-	2	-	-	-	-
Католики	-	-	-	-	-	3
Субботники	-	-	-	-	-	4

Данные, представленные в таблице 14, свидетельствуют о широком распространении в ряде регионов Западной Сибири в 1961 г. незарегистрированных религиозных объединений, в то время как зарегистрированные общины почти отсутствовали. Такое положение вещей было вызвано как общим ужесточением религиозной политики, начавшимся после 1956 г., так и принятым в январе 1960 г. постановлением ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах», призывающим усилить борьбу с нелегальными сектантами. При этом прямо указывалось,

какие секты являлись антигосударственными, следовательно, не подлежали регистрации. Более того, в разряд антигосударственных сект попало большинство протестантских направлений.

Необходимо отметить, что параллельно с работой по сокращению количества религиозных общин осуществлялись мероприятия, направленные на ограничение роста числа проводимых обрядов. При этом важно отметить, что если священнослужители были ограничены в своей культовой деятельности и отчитывались за каждое действие, то верующие могли более свободно исполнять религиозные обряды и собираться вопреки угрозам властей. Так, представитель омской группы духовных христиан-молочан заявил, что группа молочан будет продолжать регулярно собираться и «пусть нас хоть арестуют» (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 36). Недалеко от Тюкалинска фиксировались целые деревни, состоящие из старообрядцев. Молитвенные собрания проводились небольшими группами в домах верующих. Богослужения осуществляли старики по старым молитвенным книгам (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 120).

Несмотря на активную антирелигиозную пропаганду периодически продолжали фиксироваться случаи нарушения трудовой дисциплины из-за религиозных праздников. Так, в 1959 г. казахи Соновского совхоза Азовского района, Селивановского совхоза Москаленского района, аула Куланцы Марьяновского района Омской области в день Курбан-байрам не вышли на работу. В 1958 г. немцы с. Ново-Александровка Москаленского района молились и не вышли на переработку зерна. Баптисты Иконниковского совхоза отказались выходить на уборку в воскресные дни (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 4).

Следует отметить, что в отличие от жесткой позиции уполномоченных Совета по делам религиозных культов и Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР по Омской области в отношении верующих, местные трудовые и партийные комитеты зачастую старались закрывать глаза на работающих на предприятиях верующих и увольняли за религиозные убеждения только в случаях широкого общественного резонанса. Так, например, недовольство уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР по Омской области было вызвано тем фактом, что в течение длительного времени в составе одного из церковных хоров пел артист Омского театра музыкальной комедии. При этом директор театра и секретарь парторганизации знали об этом факте, но никаких мер не предпринимали, считая это частным делом артиста (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 32. Л. 38). Главный бухгалтер отдела переселения и набора рабочей силы являлась активным членом двадцатки церкви. Бывший главный бухгалтер одного из обкомов союзов перешла работать в бухгалтерию церкви.

В типографии «Омская правда» в коллективе, насчитывающем 200 человек, в течение 10 лет работала верующая баптистка, уволенная только после того как ее религиозные убеждения стали достоянием общественности. При этом партийной ячейкой предприятия не предпринималось никаких попыток перевоспитать несознательную сотрудницу. В 1959 г. в Омской области руководители Сибзавода, обувной фабрики, мебельного комбината были обвинены «в притуплении политической бдительности, проявлении беспечности и ротозейства» вследствие того, что в подведомственных им организациях верующие, в том числе и религиозные активисты, награждались почётными грамотами, а их фотографии заносились на Доску почёта (Сизов, 2003, с. 134–135). Рабочий одного из строительных участков г. Тары так же жаловался на то, что увольняют сразу, как только узнают что ты верующий (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 32. Л. 42). Аналогичным образом обстояли дела в соседних регионах. Так, в Новосибирской области периодически фиксировались факты участия партийных и советских чиновников в мусульманских религиозных обрядах (Горбатов, 2008, с. 41).

В 1961–1962 гг. в Новосибирской области была организована деятельность специальных комиссий содействия, функционирующих при районных и городских исполкомах. В их обязанности входило изучение контингента лиц, посещающих церковь, отслеживание степени влияния религиозных общин и священнослужителей на молодежь и детей, запись проповедей священников, выявление молодых людей, желающих поступить в семинарию, отслеживание совершения верующими религиозных обрядов, пресечение попыток крестить детей без согласия обоих родителей.

С 1961 г. служителей культа отстранили от управления общиной, а делами стал заведовать выборный исполнительный орган, из которого был исключен служитель культа (К. Писенко). Совершение треб стало сопровождаться выдачей квитанции, в которой фиксировалось имя и домашний адрес обратившегося за требой (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 55. Л. 6). Для совершения таинства крещения ребенка необходимо было предоставить не только его свидетельство о рождении, но и паспорта родителей. Причем одним из необходимых условий крещения было письменное согласие родителей и их присутствие при совершении таинства. Такие меры должны были предупреждать случаи крещения ребенка без разрешения родителей, бабушками или другими родственницами женского пола (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 55. Л. 1–6). Следует отметить, что в 1958 г. в Новосибирской области родилось около 70 тысяч детей. При этом в церквях Новосибирской области в 1958 г. для новорожденных было приобретено около 50 тысяч крестиков. В начале 1960-х гг., после введения персонального учета родителей, крестивших детей, количество крещений сократилось (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 65. Л. 1).

Выдача квитанций лицам, совершающим религиозные обряды в городских церквях, началась в ноябре 1961 г. В сельских храмах эта система была внедрена с начала 1962 г. В ходе проверки, проведенной уполномоченным Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР по Новосибирской области А.С. Николаевым в 1962 г. выяснилось, что учет в ряде церквей Новосибирска осуществлялся с нарушениями. Лица, совершающие обряд, зачастую не получали квитанции на руки. В некоторых квитанциях отсутствовала запись домашнего адреса (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 65. Л. 1). Многочисленные случаи крещения детей, в том числе и новорожденных, фиксировались также в Омской (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 14. Л. 109) и Томской (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 37. Л. 96) областях. Как и в Новосибирской области, бланки для исполнения треб в этих регионах заполнялись с нарушениями. Зачастую родители специально указывали в них неправильные адреса, не делали подписей в бланках. Часто детей на крещение приводили бабушки сразу по несколько человек (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 39. Л. 9).

Помимо этого, велось наблюдение за религиозными настроениями в юношеской среде. С целью отрыва молодежи от церкви, а также предотвращения новых случаев обращения молодых людей в религию, за последними был установлен жесткий контроль. Так, например, в 1961 г. в Омске учащийся 10 класса подал заявление о приеме в московскую семинарию (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 32. Л. 36). В октябре 1963 г. два студента Алтайского сельскохозяйственного института сделали письменный запрос в Москву об условиях приема в духовную семинарию на 1964–1965 учебный год, впоследствии объяснив свой поступок любопытством и легкомыслием (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 37. Л. 96). В это же время житель с. Верх-Катунского Бийского района, интересующийся поступлением в Московскую духовную семинарию на 1964–1965 учебный год, снялся с учета и уехал в Загорск Московской области. Предотвратить его поступление в семинарию не помогли ни поиск компрометирующих материалов, служащих препятствием для зачисления, ни беседы с секретарем партийного комитета и председателем сельсовета (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 37. Л. 116, 118). Ранее студентки училища механизации, проживающие у баптистки, под влиянием последней вышли из комсомола и стали посещать религиозные собрания (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 29. Л. 28).

Несмотря на все предпринимаемые государством меры по ограничению деятельности религиозных общин, к 1964 г. на территории Западной Сибири фиксировались многочисленные группы верующих, многие из которых осуществляли свою деятельность тайно. Так, например, практически во всех районах и городах Новосибирской области обнаруживались незарегистрированные религиозные группы. Причем наибольшее количество нелегальных религиозных групп наблюдалось в Кировском районе Новосибирска, в Тарске, Бердске, Купинском, Карасукском, Каргатском, Маслянинском, Сузунском и Черепановском районах Новосибирской области (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 58. Л. 4, 7). В Новосибирске официально действовали две православных церкви, синагога, мечеть, старообрядческая церковь и две общины Евангельских христиан-баптистов (Сосковец, 2002, с. 113). В Омской области в 1964 г. насчитывалось 66 незарегистрированных религиозных групп, охватывавших около 3000 верующих, численность которых представлена в таблице 15 (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 41. Л. 78).

Таблица 15

Количество незарегистрированных религиозных групп, действующих в Омской области в 1964 г.

Название конфессии	Количество групп	Количество человек
Евангельские христиане-баптисты	38	2060
Лютеране	9	276
Католики	4	105
Адвентисты седьмого дня	1	112
Иеговисты	1	18
Молокане	1	112
Меннониты	5	240
Пятидесятники	7	114

При этом наибольшая концентрация религиозных групп наблюдалась в прилегающих к Омску районах – Омском, Исилькульском, Москаленском, Любинском (ИсАОО. Ф.Р. 2603. Оп. 1. Д. 41. Л. 78).

В Кемеровской области в начале 1960-х гг. осуществляли свою деятельность религиозные организации пятидесятников, баптистов, меннонитов, адвентистов, католиков, лютеран, субботствующих духовников, старообрядцев, истинно-православных христиан, православных христиан, иеговистов, мусульман, иудеев, униатов, толстовцев (Сосковец, 2002, с. 113). Следует отметить большое число осужденных и ссыльных в составе общин Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области, что привлекало к ним дополнительное внимание со стороны властей, как следствие, затрудняло их функционирование в силу «неблагонадежности» членов общины (Серова, 2011, с. 278).

В Томской области были зафиксированы религиозные группы адвентистов, истинно-православных христиан, иудеев, католиков, лютеран, меннонитов, мусульман, пятидесятников, старообрядцев и две православные общины (Сосковец, 2002, с. 113). В Алтайском крае в начале 1960-х гг. было учтено 21 общество и 11 групп Евангельских христиан-баптистов, 8 обществ и четыре группы меннонитов, четыре общества и три группы лютеран, два общества и три группы истинно-православных христиан (Разгон, Кривоносов, 1999, с. 382). В Новосибирской области в 1959 г. официально действовало семь церквей Русской православной церкви, одна старообрядческая церковь, одна синагога, одна мечеть и четыре общины баптистов (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 58. Л. 4, 8).

В заключение следует отметить, что реализуемая на протяжении 1953–1964 гг. государственно-конфессиональная политика не привела к полному отмиранию религии в Западной Сибири. Несмотря на ограничительные меры, предпринимаемые советским государством, на рассматриваемой территории фиксировались группы верующих, продолжающих как тайно, так и публично исполнять религиозные обряды. Тем не менее установленный советским государством контроль со стороны как региональных, так и вышестоящих властей, а также предпринимаемые ими меры существенно ограничили возможность функционирования религиозных общин. Важно отметить, что незаконное закрытие церквей и административное вмешательство во внутренние дела приходов обеспечили заметные результаты только в части сокращения количества официальных заявлений и обращений верующих, в то время как посещаемость молитвенных собраний в ряде приходов оставалась достаточно стабильной (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 58. Л. 17). Ужесточение религиозной политики, последовавшее с 1958 г., значительно снизило публичные проявления религиозной жизни среди населения и заставило часть верующих скрывать свои убеждения. К 1964 г. снизившаяся численность приходов, а также оказываемое органами советской власти психологическое и административное давление на верующих привели к существенному затуханию религиозной жизни в рассматриваемом регионе.

Глава 12

Государственно-конфессиональные отношения в Западной Сибири в середине 1960-х – первой половине 1980-х гг.

П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова

После отставки в октябре 1964 г. Н.С. Хрущёва новое руководство страны в своей политике стремилось избавиться от наиболее одиозных моментов «хрущёвской эпохи», в том числе массовых гонений на религиозные общины (Ибрагимов, 2005, с.113). Таким образом, с приходом к власти в СССР Л.И. Брежнева советское руководство пересмотрело свое отношение к религии. Антирелигиозная пропаганда данного периода также закономерно претерпела определенные изменения. Так, уже в начале руководства страной Л.И. Брежневым произошло снижение в СМИ резких речей и оскорблений в адрес верующих людей. В послевоенный период и вплоть до конца 1980-х гг. атеистическая пропаганда претерпела определенную трансформацию. При сохранении весьма значительного удельного веса дискриминаций приоритеты в государственно-конфессиональной политике страны сдвинулись в направлении пропаганды и усиления методов контроля над жизнедеятельностью религиозных общин через специально созданные органы в центре и на местах (Сосковец, 2013, с. 182).

Проводниками государственно-конфессиональной политики на местах выступали уполномоченные Совета по делам религий при Совете Министров СССР. Деятельность уполномоченных Совета по делам религий была связана с установлением контроля над всеми сторонами жизнедеятельности религиозных общин, в снижении религиозной активности населения, управлении кадрами духовенства, контроле над проповеднической работой священнослужителей, миссионерской деятельностью, церковными исполнительными органами и финансовым состоянием религиозных объединений. Совет по делам религий в лице уполномоченных не только был связан с установлением контроля над всеми сторонами жизнедеятельности религиозных объединений, но и реализовывал планы советского государства в деле борьбы с религией.

Ведущую роль в распространении среди населения материалистических знаний на территории Западной Сибири в 1964–1982 гг., кроме системы образования, играло Всесоюзное общество «Знание». Необходимо, отметить, что состав лекторов-атеистов базировался преимущественно на работниках учебных заведений, поликлиник, заводов. Так, например, при районном обществе Центрального РК КПСС Барнаула из 20 лекторов-атеистов было 6 работников учебных заведений, столько же работников медицинских организаций (ГААК. Ф.Р. 461. Оп. 4. Д. 222. Л. 18–19). В исследуемый период Алтайское отделение общества «Знание» использовало следующие организационные формы атеистической работы: советы атеистов, подвижные группы атеистов, индивидуальная форма работы с верующими, вечера вопросов и ответов, тематические вечера, атеистические «кинолектории». Наряду с ними продолжали действовать оправдавшие себя массовые формы пропаганды научного атеизма, такие как радио, печать, кинопоказы на антирелигиозную тематику. Данные формы получили широкое распространение еще во времена правления Н.С. Хрущева и не утратили своей актуальности в последующий период, однако стали носить более лояльный характер (Дашковский, Дворянчикова, 2019, с. 47).

Кроме того, на территории Западной Сибири большое влияние на распространение научного атеизма оказали комиссии содействия по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах, краевой отдел здравоохранения, медицинские и учебные учреждения. Помимо проведения научно-атеистической пропаганды в различных общественных организациях, комиссии должны были изучать характер религиозных праздников, идеологию, состав и направленность религиозных общин.

12.1. Роль уполномоченных Совета по делам религий при Совете Министров СССР в проведении государственно-конфессиональной политики в регионах

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, 2015, 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 Совет 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 (Цыремпиева, Злыгостева, 2010, с. 47–50).

В 1965 г. советское правительство создало новый орган – Совет по делам религий при Совете Министров СССР (СМ СССР), который должен был реализовывать вероисповедную политику государства. Этот орган объединял функции Совета по делам РПЦ и Совета по делам культов (Гераськин, 2008, с. 49).

Главными задачами Совета 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 нем также указано, что «Совет имел 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).

Важно отметить, что на протяжении всех периодов советской истории церковь вытеснялась в нишу миротворческой деятельности. Полнокровным субъектом государственно-конфессиональных отношений церковь в годы нахождения у власти Л.И. Брежнева так и не стала (Гераськин, 2008, с. 49).

По свидетельству бывшего благочинного Кемеровского округа Алексея Курлюты, настоятеля Никольской церкви Кемерова с 1966 г., в 1970–1980-е гг. административный нажим на церковь существенно ослаб, а степень вмешательства уполномоченных Совета по делам религии при СМ СССР во внутрицерковную жизнь была уже не столь значительной, как в предыдущее десятилетие (Горбатов, 2008, с. 222).

Следует отметить, что к концу правления Л.И. Брежнева партийные органы потеряли интерес к религиозной проблематике, ограничиваясь спорадическими бесплодными призывами о необходимости вести научно-атеистическую работу и принятием соответствующих постановлений. Советские органы предпочитали «не замечать» незаконно (т.е. без разрешения) перестроенные церковные здания с расширением подсобных помещений, нелегально действующие православные группы, рост обрядности и др. (Горбатов, 2008, с. 222).

С утверждением ЦК КПСС и СМ СССР закрытой инструкции и внесением соответствующих изменений в Положение об управлении РПЦ окончательно завершился процесс отстранения духовенства от руководства приходской деятельностью. С этого времени настоятель храма только мог осуществлять духовное руководство прихожанами, отвечать за благоговейное служение и удовлетворение всех религиозных потребностей верующих. Непосредственная приходская власть была передана выборному органу – церковному совету, который возглавлялся председателем-старостой (Горбатов, 2008, с. 173).

В результате перестройки церковного управления возникло увеличение числа конфликтов внутри общин. Этот факт прослеживается, например, в документах по Никольской церкви города Болотного

Новосибирской области за 1967 г. В секретном сообщении первому секретарю Болотнинского райкома КПСС Д.Г. Колегову было сделано донесение о различных нарушениях в общине. Автор донесения писал о различных, с его точки зрения, нарушениях настоятеля церкви. Отмечалось, что настоятель церкви копировал методы правящего архиерея Павла, стремился окружить себя близкими людьми, подчинить себе церковный совет, организовывал вербовку монахов, активно проводил религиозную пропаганду среди детей, воспитывая их в духе фанатизма. Кроме того, настоятель обвинялся в религиозной пропаганде среди школьников. Так, уполномоченный Совета по делам религий отмечал, что священник стремился приблизить к себе детей верующих, используя при этом своё влияние на их родителей (ГАНУ. Ф. Р.1418. Оп.1. Д. 108. Л. 10–12).

Одним из направлений деятельности уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР являлось толкование законодательства о культах. Уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР разъяснял чиновникам райисполкомов сущность его отдельных норм, а также принимал участие в работе различного рода мероприятий. Так, в марте 1966 г. уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР в Алтайском крае И.Я. Коробейщиков принимал участие в работе пленума Октябрьского РК КПСС г. 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», краевом исполнительном комитете, двух отделов милиции, медицинского института и других учреждений (Дашковский, Дворянчикова, 2017, с. 103).

В других регионах Западной Сибири, в том числе в Омской области также уполномоченным Совета по делам религий при СМ СССР проводились беседы по вопросам законодательства о религиозных культах, в 1980 г. подобных бесед насчитывалось 35, в том числе 20 лекций (ИсАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 120. Л. 5).

Кроме того, проводя изучение положения религиозных общин в 1971 г., уполномоченный совета по делам религий при СМ СССР по Омской области отмечал в качестве серьезного фактора, сказывающегося на ослаблении религиозного влияния, ухудшение качественного состава служителей культа. Так, в зарегистрированных религиозных объединениях из 33-х служителей культа 25 не имели духовного образования. Показательно старение кадров (кроме священства РПЦ), мусульман, меннонитов, иудеев, молокан и представителей евангельских христиан-баптистов. Все служители культов вышеперечисленных общин были преклонного возраста. Иудейская община после смерти в 1970 г. раввина так и не решила вопрос о новом служителе культа. Около года в синагоге моления проводились без служителя культа. Только в конце года временно обязанности взял на себя М.М. Реконт (ИсАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 84. Л. 5).

Одним из важных направлений работы уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР было прекращение паломничества в «святые места». Стоит отметить, что в 1960-е гг. продолжалась борьба местных властей с паломничеством. Так, уполномоченный совета по делам религий при СМ СССР по Алтайскому краю И.Я. Коробейщиков в середине 1960-х гг. в документах о религиозной обстановке в Бийском районе отмечал наличие нескольких святых мест. Один из них – это Святой ключ в д. Бехитимир Бийского района. В справке за 9 февраля 1967 г. уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР сообщал, что ключ являлся местом паломничества огромного числа верующих. Ключ как «святое место» действовал с 1923 г. Кроме вышеупомянутого ключа, известны и другие, например, в п. Шубенка Бийского района Алтайского края (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 5. Л. 45–46).

Уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по Алтайскому краю направлял письма в Отдел здравоохранения для проведения исследований качества воды в святых источниках. Так, в ответ на его письмо №16-121 от 28 февраля 1967 г. зав. отделом здравоохранения Алтайского крайисполкома В. Сергеев сообщал, что «проведенные лабораторные исследования родника вблизи с. Бехтемир пока-

зывают, что вода в роднике ничем не отличается от воды других источников и для питьевых целей она пригодна. Родник в с. Шубенка не удалось разыскать под снегом (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 5. Л. 45–46).

В исследуемый период важным направлением в деятельности уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР был контроль доходов и расходов Русской православной церкви в Западной Сибири. Так, в годовом отчете о работе уполномоченного совета по делам религий при СМ СССР А. Николаева за 1967 г. по Новосибирской области приводился анализ источников дохода церквей. За отчетный год религиозная деятельность духовенства и церковного актива православной церкви заметно активизировалась. По всей видимости, этот факт уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР связывал с увеличением доходов церкви. Это имело определенную логику, поскольку благодаря увеличению требоисполнений прихожан происходило увеличение дохода. Таким образом, можно прийти к выводу, что прихожане более активно участвовали в жизнедеятельности церковной общины.

Из приведенной таблицы 16 можно сделать вывод, что доход состоял от продажи свечей, тарелочного, кружечного сбора и исполнения обрядов.

Таблица 16

Сравнительная таблица доходов по Вознесенскому собору Новосибирской области за 1966–1967 гг., руб.

Источник дохода	1966	1967	Увеличение дохода за год
Продажа свечей	232024	259038	27014
Исполнение обрядов	115513	122107	6594
Тарелочный, кружечный сбор	10828	11312	484

Помимо доходов, уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР проводил анализ расходов, в которые включались затраты на содержание служителей культа, хоров, обслуживающего персонала, ремонт культовых зданий (ГАНУ. Ф. Р. 1418. Оп. 1. Д. 103. Л. 2–4).

Стоит отметить, что в справке о состоянии религиозной обстановки в Томске за 9 месяцев 1965 г. аналогичную мысль выражал уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по Томской области. По словам его словам, доход церквей являлся мерилем религиозного влияния духовенства на население, а также зависел, с одной стороны, от количества посещающих богослужения людей, а с другой – от их глубокой религиозности. Рост доходов церквей был обусловлен влиянием церкви на население пожилого возраста, особенно на ту его часть, которая ушла из трудовых коллективов предприятий и находилась на пенсии (ГАТО. Ф. Р. 1786. Оп. 1. Д. 240. Л. 1, 3).

На основании анализа архивных материалов можно предположить, что у уполномоченного совета по делам религий при СМ СССР А. Николаева были напряженные отношения с управляющим Новосибирской епархией архиепископом Павлом. А. Николаев часто писал жалобы на архиепископа вышестоящим властям, ходатайствовал об освобождении архиепископа Павла от руководства Новосибирской епархией. Так, в материалах о работе комиссии по контролю за соблюдением законодательства о культах и переписке с Советом религии при СМ СССР, облисполкомом и другими организациями за 1967 г. А. Николаев выдвинул обвинения против архиепископа Павла в различных нарушениях действующих законов, представив их председателю Совета по делам религий при СМ СССР В.А. Куроедову (ГАНУ. Ф. Р. 1418. Оп. 1. Д. 113. Л. 14).

Президиум Верховного Совета СССР Указом от 12 апреля 1968 г. определил порядок рассмотрения предложений, заявлений и жалоб граждан и обязал все государственные и общественные организации создать необходимые условия для осуществления предоставленного и гарантированного гражданам СССР права обращаться с заявлениями и жалобами в письменной и устной форме. В связи с этим уполномоченным Совета по делам религий при СМ СССР необходимо было выполнять Указ Президиума Верховного Совета СССР «О порядке рассмотрения предложений, заявлений и жалоб граждан».

Так, в отчете, предваряющем Постановление Совета по делам религии при СМ СССР, относящееся к деятельности уполномоченного данного совета по Новосибирской области за 1968 г., председатель Совета по делам религий при СМ СССР В. Куроедов выделял недостатки в работе уполномоченных этого

органа. Оценивая деятельность своих подчиненных, он акцентировал внимание на злоупотреблении членов церковных исполнительных органов, хищениях церковных средств. Имеется значительное число жалоб и заявлений о нарушениях законодательства о религиозных культах должностными лицами местных органов власти. Так, В. Куроедов сделал замечание уполномоченному совету по делам религий при СМ СССР по Новосибирской области А.С. Николаеву и некоторым другим. Например, А.С. Николаев рассматривал заявления и жалобы с нарушением установленных сроков, не давал по ним мотивированных ответов, в результате чего поступали новые жалобы (ГАНО. Ф. Р. 1418. Оп. 1. Д. 115. Л. 1, 2).

На основании вышеописанных нарушений В. Куроедов обязал всех работников центрального аппарата Совета по делам религий при СМ СССР и его уполномоченных в регионах неуклонно соблюдать требования Указа Президиума Верховного Совета СССР от 12 апреля 1968 г. «О порядке рассмотрения предложений, заявлений и жалоб граждан», усилить контроль за его правильным применением и исполнением местными органами власти в вопросах, касающихся религии и церкви (ГАНО. Ф. Р. 1418. Оп. 1. Д. 115. Л. 2, 3).

Уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР также должен был предоставлять сведения о возрастном составе и образовании зарегистрированных служителей культа. В таблицах 17–18 приводятся сведения о возрастном и образовательном составе священнослужителей по Новосибирской области за 1967 г. (ГАНО. Ф. Р. 1418. Оп. 1. Д. 112. Л. 9).

Таблица 17

**Сведения о возрастном составе и образовании зарегистрированных служителей культа
по Новосибирской области за 1967 г.**

Наименование культа	Всего служителей культа	Возраст			Светское образование		
		От 40 лет	От 40 до 60	Свыше 60 лет	Высшее и незакон. высшее	Среднее и незакон. среднее	Начальное
Православие	14	8	3	2	1	12	1
архиерей	1	-	1	-	-	1	-
священники	7	5	2	-	1	6	-
диаконы	5	3	-	2	-	4	1
псаломщики	1	-	1	-	-	1	-

Таблица 18

**Сведения о духовном образовании зарегистрированных служителей культа
по Новосибирской области за 1967 г., чел.**

Духовное образование		Богословские степени			Посвящено в ду- ховный сан в 1967 г.
высшее и не- законченное высшее	среднее	доктор	магистр	кандидат бого- словия	
4	7	-	1	-	1
1	-	-	1	-	-
1	6	-	-	-	-
2	1	-	-	-	1

Кроме того, Совет по делам религий при СМ СССР проводил контроль о влиянии церкви на верующих через богослужения. Обычно это были те богослужения, на которые собиралось большинство верующих — праздник Пасхи, двенадцатые и великие праздники, а также дни поминовения усопших. Работники Совета по делам религий составляли отчеты о проведении богослужений в эти дни, количестве прихожан, детей и молодежи, случаях нарушения законодательства о культах (Вишневский. URL: <https://mospat.ru/church-and-time/1397> (дата обращения 04.02.2019)).

Кроме того, в отчете о состоянии религиозной обстановки за 1976 г. уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Томской области говорится, что контроль за проповеднической деятельностью

осуществляли члены комиссий содействия по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах, лекторы-атеисты и сам уполномоченный. Они посещали богослужение, запоминали содержание проповеди, а затем записывали. Далее уполномоченный давал оценку работы указанной комиссии.

Уполномоченный совета по делам религий при СМ СССР отмечал, что контроль осуществлялся несистематически, так как график посещения богослужений, составляемый председателями комиссий, часто нарушался по различным объективным и субъективным причинам. Отмечалось, что проповедническая деятельность православного духовенства весьма активна и направлена на поддержание религиозных убеждений, пропаганду религиозной морали, соблюдение религиозных обрядовых предписаний верующим, соблюдения постов, посещения храма для участия в богослужениях, коллективных молитвах, таинстве исповеди и причасти. В основе всех проповедей лежал пересказ и истолкование библейских мифов, содержание религиозных праздников, религиозно-нравственных поучений, которые считаются вечными и неизменными (ГАТО. Ф. Р. 1786. Оп. 1. Д. 281. Л. 7).

Важно отметить, что уполномоченные Совета по делам религий при СМ СССР занимались исследованием проповедей священства. Так, уполномоченный по Томской области отмечал, что проблемы миротворчества, роль церкви в обществе, агитация родителей за религиозное воспитание детей часто звучали в проповедях священников (ГАТО. Ф. Р. 1786. Оп. 1. Д. 281. Л. 7).

12.2. Деятельность комиссий

по контролю за выполнением законодательства о культах

Немаловажную роль в распространении научного атеизма и материалистических знаний в СССР сыграли Комиссии содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах (далее – Комиссия), которые были созданы в 1966 г. Советом по делам религий (Законодательство..., 1971, с. 161). Подобные Комиссии были образованы в СССР повсеместно, в том числе и в Западной Сибири. Так, многочисленная Комиссия содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах была организована в Алтайском крае в марте 1968 г. Председателем Комиссии был избран народный судья – И.Д. Петриша. В данную структуру входили депутат горсовета, редактор газеты «Знамя коммунизма», заведующий финансовым отделом горисполкома, следователь милиции, учителя школы и др. (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 75. Л. 41).

Подобная Комиссия содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах была организована и в Иркутской области. Комиссии содействия работали в тесном контакте с уполномоченным Совета по делам религий по Иркутской области, регулярно отправляя ему информационные отчеты. Основные направления деятельности уполномоченных Совета по делам религий и комиссий содействия в 1960–1980-е гг. можно обозначить следующим образом: снижение религиозной активности населения, управление кадрами духовенства, контроль, во-первых, за проповеднической деятельностью духовенства, во-вторых, деятельность церковных исполнительных органов, в-третьих, за финансовым состоянием религиозных объединений, сокращение числа действующих православных приходов (Смолина, 2014, с. 24).

При этом подчеркнем, что партийные организации при проведении антирелигиозной работы использовали различные формы: лекции, беседы, книжные выставки, конференции, радио- и кинолектории и др. (Сосковец, 2005, с. 190).

Каждому из членов Комиссии Алтайского края отводился определенный круг занятий. Так, например, в выходные дни было установлено специальное дежурство по горисполкому. Дежурные выезжали для пресечения нелегальных собраний «сектантов». Кроме того, представители комиссий проводили ряд индивидуальных и групповых бесед с верующими с целью их отчуждения от религиозного мировоззрения. Члены Комиссии также участвовали в проверках предприятий. Так, дежурные посещали заводы радиоаппаратуры, мехпрессов, мясокомбинат, Заготзерно, Ремстройучасток. В то же время фактов дискриминации рабочих-верующих обнаружено не было. Комиссия отмечала, что многие верующие сами по религиозным убеждениям лишали себя некоторых преимуществ, которыми успешно

пользовались другие рабочие. Например, верующие, не состоящие в профсоюзе, не могли получать отдельные виды пособий (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 75. Л. 51–52).

В плане работы Комиссии содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах на 1980 г. при Алейском райисполкоме отмечались заседания со следующей тематикой: «О постановке атеистического воспитания учащихся в школах района», «Об атеистической работе среди населения учреждениями культуры» и др. В планах всех районных комиссий Алтайского края были указаны аналогичные мероприятия (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 146. Л. 43). Так, в Локтевском районе на предприятиях, в школах были прочитаны лекции «Путь Ленина к атеизму», «Отношение Советского государства к религии и церкви». В школах района в 1980 г. выпускали бюллетень «Юный атеист», в котором затрагивались вопросы религиозного культа, происхождения религии. В плане работы комиссии содействия Алейского района на 1980 г. указывалось наблюдение за деятельностью религиозного незарегистрированного общества православных верующих, организация цикла бесед, лекций, вечеров в школах на атеистическую тему. В Советском районе Алтайского края в аналогичном плане работы отмечалось, что нужно практиковать проведение новых советских праздников вместо религиозных, а также систематически демонстрировать кинофильмы на атеистические темы с последующим обсуждением (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 146. Л. 72).

Одним из давлений на церковь было Постановление Совета Министров СССР № 263 «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах» от 16.03.1961 и закрытая Инструкция по применению законодательства о культах в 1961 г., которая возбраняла проведение какой бы то ни было благотворительной деятельности, в том числе оказание финансовой помощи дотационным приходам (Горбатов, 2008, с. 170–171). Выполняя эти указы, уполномоченный Совета по делам религий по Новосибирской области в плане работы на 1965 г. распорядился в феврале проверить «выполнение Бердским горисполкомом постановления Совета Министров СССР №263 «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах». Материалы об итогах проверки необходимо было внести на рассмотрение облисполкома. На апрель того же года предписывалось проверить в соборе Ново-Луговинской церкви выполнение требований «советского законодательства о культах по ликвидации благотворительной деятельности церковников» (ГАНО. Ф. Р. 1418. Оп. 1. Д. 87. Л. 1).

Кроме того, райисполкомы и исполкомы представляли планы работ своих комиссий по контролю за выполнением законодательства о культах. Так, в Венгеровском райисполкоме Новосибирской области на 1966 г. отражены следующие задачи, которые необходимо было выполнить комиссии:

1. «Изучать в населённых пунктах проведение религиозных праздников, идеологию церковников и верующих, состав религиозных обществ, направленность их.
2. Выявлять лиц, нелегально появляющихся в населённых пунктах и исполняющих религиозные обряды, вносить конкретные предложения, направленные на ослабление деятельности верующих.
3. Усилить антирелигиозную пропаганду, добиться, чтобы в каждом населённом пункте, в клубах и на производстве читались лекции, доклады, проводились диспуты. Во всех библиотеках оформить уголки по научно-атеистической пропаганде.
4. Улучшить работу с детьми, учащимися общеобразовательных школ, связь с родителями, знать, как живут семьи, отношение к воспитанию и учёбе детей, положительные и отрицательные стороны влияния на детей.
5. Поддерживать постоянную связь с депутатами местных Советов и депутатскими группами, рекомендовать исполкомам давать поручения о наблюдении в своём округе за соблюдением законов о культах, изучать жизнь семей и воспитание детей в семье.
6. Улучшить работу клубов, регулярно организовывать вечера отдыха трудящихся, глубже продумывать, интереснее организовывать проведение мероприятий в клубах в религиозные праздники. Чаще проводить вечера молодёжи.
7. Сопровождать лекциями фильмы, посвященные научно-атеистической пропаганде» (ГАНО. Ф. Р.1418. Оп. 1. Д. 96. Л. 2).

Таблица 19

Справка о показах атеистических фильмов в 1967–1968 гг. в Славгороде Алтайского края

Название фильма	Дата	Место демонстрации	Кол-во зрителей
Конец света	20–21.05.67	Клуб Радиозавода	220
Лжепророки	04.02.67	Авангард	1116
Лжепророки	16,17,25.10.67	Педучилище	680
Бездна	22.05.67	Клуб Заготзерно	152
Армагеддон	10.67	ГК КПСС	90
Тучи над Борском	09.67	Педучилище	35
Иванна	04.67	Педучилище	35
Грешница	02.67	Педучилище	35
Конец света	11.67	ГК КПСС	82
Тучи над Борском	02.67	Городской Дом культуры	165
Как человек создал бога	10.67	Городской Дом культуры	210
В чад экстаза	1968	Клуб железнодорожников	812
Перед лицом суда	1968	Статтехникум	450
Перед лицом суда	1968	Авангард	3115
Прозрение	1968	Клуб железнодорожников	593
Черная кошка	1968	Яровое	1321
Вот какие чудеса	1968	Авангард	2985
Вот какие чудеса	1968	Яровое	345
Будет ли конец мира	1968	Яровое	280
Армагедон	1968	Городской Дом культуры	162
Будет ли конец мира	1968	Химзавод, ТЭЦ, пивзавод, «Индодежда», фабрика №5, хлебокомбинат, узел связи железной дороги, мясокомбинат	1238
Это тревожит всех	1968	Городской Дом культуры	87
Чудотворец Бирюлева	1968	Городской Дом культуры	165
Прозрение	1967	Индодежда	300
Перед лицом суда	1967	Индодежда	300
Апостолы без масок	1967	Индодежда	300
Не бог, а человек	1967	Индодежда	300
Бездна	1967	Индодежда	300
Конец света	1967	Индодежда	300
Открытое письмо	1967	Индодежда	300
Лжепророки	1967	Индодежда	300
Черная кошка	1967	Индодежда	300
В чад экстаза	1967	Индодежда	300
Правда о Ксении Блаженной	1968	Индодежда	300
Последняя исповедь	1968	Индодежда	300
Это тревожит всех	1968	Индодежда	300
Армагеддон	1968	Индодежда	300
Правда о баптистах	1968	Индодежда	300
Сектантство в СССР	1968	Индодежда	300
Чудотворная	1967–1968	Школа №4	3900
Девушка в черном	1967–1968	Школа №4	3900
Когда молчит тайга	1967–1968	Школа №4	3900
Алешино сердце	1967–1968	Школа №4	3900
Церковные будни	1967–1968	Школа №4	3900

Название фильма	Дата	Место демонстрации	Кол-во зрителей
Далекая и близкая	1967–1968	Школа №4	3900
Бездна	1967–1968	Школа №4	3900
Прозрение	1967–1968	Школа №4	3900
Девочка	1967–1968	Школа №7	всего 2400
Черная кошка	1967–1968	Школа №7	2400
Эмма-пионерка	1967–1968	Школа №7	2400
Да поможет человек	1967–1968	Школа №7	2400
Солнечная система	1967–1968	Школа №13	2400
Полет на луну	1967–1968	Школа №13	всего 980
Загадки космоса	1967–1968	Школа №13	980
Какая сегодня погода	1967–1968	Школа №13	980
Черная кошка	1967–1968	Школа №13	980
Искусственные волокна	1967–1968	Школа №13	980
Тучи над Борском	1967–1968	Школа №1	250
Тучи над Борском	1967–1968	Школа №1	215
Правда о Ксении Блаженной	1967–1968	Школа №1	150
Тени исчезают в полдень	1967–1968	Школа №1	200
О небесных явлениях	1967–1968	Школа №1	145
Звездный дождь	1967–1968	Школа №1	85
Борьба с пережитками в сознании	1967–1968	Школа №1	120

Необходимо отметить, что атеистическая пропаганда в Западной Сибири также велась посредством кинолекториев. Примечательно, что антирелигиозные кинопоказы в исследуемый период собирали большое количество зрителей. Так, из справки о показах атеистических фильмов в Славгороде Алтайского края за 1967–1968 гг. (табл. 19), которые проводились в различных клубах, организациях и школах, можно отметить масштабность проводимых кинопоказов (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 75. Л. 60–62).

Стоит подчеркнуть, что в исследуемый период происходило внедрение новой советской обрядности. Так, 18 февраля 1964 г. ЦК КПСС издал постановление «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов». Советская власть стремилась заменить религиозные обряды, связанные с рождением ребёнка, свадьбой и другими важными событиями в жизни человека, собственными, социалистическими праздниками. Так, например, в годовом отчете за 1972 г. уполномоченный Совета по делам религий по Новосибирской области отмечал, что в противовес религиозным обрядам – крещения и бракосочетания – в области широко внедрялись торжественные бракосочетания, регистрации детей. Почти во всех районах области загсы переведены в лучшие помещения. Все районные загсы обеспечены магнитофонами с нужным набором магнитофонных лент. К участию в проведении торжественных нерелигиозных обрядов привлекались депутаты местных Советов, ветераны труда и Великой Отечественной войны. Однако, как отмечал уполномоченный Совета по делам религий по Новосибирской области, религиозному обряду похорон, кроме траурных митингов, мало что противопоставлялось (ГАНО. Ф. Р. 1418. Оп. 1. Д. 165. Л. 9, 10).

Уполномоченный Совета по делам религий СМ СССР также подчеркнул в отчете, что «по линии Новосибирского отделения общества “Знание” слабо велась пропаганда советских нерелигиозных обрядов и критика религиозной обрядности. В обществе на эту тему не было ни одной подготовленной лекции. Предложение по подготовке лекторов по этой теме было внесено уполномоченным Совета по делам религий в методический совет общества “Знание”» (ГАНО. Ф. Р. 1418. Оп. 1. Д. 165. Л. 5).

В то же время уполномоченный Совета по делам религий отмечал, что атеистическая пропаганда велась не во всех городах активно. Например, в Купине уполномоченный Совета по делам религий критиковал работу рай(гор)исполкомов, которые «не всегда глубоко изучают методы религиозной дея-

тельности церковников и сектантов... часто не подводят итоги проделанной работы, глубоко не анализируют результаты этой работы... Редко вопросы атеистического воспитания школьников выносятся на обсуждение родительских собраний. В школах не обращается внимание на фанатично настроенных бабушек, которые иногда оказывают еще значительное влияние на детей... Далеко не на всех предприятиях и учреждениях ведется индивидуальная работа с религиозно настроенными людьми и лицами, совершающими религиозные обряды» (ГАНУ. Ф. Р. 1418. Оп. 1. Д. 165. Л. 6–8).

В справке о работе по атеистическому воспитанию трудящихся в Благовещенском районе Алтайского края за первое полугодие 1971 г. освещались мероприятия, проводимые инструкторами отдела пропаганды и агитации, учителями и медицинскими работниками. Отмечалось, что «всего прочитано 1957 лекций: из них на научно-атеистическую тему лишь – 43, на медицинские темы, которые включают хотя бы косвенно антирелигиозный аспект – 55 лекций. При районном Правлении общества “Знание” была создана секция по атеизму, руководил которой заведующий кабинетом политпросвещения РК КПСС Л.П. Вокуленко. Кроме того, была создана школа агитаторов-атеистов.

Необходимо отметить, что в исследуемый период основной упор в антирелигиозной пропаганде делался на распространение атеизма через систему школьного и высшего образования» (Савинов, 1998, с. 93). В Западной Сибири пропаганда по атеизму велась в основном учителями и медицинскими работниками. Так, Г.М. Межов и М.П. Недра, учителя Николаевской восьмилетней школы, выступали с лекциями на атеистические темы в 5-ти населенных пунктах совхоза «Долинский». В течение 1971 г. (за шесть месяцев) по районному радиовещанию было передано два выступления (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 44. Л. 15).

Стоит отметить, что научно-атеистическое воспитание школьников осуществлялось прежде всего в процессе учебно-воспитательной и внеклассной работы. С учетом знаний и возраста у школьников формировалось диалектико-материалистическое мировоззрение. По истории реализовались требования программы о религии, как орудии угнетения трудящихся, реакционной роли церкви, необходимости борьбы с религией, которая является ненаучным и потому вредным мировоззрением (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 17. Л. 126).

На уроках по литературе учащихся на материалах произведений искусства и литература убеждали в том, что вера в бога морально уродует человека, делает его слабым и беззащитным, нередко жертвой, поддающейся под влиянием мошенников, прикрывающихся именем бога. Руководствуясь идеями В.И. Ленина о значении воинствующего материализма, учителя использовали возможности этих предметов для формирования атеистических убеждений. Во всех планах общешкольных и классных руководителей по атеистическому воспитанию уделялся целый раздел атеистическому воспитанию. Лекции, беседы по атеизму проводились также с родителями. Практиковалось чтение и обсуждение художественных произведений, проведение лекций, устраивались конференции, диспуты.

В Первомайской школе Алтайского края функционировал клуб «Атеист», в котором состояло около 50 человек. Была создана лекторская группа из 10 учащихся старших классов. Члены лекторской группы готовили лекции и выступали с ними перед учениками. Подобные атеистические кружки были созданы в Зональной и Сростинской школах Алтайского края. В Малоенисейской школе учителем биологии было прочитано 4 лекции для родителей по атеизму, был проведен вечер атеистов-учащихся «Наука порождает знания, религия – невежество» (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 17. Л. 127–128).

27 августа 1976 г. зампреда Бийского райисполкома Алтайского края Н.Я. Быков представил отчет о пропаганде научно-атеистических знаний в районе, в котором подробно отразил тематику кинолекториев и лекций, место проведения и ответственных за атеистическую работу. Согласно отчету уполномоченного Совета по делам религий в 1975 г. было прочитано 129 лекций по научному атеизму, а за 5 месяцев 1976 г. – 107 лекций. Кроме того, работали кинолектории в 20 крупных селах, в деятельности которых была отражена и атеистическая тема: «Происхождение религиозных праздников и обрядов». Указанные лекции читались перед фильмами «Эмиссары» и «С тех пор, как помнит история» (ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 17. Л. 126).

На территории Омской области также действовали комиссии содействия по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах. Важно отметить, что с принятием Постановления «Об усилении контроля за выполнением законодательства о религиозных культах» от 24 июля 1969 г. в Омской области оживилась работа с религиозными общинами. Так, в Центральном районе Омска члены комиссии установили контроль за совершением религиозной обрядности в кафедральном соборе. Данные отчеты уполномоченному совету по делам религий СМ СССР по Омской области о нарушениях во время богослужений впоследствии значительно сократили количество обрядов крещения в РПЦ, что отражено в таблице 20 (ИсАОО. Ф. 2603. Оп.1. Д. 71. Л. 21).

Таблица 20

Религиозная обрядность Русской православной церкви в Омской области

Наименование обряда	1980 г.	1981 г.	1982 г.	1983 г.	1984 г.
Крещение	3731	3850	4517	4169	3081
в том числе детей школьного возраста	458	440	457	337	221
совершеннолетних лиц	182	412	623	637	647
Венчание	17	12	13	9	9
Отпевание	7256	7170	6335	6455	5978
в том числе очные	474	497	387	437	341
заочные	6782	6673	5948	6018	5637

Из данных, приведенных в таблице 20, видно, что количество обряда крещения уменьшилось к 1980 г. на 650, а к уровню 1983 г. на 1088 за счет усиления атеистической пропаганды (ИсАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 123. Л. 6).

В обязанность членов комиссии содействия контролю также входило изучение форм и методов проповеднической деятельности. В отчете о состоянии религиозной обстановки в области и работе за 1980 г. уполномоченный Совета по делам религий по Томской области охарактеризовал работу членов комиссии. В самом начале он отмечал их достойное поведение в церкви и молитвенных домах: «...члены комиссии присутствуют на богослужении, соблюдая установленные традиции и обычаи в одежде и поведении: женщины в церкви – в платке или косынке, а не в шляпе, мужчины – без головного убора. В молитвенном доме мужчины садятся в правом ряду, но не на первые скамейки и т.д. Запись проповедей ведется не демонстративно, на виду, не в форме подробного конспекта или стенограммы, а основные мысли, интересные фразы, нумерацию библии, используемых проповедником» (ГАТО Ф. Р. 1786. Оп. 1. Д. 303. Л. 25). Далее, уполномоченный Совета по делам религий отмечал недобросовестную работу членов комиссии, которые во время посещения религиозных мероприятий не конспектировали основные их особенности, не отмечали точный состав участников и т.д. В результате при отчетах в райисполкомах члены комиссии не могли дать четкой информации о прошедших мероприятиях, тем самым демонстрируя свою профессиональную некомпетентность (ГАТО Ф. Р. 1786. Оп. 1. Д. 303. Л. 25).

В связи с этим для улучшения работы комиссий содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах с их председателями проводились семинары, на которых давались рекомендации и информация для лучшей организации таких комиссий. Ставя в пример подготовку религиозных проповедников, уполномоченный Совета по делам религий настаивал на повышении требовательности к председателям комиссий, к организации посещений и качеству записей содержания проповедей. Уполномоченный Совета по делам религий Томской области также отмечал, что повысить ответственность членов комиссии содействия по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах можно лишь с помощью партийных организаций. Кроме того, подчеркивалось, что некоторые председатели комиссий, ссылаясь на перегрузку основной работой и участием в работе других комиссий, слабо руководили комиссией содействия. В качестве мер наказания, по мнению уполномоченного по делам религий, необходимо написать докладную заместителю председателя облисполкома, курирующему культовые вопросы, а также внести предложение в райисполком обсудить вопрос «о ме-

рах по усилению контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах» (ГАТО Ф. Р. 1786. Оп. 1. Д. 303. Л. 26). И, наконец, причину, что райкомы партии и председатели райисполкомов сами по своей инициативе никогда не интересовались вопросами контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах и за проповеднической деятельностью духовенства, уполномоченный Совета по делам религий по Томской области видел в том, что «с них вышестоящие органы за этот участок работы не спрашивали, ни обком КПСС, ни облисполком» (ГАТО Ф. Р. 1786. Оп. 1. Д. 303. Л. 26).

В информации о работе комиссии по соблюдению законодательства о религиозных культах по выполнению решения облисполкома от 04.02.82 №59 «О мерах по дальнейшему усилению работы по атеистическому воспитанию» Калининский районный совет народных депутатов Новосибирска совместно с райкомом КПСС, обществом «Знание» проделал работу по совершенствованию атеистического воспитания населения. Так, «на заводе «Искра» проводилась работа по атеистическому воспитанию, где центром антирелигиозной работы на заводе являлся клуб «Заря», а в летнее время агитплощадки микрорайона. Здесь читались лекции на антирелигиозные темы силами лекторов общества «Знание», партактивом, показывались атеистические кинофильмы. Учреждения культуры района, кинофикации, библиотеки проводили научно-атеистическую пропаганду по утвержденным планам. Так, были показаны фильмы «Грешница», «Тучи над Борском», «Чудотворная», «Люблю тебя, жизнь», «Иванна». В библиотеках района были организованы тематические выставки и обзоры книг «Для работы с верующими» (ГАО. Ф. Р.1418. Оп.1. Д. 294. Л. 1, Л. 1об.).

Стоит отметить, что важную роль в распространении материалистических знаний в Западной Сибири в исследуемый период играло Всесоюзное общество «Знание». В 1976 г. в первичных организациях общества «Знание» в колхозах Алтайского края были прочитаны лекции на следующие темы: «Наука против религии», «Происхождение христианства», «Развитие науки в 10-й пятилетке», «Наука, природа, религия, война», «Происхождение жизни на земле», «Учит ли религия добру», «Атеистическое воспитание в семье», «Новые праздники и обряды на селе», «Религия – враг детства» и многие другие. Кроме того, был проведен вечер на атеистическую тему для родителей и учащихся в Ново-Михайловской школе, а также читательские конференции по литературным произведениям атеистического плана в Буланихинской средней школе (по книге Г. Тендрякова «Чудотворная») и в Шульгинской восьмилетней школе (по книге Антонины Корытковской «Белка из Ольховки»). В феврале 1976 г. в совхозах «Лесной», «Бийский», «Сростинский», «Многотопольный» лектором из Ленинграда С.Г. Гутманом были прочитаны публичные лекции «Гипноз и религия», на которой присутствовало 1460 человек (ГАО. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 17. Л. 126).

Важно подчеркнуть, что атеистическому воспитанию школьников в стране в целом и в Западной Сибири в частности, особое внимание уделялось вплоть до конца 1980-х гг. Так, в Новосибирске комиссией при исполкоме Железнодорожного районного Совета народных депутатов по соблюдению законодательства о религиозных культах в целях координации работы школ по атеистической пропаганде среди школьников при районном отделе народного образования в 1987 г. был создан атеистический совет, в состав которого входили учителя химии, физики, биологии, работники районного отдела народного образования. При непосредственном участии указанного совета был проведен семинар с классными руководителями по вопросам атеистического воспитания. Было рекомендовано провести во всех школах педсоветы на тему «Атеистическое воспитание в школе». В школах №9, 10, 22, 137, 168 были созданы советы по атеизму, работали кружки «Юный атеист». В школах №9, 10, 168 были оформлены атеистические уголки. Для выявления верующих среди учащихся во всех школах было проведено анкетирование (ГАО. Ф. Р.1418. Оп.1. Д. 292. Л. 4).

12.3. Атеистическая пропаганда

как элемент государственно-конфессиональной политики

Важную роль в распространении атеистических знаний на территории Западной Сибири играло общество «Знание», которое имело свои филиалы в разных территориально-административных субъектах. Так, при обществе «Знание» Алтайского края действовал Научно-методический совет по пропаганде атеистических знаний и военно-патриотическому воспитанию, который курировал деятельность пропагандистов-атеистов. В него входили преподаватели вузов Алтайского края, лекторы планетария, члены Дома санитарного просвещения, инженеры станкостроительного завода, работники больниц, члены редакции «Алтайская правда», работники телестудии, работники крайкома КПСС (ГААК. Ф. 461. Оп. 3. Д. 48. Л. 40). В 1972–1975 гг. в обществе «Знание» Алтайского края произошло увеличение численности пропагандистов. Так, если в 1972 г. числилось 32690 пропагандистов, то в 1975 г. их количество стало составлять 34178 человек (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 538. Л. 2–3).

Самой популярной формой распространения атеистических знаний обществом было чтение лекций. В таблице 21 приведены данные о количестве прочитанных обществом «Знание» в Алтайском крае лекций по научно-атеистической тематике в 1965–1968 гг. (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 8. Л. 14).

Таблица 21

Количество лекций, прочитанных членами общества «Знание» в Алтайском крае по научно-атеистической тематике в 1965–1968 гг.

Год	Количество прочитанных лекций
1965	6749
1966	5729
1967	4106
1968	4251

По приведенным данным таблицы 21 (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 8. Л. 14) видно, что количество лекций по атеистической тематике в 1965–1968 гг. стало систематически снижаться. Аналогичные данные о снижении количества читаемых лекций можно проследить в отдельных районах Алтайского края, что отражено в таблице 22.

Таблица 22

Количество лекций по научному атеизму, прочитанных в некоторых районах Алтайского края

Районы Алтайского края	1967 г.	1968 г.
Баевский	67	42
Бурлинский	39	18
Ключевской	46	21
Кулундинский	96	80
Табунский	36	30
Хабарский	254	97

В связи с сокращением количества лекций и ухудшением атеистической пропаганды научно-методическим советом был проведен опрос среди работников райкомов партии, ответственных за организацию лекций по научному атеизму. По результатам опроса была выявлена бесполезность предпринимаемых в этом направлении усилий. Многие опрошенные заявили: «Верующие все равно не посещают лекции, а неверующим и читать бесполезно» (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 8. Л. 16).

Тенденция ухудшения подготовки кадров прослеживалась и в отношении лекторов-атеистов. Так, на Барнаульском семинаре пропагандистов-атеистов было проведено анкетирование участников. В результате опроса выяснилось, что 60% присутствующих никакого отношения к атеистической пропаганде не имели и были направлены на семинар для формальной отчетности. Кроме того, 52% опрошенных читали лекции для неверующей аудитории и только 2% для верующей части населения. Нужно

подчеркнуть, что в Научно-методическом совете прослеживалась нехватка кадров для чтения лекций по научному атеизму. По этой причине во многом и снижалось их количество. В таких районах Алтайского края, как Курьинский, Смоленский, Красногорский, Советский, Солонешенский, за 1968 г. было прочитано всего 10–15 лекций (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 8. Л. 17).

Необходимо отметить, что пропагандисты Научно-методического совета издавали брошюры, которыми руководствовались агитаторы в распространении атеистических знаний. Так, в Алтайском крае было издано за 1967–1968 гг. 7 материалов. В 1968 г. появились следующие брошюры: «Приспособленческая деятельность духовенства и сектантства в современных условиях» (автор Л.А. Лысенко), «В.И. Ленин о религии» (З.С. Ионина) и др. Кроме того, члены Научно-методического совета З.С. Ионина и В. Аржевикин публиковали статьи на страницах краевой газеты в рубрике «Агитатор», а также выступали на радио и телевидении. Например, З.С. Ионина, которая являлась заведующей кафедрой в педагогическом институте и председателем научно-методического совета, выступила на радио с лекциями по темам «Разум и вера», «О системе атеистического воспитания в школе» и др. (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 8. Л. 15–16).

В рамках постановления ЦК КПСС от 8 октября 1968 г. «Об улучшении работы народных университетов» обществом «Знание» было решено прочитать около 150 часов лекций в период с января по июль 1969 г. (Справочник партийного работника, 1969, с. 504). Лекции включали в том числе и тематику научного атеизма: «Критика религиозной морали», «Протестантизм в Сибири и его эволюция», «Причины живучести религии в условиях социализма», «Атеистическая пропаганда в печати, радио и телевидении» и др. (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 222. Л. 9–11).

К началу 1970 г. произошло определенное усиление атеистической пропаганды, в том числе и в Западной Сибири. При этом нужно отметить, что в данный период пропаганда уже не носила агрессивный характер, как это было часто в период правления Н.С. Хрущева. Так, с целью улучшения качества подготовки лекторов-атеистов к 1970 г. общество «Знание» стало активно проводить всевозможные семинары и конференции. В январе 1971 г. в Славгороде был организован семинар по методике проведения атеистической пропаганды, на котором присутствовал 151 слушатель (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 222. Л. 24). 29 марта 1971 г. была проведена научно-практическая конференция «Проблемы научно-атеистической работы среди населения», на которой численность присутствующих составила 200 человек (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 222. Л. 30–32).

В марте 1971 г. в Бийске состоялся двухдневный семинар атеистов по идеологии современной христианской церкви. В нем принимал участие уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по Алтайскому краю И.Я. Коробейщиков. После данных лекций все слушатели прошли тест от Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. Данное нововведение принималось для выявления недовольств и усовершенствования работы общества «Знание». В тесты входили такие вопросы: «Что побудило Вас прийти на лекцию?», «Понравилась ли Вам лекция?», «Что не понравилось?» (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 222. Л. 40).

15 января 1971 г. вышло постановление Кинокомитета РСФСР и правления общества «Знание» «О работе органов кинофикации, кинопроката и организации общества «Знание» по использованию средств кино в научно-атеистической пропаганде». Ввиду данного постановления краевое управление кинофикации Алтайского края, краевая контора по прокату фильмов и краевая организация общества «Знание» за первое полугодие 1971 г. совместно прочитали 1857 лекций по научному атеизму. Большинство лекций сопровождалось демонстрацией фильмов («Исповедь», «Грешница», «Экипаж корабля Союз-9»). В течение 1971 г. в районах края по радиовещанию было передано два выступления на атеистическую тематику (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 222. Л. 58–61).

В 1972–1974 гг. происходит увеличение общего количества лекций, прочитанных членами общества «Знание», в том числе и по научному атеизму (см. табл. 23). Научно-атеистические лекции входили в модуль «Общественно-политическая тематика».

Из данных таблицы 23 можно сделать вывод, что произошло общее увеличение лекций по научному атеизму. Однако в большинстве районов Алтайского края прослеживалась тенденция снижения

количества лекций. Для сравнения отметим, что А.И. Чаусов, исследуя эволюцию атеистической пропаганды на примере Новгородской области, приходит к выводу, что общество «Знание» с середины 70-х гг. и до начала 80-х гг. прошлого века сокращало количество лекций на атеистическую тематику (Чаусов, 2010). Однако в районах Алтайского края с наиболее большим количеством верующих «сектантов» произошло численное увеличение лекций по атеистической тематике, что отражено в таблице 24 (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 538. Л. 22–25). Так, Славгородский район Алтайского края, с точки зрения властей, считался «наиболее пораженным сектантством». В данном районе располагались крупные общины меннонитов и баптистов. В Благовещенском, Кулундинском районах края действовали меннонитские общины и общины христиан веры евангельской.

Таблица 23

Количество лекций, прочитанных обществом «Знание» Алтайского края в 1972–1974 гг.

Тематика лекций	1972 г.	1973 г.	1974 г.	Изменения с 1972 г.
История КПСС	29788	29889	29134	-654
История СССР, всеобщая история	14330	15483	14914	+584
Философия, логика, психология	3854	3868	3121	-733
Политическая экономия	3878	3889	3877	+97
Научный коммунизм	2953	3152	4017	+1424
Государство и право	12464	13674	13898	+1434
Научный атеизм	4824	5162	5298	+474
Международное положение	21627	21972	22122	+495
Военно-патриотическая тема	9280	9283	9642	+362

Таблица 24

Количество лекций, прочитанных в отдельных районах Алтайского края в 1972–1974 гг.

Наименование районов Алтайского края	1972 г.	1973 г.	1974 г.
Благовещенский	58	58	143
Кулундинский	242	243	260
Славгородский	117	133	142
Хабарский	52	113	134

С принятием в СССР новой Конституции в 1977 г. произошли определенные изменения в вопросах атеистического воспитания и научного атеизма. Статья 52 новой Конституции гласила: «Гражданам СССР гарантируется свобода 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 запрещалось. Церковь в СССР, как и ранее, объявлялась отделенной от государства, а школа от церкви» (Конституция 1977 г.). По мнению В.Н. Савельева, с принятием новой Конституции СССР проблемы, связанные с обеспечением свободы совести на местах, остались по существу без изменения. При этом не был выработан механизм должного общественного контроля за политической и исполнительной властью (Савельев, 1991, с. 88).

С 1977 г. Общество «Знание» стало проводить массовую работу по разъяснению прав религиозных общин и верующих. Особого размаха данная работа достигла после постановления бюро Алтайского крайкома КПСС от 29 июня 1977 г. «О работе краевой организации общества “Знание” по пропаганде материалов XXV съезда КПСС». В связи с этим произошло увеличение количества лекций по истории КПСС, марксистско-ленинской философии, научному коммунизму (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 742. Л. 13).

19 августа 1977 г. крайисполком издал письмо «По усилению контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах». Все районы Алтайского края должны были прислать отчеты по проделанной в этом направлении работе. Так, например, Рубцовский район декларировал отсутствие случаев нарушений гражданских прав верующих. В районе проводились семинары работников, на которых были изучены положения новой Конституции, касающиеся вопросов свободы совести, а верующим были разъяснены статья 52 Конституции СССР. В 1978 г. от уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР Новосибирской области в Алтайский край пришло оповещение, что в дни майских праздников в Новосибирске предполагается проведение богослужения сторонников Союза Церквей Евангельских христиан баптистов с участием верующих из Алтайского края. Уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР просил принять профилактические меры и не допустить приезд верующих совета церквей в Новосибирск (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 132. Л. 46–47).

Большое распространение в исследуемый период получили лекции по пропаганде советского образа жизни, а также замене религиозных норм морали на коммунистические. Так, например, в справке о состоянии пропаганды вопросов морали и нравственности в Алтайском краевом обществе «Знание» от 29 ноября 1977 г. указано, что уже несколько лет работали постоянно действующие семинары по общественно-политической, экономической, атеистической, международной тематике. В атеистическом блоке читались следующие лекции: «Медицина в борьбе с суевериями, знахарством и религией», «Астрономия в борьбе с религиозным мировоззрением» и др. (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 742. Л. 41). По пропаганде вопросов морали и нравственности в крае работали 70 лекторов, 16 народных университетов (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 742. Л. 18).

Необходимо отметить, что после принятия новой Конституции СССР лекции на атеистическую тематику не исчезли из планов общества «Знание». Однако, как и в начале 1970-х гг., в различных районах Алтайского края лекции по атеистической тематике велись на разных уровнях. Так, в протоколе Залесовской районной организации общества «Знание» от 7 января 1977 г. отмечается, что лекции по атеистическому воспитанию читались выборочно и не повсеместно. За 1977 г. было прочитано 42 лекции. В районе действовало пять народных университетов численностью 535 человек, а также шесть секций: педагогическая, военно-патриотическая, научно-атеистическая, сельскохозяйственная, общественно-политическая и молодежная комиссия (ГААК. Ф. 461. Оп. 4. Д. 786. Л. 24). В Мамонтовском районе Алтайского края в 1979 г. силами общества «Знание» было прочитано 149 лекций на атеистические темы. Атеистическое воспитание населения проводилось во всех школах и библиотеках, домах культуры районов края. Районные и сельские библиотеки активно использовали в атеистическом воспитании книги, организовывали выставки («Наука. Человек. Религия», «Правда о религии в литературе») (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 149. Л. 36–37).

Средства массовой информации и радио также играли важную роль в распространении атеистических знаний во все периоды пропаганды. После принятия новой Конституции СССР в 1977 г. радиолекции стали носить более просветительский характер. Лекторы затрагивали вопросы истории религий, новое законодательство, права и свободы религиозных общин и верующих. Так, в Мамонтовском районе Алтайского края был организован цикл бесед по радио на тему «Религия и закон», «О свободе совести в производственных коллективах» и др. (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 146. Л. 107). В плане Троицкого района на 1980 г. отмечалась необходимость шире публиковать в газете «За коммунистический труд» материалы по атеистической тематике, практиковать выступления в печати и на радио лекторов-атеистов. В печати все же оставались статьи в отношении религии и верующих с негативным подтекстом. Так, в плане Петропавловского района указано, что в 1980 г. нужно опубликовать в районной газете статьи на темы: «Государство и церковь», «Религиозные культы и в чем их опасность», «Религиозные обряды и здоровье человека» (ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 146. Л. 162).

Стоит отметить, что в Омской области также использовали СМИ в атеистической пропаганде. Так, для прекращения деятельности незарегистрированной общины СЦЕХБ в 1971 г. было опубликовано 17 статей в газете «Омская правда», 10 статей в газете «Молодой Сибиряк», 11 в «Блокно-

те агитатора» с обнажением антиобщественного характера деятельности данной общины (ИсАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 84. Л. 25).

Заметный вклад в распространение атеистических взглядов среди населения Алтайского края внес краевой отдел здравоохранения. Например, в планах на 1966–1967 гг. во всех городских и районных больницах указывалась необходимость оформить «Уголок атеиста», подготовить статьи в газеты «Алтайская правда», «Молодежь Алтая» и в радиожурнал «Здоровье» на антирелигиозные темы (ГААК. Ф.Р. 461. Оп. 3. Д. 48. Л. 37). Кроме того, при лечебно-профилактических учреждениях были созданы курсы по подготовке медицинских работников для ведения атеистической пропаганды. Медицинскими работниками Алтайского края за 1970 г. было прочитано 505 лекций по тематике научного атеизма, а также оформлено 84 уголка-атеистов и проведено 578 радиопередач. Лекции по научно-атеистическим темам были включены в передачи по местному радио больниц, общежитий, в программы университетов, школ здоровья. 12 марта 1970 г. была проведена 11 краевая конференция Алтайского краевого Общества Красного Креста. На мероприятии с докладом «Участие медицинских работников в атеистической пропаганде среди беременных женщин и молодых матерей по вопросу охраны здоровья детей» выступала главный врач краевого Дома санитарного просвещения Е.В. Сливенко (ГААК. Ф.Р. 461. Оп. 4. Д. 222. Л. 66–67). В лечебно-профилактических учреждениях Бийска было организовано 46 уголков атеистов, прочитано 103 лекции. Было также проведено 846 бесед на темы «Обряды и здоровье», «Посты и здоровье», «Секунды в купели – недели в постели».

Немаловажную роль в распространении атеистических знаний играл Барнаульский планетарий. Его сотрудники распространяли материалистические знания не только среди посетителей, но и выезжали на предприятиях. В его репертуаре было 60 тем для взрослых слушателей и 40 – для детей. Однако к 1967 г. количество прочитанных лекций на крупных предприятиях края сократилось. Так, работниками планетария для рабочих «Стройгаз» было прочитано в 1965 г. 62 лекции, в 1966 г. – 28, а в 1967 г. всего 5 лекций (ГААК. Ф.Р. 461. Оп. 3. Д. 48 Л. 43–44).

В заключение стоит отметить, что в рассматриваемый период государственный аппарат пытался существенно ограничить влияние церкви, снизить религиозность населения. Функция по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах на местах находилась в сфере деятельности уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР, которые являлись проводниками государственно-конфессиональной политики в регионах, в том числе в Западной Сибири. Важно отметить, что в деятельность уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР входила не только регистрация религиозных общин, но и контроль проповедей, богослужений, учет количества церквей, а также борьба с паломническими местами, распространение научно-атеистических знаний.

Важно подчеркнуть, что во второй половине 60-х гг. XX в. наметилась определенная тенденция по изменению вектора атеистической пропаганды, хотя говорить о ее полном искоренении, конечно, не приходится. В то же время в СМИ стали исчезать резкие статьи в адрес различных религиозных общин и верующих в целом. При этом публикации, которые должны были формировать атеистические представления, стали носить естественно-научный характер, а не просто отвергать религиозное мировоззрение. Многие пропагандисты при этом отмечали небольшую результативность чтения лекций на атеистическую тематику, хотя такие мероприятия выполняли определенную просветительскую функцию. Большинство читаемых лекций и проводимых бесед, как правило, было направлено на освещение вопросов истории религии, возникновению религиозных праздников, описанию религиозных обрядов. Читались лекции преимущественно для неверующей аудитории.

После принятия в 1977 г. новой Конституции СССР количество лекций по атеистической тематике, даже с упором на естественно-научную тематику, стало заметно снижаться. В изменившихся условиях пропагандисты-атеисты в своей деятельности в большей степени стали ориентироваться на просвещение верующих именно в правовых вопросах. В то же время даже в последние годы правления Л.И. Брежнева нельзя сказать, что атеистическая пропаганда полностью прекратилась, хотя ее роль в идеологическом воздействии на сознание общества частично ослабла. В Алтайском крае, как

и во многих других регионах страны, большое влияние на распространение научного атеизма в рассматриваемый период оказали Общество «Знание», Комиссии содействия по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах, краевой отдел здравоохранения, медицинские и учебные учреждения. Комиссии содействия занимались ограничением и ослаблением деятельности религиозных общин и служителей культа. Необходимо подчеркнуть, что комиссии содействия по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах также занимались поиском лиц из числа молодежи, которых служители культа пытались подготовить к религиозной деятельности. Работники комиссий содействия в Западной Сибири использовали такие методы распространения материалистических знаний, как чтение лекций на атеистические темы, вечера вопросов и ответов, тематические вечера, атеистические «кинолектории», внедрение в быт нерелигиозных обрядов.

Раздел III

Государственное регулирование деятельности религиозных общин в Западной Сибири и сопредельных регионах Казахстана в постсоветский период

Глава 13

Государственное регулирование регистрации и деятельности религиозных общин на юге Западной Сибири в 1992–2000 гг.

П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова

После распада СССР Российская Федерация стала преемницей многих законодательных актов, в том числе на начальном этапе и в сфере государственно-конфессиональных отношений. В начале 1990-х гг., т.е. в период современной истории России, продолжали действовать законы, принятые в советское время. Так, в Российской Федерации регламентировал деятельность религиозных организаций закон РСФСР, принятый еще 25 октября 1990 г. «О свободе вероисповеданий» (Ведомости, 1990, с. 813). Законодательная база, принятая на закате СССР, юридически закрепляла отход от политики государственного атеизма как единственной формы мировоззрения, принцип равноправия, невмешательство государства в деятельность религиозных организаций и аккумулировала целый ряд принципиальных новаций, отменяющих дискриминационное положение в стране верующих граждан и религиозных организаций (Ахмадулина, 2015, с. 53).

Закон «О свободе вероисповеданий» предполагал перерегистрацию всех ранее зарегистрированных религиозных объединений. К сожалению, данные о религиозной статистике за 1990–1991 гг. неполные, а подчас и противоречивые. Более или менее приближенные к реальной ситуации сведения появились только в январе 1992 г. Поэтому при анализе религиозной ситуации в 1990–1993 гг. следует сопоставить данные на 1 января 1992 г. и 1994 г. (История..., 2010, с. 85). В Российской Федерации на 1992 г. действовало 4846 религиозных объединений, а уже в 1994 г. – 11088 (прирост составил 128,8% по сравнению с 1992 г.). Статистика свидетельствует об активном росте религиозных общин в период с 1992 по 1994 г. (История..., 2010, с. 84)

Стоит отметить, что в Российской Федерации в новейший период истории появились и новые религиозные движения. Нетрадиционные для России протестантские направления первоначально использовали в основном «вахтовый» и «десантный» методы освоения российского конфессионального пространства, распространились по всей стране, хотя и с разной плотностью, и быстрыми темпами укоренились, привлекая к себе все новых последователей из разных слоев общества. Новые религиозные движения не связывали себя жестко с какой-либо одной национальностью и потому преодолевали все межнациональные барьеры, распространились на любую территорию, независимо от ее так называемой национальной и канонической принадлежности. Возможно, именно в этом кроется причина противостояния российских религиозных объединений представителям самых разных «нетрадиционных» религий как в отдельных регионах, так и в России в целом.

Данные социологических исследований, проводимых в 1993—1997 гг., показывали, что снижение темпов прироста религиозных объединений нельзя объяснить спадом активности церквей. В их основе иное явление – религиозный бум конца 80-х – начала 90-х гг. XX в. и сопутствовавшая ему «мода» на религиозность пошла на спад. Об этом, к примеру, говорят данные опроса, проведенного Центром «Религия в современном обществе» Института комплексных исследований Российской Академии наук (РАН), которые можно однозначно интерпретировать как свидетельство, с одной стороны, исчерпание резерва экстенсивного роста религиозных объединений, а с другой — стабилизации в соотношении основных мировоззренческих групп общества (Одинцов, 2011, с. 291).

Статистические данные о конфессиональном пространстве России середины 90-х гг. XX в. свидетельствуют о взрывном характере «наполнения» сети религиозных объединений. За пять «российских лет» их общее число возросло на 6909 единиц, т.е. в два раза (или на 103,5%). Более половины прироста дали общины Русской православной церкви (57%). Столь же разительные перемены произошли и в других мировых (ислам, буддизм) и национальных (иудаизм) религиях, подтверждая, что именно они имеют наибольшую поддержку в верующих массах (27,3%). Конечно, подобное развитие событий можно было предполагать. Оставшиеся 10% относятся в основном к иным христианским деноминациям. Таким образом, в конфессиональном пространстве главенствующую позицию сохранила Русская православная церковь (55,5%), по 20% объединений приходилось на протестантов и мусульман, 1,3% — на римо-католиков, менее 1% – на буддистские и иудейские общины. Однако если отвлечься от абсолютных показателей и проследить динамику роста каждой из российских конфессий, то к православным и мусульманам приблизились общины Свидетелей Иеговы и иудейские, давшие рост в два раза. Безусловно, лидерами по темпам роста были следующие общины: кришнаитские – в 15 раз, буддистские – в 6 раз, католические – в 4 раза (Одинцов, 2011, с. 297).

В декабре 1993 г. всенародным голосованием была принята новая Конституция Российской Федерации. Фактически именно она провела правовой водораздел между Советской Россией (РСФСР) и Российской Федерацией как «демократическим федеративным правовым государством с республиканской формой правления». Основным закон вобрал в себя все достижения современного правоведения и соответствовал общепризнанным принципам и нормам международного права, относящимся к регулированию и обеспечению свободы совести. Таким образом, можно говорить о начальном этапе формирования международно-правового уровня законодательства Российской Федерации о свободе совести (История..., 2010, с. 102).

Статья 19 Конституции Российской Федерации провозглашала равенство прав «человека и гражданина независимо от пола, расы, национальности, языка...», в том числе от «отношения к религии» (Конституция..., URL:http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/a4d26fe6022253f9f9e396e9ca6f63c80946702f/ (дата обращения: 05.12.2019)). Этой же статьей «запрещались любые формы ограничения прав граждан по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности». Подобные положения присутствовали в Конституции 1977 г., но для реальной юридической практики советской эпохи была характерна тотальная дискриминация верующих.

Стоит отметить, что после принятия Конституции РФ ряд положений действующего Закона СССР 1990 г. «О свободе совести и религиозных организациях» вошёл с ней в противоречие. В частности, установленный государственный контроль в сфере свободы совести и вероисповеданий был возложен законом на Совет народных депутатов, поэтому с 1993 г. контроль как таковой отсутствовал, что привело к появлению конфликтов на религиозной почве, связанных с широким распространением ряда новых религиозных движений (Арзуманов, 2007, с. 92–93). Следует подчеркнуть, что нуждались в усовершенствовании и сам порядок регистрации религиозных организаций, терминологический аппарат, критерии религиозности и др. Соответственно, Закон «О свободе совести и религиозных организациях» 1990 г. недолго просуществовал в правовом пространстве, так как уже после 1993 г. начались его доработка и включение дополнительных статей.

С 1993 г. велась работа над новым законом в сфере конфессиональной политики. В 1994–1995 гг. текст законопроекта разрабатывался в рабочей группе Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ с участием представителей Комитета Государственной Думы по делам общественных объединений и 9 крупнейших религиозных объединений (История..., 2015, с. 31).

Летом 1993 г. Верховный Совет принял существенно модифицированный вариант закона, который в некоторой степени ущемлял права верующих, вступая в противоречие с международными обязательствами России. Так, из действующего закона была изъята статья о юридическом равенстве всех религиозных объединений. Вместе с тем в текст закона включались положения, ограничивавшие свободу вероисповедания иностранных граждан. К тому же была добавлена статья о неодинаковом отношении государства к разным религиозным объединениям, поскольку не все они сохраняют и развивают «исторические традиции и обычаи, национально-культурные самобытность, искусство и иное культурное наследие народов Российской Федерации» (Ахмадулин, 2015, с. 31).

Новый Закон №125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» был принят 26 сентября 1997 г. Данный Федеральный закон конкретизировал общие демократические принципы и положения: право на свободу совести и свободу вероисповедания, светскость государства, невозможность установления государственной или обязательной религии, отделение религиозных объединений от государства и их равенство перед законом; право на получение религиозного образования, создание религиозных образовательных учреждений.

Однако, несмотря на декларируемые демократические принципы, закон в некоторой степени ущемлял права верующих людей. В преамбуле религиозное разнообразие России представляется как иерархия религий с признанием особой роли православия в истории страны, в становлении её культуры и духовности. При этом отмечается уважительное отношение к другим направлениям христианства, исламу, буддизму, иудаизму и иным религиям, которые составляют неотъемлемую часть исторического наследия страны. Подобная позиция вызывает у некоторых исследователей неоднозначную оценку. Так, по мнению М. Штерина, «закон вводит то, что можно назвать «квазиофициальной религией». Несмотря на то, что подобное признание не имеет прямого правового действия и имеет схожие черты с законодательством западноевропейских стран, его символизм может поставить российские религиозные меньшинства в уязвимое положение, так как в деятельности российской юридической системы идеологические соображения могут иметь большую силу, чем правовые процедуры» (Штерин, 2000, с. 202–203).

Демократические изменения, происходящие в исследуемый период, касались как политического устройства страны, так и трансформировали конфессиональную политику, а также привели к упразднению системы государственных органов, взаимодействующих с религиозными объединениями. Так, в связи со вступлением в силу закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях в СССР» от 1 октября 1990 г. институт уполномоченных Совета по делам религий был упразднен Постановлением Государственного Совета СССР от 14 ноября 1991 г. В некоторых регионах в процессе упразднения Совета были созданы структуры, выполнявшие его функции (Юнусова, 1999, с. 207).

Стоит отметить, что на федеральном уровне такими структурами стали: Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ, Комитет Государственной Думы РФ по делам общественных и религиозных объединений (Рагозина, 1999, с. 18).

Система государственно-конфессиональных отношений России претерпевала изменения в 1990-е гг. не только на федеральном, но и на региональном уровне, на котором реализацией государственной религиозной политики занимались исполнительные органы власти. Взаимоотношения государственных институтов и религиозных структур обусловили воссоздание во многих субъектах Российской Федерации подразделений по взаимодействию с религиозными объединениями в различных организационно-правовых формах.

Так, в Новосибирской области осуществлением конфессиональной политики занимался Комитет по связям с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации Но-

новосибирской области. Комитет активно взаимодействовал с органами государственного управления, печатными органами, радио и телевидением. Такая деятельность способствовала информированию населения о функционировании религиозных, национальных и благотворительных организаций.

На Комитет были возложены следующие функции:

1. Всемерное содействие реализации законов, нормативных актов и систематический анализ складывающегося положения в сфере государственно-церковных межнациональных отношений.
2. Координация действий местных органов исполнительной власти в решении вопросов, затрагивающих интересы граждан различных национальностей, национальных групп, религиозных объединений и благотворительных организаций.
3. Содействие гармонизации национальных отношений.
4. Оказание помощи национальным и религиозным организациям в их деятельности по духовному оздоровлению общества, расширению благотворительности и милосердия (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 303. Л. 2–4).

В соответствии с возложенными на Комитет по связям с религиозными, национальными и благотворительными организациями задачами он должен был участвовать совместно с другими управлениями и комитетами в разработке и осуществлении планов экономического и социального развития области, постоянно информировать главу администрации области о возникающих проблемах, состоянии государственно-конфессиональных и межнациональных отношений; проводить прием граждан и руководителей религиозных организаций, рассматривать и принимать меры по поступившим письмам и жалобам. При необходимости данный орган должен был участвовать в разрешении возникающих на религиозной почве конфликтов, а также по просьбе религиозных организаций оказывать содействие в достижении необходимых договоренностей с государственными институтами власти, принимать участие в разрешении проблем строительства, восстановления и реставрации церковных зданий.

Следует отметить, что первоначально в 1992 г. председателем Комитета по связям с религиозными, национальными и благотворительными организациями был назначен бывший уполномоченный Совета по делам религий по Новосибирской области В.Д. Лымарь (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 327. Л. 5). Аналогичные данные о назначении бывших уполномоченных по делам религий можно обнаружить и в других регионах. Так, в Курганской области на протяжении 1992–2010 гг. сферу государственно-конфессиональных отношений возглавлял Владимир Дмитриевич Уфимцев, который прежде был сначала уполномоченным по делам религий по Курганской области (1988–1990 гг.), а затем уполномоченным по связям с религиозными организациями (1990–1991 гг.) (Кучеров, 2018, с. 204–213).

В 1994 г. в функции Комитета по связям с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области входил сбор оперативной информации о состоянии и динамике развития этнических, межнациональных и религиозных отношений в данном субъекте Российской Федерации. Кроме того, данный орган должен был заниматься разработкой на основе анализа собранных данных соответствующих прогнозов и предложений в сфере межрелигиозных и межнациональных отношений. В 1994 г. Комитет по связям с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации координировал деятельность 20 национальных, четырех казачьих и более 260 религиозных объединений в Новосибирской области.

Нужно подчеркнуть, что в исследуемый период на территории России заметно усилилась активность зарубежных религиозных центров, что приводило к непрерывному росту числа религиозных общин. Среди них появились религиозные общины, ранее не существующие в Новосибирской области, например, Бахаи, Церковь Иисуса Христа Святых последних дней, Международное общество сознания Кришны. Одной из примет оживляющихся межнациональных отношений в Новосибирске и Новосибирской области стало увеличение числа национально-культурных объединений, более четкая ориентация их действий на изучение национальных традиций, религиозных верований, истории и языка, а также развивающаяся сеть казачьих подразделений. Учитывая изменения в религиозных и межнациональных отношениях, Комитет сосредоточил свое внимание на проведении таких мероприятий,

которые вели бы к гармонизации и взаимопониманию в общественной жизни (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 319. Л. 4). Наиболее значимыми результатами в сфере религиозных отношений в Новосибирской области в 1994 г. стали следующие мероприятия:

1. Проведение межрегиональной конференции религиозных деятелей Сибири и Дальнего Востока на тему «Религиозные деятели за возрождение России». В конференции приняли участие иерархи РПЦ, представители других конфессий, глава администрации Новосибирской области В.А. Толоконский, мэр Новосибирска, представители научного сообщества.
2. Оказание поддержки программе церковно-социальной работы Новосибирского епархиального управления РПЦ, предложенной епископом Тихоном.
3. Участие в подготовке и организации областного благотворительного фонда Николая Чудотворца по оказанию помощи семьям заключенных и адаптации отбывших наказание.
4. Оказание содействия по возвращению церковных зданий религиозным организациям.
5. Участие в проведении государственно-церковных праздников, таких как Пасхальный вечер русской песни, рождественские программы, фестивали фильмов.

Кроме того, был проведен межрегиональный семинар работников администрации, занимающихся решением проблем на национальной и религиозной почве.

Во второй половине 1990-х гг. развитие государственно-конфессиональных отношений в регионах Западной Сибири, в том числе в Новосибирской области, продолжилось в поступательном русле. Так, в 1997 г. состоялось празднование 60-летия Новосибирской области. В плане основных мероприятий комитета по подготовке и празднованию была отмечена, в том числе, и помощь религиозным организациям. В частности, упоминается окончание строительства храма Знамения Богородицы на ул. Учительской. Для этих целей Управлением финансов и налоговой политики администрации Новосибирской области была выделена сумма 500 млн рублей. Кроме того, продолжалось обустройство территории храма Александра Невского, а также была оказана помощь мусульманской общине: на строительство мечети выделена сумма в размере 250 млн рублей (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 319. Л. 2–5).

В преддверии празднования 60-летия Новосибирской области администрацией были награждены Почетной грамотой имам Новосибирской общины Н.Ш. Шакирзянов, священник Вознесенского собора благочинный П.Г. Патрин, священник Русской православной старообрядческой церкви М.В. Задворнов, епископ Сергей за большую работу по духовному и нравственному возрождению российского народа, укрепление взаимопонимания и согласия в межконфессиональных отношениях (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 348. Л. 33–36).

В плане комитета по связям с религиозными, национальными и благотворительными организациями на 1998 г. был отмечен анализ религиозной обстановки в Новосибирской области. На комитет была возложена обязанность оказать помощь в проведении третьего рейда по берегам Оби православной миссии с целью духовного и культурного просвещения сельского населения области, содействию в проведении Дней славянской письменности и культуры и др. В 1998 г. комитетом были проведены социологические исследования в религиозных организациях Новосибирской области, дан анализ ситуации в сфере религиозных отношений. Кроме того, им оказывалась поддержка в реализации Программы церковно-социальной работы Новосибирского епархиального управления РПЦ. Стоит отметить, что была также осуществлена благотворительная акция – поезд «За духовное возрождение России» по 10 сельским районам области. Основной программой работы поезда стало проведение богослужений, духовных бесед, творческие встречи с писателями и поэтами, выставки литературы, оказание бесплатной медицинской и социальной помощи. Не менее значимо и то, что была оказана помощь в организации летнего отдыха православных учащихся, детей из малоимущих семей и сирот. В таком лагере только за 1998 г. отдохнули около 750 детей.

В деятельности комитета по связям с религиозными, национальными и благотворительными организациями отмечается также содействие в предоставлении в соответствии с законодательством Российской Федерации религиозным объединениям финансовой, материальной и иной помощи в рестав-

рации, содержании зданий и объектов, относящихся к памятникам истории и культуры. Так, комитет осуществлял помощь в строительстве и восстановлении православных храмов в Новосибирске, Бердске, Куйбышеве, Искитиме и других населенных пунктах. Государственная поддержка оказывалась при открытии мусульманской мечети и кафедрального собора Русской православной старообрядческой церкви в Новосибирске (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 357. Л. 19–20).

В 2000 г. комитет по связям с религиозными, национальными и благотворительными организациями организовал работу по взаимодействию уже с 300 религиозными объединениями 42 конфессий, 16 региональными религиозными центрами, 32 благотворительными организациями, 48 национальными объединениями и культурными центрами. Актуальным направлением деятельности являлась организация работы с представителями федеральных и иностранных государственных и общественных организаций. Так, за отчетный период комитетом были проведены встречи дипломатов из Посольства США с представителями РПЦ, переговоры с президентом ЦИХСПД (мормоны) по Восточно-Европейскому региону (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 396. 1. Л. 1–6).

В плане основных направлений и мероприятий комитета за 2000 г. был указан контроль за ходом регистрации и перерегистрации религиозных организаций, анализ причин отказа в регистрации, изучение практики проведения государственной религиоведческой экспертизы. Кроме того, планировалось, что данный орган примет участие в осуществлении работы по программе празднования 2000-летия Рождества Христова, окажет помощь религиозным организациям в проведении Рождественских чтений, пасхальных праздников, традиционных вечеров и фестивалей духовной музыки и песнопений, Дней славянской письменности и культуры. Кроме того, отдельная работа со стороны указанного органа должна была вестись в области содействия православным, мусульманским, старообрядческим общинам в реставрации возвращенных и строительстве новых храмов, а также в реставрации памятников церковной культуры и других областях (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 395. Л. 2).

Следует отметить, что комитет по связям с религиозными, национальными и благотворительными организациями создавал условия для включения религиозных объединений в жизнь общества. Одним из способов социализации религиозных общин было установление социального партнерства между органами исполнительной власти и религиозными объединениями. Например, в Новосибирской области на различные мероприятия приглашались священнослужители, а на религиозные мероприятия, соответственно, работники комитета. Кроме того, взаимодействие государственных и религиозных институтов проявлялось и путем включения священнослужителей в различные комиссии по социальному взаимодействию. Например, в 2000 г. отмечено посещение торжественной службы работниками комитета по связям с религиозными, национальными и благотворительными организациями мечети по случаю праздника Ураза-байрам. Кроме того, была проведена встреча сотрудниками указанной структуры с новым раввином Заклос-Шнеуром Залменом и посещение синагоги. Особо обсуждались вопросы о перспективах и проблемах функционирования иудейской общины Новосибирска. Состоялась также встречи с представителями сайентологической церкви, адептами харизматической Новосибирской церкви «Слово жизни». В ходе таких встреч сотрудники комитета смогли ознакомиться с особенностями функционирования данных общин.

Необходимо добавить, что аналогичные органы по взаимодействию с религиозными объединениями были созданы и в других регионах Российской Федерации. Так, в 1993 г. в структуре аппарата правительства Удмуртской Республики сформировался специализированный отдел по связям с религиозными организациями (Ильинский, 2003, с. 114).

В Республике Алтай взаимодействовать с религиозными организациями входило в полномочия отдела по информационной и национальной политике, общественным связям, который действовал в структуре Министерства культуры Республики Алтай. Однако 3 февраля 1999 г. Постановлением Государственного Собрания – Эл Курултай Республики Алтай «О структуре Правительства Алтай и исполнительных органов власти республики» был выведен из структуры Министерства культуры Комитет по информационной и национальной политике, общественным связям Республики Алтай.

Новый Комитет по информационной и национальной политике, общественным связям являлся исполнительным органом власти, обеспечивающим разработку и реализацию государственной политики в области средств массовой информации и массовых коммуникаций, национальных отношений, взаимодействие с общественными и религиозными объединениями, распространения периодических изданий, книжной и иной продукции и др. Комитет по информационной и национальной политике, общественным связям был подчинен и подотчетен Правительству Республики Алтай. Кроме того, в обязанности данного органа входило ведение анализа положения дел в сфере межнациональных отношений и в деятельности религиозных объединений в Республике Алтай (КУ РА «Госархив СПД РА». Ф. 725. Оп. 4. Д. 1 Л. 24, 29, 31).

Важным направлением государственно-конфессиональной политики России стал вопрос о возвращении бывшего недвижимого имущества, прежде всего культовых объектов, религиозным общинам. Еще в феврале–мае 1991 г. Комитет по свободе совести работал над проектом Постановления Верховного Совета «О возвращении верующим имущества религиозного назначения». Одним из первых юридических документов, инициирующих передачу верующим культовых ценностей, стало Распоряжение Президента РФ от 23 апреля 1993 г. № 281-рп «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества». В нем на Правительство РФ возлагалось осуществление поэтапной передачи имущества религиозного назначения, находящегося в федеральной собственности, в собственность или пользование религиозным организациям, по возможности учитывая интересы культуры и науки. К 15 июля 1993 г. при участии Комитета по свободе совести было передано или поэтапно передавалось религиозным объединениям 179 культовых и других зданий, большинство из которых отошло Русской православной церкви Московского патриархата. Примечательно, что храмы, передаваемые религиозным организациям, восстанавливались за счет средств федерального бюджета, если считались объектом культурного наследия народов России (Евдокимова, 2009, с. 153).

14 марта 1995 г. Правительство РФ приняло Постановление № 248 «О порядке передачи религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения» (О порядке передачи религиозным объединениям... URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_6049/ (дата обращения: 30.09.2019)). Постановление регламентировало принципы передачи религиозных объектов в собственность, пользование либо совместное пользование с учреждениями культуры. Ответственными за передачу имущества являлись: Министерство культуры РФ — для имущества, относящегося к памятникам истории и культуры, и Государственный комитет Российской Федерации по управлению государственным имуществом — для остальных объектов.

Важным направлением в реализации государственно-конфессиональной политики в регионах, в том числе на юге Западной Сибири, стало возвращение религиозным общинам недвижимого имущества, конфискованного в советский период. Следует подчеркнуть, что в Новосибирской области процесс возвращения религиозным объединениям принадлежавших им в прошлом зданий начался еще в 1980-х гг., особенно в период подготовки и празднования в 1988 г. Тысячелетия Крещения Руси, т.е. до издания Распоряжения Президента РФ от 23 апреля 1993 г. «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества». После принятия вышеупомянутого распоряжения в 1993–1994 гг. в Новосибирске были возвращены здание мечети, построенное за счет мусульман в 1916 г. Общине баптистов был передан молитвенный дом, епархиальному управлению РПЦ было возвращено здание Покровской церкви. Кроме того, по просьбе епископа Тихона в центре Новосибирска епархиальному управлению для нужд православной церкви были переданы здания кинотеатра «Заря», дома культуры «Приморский», помещения нескольких детских садов.

Аналогичные данные можно проследить и в других регионах России. Так, в 1992 г. астраханским мусульманам вернули одну из древнейших мечетей города – Ак-мечеть («Белая мечеть»). В 1997 г. верующим Астрахани передали полуразрушенное здание бывшей татарской Криушинской мечети. К началу 1990-х гг. мечеть была в полуразрушенном состоянии. По согласованию с руководством Астраханского регионального духовного управления мусульман мечеть, получившая после регистрации номер

«38», была передана азербайджанской диаспоре. На пожертвования азербайджанских предпринимателей мечеть начали постепенно восстанавливать, она получила новое название – «Баки» (Баку) и с конца 1990-х гг. она функционирует как шиитская. В 1991 г. мусульманам Оренбурга также была возвращена историческая Караван-Сарайская, или 2-я Соборная, мечеть (1846 г. постройки), закрытая в 1930 г. и переданная под клуб Башкирского педагогического института (Сызранов, 2013, с. 61–65).

Необходимо добавить, что администрация Новосибирской области наряду с возвращением церковного имущества и передачи зданий, также по просьбам религиозных объединений отводила земельные участки под новое строительство. Так, в 1990-е гг. в Новосибирске начали строительство четырех православных церквей, старообрядческого собора, католического костела и приюта, церкви адвентистов седьмого дня и мусульманской мечети (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 325. Л. 21).

В соответствии с планом Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ в сентябре 1998 г. предполагалось рассмотреть вопрос о ходе выполнения распоряжения Президента РФ «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества» в Новосибирской области. По данному распоряжению администрация Новосибирской области сообщила, что в 1993–1997 гг. религиозным организациям области было передано 32 здания, в том числе шесть памятников истории и культуры местного значения. Из шести объектов пять зданий были переданы епархиальному управлению РПЦ и одно здание – Новосибирской мусульманской общине.

Кроме того, религиозным общинам было передано 26 зданий гражданской архитектуры. При этом 24 здания отошло Епархиальному управлению РПЦ, одно здание – Церкви Евангельских христиан баптистов и одно здание иудейской общине. Все памятники истории и культуры были переданы религиозным организациям решениями местных органов исполнительной власти. Финансирование реставрационных и ремонтных работ осуществлялось непосредственно за счет средств религиозных организаций областного бюджета и спонсорских вложений. Так, например, только в 1997 г. из бюджета Новосибирской области было выделено на данные цели 2,3 млрд рублей (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 362. Л. 1–2).

Стоит отметить, что еще в 1991 г. Московская патриархия получила из Гохрана России около 170 предметов богослужебной утвари. А уже в 1998 г. из Гохрана было передано РПЦ около 600 икон и драгоценных окладов, другие предметы религиозного назначения, изъятые из православных храмов в 1920–1930-е гг. (Королев, Мельниченко, 2012, с. 729).

Важно обратить внимание на то, что в новых условиях, когда религиозные организации признавались юридическим лицом, они получали более широкие права. В этой связи значительно изменился характер деятельности религиозных общин, расширялись сферы их интересов. Многие религиозные центры стремились создать свои СМИ. В 1990-е гг. активно шло формирование воскресных школ, богословских курсов, церковных братств, благотворительных миссий. В этот период религиозная жизнь характеризовалась широким ведением миссионерско-благотворительной и хозяйственной деятельности, стремлением в условиях распада общественной государственной собственности приобрести для своей деятельности побольше зданий и сооружений социальной сферы (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 345. Л. 25). 1996 г. характеризовался усилением деятельности религиозных движений, не относящихся к традиционным религиям России, особенно «новых религиозных движений». Среди последних необходимо особо отметить такие, как Новоапостольская церковь, Церкви объединения, церкви И. Христа святых последних дней. Примечательно, что официально в Новосибирской области было зарегистрировано 20 подобных организаций. В то же время под их крылом действовали десятки незарегистрированных клубов, детских школ, детских садов, пионерских лагерей, санаториев.

Всего в Новосибирской области к 1994 г. действовало 195 религиозных общин. При этом только 94 общины, т.е. 50%, были официально зарегистрированы государственными органами и функционировали легально. Наибольшее количество религиозных общин, в том числе и зарегистрированных, относилось к Русской православной церкви. Из 69 таких общин 65 имели официальную регистрацию. На втором месте находились общины евангельских христиан. При этом из 39 общин только шесть были зарегистрированы. На третьем месте по численности общин находились мусульмане. При этом

из 20 общин только одно объединение было официально зарегистрировано. Достаточно представительными были последователи Римской католической церкви, которые имели 4 зарегистрированных общины, а 6 действовали неофициально. По четыре зарегистрированных общины имели последователи Объединения христиан веры евангельской-пятидесятников и адвентистов седьмого дня. Количество зарегистрированных общин другой конфессиональной направленности было незначительным и составляло от одной до двух (табл. 25) (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 321. Л. 13).

Таблица 25

Религиозные организации, действующие в Новосибирской области в 1994 г.

Религиозные объединения	Всего	В том числе зарегистрированные
Русская православная церковь	69	65
Российская Православная свободная церковь	2	-
Истинно-православные	1	-
Старообрядческая	6	1
Мусульманские объединения	20	1
Римская католическая церковь	10	4
Иудейские религиозные общины	2	1
АСД	6	4
Лютеранская церковь	8	-
Менониты	3	-
ЕХБ	39	6
Объединения христиан веры евангельской-пятидесятников	8	4
Евангельские христиане	2	-
Молокане (духовные христиане)	1	-
Духовные борцы Христа	1	-
Общества «Сознания Кришны»	3	1
Буддийские общины	2	2
Община последователей веры Бахаи	1	1
Христианская пресвитерианская церковь	3	-
Евангелическая церковь	1	-
Церковь методистов	1	-
Церковь Иисуса Христа святых последних дней	2	2
Богородичный центр и производные от него объединения	1	-
Свидетели Иеговы	2	1
Новоапостольская церковь	2	-
Другие объединения	7	-
ВСЕГО	195	94

Необходимо отметить, что еще в 1990 г. произошли изменения в территориальном устройстве Новосибирской епархии. Так, в 1990 г. определением поместного собора РПЦ из Новосибирской епархии были выделены в отдельную Красноярскую епархию приходы Красноярского и Кемеровского благочиний. В 1990 г. Новосибирская епархия территориально состояла из Новосибирской и Томской областей, Алтайского края с Горно-Алтайской АО, Тувинской АССР, а также из пяти благочиний: Новосибирского, Куйбышевского, Алтайского, Томского и Тувинского. Если в начале 1990 г. в Новосибирскую епархию входило 75 приходов, то после ее разделения – 44 (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 296. Л. 3). Следует отметить, что в исследуемый период при всех храмах епархии были созданы воскресные школы для обучения детей и взрослых, в которых преподавались Священное Писание, Катехизис, литургические знания и Закон Божий. Согласно данному циркуляру все священнослужители епархии и наиболее подготовленные ка-

техизаторы из мирян факультативно читали духовно-нравственные лекции в школах, гимназиях, училищах, вузах, библиотеках, домах престарелых, интернатах, колониях. Кроме того, при епархиальном управлении один раз в неделю проходили занятия кружка «Богословские среды». При епархии также действовали пастырско-богословские курсы, на которых занимались священники и диаконы, не имеющие семинарского образования. Численность обучающихся на данных курсах достигала 90 человек.

Нельзя не отметить, что в исследуемый период происходило улучшение внешнего и внутреннего убранства храмов. Так, например, в Покровском соборе Барнаула была восстановлена разрушенная в 1937 г. колокольня. На территории Вознесенского кафедрального собора Новосибирска проведено строительство крестильного храма, а при Троицкой церкви Томска сооружен крестильный храм.

Общее количество храмов Новосибирской епархии на 1 января 1990 г. составляло 54. Количество священнослужителей на тот же период выглядело следующим образом: 116 священников, 30 диаконов, 50 псаломщиков. В то же время после выделения Красноярской епархии в Новосибирской епархии на 31 декабря 1990 г. осталось 60 священников, 11 диаконов, 33 псаломщика (ГАО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 296. Л. 4–5, 18).

Важно подчеркнуть, что в 1991 г. в Новосибирской области официально действовало уже 30 православных общин, в то время как в 1985 г. – только 5. Русской православной церкви были возвращены соборы в Новосибирске, Куйбышеве, Колывани, храмы в рабочих поселках Маслянино Ордынское, селах Турнаево, Верх-Ирмень. В 1990–1991 гг. в пользование РПЦ были выделены два автомобиля (ГАО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 302. Л. 32).

В 1994 г. из Новосибирской епархии были выделены в отдельную Барнаульскую епархию приходы Алтайского края и Республики Алтай. На 1994 г. Новосибирская епархия территориально стала состоять из Новосибирской и Томской областей, Республики Тыва. Новосибирская епархия была разделена на следующие благочиния: города Новосибирска (Северное, Западное, Юго-Западное), а также Томское и Тувинское. Всего на 1994 г. в епархии было открыто 10 новых приходов: в Новосибирске – 4, Томске – один, в Новосибирской области – 4, в с. Подгорное Томской области – один. Общее количество приходов в епархии составляло 85.

Следует отметить, что в связи с кадровой проблемой произошло возрождение в 1992 г. Томской духовной семинарии. В 1994 г. Томская духовная семинария провела третий набор обучающихся, в результате чего был принят на учебу 31 человек. Всего в семинарии на дневном отделении обучалось 56 человек. Кроме того, действовало заочное отделение, на котором обучалось 27 священнослужителей (ГАО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 320. Л. 1).

В 1995 г. в Новосибирской области действовали уже более 260 религиозных объединений и организаций (т.е. региональных духовных центров, приходов, монастырей, учебных заведений и т.п.), а также 20 религиозных благотворительных миссий. По сравнению с 1986 г. число религиозных организаций в Новосибирской области возросло почти в пять раз. Первое место по численности религиозных общин занимала Русская православная церковь (ГАО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 333. Л. 1–2). Численность РПЦ составляла в регионе 65 приходов, или 24% от всего числа религиозных обществ. Православные общины имелись во всех городах и районах области, в том числе 19 приходов находились в Новосибирске. Кроме того, в Колывани действовал монастырь. На территории тюрем, больниц и домов престарелых были расположены 16 часовен и 5 храмов. Общее число священников в приходах Русской православной церкви в регионе составляло в 1996 г. 90 человек, из них 21 дьякон. Из общего количества священнослужителей 38 имели высшее и неполное высшее образование, 73 – среднее, среднеспециальное, пять священнослужителей закончили духовную академию и 23 – семинарию. При этом стоит отметить, что некоторые священнослужители имели и светское, и духовное образование (ГАО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 340. Л. 1).

В середине 1990-х гг. Новосибирской епархии было возвращено 7 зданий и сооружений. 40 зданий были переданы в безвозмездную аренду или пользование. На восстановление и реконструкцию переданных зданий, строительство новых храмов областная администрация выделила в 1995–1996 гг. более 400 млн рублей.

На протяжении 1990-х гг. в Новосибирской области, как и в других регионах юга Западной Сибири, наблюдалось увеличение количества зарегистрированных религиозных общин. К 2000 г. в Новосибирской области произошло увеличение численности легально действующих православных приходов. Таким образом, существовало 93 прихода РПЦ, в которых служили 148 священников, 34 диакона. Кроме того, действовало 6 монастырей (четыре мужских, два женских), 40 воскресных школ, два православных детских сада (ГАО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 397. Л. 16).

В исследуемый период происходило возрождение религиозного образования. В Новосибирской области работали православные учебные заведения. Так, при храме Новосибирского Академгородка была открыта православная гимназия. К концу 1994 г. в ней обучалось 118 человек. Кроме того, при гимназии была создана учебно-методическая лаборатория по разработке программ и учебных пособий. В результате работы этой лаборатории в 1994 г. было выпущено два учебника по предметам «Русская словесность», «Родная история» и два пособия по Закону Божьему. Кроме того, гимназия проводила вечера православной культуры в Доме ученых СО РАН. В Новосибирске действовала и другая православная гимназия во имя преподобного Серафима Саровского при Вознесенском кафедральном соборе, в которой обучалось 23 человека. Преподавание было ориентировано на типовые общеобразовательные дисциплины с включением в них элементов Закона Божьего, церковно-славянского языка, церковного пения. При Вознесенском кафедральном соборе также действовал Православный детский центр, который включал в себя хор (90 человек), приходскую школу (250 человек), подготовительные курсы по иконописи (40 человек), кружок рукоделия и вышивки (150 человек), группа по изучению Священного Писания (45 человек) (ГАО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 320. Л. 2).

Важно отметить, что в 1994 г. с целью решения кадрового вопроса Новосибирским епархиальным управлением был учрежден Новосибирский православный богословский институт (НПБИ) с двумя факультетами – пасторским и катехизаторским. Общее число студентов в данном учреждении было более 100 человек. Кроме того, работали две православные гимназии, в которых обучалось около 200 учащихся. Были также открыты два православных детских сада, в которых воспитывалось около 50 детей (ГАО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 340. Л. 1).

Особой проблемой в условиях подъема религиозности стал вопрос о наличии и подготовке священнослужителей исламского культа, в связи с чем в Уфе, Казани, Москве и других городах начали действовать исламские университеты, в которых обучалось от 50 до 300 студентов. Главной задачей исламских вузов была подготовка специалистов высшей квалификации для религиозных организаций и образовательных учреждений всех уровней, учебно-педагогических и научных работников в области религиозных наук (Королёва, Королёв, Гринцов, 2012, с. 29–30).

В 1990-е гг. процессы возрождения религиозной жизни затронули не только Новосибирскую область, но и другие регионы. Так, на начало 1990-х гг. в Тюмени действовало пять протестантских общин: лютеранская, баптистская, адвентистская, классических пятидесятников и баптистов-«инициативников». В первой половине 1990-х гг. образуются еще пять общин: три пятидесятнические, одна община евангельских христиан и Новоапостольская церковь. В это время церкви и посещавшие город миссионерские группы проводили масштабные евангелизационные кампании, что привело к резкому увеличению их численности; в церкви евангельских христиан-баптистов «Духовное Возрождение» начали проводить два воскресных богослужения, следующих друг за другом. В целом такая ситуация была характерна для многих регионов России (Поплавский, 2013, с. 119–120).

Процесс возрождения затронули и Западную Сибирь, в том числе Республику Алтай и Алтайский край. В частности, в 1990-е гг. произошло возрождение православия на территории Республики Алтай. В те годы крещение принимали еженедельно сотни человек. Крестились и горожане, и сельские жители. При этом многие желающие креститься приезжали издалека. Однако стоит отметить, что верующие достаточно поверхностно знакомились с православием. Тем самым немногие из них оставались в церкви. В середине 1990-х гг. православная община в Республике Алтай значительно укрепляется. При этом активно реализуются различные формы просветительской и духовной ра-

боты в общине. Следует подчеркнуть, что некоторые представители православной интеллигенции хорошо осознавали важность исторической преемственности в деле возрождения православия в регионе (Крейдун, 2010, с. 113, 117).

В исследуемый период в Республике Алтай, как и во многих других субъектах Российской Федерации, была произведена реставрация религиозных зданий, осуществлено улучшение их внутреннего убранства. В целом за 90-е гг. прошлого столетия была проведена достаточно масштабная легализация деятельности православных общин. В результате к 2000 г. в Республике Алтай официально действовало 20 православных церквей. При этом зарегистрированные православные организации располагались в разных районах Республики Алтай: в Горно-Алтайске (православный приход церкви Преображения Господня), в Турачакском районе (приходы церкви Покрова Божией Матери, церкви Иконы Божией Матери «Умиление», церкви великомученицы Екатерины), в Чойском районе (православные приходы церкви Успения Божией Матери, церкви Казанской Божией Матери), в Майминском районе (православные приходы церкви Святого Духа, церкви Иона Предтечи, церкви Святого Благоверного князя Александра Невского, церкви Святого Великомученика Пантелеимона), в Чемальском районе (приход церкви Божией Матери «Всех скорбящих Радость»), в Шебалинском районе (православный приход Успения Божией Матери), в Онгудайском районе (приход Свято-Троицкой церкви), в Улаганском районе (приходы церкви великомученика Георгия, церкви святого великомученика и целителя Пантелеимона, церкви Казанской Божией Матери, церкви Святителя Николая, церкви Благовещения); в Усть-Канском районе (православный приход церкви Святителя Николая), в Усть-Коксинском районе (православный приход церкви Божией Матери).

Стоит отметить, что в 1997 и 1998 гг. православные верующие в данном субъекте участвовали в крестных ходах, которые официально сопровождались милицией, что указывало на содействие и одновременно контроль со стороны государства. Общая численность участвовавших в данных мероприятиях верующих составляла 300 человек (Личный архив С.М. Мундусова).

В Алтайском крае в рассматриваемый период также наблюдалась активизация религиозной жизни. Увеличение численности православных общин, развитие миссионерской деятельности и возрождение церквей в Алтайском крае началось ещё в конце 1980-х гг. XX в. В 1991 г. Алтайский край и Республика Алтай находились под церковным управлением правящего архиерея Новосибирской и Барнаульской епархии епископа Тихона. Важное место в возрождении православной церкви на Алтае сыграл визит в 1991 г. патриарха Московского и всея Руси Алексия II. 11 мая 1991 г. святейшим был освящен закладной камень на строительство собора Александра Невского (URL: <http://www.nevsky22.ru/hram/history/> (дата обращения: 30.09.2019)). Кроме того, произошло возвращение РПЦ Свято-Никольской церкви, Знаменского храма, храмов во имя святителя Димитрия Ростовского в Барнауле и Бийске.

Увеличение количества числа верующих и изменение государственно-конфессиональной политики позволили Русской православной церкви проводить в дальнейшем реформу церковного устройства, в том числе в области увеличения епархий. В результате 26 февраля 1994 г. была образована самостоятельная Барнаульская епархия, которая была выделена из состава Новосибирской епархии. Первым епископом Барнаульским и Алтайским стал преосвященнейший Антоний. К 2000 г. на территории Алтайского края было зарегистрировано 147 церквей Русской православной церкви, 7 монастырей и два благотворительных братства (ГААК. Ф.Р. 1567. Оп. 1. Д. 1).

Процессу возрождения ислама в России на исторических «мусульманских» территориях в определенной мере присущ взрывной характер. Кроме того, в новейшей истории страны отмечается сильное его присутствие в миграционном потоке мусульман за пределами этой территории. Важно отметить, что в 1994 г. мусульманские общины присутствовали на территории 51 субъекта РФ, а в 1996 г. – уже в 55. При этом выделяются три обширных и устойчивых мусульманских ареала: Северный Кавказ, Поволжье, Урал и Западная Сибирь (Одинцов, 2011, с. 312–313).

Заметное место в жизни юга Западной Сибири играли последователи ислама. Еще в 1991 г. в Новосибирской области действовало 11 мусульманских общин. Самая крупная община располагалась

в областном центре – Новосибирске (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 302. Л. 32). В первой половине 1990-х гг. мусульманские общины, так же, как и последователи других конфессий, испытывали значительный подъем в своем развитии. Региональные органы власти, в том числе и Новосибирской области, оказывали мусульманам определенную поддержку и содействие в рамках реализуемой государственно-конфессиональной политики. Так, например, 18 января 1994 г. распоряжением главы администрации области мусульманской общине Новосибирска было возвращено здание мечети, построенное за счет средств мусульман ещё в 1916 г. Однако оно в силу ветхости и аварийного состояния фактически не использовалось верующими. В 1998 г. при финансовой поддержке администрации области и мэрии Новосибирска было закончено строительство нового здания соборной мечети вместимостью около 1000 человек. В этом же здании размещались две комнаты для медресе.

Стоит отметить, что аналогичные данные по поддержке мусульманских общин администрациями были характерны для других регионов. Так, в Прокопьевске Кемеровской области в октябре 1994 г. на приеме у главы города В.В. Мирошникова была достигнута договоренность о передаче здания детского дома «Малютка» с баланса города на баланс общества «Рамазан». На решение всех формальностей, связанных с оформлением необходимых документов, ушло два года. В итоге в 1996 г. здание было передано мусульманской общине (Старостин, Бикчантаев, 2018, с. 761).

Кроме того, в Новосибирске на средства мусульман, занятых в торговле, была построена еще одна мечеть, которую посещали в основном азербайджанские приезжие и местное население, занимающееся коммерческой деятельностью. Еще несколько мечетей было построено в самой области. В частности, две мечети были сооружены в р.п. Кыштовке и по одной – в селах Тебис Чановского района и Кочемка Убинского района. К 2000 г. в Новосибирской области насчитывалось уже 7 культовых зданий, принадлежащих мусульманским общинам. Мусульманское население Новосибирской области было представлено в основном татарами, казахами, азербайджанцами, представителями тюркских народов Средней Азии и Казахстана. Численность мусульман в области составляла около 90 тысяч верующих. В основном мусульмане проживали в Убинском, Чановском, Колыванском, Барабинском, Карасукском и других районах Новосибирской области.

В поселениях действовали 22 религиозные мусульманские общины, в которых богослужения проводились по праздникам местным населением, в основном из числа пожилых людей. Большинство общин действовали ранее, но на 2000 г. ни одна из них не была зарегистрирована в областном управлении юстиции в связи с тем, что они не обращались с заявлениями о регистрации. Наиболее крупной и активной общиной, зарегистрированной в управлении юстиции по Новосибирской области, являлась местная мусульманская религиозная организация Новосибирской области, входящая в духовное управление мусульман Сибири – Омский муфтият.

Важно подчеркнуть, что несмотря на оживление религиозной жизни в России в 1990-е гг., в то же время в ряде случаев наблюдалось осложнение отношений внутри самих религиозных общин. В частности, в исследуемое время наблюдался раскол среди руководства мусульман России, который коснулся и сибирского региона. Его начало положила межрегиональная конференция мусульман в Тобольске в августе 1997 г., инициатором которой были имам одной из московских мечетей А. Гайнутдин, а также А. Аширов и В. Ниязов. Конференция рассмотрела вопрос о создании межрегионального духовного управления мусульман Сибири и Дальнего Востока в противовес существующему духовному управлению мусульман Сибири. Община мусульман Новосибирской области, как и многие другие сибирские мусульмане, отказались участвовать в работе этой конференции. Состоявшийся до тобольской конференции чрезвычайный съезд мусульман Сибири в Омске, где участвовала и делегация Новосибирской общины мусульман во главе с Н.Ш. Шакирзяновым, резко осудил раскольнические действия представителей московских организаторов и принял соответствующую резолюцию. В этой резолюции представители раскольнического направления были обвинены в поддержке крайне националистического мусульманского течения – ваххабизма, а также в склонности к интригам и стяжательству (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 403. Л. 3).

К 2000 г. в Новосибирской области насчитывалось более 20 мусульманских общин, действующих в основном в крупных поселениях с компактным проживанием татарского и казахского населения. Богослужения в большинстве из них проходили нерегулярно, преимущественно в праздничные дни. Эту проблему пыталась решить Новосибирская община, открывшая годичные курсы для начинающих имамов (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 399. Л. 3).

Первая мусульманская община в Республике Алтай была официально зарегистрирована в Горно-Алтайске в 1993 г. Численность общины составляла 200 верующих. В этом регионе в основном мусульманами являлось казахское население, которое компактно проживало преимущественно в Кош-Агачском районе. В 2000 г. получила регистрацию местная религиозная организация мусульман села Тебелер Кош-Агачского района (Личный архив С. М. Мундусова).

В Алтайском крае официально мусульманская община начала свою деятельность лишь в 2001 г., когда в органах юстиции была зарегистрирована местная религиозная организация «Духовное объединение мусульман г. Барнаула» (ГААК. Ф.Р. 1567. Оп. 1. Д. 1. Л. 47). При этом последователи данной религиозной традиции, безусловно, существовали в регионе и ранее.

На юге Западной Сибири, кроме общин Русской православной церкви Московского патриархата и мусульманских общин, были также последователи старообрядчества. Так, в октябре 1992 г. постановлением московского Собора Русской православной старообрядческой церкви в октябре 1992 г. была воссоздана Новосибирская и вся Сибирь епархия, в состав которой вошли приходы Новосибирска, Томска, Барнаула, Минусинска, Красноярска, Кызыла, Бичура, Новокузнецка, Хабаровска, Усть-Каменогорска, Алма-Аты, Бишкека с епископской кафедрой в Новосибирске. Епископом был наречен Силуян (Килин) (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 309. Л. 66).

В 1999 г. решением Новосибирского епархиального совещания епархия была разделена на восточное (Томская область, Кемеровская область, Иркутская область, Красноярский край, Республика Хакасия, Республика Тыва) и западное благочиния (Новосибирская область, Омская область Алтайский край, Республика Горный Алтай, Казахстан, Кыргызская Республика, Узбекистан).

В 1998 г. официально действовали на территории Новосибирской области три общины старообрядцев-беспоповцев (поморцы) и одна община старообрядцев, так называемые безбрачники (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 359. Л. 1–2). К 2000 г. в Новосибирской области самая крупная община старообрядцев находилась в Новосибирске. Кроме того, действовали 9 групп верующих сельских районов. Силами старообрядческой общественности была проведена Всероссийская научная конференция в Новосибирске «Культурное наследие средневековой Руси в традициях Урало-Сибирского старообрядчества» (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 399. Л. 3).

Старообрядческие общины были зарегистрированы в 1993 г. и в Алтайском крае, в частности в Залесове, Барнауле, Бийске. В 1994 г. епископ Новосибирский и вся Сибирь Силуян совершил закладку деревянной церкви во имя Святителя и Чудотворца Николы в Залесове. В июне 2000 г. состоялось ее торжественное освящение (URL: <http://rpcc.ru/church/zalesovo/#history> (дата обращения: 21.09.2019)). В 1994 г. официально старообрядческая община начала действовать в Бийске (ГААК. Ф.Р. 1567. Оп. 1. Д. 1. Л. 11). В 1997 г. община, получив от администрации землю, начала строительство храма. В 2004 г. епископ Новосибирский Силуян освятил церковь во имя иконы Пресвятыя Богородицы Казанския. В 1998 г. была зарегистрирована Барнаульская религиозная организация старообрядцев-поморцев Древлеправославной поморской церкви.

Важно отметить, что исторически в горных районах Алтая обитали старообрядцы. В 1990-е гг. старообрядцы проживали достаточно компактно в Усть-Коксинском районе Республики Алтай. В этом районе староверы обитали в компактных поселениях, таких как Верхний Уймон, Мульта. В 1996 г. была зарегистрирована община Русской православной старообрядческой церкви в Горно-Алтайске (Личный архив С.М. Мундусова).

Римско-католическая церковь имела в Новосибирской области 11 приходов. Кроме того, действовали курия, благотворительный детский приют святого Николая на 50 детей, духовный центр «Инди-

го», при котором были созданы филиал Московского теологического колледжа и телестудия. В 1999 г. католическую общину Новосибирска посетил постоянный дипломатический представитель Ватикана (апостольский нунций) (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 399. Л. 3).

В Республике Алтай действовал также один приход римско-католической церкви в с. Иогач Турачакского района, зарегистрированный 13 сентября 1999 г. Руководитель и пастор Роман Карлович Цалы.

Количественная характеристика последователя буддизма, как и других религий, за 1991–1995 гг. в Российской Федерации претерпели существенные изменения. Общее число объединений всех видов увеличилось в 7,7 раз, или на 675,0%. Так, если в 1991 г. действовало 16 буддистских общин, то в 1996 г. 124 организации (Одинцов, 2011, с. 30–310).

В Новосибирской области действовало несколько буддистских общин. Для большинства из них было характерно проведение активной миссионерской и социально-благотворительной работы. Многие из них принимали участие в международной Всесибирской образовательной выставке «Духовная выставка Сибири», организованной дирекцией Сибирской ярмарки (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 399. Л. 1). В Горно-Алтайске в исследуемый период действовало буддийское религиозное объединение «Ак-Буркан», зарегистрированное 29 декабря 2000 г. На территории Алтайского края также функционировала община буддистов, которая была зарегистрирована в 1999 г. в Барнауле.

С демократическими изменениями проявляли активность в распространении веры протестантские религиозные организации. До середины 1990-х гг. в России проходили широкие евангелизационные кампании. Активная миссионерская деятельность была характерна для многих регионов России. Так, в Тюменской области (вместе с округами) евангелизация затронула преимущественно юг региона, в то время как единственным крупным мероприятием в автономных округах была миссионерская экспедиция «Евангелие – народам Сибири». С другой стороны, по свидетельству отдельных религиозных лидеров из северной части региона, в крупных населённых пунктах масштабные евангелизации не были замечены. В целом период до 1995 г. протестантские пасторы характеризуют как время наибольшего роста общин за всю историю их существования в Тюмени (Поплавский, 2011, с. 44).

Протестантские общины различной направленности активно функционировали и на юге Западной Сибири. Так, к 2000 г. в Новосибирской области отмечено более 50 баптистских общин. По 10–15 религиозных объединений имели пятидесятники, лютеране, представители адвентистов седьмого дня (АСД). В рассматриваемый период в Республике Алтай действовали общины АСД. Стоит отметить, что адвентистские общины действовали как легально, так и без регистрации. В частности, в 1996 г. верующими из Казахстана были основаны две религиозные общины в Усть-Коксехинском районе, которые не подавали документы о регистрации в местные органы юстиции. К 2000 г. официальную деятельность вели две религиозные общины АСД. Община адвентистов с. Озеро-Куреево Турачакского района получила регистрацию в 2000 г. Всего численность последователей адвентистов седьмого дня в Республике Алтай насчитывала около 80 человек. Кроме адвентистов седьмого дня на территории республики вела активную деятельность одна зарегистрированная организация христиан веры евангельской пятидесятников церковь «Новая жизнь в Горно-Алтайске. Местная религиозная организация «Новая жизнь» начала свою деятельность на территории Республики Алтай с 1993 г. В Управлении Федеральной регистрационной службы по Республике Алтай данная организация была зарегистрирована с 1997 г. Богослужения в этой общине проводились еженедельно по воскресеньям, внутрицерковные молодежные служения – по средам. При церкви действовал Христианский реабилитационный центр для людей с наркотической или алкогольной зависимостью. Кроме того, при церкви работала детская воскресная школа, занятия в которой проводились по воскресеньям во время богослужения. В общине верующих насчитывалось около 150 человек. Кроме того, в Горно-Алтайске официально действовала местная религиозная организация свидетелей Иеговы (Личный архив С.М. Мундусова).

Более представительны протестантские деноминации были представлены в Алтайском крае. Так, к 2000 г. в данном субъекте Российской Федерации действовало 18 зарегистрированных общин ЕХБ, 11 объединений адвентистов седьмого дня, 7 общин свидетелей Иеговы, 13 объединений ХВЕ. Все об-

щины вели широкую миссионерскую деятельность, занимались благотворительностью и социальным служением. Однако было большое количество религиозных общин, не зарегистрированных в органах управления юстиции. Среди них преимущественно были представлены общины пятидесятников, Союза церквей евангельских христиан баптистов и другие малочисленные группы (истинно-православные христиане, лютеране и др.).

Конец XX – начало XXI в. ознаменовался также возрождением шаманских, бурханистских, буддийских, мусульманских религиозных обществ, а также нетрадиционных – духовно-экологических (рериховское движение, «тенгрианство») и др. Однако в процессе возрождения и развития отдельных религиозных конфессий, охватывающих разные национальные группы населения Республики Алтай, имеются отличия. Прежде всего следует отметить относительно быстрое восстановление и развитие православно-христианских и мусульманских общин.

Заметным религиозным явлением в Республике Алтай стал бурханизм («ак жанг») и шаманизм, которые за это же время претерпели серьезную трансформацию. Стоит отметить, что бурханизм зародился в Горном Алтае в начале XX в. Бурханистское движение возникло на фоне противоречивых исторических процессов, трансформировавших Российскую империю начала XX в. Модернизационные изменения в аборигенной среде Сибири были связаны с административно-аграрной реформой, которая приняла интенсивный характер во время Столыпинских реформ (Шерстова, 2013, с. 182). По некоторым данным, официальным становлением бурханизма явились алтайские моления в долине Теренг в Усть-Канском аймаке (ныне Усть-Канский район Республики Алтай) в 1904 г., связанные с ожиданием скорого прихода пророка Ойрот-хана – посланника Юч-Курбустана Ак Бурхана. Первыми проповедниками бурханизма были Чет Челпанов и его приемная дочь Чугул Сорокова. В 1906 г. они с группой других бурханистов были привлечены к суду, но оправданы (Хвастунова, 2013, с. 82).

В годы репрессий (в 1930-е гг.) образованная часть бурханистских священнослужителей (судурчи, ярлыкчи) была практически уничтожена вместе с их сутрами и другими культовыми предметами. Лишь небольшая часть культовых предметов сохранилась в семейных реликвиях и музейных хранилищах (Горно-Алтайск, Санкт-Петербург и др.). Молчаливыми свидетелями той поры являются также полуразрушенные культовые сооружения (курэ, тагыл) на склонах отдаленных гор. В этой связи последователям бурханизма приходилось возрождать свою религию на основе знаний, сохранившихся в устной форме среди людей старшего поколения, у современных носителей сакральных духовных знаний, а также в опубликованной научной и популярной литературе. В процессе возрождения бурханизма наметились два основных направления. Последователи первого направления декларируют строгое следование «чисто алтайским традициям», а, по сути, склоняются к шаманизму (хотя часто используют термины «ак жанг», «тенгрианство») и не приемлют буддизм. Некоторые его лидеры вступали в открытую конфронтацию с местным буддистским объединением «Ак Буркан». Об этом свидетельствовали резкие выступления на страницах газет, разрушение ступы и ряд других негативных событий. А последователи второго направления опираются на традиции «белой веры» начала XX в. и воспринимают популярные буддийские обряды, поэтому они относятся лояльно к членам буддистского объединения (Екеева, 2013, с. 130–133). Религиозное объединение бурханистов «Ак Жан» действовало определённый период в Горно-Алтайске без регистрации (Личный архив С. М. Мундусова).

Стоит отметить, что на юге Западной Сибири также действовали иудейские общины евреев. В 1994 г. в Новосибирске легально функционировала одна иудейская община. В 1993 г. был учрежден еврейский благотворительный фонд «Эстер», а в мае 1997 г. зарегистрирована региональная еврейская национально-культурная автономия Новосибирской области (РЕНКАНО) во главе с Е.М. Турецкой. С 1996 г. в области работал еврейский культурный благотворительный фонд «Атиква», финансируемый международной благотворительной организацией «Джойнт».

В конце 1999 г. в Новосибирск, впервые в истории города, приехал жить и работать дипломированный раввин Заклос-Шнеур Залмен. По его инициативе в сентябре 2000 г. в Новосибирске открылся еврейский лицей «Ор Авнер». В июне 1999 г. мэрия Новосибирска выделила земельный участок в цен-

тре города под строительство еврейского общинного центра и синагоги «Бейт Менахем», который был открыт 28 августа 2013 г. (URL: <http://www.jewishsib.com/kulturnyj-tsentr> (дата обращения: 10.10.2019)). В 1999 г. активную деятельность в Новосибирске проводила иудейская религиозная организация «ЯТад» (ГАО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 399. Л. 1).

На территории Алтайского края иудейские общины евреев в новейшей истории официально начали действовать с 1999 г. Первая зарегистрированная община находилась в Бийске. В Барнауле в 2000 г. была зарегистрирована местная религиозная организация «Общество современного (прогрессивного) иудаизма» (ГАО. Ф.Р. 1567. Оп. 1. Д. 1. Л. 42).

Следует отметить, что в 1998 г. произошло увеличение численности религиозных центров на территории Новосибирской области. В частности, в области действовало 16 региональных религиозных центров: Епархиальное управление РПЦ, Епархиальное управление ПСЦ, Римско-католическая апостольская администратура азиатской части России, Мусульманский религиозный центр, Главный раввинат Сибири, Канцелярия старшего пресвитера ЕХБ по Западной Сибири, Совета АСД Сибири и Дальнего Востока, Епископство ХВЕ, Западно-Сибирский Совет сторонников СЦЕХБ, Объединение церкви Христа, Ассоциация церкви Объединения, Христианский информационный центр, Духовный центр «Сознания Кришны» Сибири, Центр Новоапостольской церкви, Совет церкви И. Христа святых последних дней (мормоны), Центр Бахаи.

В целом религиозных объединений в Новосибирской области к 1998 г. насчитывалось 265. Самая многочисленная религиозная организация – Русская православная церковь – насчитывала 74 организации, Российская православная свободная церковь (зарубежная) – две, Русская православная старообрядческая церковь – 6, Истинно-православные христиане – одна, старообрядцы-беспоповцы (поморцы) – 3, старообрядцы (безбрачники) – одна, мусульманские объединения – 23, римская католическая церковь – 11, иудейские религиозные общины – 3, буддийские общины – 5, община последователей веры Бахаи – 2, общество последователей ламаизма – одна, церковь Адвентистов седьмого дня – 10, Адвентисты седьмого дня реформационного движения – 2, конфессиональная лютеранская церковь – 2, лютеранская церковь – 9, церковные меннониты – 2, братские меннониты – 4, объединения Евангельских христиан-баптистов – 35, сторонники Совета Церквей Евангельских христиан-баптистов – 8, автономные Евангельские христиане-баптисты – 6, Церковь христиан веры евангельской – 7, евангельские христиане – субботствующие – 2, христиане-молокане (духовные христиане) – одна, духовные борцы Христа (духоборцы) – одна, церковь Христа – 3, церковь завета и другие харизматические церкви – 10, Международное общество Сознания Кришны – 3, церковь объединения – 3, христианская пресвитерианская церковь – 4, евангелическая церковь – одна, церковь методистов – одна, церковь И. Христа святых последних дней (мормоны) – 3, свидетели Иеговы – 5, новоапостольская церковь – 2, новая христианская церковь «Сибирь» – одна, христианско-протестантская церковь «Воскресения» – одна, религиозное объединение «Олирна», община родной веры «Орияна» (солнцепоклонники), церковь Христа Исцелителя – одна, Западно-Сибирская христианская миссия – одна, Сибирская церковь Христа – одна, Сибирское отделение Российского Библейского общества – одна, Живая этика – одна организация. Кроме того, насчитывалось 25 благотворительных организаций религиозной направленности (ГАО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 359. Л. 2). Необходимо отметить, что в исследуемый период на территории Новосибирской области появились религиозные общины, ранее не действовавшие на территории юга Западной Сибири.

К 2000 г. в Новосибирской области возросло количество религиозных организаций и составило более 300 против 280 на начало 1999 г. Религиозные объединения представляли 42 конфессии. На фоне действия Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.) проявлялась тенденция к смещению центра тяжести в сторону создания околорелигиозных организаций, фактически выполняющих ту же функцию, что и нетрадиционные религиозные объединения, но выведенные из сферы действия Федерального закона №125. Так, в Новосибирской области действовали 28 организаций с признаками религиозных учений, такие как «Дианетика», «Шамбала», «Исса», «Амата

Сириус», «Ашрам», «Нирвана», «Анастасия» и многие другие центры астральной философии, ведического учения, вселенской духовности (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 399. Л. 1).

В Алтайском крае на 2000 г. действовало 240 религиозных объединений 15-и различных конфессиональных направлений. В связи со смягчением государственно-конфессиональной политики на территории Алтайского края распространялись новые религиозные течения. В частности, в региональных органах юстиции были зарегистрированы Церковь полного евангелия (Белокуриха – 1993 г., Бийск – 1997 г.), Церковь Христа (Бостонская церковь Христа ученого, Барнаул – 1993 г.), христианская церковь «Свет мира», Международное общество сознания Кришны (Барнаул – 1991 г.), Церковь Христа святых последних дней (мормоны) (Барнаул – 2000 г.) и др. Алтайский край не стал исключением для деятельности новых религиозных движений. В крае активно функционировали центр «Дианетика», церковь сайентологии, зарегистрированная как общественная организация. Кроме того, проявлялась тенденция деятельности миссионеров малых нетрадиционных религиозных объединений, не имеющих стабильного положения на территории края, такие как вера Бахаи, Церковь унификации Муна, культ Шри Раджниша (Ошо).

Распространение новых религиозных движений было свойственно всем регионам РФ. Например, в Министерстве юстиции Республики Мордовия в 1994 г. была зарегистрирована религиозная община «Сознание Кришны», хотя фактически она существовала с 1991 г. Община насчитывала около 30 верующих. Каждое воскресенье они собирались вместе, пели религиозные песни, совершали религиозные обряды, изучали «Бхагават-Гиту» и другую литературу, написанную Кришной (Минева, 2011, №1 (69), с. 118).

Наряду с указанной тенденцией на активизацию определённых религиозных общин и около религиозных объединений шел процесс самоликвидации малочисленных религиозных организаций. К концу 1999 г. фактически прекратили свою деятельность около 20 организаций Новосибирской области. Определенные трудности испытывали при перерегистрации общества «новой волны», такие как Церковь завета, Церковь Христа, Церковь «Благая весть», церковь Воскресения, Живое слово. Многие из них считали себя автономными местными религиозными организациями, но не имея 15-летнего срока деятельности на территории Новосибирской области, они вынуждены были искать какую-либо зарегистрированную централизованную организацию. Большинство из них были перерегистрированы как местные организации Объединенного союза христиан веры евангельской – пятидесятников в России и Российской ассоциации ХВЕ (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 399. Л. 1).

Несмотря на то, что наметилась тенденция сокращения числа вновь созданных религиозных организаций, параллельно шло укрупнение уже существующих общин. Для «рекрутирования» своих членов руководители интерконфессионально направленных новых религиозных движений использовали главным образом ситуацию социально-экономического кризиса в стране, предлагая адаптационные технологии приспособления к неблагоприятной социально-психологической среде. В качестве инфраструктуры для проведения богослужebной и миссионерской деятельности продолжали использовать частные дома и квартиры, а также учреждения культурно-просветительского характера. Некоторые общины вели строительство собственных молитвенных домов или перестраивали под церкви существующие здания.

Следует подчеркнуть, что материальной основой деятельности религиозных организаций новой волны, католических и многих протестантских общин являлась существенная помощь зарубежных миссий США, Южной Кореи, Италии, Германии, Польши и др. В этом плане стоит отметить активную деятельность иностранных миссионеров. За 1999 г. Новосибирск и Новосибирскую область посетили 180 миссионеров зарубежных религиозных организаций, что на 10 человек больше, чем в 1998 г. Наибольшее количество миссионеров приглашала Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны) – 57 человек, а также католическая церковь – 36 человек. В связи с увеличением численности проповедников комитет предлагал на федеральном уровне решить законодательное упорядочение деятельности на территории России иностранных миссионеров. В том числе ограничение срока

пробытия в стране и вмешательство в дела местных религиозных организаций, усиление контроля за уставной деятельностью религиозных организаций со стороны органов юстиции и прокуратуры (ГАО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 399. Л. 4–5).

Следует отметить, что частые приезды миссионеров – черта, характерная и для других регионов Западной Сибири. Так, например, в июле 1993 г. Тюмень посетила группа из восьми человек из США и Канады. Для некоторых из них это был не первый визит в Россию и Тюменскую область. Деятельность миссионеров заключалась в основном в раздаче книжек «Нового Завета» на улицах города. Весной 1994 г. Тюмень вновь посетили канадские миссионеры — Мэлком Стэнли и Генри Дик, прибывшие в город с большим грузом христианской литературы, изданной на добровольные пожертвования прихожан канадских общин. Другие миссионеры посещали Тюменскую область для образования новых общин (Клюева, Поплавский, 2014, с. 160).

Таким образом, в 1990-е гг. происходит формирование новых принципов государственно-конфессиональных отношений. Важным является принятая в декабре 1993 г. Конституция Российской Федерации, которая, с одной стороны, закрепляла принцип равенства всех религий перед законом, а с другой – не решала все вопросы, связанные с деятельностью религиозных организаций. Стоит отметить, что задачей данного периода стало преодоление негативных последствий советской модели конфессиональной политики и определение нового курса взаимодействия органов власти с религиозными объединениями. Принятый в 1997 г. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» стал основным документом, регламентирующим права и условия деятельности религиозных объединений, надзор и контроль за исполнением законодательства о свободе совести. Кроме того, после упразднения в 1991 г. Совета по делам религий при Совете Министров на федеральном уровне были созданы структуры, выполнявшие его функции: Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ, Комитет Государственной Думы РФ по делам общественных и религиозных объединений.

В 1992–2000 гг. на юге Западной Сибири произошло «возрождение» религиозной жизни, увеличение количества религиозных общин, количества священнослужителей. К концу XX в. в Алтайском крае действовали 240 религиозных объединений 15 различных конфессиональных направлений, в Новосибирской области около 300 общин, представляющие 42 конфессии. Стоит отметить, что на территории юга Западной Сибири действовал ряд «новых» для региона религиозных течений. В частности, были зарегистрированы Церковь полного евангелия, Международное общество сознания Кришны, Церковь Христа святых последних дней (мормоны), общины веры Бахаи, община родной веры «Орияна», корейская церковь объединения, общины культа Шри Раджниша (Ошо) и др. В связи с выполнением распоряжения президента от 23 апреля 1993 г. № 281-рп «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества» в Новосибирской области начался процесс возвращения культовых зданий. Так, с 1993–1997 гг. в области религиозным организациям было передано 32 здания, в том числе 6 памятников истории и культуры местного значения, также были переданы 26 зданий гражданской архитектуры.

Важное место в проведении конфессиональной политики в регионах занимала деятельность новых органов государственной власти. Одной из задач исполнительных органов власти юга западной Сибири являлось взаимодействие с религиозными объединениями, осуществление координационной деятельности по организации взаимодействия субъектов конфессиональной политики. Исполнительные органы власти юга Западной Сибири совместно с администрациями городов и районов осуществляли деятельность по налаживанию диалога верующих и неверующих, устанавливали отношения между государственными, национальными, общественными и религиозными организациями, возврат церковного имущества.

Глава 14

Русская православная церковь и государственная конфессиональная политика в Республике Казахстан в постсоветский период

В.А. Овчинников

Задачи данной главы – выявить основные тенденции, особенности и этапы развития структур Русской православной церкви (РПЦ) в постсоветский период в Республике Казахстан (РК), охарактеризовать ее современное положение в контексте государственной политики, межгосударственных отношений и этноконфессиональных процессов.

После распада СССР в ряде национальных республик взлет интереса к религии, активизация культурно-духовной жизни и общественно-политические процессы часто протекали на основе не только отрицания всего связанного с Советским Союзом и коммунистической идеологией, но и негативного отношения ко «всему русскому», в том числе к русскому населению, русскому языку, культуре и РПЦ.

Эти сложные общественно-политические и этноконфессиональные процессы на постсоветском пространстве, в том числе положение и деятельность РПЦ на территории государств – бывших республик СССР, являются недостаточно исследованной областью научного знания. Незначительное количество доступных источников, которые в основном носят официальный характер, также осложняет изучение данной проблемы.

Нами использовались открытые источники, большинство из которых размещено в интернете. Так, нормативно-правовые, программные, распорядительные документы, документы делопроизводства, в том числе «Внутреннее положение о Митрополичьем округе Русской православной церкви в Республике Казахстан», Устав Республиканского религиозного объединения «Митрополичий округ Русской православной церкви в Республике Казахстан», документы и отчеты архиерейских соборов, журналы заседаний Синода, журналы заседания Синода Митрополичьего округа РПЦ размещены на официальных сайтах Московского патриархата и Митрополичьего округа в Республике Казахстан, а также на сайтах отдельных епархий, благочиний и приходов округа. Это доклады, интервью с иерархами РПЦ, информация об их встречах с представителями государственной власти Российской Федерации (РФ) и Республики Казахстан, представителями других религиозных организаций. Отметим, что существует архив официального сайта Московского патриархата за 1997–2009 гг., содержащий документы Синода, материалы архиерейских соборов, официальную переписку, церковную периодику.

Нормативно-правовые, программные, распорядительные документы, справочные материалы, содержащие информацию по реализации государственной конфессиональной политики в РК, размещены на официальных сайтах Президента Казахстана и Правительства РК, посольства РК в РФ, Министерства общественного развития РК, государственных комитетов и центров по делам религий, на сайте «Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан».

Кроме того, источниками по проблеме служат информационные, информационно-аналитические материалы, интервью, опубликованные на интернет-ресурсах СМИ, общественных организаций (например, Союз православных граждан Казахстана). Международный отчет Казахстана о свободе вероисповедания за 2015 г. находится на официальном сайте посольства США в Казахстане. Ряд указанных материалов содержат данные и оценки, противоречащие официальным документам РК и РПЦ.

Кроме того, нами применялись методы наблюдения, беседы с гражданами России, находящимися в настоящее время на территории Кемеровской области, родившимися и проживавшими до 2005–2011 гг. на территории Казахстана, а также гражданами Казахстана, жителями Алматы.

Несмотря на указанные выше недостатки и лакуны привлеченный комплекс источников позволяет воссоздать достоверную картину деятельности РПЦ в Казахстане в постсоветский период и решить поставленные задачи.

Патриарх Алексей II сформулировал в интервью задачи, стоящие перед РПЦ после распада СССР: «Для Церкви нужно было в распаде страны сохранить единство. Потому что националистические силы в каждом независимом государстве хотели создать свою национальную независимую Церковь и разорвать связи с Москвой. И сохранить единство Церкви на протяжении этих лет — была задача очень важная, которую с Божьей помощью удавалось решать». Патриарх подчеркнул, что, несмотря на то, что РПЦ стала многонациональной, а некоторые силы выходят с предложениями разделить Церковь, предлагая новые формы союза национальных церквей, необходимо приложить все усилия для сохранения церковного единства (Патриарх Алексий, 2008, с. 1–2).

Эта стратегическая задача стояла перед Церковью и в Казахстане, на территории которого РПЦ имела двухвековой опыт работы и получила организационное оформление еще в второй половине XIX в.: в 1871 г. была учреждена Туркестанская епархия. После периода гонений, связанных с революцией и становлением советского государства, в 1945 г. была образована Алматинская и Казахстанская епархия, которую возглавил митрополит Николай (Могилевский). С этого времени начался постоянный количественный рост приходов РПЦ на территории Казахстана. Если в 1956 г. в Казахстане функционировало 55 приходов РПЦ, то в начале 1999 г. – 212 приходов и 8 монастырей. И это несмотря на коренное изменение этнической структуры населения и значительную миграцию русского населения из Казахстана в Россию. Так, по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. казахов на территории республики проживало менее 40%, а на 01.04.2018 их доля в составе населения составила около 70%. При этом общая численность населения увеличилась с 16,5 млн чел. до 18 млн чел., а русское население сократилось с 6 227 тыс. чел. в 1989 г. до 3 588 тыс. чел. на 01.04.2018. По приблизительным данным с 1989 по 2003 г. около 1,3 млн русских прибыло в РФ из Казахстана. По российским данным, за 1997–2015 гг. в РФ из Казахстана переселилось 1,4 млн чел. (сальдо миграции 1,1 млн чел.), из них примерно 70–75% – славянское население из северных и восточных регионов Казахстана (Официальный сайт Агентства РК по статистике).

Исследователи отмечают, что с распадом СССР ислам в регионе возродился, и на его основе во многих государствах были сделаны попытки сформировать новую культурно-ценностную систему. При этом мусульманские общины Центральной Азии стали развиваться и налаживать связи вне государственного контроля и границ. Процесс либерализации религиозной сферы жизни привел к росту адептов как радикальных течений ислама, так и нетрадиционных для РК религий (Акимбеков, 2003, с. 8; Ерекешева, 2008, с. 8; Султангалиева, 1999, с. 23–36; Жусупова, 2013, с. 8).

Новое законодательство в религиозной сфере было либеральным и несовершенным. В нем устанавливалось равенство всех религий, был провозглашен принцип невмешательства государства в дела религиозных объединений. Деятельность религиозных объединений регламентировалась: Конституцией РК, Гражданским кодексом РК и законом РК от 15.01.1992 № 1128-XII «О свободе исповедания и религиозных объединения» (утратил силу в соотв. с законом РК от 11.10.2011 № 483-IV), а также рядом нормативных актов (например, постановление Кабинета министров РК от 14.12.1993 № 1247 «Об утверждении Положения о порядке передачи религиозным объединениям культовых (молитвенных) зданий, сооружений и иного имущества»).

Президент РК Н.А. Назарбаев рассматривал усиление роли религии и поликонфессиональность общества как положительный фактор для укрепления единства многонационального государства. Понимая, что усложнение межнациональных и межконфессиональных отношений, тесно связанных между собой, неизбежно приведет к обострению межнациональных отношений, он взял курс на создание «системы диалога конфессий» для сохранения межконфессионального согласия в Казахстане и вывода религии за границы локальной и глобальной «политической игры» (Н.А. Назарбаев, 2010, с. 163, 215; Кан, 2002, с. 212).

Но несовершенство законодательства, отсутствие механизмов контроля государства на начальной стадии построения новой модели межконфессионального согласия привели к нерегулируемому росту верующих и религиозных объединений, получавших поддержку из-за рубежа, притоку иностранных

миссионеров и создали основу для вовлечения граждан, особенно молодежи, в деструктивные религиозные движения, что привело к росту межконфессиональной напряженности (О свободе исповедания и религиозных объединений: Закон РК, 1992).

Председатель Комитета национальной безопасности Н. Абыкаев заявлял: «...увеличилось число иностранных религиозных миссий, посещающих республику с целью распространения религиозно-мистических учений и создания предпосылок для конфликтов на религиозной и этнической почве» (Мейрманов, 2004). В РК начали открываться неофициальные духовные учебные заведения. Только в Жамбылской и Южно-Казахстанской областях действовало свыше 20 таких заведений, не имеющих лицензии на образовательную деятельность.

Не помогло взять ситуацию под контроль и образование в январе 1990 г. Духовного управления мусульман Казахстана (ДУМК), которое возглавил муфтий Ратбек-кажи Нысанбайулы, а с июня 2000 г. во главе его стал Абсаттар-кажи Дербисали (ныне директор Института востоковедения Комитета науки Министерства образования и науки РК). С момента создания ДУМК подвергается резкой критике со стороны различных представителей мусульманских общин: от обвинений в полном контроле и подчинении государству до пособничества в распространении радикальных идей.

Мусульманская община РК неоднородна, а принадлежность разных этнических групп к одной конфессии не привела к нейтрализации межэтнических противоречий. Помимо казахов, мусульманскую общину представляют еще 17 тюркоязычных этнических групп: узбеки, татары, уйгуры, таджики, курды, дунгане, чеченцы, ингуши и др. Противоречия между ними приводили к открытым столкновениям не только в конце XX в. За 2003–2006 гг. почти вдвое возросло количество бытовых конфликтов на религиозной почве (Н.А. Назарбаев, 2010, с. 275).

На этом фоне разительно контрастировало отсутствие открытых конфликтов казахов с представителями славянских народов и немцами. В этой ситуации государственная власть понимала, что ей необходимо заручиться поддержкой РПЦ, обеспечить лояльность русского населения и получить козырь в выстраивании межгосударственных отношений с РФ, а также замедлить миграцию русских из Казахстана. Это должно было стать основой для построения устойчивой модели межконфессионального и межнационального согласия. Как правило, казахи являлись представителями мусульманской общины, а русские – православной.

Параллельно с описанными процессами с 1991 г. шел поиск оптимальной организации и управления структурами РПЦ в Казахстане. Для улучшения церковной работы в 1991 г. из бывшей единственной на территории РК Алма-Атинской епархии были выделены самостоятельные Уральская и Чимкентская епархии.

Президент РК сделал ряд важных шагов, обозначивших роль, место РПЦ и отношение к ней государственной власти. В 1995 г. РК передало РПЦ Вознесенский кафедральный собор в Алматы, являющийся памятником архитектуры. Начался процесс передачи храмов православным общинам в других городах РК. Казахстан принял участие в строительстве собора Христа Спасителя в Москве, подарив гранит Кордайского месторождения для отделки стен.

В июле 1995 г. патриарх Алексей II совершил визит в РК, посетив Алматы и Караганду. В Караганде был освящен один из крупнейших в Центральной Азии Свято-Введенский собор. Решением Синода РПЦ 6 июня 1995 г. была образована межепархиальная комиссия правящих архиереев под председательством архиепископа Алматинского и Семипалатинского Алексия (Кутепова) для разработки проекта организации и управления РПЦ в РК. Но из-за сложности проблемы ее работа комиссии затянулась.

С 1993 г. в Казахстане началась последовательная работа по совершенствованию нормативно-правовой основы и созданию структур, обеспечивающих взаимодействие государства и религиозных организаций. В 1993 г. по инициативе президента Н.А. Назарбаева в Конституцию РК было внесено положение, предусматривающее запрет на деятельность общественных и религиозных организаций, провозглашавших или на практике реализующих религиозную нетерпимость. Это положение было закреплено и в ст. 53 Конституции 1995 г. (ст. 53). Вместе с тем религиозная ситуация потребовала внести

и ряд положений в Гражданский кодекс РК, регламентирующих деятельность миссионеров, зарубежных руководителей религиозных объединений и духовных учебных заведений.

В 1995 г. для совершенствования реализации государственной национальной политики был создан консультативно-совещательный орган при президенте Казахстана – Ассамблея народов Казахстана (с 2007 г. Ассамблея народа Казахстана). С 1996 г. в стране начал функционировать Совет по делам религии при президенте РК. Вопросы координации связей с религиозными организациями стали решаться в рамках Министерства информации и общественного согласия. При этом государство усилило поддержку официальных мусульманских религиозных объединений.

Но отсутствие контроля над процессом религиозного возрождения, угроза развития политико-религиозных течений подтолкнули государство к «ужесточению» законодательства и усилению контроля государства над религиозной деятельностью. Указ президента Казахстана «О мерах по предупреждению и пресечению проявлений терроризма и экстремизма» от 10.02.2000 был направлен против радикализации религиозного сознания граждан, подрыва межэтнического и межконфессионального согласия. Поводом для этих мер послужили отчасти теракты в Ташкенте 16 февраля 1999 г., целью которых являлись правительственные объекты.

В первые годы XXI в. начался этап становления новой управленческо-организационной структуры и укрепления РПЦ в Казахстане. По решению Синода 7 мая 2003 г. был образован Митрополичий округ с центром в Астане, объединивший три епархии (Астанайскую, Уральскую, Чимкентскую) на территории Казахстана как каноническое подразделение РПЦ для улучшения координации деятельности епархий. Патриарх Алексей II в 2003 г. в интервью газете «Известия» отметил: «Назрела необходимость изменения церковной структуры в Казахстане. Там живёт многомиллионное православное население, которое нуждается в поддержке, в том, чтобы обеспечить должную роль Православной церкви в обществе и государстве. Требовалось скоординировать деятельность трёх епархий, расположенных на территории одной страны. Для этого и решено создать в Казахстане Митрополичий округ» (Единство церкви..., 2003; Устав РПЦ).

В современной РПЦ Митрополичий округ как форма епархиального объединения, по сути, представляет собой полуавтономное образование. Высшая церковная власть в Митрополичьем округе принадлежит Синоду под председательством главы митрополичьего округа. Синод округа состоит из епархиальных и викарных архиереев округа. Процесс создания митрополичьих округов протекал в рамках реформы изменения административно-территориального устройства РПЦ, когда в рамках одного субъекта РФ выделялось путем разукрупнения существующих несколько епархий, объединенных в митрополию. Архиерейский собор РПЦ 2004 г. поручил Синоду подготовить предложения по внесению в Устав РПЦ раздела о межъепархиальных объединениях. Архиерейский собор РПЦ 2011 г. внес в Устав РПЦ главу IX.I. «Митрополичьи округа» (Устав РПЦ).

Решение о создании Митрополичьего округа в Казахстане, безусловно, подтолкнула активизация деятельности Римской католической церкви и решение в мае 2003 г. папы римского Иоанна Павла II о создании на территории республики католической митрополии, включающей архиепархию, две епархии, апостольскую администрацию (Религиозные объединения в Казахстане, 2015, с. 22).

Эксперты также связывают создание Митрополичьего округа и укрепление позиции РПЦ в Казахстане с ситуацией перед выборами в сентябре 2004 г. в парламент РК и началом создания общеказахской модели этнорелигиозного взаимодействия. В 2003 г. началось развитие контактов активистов русских объединений, в том числе Славянского движения «Лад», с оппозиционной партией Демократический выбор Казахстана, которая была закрыта на основании судебного решения в январе 2005 г. Оппозиция активно работала с русскими избирателями, делая акцент на существующих проблемах.

Ряд русских, славянских и казачьих организаций, входящих в Ассоциацию русских, славянских и казачьих общественных объединений в Казахстане (АРСК), занял оппозиционную позицию по отношению к действующей власти из-за проводимой национальной политики и «агрессивной позиции» власти по отношению к ним. Попытки диалога и контроля над АРСК казахской стороне не удались.

Руководство России, достигнув с Казахстаном договоренностей по принципиально важным экономическим и политическим вопросам, взяло курс на поддержку Н. Назарбаева. В 2003 г. российская и казахская стороны пытались нивелировать протестные настроения русских организаций и построить новую модель межэтнического и межконфессионального взаимодействия в РК.

После создания Митрополичьего округа на территории РК и назначении его главой митрополита Мефодия (Немцова) – члена Совета по взаимодействию с общественными и религиозными организациями и объединениями при президенте РФ, РПЦ стала основной силой в решении указанной проблемы. По указанию митрополита был организован сбор информации о деятельности русских, славянских и казахских общественных объединений в Казахстане под руководством настоятеля Богоявленского храма Алматы отца Анатолия (Измерова). По мнению оппозиции, митрополит добился от государства помощи в строительстве ряда православных храмов, «взамен на помощь во взятии под контроль и нейтрализации протестного потенциала организаций российских соотечественников (Мироглов, 2004). Митрополит в своих публичных выступлениях хвалил внутренний политический курс республики и лично президента Н. Назарбаева и негативно отзывался об организациях, идущих на конфронтацию с властью. Особые полномочия митрополита Мефодия были продемонстрированы его приемом 22 апреля 2004 г. президентом Н. Назарбаевым одновременно с послом РФ В. Бабичевым. На встрече были обсуждены вопросы открытия посольства РФ в Астане, создания там центра Митрополичьего округа и строительства кафедрального собора.

Митрополит Мефодий (Немцов) с 7 мая 2003 г. по 5 марта 2010 г. – глава Митрополичьего округа в Казахстане. 23–24 октября 2003 г. он возглавил делегацию РПЦ на Съезде мировых и традиционных-национальных религий в Астане, 28 ноября 2003 г. указом президента Н. А. Назарбаева был включен в состав Национального Совета Республики, а 22 декабря 2003 г. по решению Совета введен в состав Ассамблеи народов Казахстана.

Священник Анатолий (Измеров) провел серию встреч с руководителями организаций соотечественников, после которых было заявлено о создании инициативной группы по созыву конференции для реформирования АРСК. Предполагалось создать единое общественное объединение, представляющее интересы всего русского населения Казахстана. Для этого была разработана «Концепция создания русской общественной организации», в которой отмечалось: «...невозможно представить русское движение где бы то ни было без участия Русской православной церкви... Также РПЦ уже имеет практически везде свои приходы, которые также могут принимать участие в создании и работе филиалов Русского движения и оказывать конструктивное влияние на слишком политизированных деятелей». Подчеркивалась необходимость участия РПЦ в создании новых «вменяемых» русских организаций, несмотря на то, что «...традиции и устав РПЦ не позволяют напрямую учреждать общественные объединения, но в любом случае можно найти приемлемую форму или получить благословение патриарха на участие в такой организации». Высшим органом предлагалось сделать «Съезд русского движения», который избирал президиум. Председателем президиума рекомендовалось избрать одного из лидеров президентской партии «Отан» (Отчизна) и заместителя председателя Ассамблеи народов Казахстана С.А. Терещенко, который в 1991–1994 гг. занимал пост премьер-министра РК. Как вариант, предлагалось избрать сопредседателем митрополита Мефодия (Концепция...).

Славянское движение «Лад» ответило принципиальным отказом в виде обращения к митрополиту и объявило о выходе из состава АРСК. РПЦ пошла на ряд уступок. Так, вместо сопредседательства митрополит просто вошел в состав Совета нового объединения русских организаций в Казахстане. Несмотря на противодействие, план создания единого общественного объединения удалось реализовать благодаря единой позиции руководства РФ, РК и РПЦ. Большинство русских объединений стало встраиваться в предложенную модель взаимодействия (Мироглов, 2004).

После Русской общины Казахстана на сотрудничество пошли общественные объединения и региональные организации казачества. Во многом на это повлияла позиция руководителя Семиреченской казачьей общины Г.Ф. Белякова, председателя Исполкома АРСК. Он управлял общиной до 18 сентября

2005 г., когда решением Совета атаманов казачьих организаций в Казахстане был расказачен «за деятельность, противоречащую интересам и целям казачества» (Смутное время в Казахстане..., 2010).

В 2003–2005 гг. государственная власть всячески демонстрировала свое отношение к русскому населению как неотъемлемой составляющей «народа Казахстана», предприняв ряд знаковых мер, к которым относится и утверждение на законодательном уровне в качестве выходных дней в 2005 г. первого дня Курбан айта, отмечаемого по мусульманскому календарю, и Православного Рождества (7 января). В июне 2005 г. в Астане были проведены торжественные мероприятия, посвященные 150-летию со дня открытия и освящения Константино-Еленинского кафедрального собора.

2010 г. – очередная веха в развитии и укреплении РПЦ в РК. 26 июня 2010 г. Синод одобрил «Внутреннее положение о Митрополичьем округе Русской православной церкви в Республике Казахстан» и Устав Республиканского религиозного объединения «Митрополичий округ Русской православной церкви в Республике Казахстан» с их последующим утверждением на архиерейском соборе (Доклад патриарха Московского и всея Руси Кирилла..., 2011; Журнал № 68 заседания Синода РПЦ..., 2010; Внутреннее положение..., 2010; Доклад митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2010; Устав республиканского религиозного объединения..., 2011).

Своими решениями Синод определил новый статус Казахстанской митрополии как нового канонического подразделения РПЦ, наделенного значительными правами самостоятельности – Митрополичьего округа в Республике Казахстан (Православной Церкви Казахстана).

Была учреждена Алма-Атинская духовная семинария, ранее в РК действовало только духовное училище. 18 декабря 2010 г. состоялось первое заседание Синода Митрополичьего округа. Архиерейский Собор РПЦ 2-4 февраля 2011 г. утвердил (определение «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности РПЦ», п. 3): решения Синода об образовании Карагандинской, Костанайской и Павлодарской епархий; Устав Республиканского религиозного объединения «Митрополичий округ Русской Православной Церкви в Республике Казахстан» и Внутреннее положение о Митрополичьем округе РПЦ в Республике Казахстан. Решением Синода РПЦ от 5–6 октября 2011 г. (журнал №101) в Республике Казахстан были образованы Кокшетауская, Петропавловско-Булаевская и Усть-Каменогорская епархии (Митрополичий округ РПЦ...). Таким образом, до октября 2010 г. Митрополичий округ включал в себя три епархии с центрами в Астане, Чимкенте и Уральске. В 2010–2011 гг. были созданы шесть новых епархий с центрами в городах Караганде, Костанайе, Павлодаре, Кокшетау, Петропавловске и Усть-Каменогорске.

С 2011 г. в состав Митрополичьего округа входят девять епархий:

1. Астанайская епархия, включающая в себя Астану – центр Казахстанской митрополии, Алматы – центр епархии и Алматинскую область.
2. Карагандинская епархия, включающая в себя Карагандинскую область.
3. Кокшетауская епархия, объединяющая приходы в пределах Акмолинской области.
4. Костанайская епархия, включающая в себя Костанайскую и Северо-Казахстанскую области.
5. Павлодарская епархия, включающая в себя Павлодарскую и Восточно-Казахстанскую области.
6. Петропавловско-Булаевская епархия, объединяющая приходы в пределах Северо-Казахстанской области.
7. Уральская епархия, включающая в себя Западно-Казахстанскую, Актюбинскую, Атыраускую и Мангистаускую области.
8. Усть-Каменогорская епархия, включающая в себя Восточно-Казахстанскую область.
9. Чимкентская епархия, включающая в себя Южно-Казахстанскую, Кызылординскую и Жамбылскую области.

Вручение в 2011 г. митрополиту Александру лично премьер-министром Казахстана К. Масимовым свидетельства о государственной регистрации нового канонического подразделения РПЦ (Московского патриархата) – Православной Церкви Казахстана, закрепило статус РПЦ в РК и показало отношение к ней государства как к одному из значимых партнеров в социальной сфере. РПЦ в РК продолжила раз-

вите РПЦ, начал совершенствоваться механизм ее взаимодействия с органами государственной власти и местного самоуправления (Масимов встретился..., 2011). 29 мая 2012 г. в Астане открыли здание Синода Православной Церкви Казахстана и Духовно-культурно-просветительского центра Кирилла и Мефодия.

Отметим, что такая форма церковного административного устройства, как Митрополичий округ, была введена и в государствах Средней Азии. 27 июля 2013 г. был создан Среднеазиатский митрополичий округ, который объединил Ташкентскую и созданную в тот же день Бишкекскую и Душанбинскую епархии, а также Патриашее благочиние приходов РПЦ в Туркменистане. Отличием от Митрополичьего округа в РК, который был образован путем объединения действующих епархий, являлось то, что Среднеазиатский митрополичий округ был создан путем разукрупнения существующих епархий.

Успешность развития структур РПЦ в Казахстане после 2010 г. во многом была обусловлена опытом и личностными качествами руководителя. Митрополитом Астанайским и Алма-Атинским и главой округа 5 марта 2010 г. был назначен архиепископ Александр (Могилёв). Митрополит Александр (дата рождения – 18.05.1957) прошел долгий путь служения в РПЦ. Родившись в Кирове, в семье рабочего, он в 1979 г. закончил Ленинградскую духовную семинарию, в 1990 г. – Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия. В возрасте 32 лет 13 сентября 1989 г. патриархом Пименом и Синодом был избран епископом Костромским и Галичским. Послужной список митрополита Александра свидетельствует о нем как о специалисте в сфере церковной молодежной политики, как о представителе РПЦ, понимающем значение ее вовлеченности в жизнь общества. Иерарх умело представлял интересы Церкви в органах государственной власти и общественных объединениях, и что чрезвычайно важно, в сложных ситуациях находил общий язык и работал сообща как с государственными чиновниками, так и с представителями различных общественных сил, религиозных организаций, национальных объединений. Наряду с его высоким формальным статусом в церковной иерархии отметим также его качества неформального лидера, что в совокупности позволило успешно решать задачи, стоящие перед РПЦ в Казахстане. В 1990 г. он стал депутатом Костромского областного Совета народных депутатов. 25 января 1991 г. на I Съезде православной молодежи он был избран председателем Всецерковного православного молодежного движения. В апреле 1992 г. архиерейским собором РПЦ избран председателем Комиссии по изучению деятельности спецслужб в Церкви, 11 ноября 1994 г. включен в состав Совета по делам молодежи при Президенте России. В 2000–2010 гг. работал председателем отдела по делам молодежи Синода.

С 2010 г. карьера архиепископа Александра развивается стремительно. 5 марта 2010 г. решением Синода был назначен управляющим Астанайской епархией и уже 26 ноября 2010 г. получил титул Астанайский и Казахстанский как глава Митрополичьего округа РПЦ в РК, а 28 июля 2010 г. возведен в сан митрополита. 20 октября 2010 г. он вошел в состав Совета Ассамблеи народа Казахстана. 26 июля 2011 г. введен в состав Комиссии по правам человека при Президенте РК. Решением Синода от 5–6 октября 2011 г. был назначен постоянным членом Синода РПЦ (Официальный сайт Московского патриархата).

Наряду с многочисленными церковными орденами заслуги митрополита Александра отмечены государственными наградами России и Казахстана, что свидетельствует о значительном вкладе иерарха РПЦ в решение государственных задач и укрепление межгосударственного сотрудничества: 2007 г. – орден «За заслуги перед Отечеством» IV ст.; 2011 г. – медаль «20 лет независимости Республики Казахстан»; 2012 г. – Почетная грамота Президента РФ; орден Почета (Республика Казахстан); 2015 г. – медаль «20-летие Ассамблеи народа Казахстана»; 2017 г. – орден «За заслуги перед Отечеством» III степени; орден «Парасат» («Благодородство») (Православие в Казахстане).

Именно на этом этапе в Казахстане складывается понимание того, как должна создаваться модель межконфессионального согласия. Президент РК заявил, что в центре сложной модели межрелигиозной конфигурации «находятся наиболее крупные религии Казахстана – ислам и православие, которые в своем взаимодействии и обеспечивают, по существу, межрелигиозную стабильность в стране» (Н.А. Назарбаев, 2010, с. 268). Было растиражировано в качестве программного заявления высказывание Н. Назарбаева, что в центре сложной модели межрелигиозной конфигурации «находятся наиболее крупные религии Казахстана – ислам и православие, которые в своем взаимодействии и обеспечивают, по существу, межрелигиозную стабильность в стране» (Н.А. Назарбаев, 2010, с. 268).

баева при посещении 7 января 2012 г. Свято-Успенского собора в Астане: «Как птица не может летать с одним крылом, так и государство не может двигаться с одним крылом. Оба крыла – ислам и православие – основные религиозные конфессии в нашей стране. Все мы люди, единые на этой земле, но мы разные по языку, внешнему виду и религии. Но великое терпение всегда является основой для мирной жизни». В основу государственного устройства страны был положен принцип «формирования идентичности на базе гражданства, а не этнических и религиозных признаков» (Ахметова, 2007, с. 26).

Исследователи отмечают, что долгий период, понимая необходимость усиления государственного контроля в религиозной сфере, мало кто представлял, какие структуры и какими методами должны его осуществлять. Часть общественно-политических сил и религиозные организации были против «диктата» государства. Примером разногласий и отсутствия четкого понимания последовательности действий может служить ситуация с законопроектом «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений», который был необходим в связи с обострением религиозной ситуации в РК и в целом в Центральной Азии. Против законопроекта выступил ряд религиозных организаций, в том числе Протестантская Ассоциация религиозных объединений Казахстана (АРОК), христианская миссия «Эммануил», свидетели Иеговы, Национальный ахмадийский мусульманский жамагат РК и др. Законопроект после принятия парламентом был отправлен на подпись президенту, но Конституционный совет посчитал, что он противоречит Конституции РК (Джалилов, 2017, с. 110–121; О проверке конституционности Закона РК..., 2002).

Несмотря на последовательное построение светского государства в РК в 2000–2010 гг. наблюдался рост как традиционных, так и новых для региона религиозных организаций. Например, количество зарегистрированных исламских объединений с 1991 по 2013 г. увеличилось с 68 до 2756, а за этот же период объединений РПЦ – с 87 до 303. В то же время на фоне роста количества исламских и православных объединений, с изменением миграционных процессов и религиозного законодательства значительно сократилось количество лютеранских и баптистских объединений (Амандыкова, Исакова, 2015). Но их место начали занимать различные «нетрадиционные» деноминации, или «секты», отношение к которым у населения было достаточно противоречивым. Наиболее нетерпимую позицию в противодействии им заняла РПЦ (Портал Kazislam).

Протестные события 2011 г. в Казахстане активизировали процесс создания управляемого механизма регулирования процессов в религиозной сфере. Исходя из необходимости коренного перелома ситуации государство пошло на усиление идеологической работы и контроля за религиозной сферой, развитие этноконфессионального взаимодействия для объединения усилий по достижению общенациональной цели. Государство, заручившись поддержкой традиционных конфессий, стало ускоренно внедрять в жизнь модель межнационального и межрелигиозного согласия (Выступление президента РК Н.А. Назарбаева, 2006). Об этой модели неоднократно в своих выступлениях заявлял президент РК и представители государственной власти, характеризуя ее как признанную во всем мире и известную как «Казахстанский путь», или «Казахстанская модель». Н. Назарбаев отмечал, что ее успех заложен особенностями истории Казахстана и его народа, а развитие межконфессионального согласия основано на процессах многовекового взаимопроникновения различных культурно-цивилизационных типов на этой территории (Послание президента РК Н.А. Назарбаева..., 2014).

Изучение динамики роста религиозных объединений и изменения религиозной структуры РК в исследуемый период свидетельствует о серьезной трансформации религиозной сферы и о том, что развиваясь в качестве базовой части модели межконфессионального согласия в Казахстане, РПЦ без очевидных потерь преодолела реформирование религиозной сферы в 2012 и в 2017 гг.

Стремительный рост религиозных объединений в РК в основном был обеспечен развитием мусульманских общин. Если на 1 января 2004 г. в РК действовало 3157 религиозных объединений, то в 2011 г. уже 4551 религиозное объединение. За 1991–2013 гг. по указанным выше причинам количество мусульманских объединений возросло более чем в 40 раз, в то время как православных только

в 3,5 раза. Если в начале 2000-х гг. в РК действовало только 1652, то в ноябре 2015 г. уже 2482 мусульманских культовых сооружений (Религиозные объединения в Казахстане..., 2015, с. 11; Иванов, Трофимов, 2003, с. 234; Лама Шариф, 2013). Динамика роста структур РПЦ была не такой впечатляющей: в начале 1999 г. – 212 приходов и 8 монастырей РПЦ, в ноябре 2015 г. – 320 религиозных субъектов РПЦ, 289 культовых сооружений. Кроме РПЦ, в Казахстане в 2015 г. действовали Армянская апостольская церковь, Православная церковь за рубежом, четыре церкви старообрядческого направления (Религиозные объединения в Казахстане..., 2015, с. 15).

На территории Казахстана активно развивались и иные христианские церкви. Римская католическая церковь с центром в Караганде укрепила свои позиции после открытия в 1998 г. духовной семинарии, визита в республику в сентябре 2001 г. папы римского и создания в мае 2003 г. католической митрополии на территории РК. Деятельность протестантских конфессий развивалась более медленными темпами в связи с массовым отъездом в Германию этнических немцев. Эту нишу успешно заняли пресвитерианские церкви, созданные иностранными миссионерами при поддержке из-за рубежа. Так, до принятия закона № 483-IV «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» (2011 г.) в республике действовало 229 таких религиозных объединений, после его принятия в 2015 г. – 107 (Религиозные объединения в Казахстане..., 2015, с. 20–22, 31; О религиозной деятельности..., 2011).

К моменту принятия нового закона в 2011 г. в Казахстане было зарегистрировано 32 конфессии и более 20 деноминаций. Всего они составляли 4430 религиозных объединений и групп, 3 839 из которых были зарегистрированы как юридические лица или филиалы. Все эти религиозные объединения владели 3 369 культовыми сооружениями. Самыми многочисленными были исламские конфессии и деноминации (2756) с 2416 культовыми сооружениями, из них суннитские организации составляли абсолютное большинство – 2740 с 2408 культовыми сооружениями. Второй по количественным показателям была РПЦ: 291 организация, зарегистрированная как юридическое лицо, и 261 культовое сооружение. Остальные церкви православного толка не могли составить ей конкуренции: Армянская апостольская церковь (одна организация), Православная церковь за рубежом (две организации / одно культовое сооружение), 4 церкви старообрядческого направления (9 организаций / 7 культовых сооружений). Римская католическая церковь была представлена 82 юридическими лицами и 86 культовыми сооружениями.

После принятия закона «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» от 11.10.2011 в течение 2012 г. количество религиозных объединений сократилось до 3 088, которые представляли собой всего 17 конфессий; из 666 протестантских религиозных объединений прошли перерегистрацию всего 462, а 204 подали на ликвидацию; из 48 «нетрадиционных объединений» перерегистрировались только 16, а 32 были ликвидированы.

После изменения законодательства Комитет по делам религий Министерства культуры и спорта Республики Казахстан развернул масштабную профилактическую работу с молодежью. Например, даже для выезжающих на учебу за рубеж была издана памятка по вопросам религии, содержащая советы молодым людям, как не попасть под воздействие «деструктивных религиозных течений». В памятке был приведен список запрещенных на территории Казахстана религиозных организаций, даны рекомендации лицам, желающим получить христианское духовное образование, обратиться в Митрополичий округ РПЦ (Памятка по вопросам религии..., 2014). Для государственных служащих также были разработаны методическое пособие и образовательные программы (Государственно-конфессиональные отношения в Республике Казахстан, 2014).

В течение нескольких месяцев произошли изменения в управлении религиозной сферой. Комитет по делам религий при Министерстве культуры и спорта Казахстана был упразднен, и его функции, полномочия и имущество перешли образованному 18 мая 2011 г. Агентству РК по делам религий, которое стало центральным исполнительным органом, не входящим в состав правительства РК, осуществляющим государственное руководство в сфере обеспечения межконфессионального согласия, прав граждан на свободу вероисповедания и взаимодействия с религиозными объединениями.

В законе «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» признавалась историческая роль не только ислама ханафитского направления, но и православного христианства в развитии культуры и духовной жизни народа, что, безусловно, явилось огромной победой РПЦ в РК и определило перспективы ее дальнейшего развития. Закон подтвердил, что в РК никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной и обязательной, а система образования носит светский характер и отделена от религии и религиозных объединений.

Государству удалось за 2012 г. заложить основу для развития религиозной сферы в рамках разработанных механизмов регулирования государственно-конфессиональных отношений и процессов в религиозной сфере. В процессе усиления роли государства в регулировании религиозной деятельности и в рамках ускоренного внедрения президентской модели межнационального и межрелигиозного согласия была сформирована новая правовая база, проведена перерегистрация религиозных объединений, введена новая структура (местные, региональные и республиканские) и классификация религиозных объединений (17 конфессий вместо 46 конфессий и деноминаций), создана система регулирования миссионерской и духовно-образовательной деятельности (Амандыкова, Искакова, 2015).

Председатель Агентства по делам религий Кайрат Лама Шариф заявил, что перерегистрация позволила обновить и получить прозрачные данные о реально существующей религиозной ситуации. По его оценке, была усовершенствована классификация конфессий Казахстана, что позволило установить их более точное число – не 46, а 17. В результате реформы была создана единая исламская организация РК, которая проповедует исламскую веру суннитского направления, учитывая исторические особенности ислама на территории республики. Официальный ислам продолжило представлять Духовное управление мусульман Казахстана.

С этого времени структуры РПЦ в РК представители государственной власти стали часто называть Православной церковью Казахстана. 17 октября 2012 г. свидетельство как республиканское религиозное объединение получил Митрополичий округ (Число религиозных объединений..., 2012). По итогам перерегистрации следовало, что по состоянию на 25 октября 2012 г. в Казахстане действовало 271 религиозное объединение РПЦ, включая республиканское религиозное объединение – Митрополичий округ, а также 9 епархий и 261 приход. Наибольшее количество православных общин зарегистрировано в Алматинской, Восточно-Казахстанской, Северо-Казахстанской, Костанайской, Карагандинской и Акмолинской областях.

По данным Министерства по делам религий и гражданского общества, на 20 апреля 2017 г. в Казахстане было зарегистрировано 3679 религиозных объединений (2570 мусульманских, 333 православных, 85 католических, 668 протестантских, 7 иудейских и 17 др.), представляющих 18 конфессий. Если сравнивать количество религиозных организаций на указанный период с данными на 1 января 2011 г., то видна тенденция уменьшения исламских организаций (с 2756 до 2570) и рост православных (с 303 до 333). Количество католических организаций (вместе с униатами) сократилось с 87 до 85.

Таким образом, несмотря на постепенный рост после 2012 г., количество религиозных объединений не восстановилось, за исключением РПЦ. В то же время количество культовых сооружений увеличилось на 67 единиц. На 1 октября 2016 г. было зарегистрировано 3436 культовых сооружений, из них 2528 мечетей, 294 православных церкви, 108 католических костелов, 490 протестантских храмов и молитвенных домов, 7 иудейских синагог, два буддийских культовых сооружения, три молитвенных дома Общества сознания Кришны, четыре молитвенных дома бахаи. В РК в 2017 г. действовало 495 зарегистрированных миссионеров. Среди них преобладали католики – 238, а православие представляли 87 миссионеров, большинство граждан РФ (Ситуация в религиозной сфере..., 2017; Шибунов, Шибутова, 2017).

Отметим, что в 2012–2018 гг. наблюдалось увеличение количества филиалов ДУМК не только в южных, но и в северных и восточных областях Казахстана, где традиционно сильными были позиции РПЦ, из-за миграции славянского населения, низкого уровня его религиозности и активизации деятельности ДУМК, особенно в Алма-Атинской, Джамбульской, Карагандинской и Южно-Казахстан-

ской областях. ДУМК поддерживало русскоязычную группу проповедников для русскоязычных мусульман в северных областях РК. Среди русскоязычных религиозных лидеров есть богословы и имамы с религиозными знаниями и светским образованием. Велась курсы на русском языке, на веб-сайте вся информация также всегда была представлена на русском языке (Международный отчет Казахстана..., 2015).

Активность ДУМК лишает РПЦ возможность расширить количество адептов за счет русскоязычного казахского населения в северных и восточных областях РК. Так, в Восточно-Казахской области процент исповедующих ислам (63% верующих) практически совпадает с этнической группой казахов (64,2%). К православию себя отнесли 24% жителей области при 29,2% русских, проживающих в регионе (Дашковский, Жанбасинова, Шершнева, 2017, с. 156–157). Отметим, что в 1989 г. в Восточно-Казахской области 65,9% населения были русскими, а резкое сокращение русского населения существенно сократило количество верующих и потенциальных адептов РПЦ.

РПЦ не могла предпринимать активных действий по обращению в православную веру этнических казахов. Это негативно воспринималось этнической и мусульманской общинами, региональными властями. В то же время методика «мягкой силы» со временем может принести результат. Этому способствует то, что религиозную принадлежность значительная часть казахов воспринимает в основном как традиционный идентификационный критерий. При этом на бытовом уровне они часто участвуют в христианских обрядах. Например, в крещенских купаниях в освященной проруби.

Ряд экспертов, сравнивая данные «нашумевшего» социологического опроса 2002 г. (опрошено 1112 чел., проведен отделом политики республиканской газеты «Казахстанская правда» и институтом сравнительных социологических исследований «ЦЕССИ-Казахстан»), отмечают, что количество верующих мусульман не могло резко возрасти с 33,4 % в 2002 г. до примерно 70 % в 2016–2018 гг. К православным верующим в 2002 г. отнесли себя 35,4 % респондентов (Информационный портал «ЦентрАзия»).

Даже данные Национальной переписи населения 2009 г. позволяют оценивать Казахстан как государство, входящее в список 15 стран мира, имеющих наибольшую численность православного населения. И, очевидно, занимающее первое место среди стран, находящихся не в Европе или среди государств с явным преобладанием последователей ислама.

Исторический опыт межэтнического и межконфессионального взаимодействия, активное участие России и РПЦ в формировании национальной культуры и интеллигенции на протяжении нескольких веков делает православие более привлекательным для представителей интеллигенции и городского населения. Так, в 2014 г. в Вознесенском кафедральном соборе Алматы (храм внесен в список памятников истории и культуры Казахстана республиканского значения; изображен на серебряной монете номиналом 500 тенге, выпущенной 2 июля 2007 г. Национальным банком Казахстана с целью расширения понимания всей культуры Казахстана) на рождественской службе находилось не менее 15% этнических казахов. В том числе в группе монахинь отмечена одна казашка. На форумах и интернет-ресурсах можно найти следующую информацию: 1. «Я живу в Петропаловске – это самый северный город Казахстана. Могу сказать, что за последнее время все больше казахов можно встретить в православных храмах, есть даже и священники. Ведь здесь и мусульмане не особенно активны, и еще большой вопрос чего больше – медресе или православных воскресных школ и гимназий» (Тема#10047, сообщение#249747. 2001). 2. «В основном перешедшие в православие встречают неудобства на бытовом уровне, упреки и нарекания, что-то вроде «предатель» или «захотел стать русским», где-то в глубинке можно услышать выражения покруче. Но просвещенная часть общества относится к этому лояльно и без предубеждения. Руководство страны также не делает различий. ...знаю по Алма-Ате человек 50 по настоящему воцерковленных казахов. Есть священники и диаконы в Алма-Ате и Караганде, в других городах не был, не знаю» (Тема#10047, сообщение#249786. 2001).

В 2013 г. В.В. Королева – историк Митрополичьего округа в беседе отметила: «У нас есть игумен Владимир, в миру его звали Асланбек Утегенов – он казах, закончил Московскую духовную академию. Есть известный кинорежиссер Эльза Дильмухамедова, у которой два высших образования, но она кре-

стилась и снимает сейчас фильмы, позволяющие казахам приблизиться ко Христу. Хорошие фильмы, на высоком уровне. Вся ее семья православная, занимается миссионерской деятельностью» (Королева, 2013).

Ведя просветительскую и миссионерскую работу, РПЦ была достаточно осторожна в оценках и действиях в отношении структур католической церкви, несмотря на то, что между ними шла борьба за влияние на одной территории, и католики достаточно агрессивно действовали именно в северных областях. Но даже конфликтные ситуации в Караганде между РПЦ и Римской католической церковью удалось разрешить. В отношении «нетрадиционных» конфессий РПЦ всегда занимала жесткую позицию, считая их религиозными течениями, наносящими вред, и наиболее последовательно из религиозных организаций РК поддерживало политику государства и «ужесточение» законодательства, направленное на ограничение или запрещение их деятельности.

Численность населения Казахстана на 1 июля 2017 г. составляла 18 034 400 человек. Этническая структура общества, согласно национальной переписи 2009 г., была следующей: казахи – 63,07%, русские – 23,70%, узбеки – 2,85%, украинцы – 2,08%, уйгуры – 1,40%, татары – 1,28%, немцы – 1,11%, другие – 4,51%. В РК проживало 130 этносов. Этническая структура общества обусловила его религиозную структуру. Основные типы религиозной самоидентификации граждан связаны с исламом и христианством. Традиционно самыми многочисленными среди них являются ислам ханафитского мазхаба и православное христианство. 81% граждан республики считают себя верующими, 19% атеистами и агностиками. Из числа верующих только 14% относят себя к практикующим верующим, а около 70% – к умеренным (не практикующим) верующим (Религиозная ситуация в Казахстане // Сайт посольства Республики Казахстан в РФ). В 2017 г. 68,9% граждан страны – казахов относили себя к мусульманам, но только 10,3% из них соблюдали каноны и обряды. 15,8% считали себя православными, 2,1% – к католикам (Степень запретов в религиозной сфере..., 2017).

Несмотря на последовательные меры, предпринятые после 2011 г., ситуация в политической и религиозной сфере обострилась в 2015–2016 гг. В сложные внутренние межконфессиональные процессы стали вмешиваться США и другие государства. В декабре 2015 г. президент Н. Назарбаев призвал правительство сделать все, чтобы не дать гражданам Казахстана пасть «под влиянием чужеродных ложных идеологий и призывов радикально настроенных проповедников, которые недавно посетили нас, чтобы вербовать людей для незаконных и бесчеловечных действий». Крайне негативно ситуация и законодательство РК в религиозной сфере были оценены в «Международном отчете Казахстана о свободе вероисповедания за 2015 год. Международный отчет о свободе вероисповедания за 2015 год. Государственный департамент США. Бюро по вопросам демократии, прав человека и труда». В нем отмечалось, что религиозные группы, которые правительство считает «традиционными», сообщили о полном признании и терпимости со стороны правительства, а «нетрадиционные» религиозные группы продолжали подвергаться повышенной критике и преследованию. Их активные адепты после судебных разбирательств получали реальные сроки лишения свободы. В 2015 г. было вынесено 18 обвинительных приговоров предполагаемым членам Джамаат Таблиг, еще 10 членов находились в процессе или в ожидании судебного разбирательства. Все 28 человек обвинялись в участии в запрещенном религиозном движении. В отчете подчеркивалось, что единственные мусульманские группы, которые могли зарегистрироваться в соответствии с требованиями нового закона, те, которые находились в ведении ДУМК.

Особую критику вызвали положения новых уголовного и административного кодексов, вступивших в силу с 1 января 2015 г. Они включали в себя дополнительные и более суровые наказания за несанкционированную религиозную деятельность. Уголовный кодекс запрещал разжигание межконфессиональной вражды, что включало в себя «пропаганду исключительности, превосходства либо неполноценности граждан по признаку их религиозной [или другой] принадлежности». Новый уголовный кодекс также предусматривал уголовную ответственность за создание и управление социальными институтами, которые провозглашали религиозную нетерпимость или исключительность, устанавли-

вая лишение свободы за это на срок от трех до семи лет. Закон о противодействии экстремизму предоставлял правительству право по своему усмотрению определять группу как экстремистскую организацию и запрещать ее деятельность, а также предусматривал уголовную ответственность за членство в ней. Избирательно закон запрещал регистрацию политических партий, основанных на религиозной принадлежности. Обновленное законодательство содержало запрет на религиозную деятельность в детских учреждениях. По сообщениям СМИ, в августе 2015 г. полиция задержала одного американского и семь южнокорейских членов церкви ЕХБ по обвинению в вовлечении несовершеннолетних в незаконную религиозную деятельность – за организацию летнего библейского лагеря. В соответствии с новыми законами иностранцы не имели права регистрировать религиозные группы. Местные и иностранные миссионеры были обязаны ежегодно регистрироваться в местном исполнительном органе области или городов Астаны и Алматы, а также предоставлять информацию о своей религиозной принадлежности, предполагаемой территории миссионерской работы, а также о периоде времени для проведения работы (Международный отчет Казахстана о свободе вероисповедания..., 2015).

После попытки «государственного переворота» в РК в 2016 г. и повышения уровня террористической опасности последовали дальнейшие меры по «ужесточению» «религиозного» законодательства. Позиция государства была отражена в двух основных документах: Государственной программе по противодействию религиозному экстремизму и терроризму в Республике Казахстан на 2013–2017 годы и Концепции государственной политики в религиозной сфере Республики Казахстан на 2017–2020 годы. Положения Концепции планировалось реализовать через программы развития территорий; план мероприятий по реализации Концепции; стратегический план Министерства по делам религий и гражданского общества РК на 2017–2021 гг., утв. приказом № 17 министра по делам религий и гражданского общества РК от 28.12.2016.

В сентябре 2016 г. президентским указом было создано Министерство по делам религий и гражданского общества, 28 июня 2018 г. оно было переименовано в Министерство общественного развития. Председателем комитета по делам религий министерства по делам религий и гражданского общества РК с ноября 2017 г. был назначен доктор юридических наук, профессор Н. Ермакбаев, прошедший долгий путь службы в силовых структурах и сфере образования. Позже он был назначен секретарем Совета Безопасности РК.

Действия Н. Ермакбаева были оценены экспертами как жесткие, а все законодательные инициативы как ограничительные. Сразу после создания министерства были подписаны соглашения с ДУМК и РПЦ, объединяющих большую часть верующего населения страны. Была разработана и 20 июня 2017 г. указом президента Казахстана утверждена Концепция государственной политики в религиозной сфере РК на 2017–2020 гг., направленная на дальнейшее усиление государственного контроля за религиозной сферой. После принятия Концепции было внесено 60 поправок в 17 законодательных актов, направленных на укрепление светских принципов развития государства, был разработан законопроект «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам религиозной деятельности и религиозных объединений», создана межведомственная комиссия по координации государственной политики в религиозной сфере. В региональных центрах исследования проблем религий были образованы специальные отделы реабилитации граждан, подпавших под влияние деструктивной и радикальной идеологии. В Казахстане действовало 249 специальных теологических и информационных групп, в их составе около 3,5 тыс. человек. Только в 2017 г. было проведено около 23 тысяч мероприятий с охватом 1 млн 850 человек. За полгода было разработано 50 методических рекомендаций, для 3000 лекторов провели обучающие курсы. Для просветительской работы были задействованы телеканалы и интернет-сеть (Интервью с председателем комитета по делам религий..., 2017). Началась разработка школьного учебника «Общество и религия», было открыто обучение по специальности «Религиоведение» в вузах Южно-Казахстанской, Западно-Казахстанской, Жамбылской, Кызылординской и Восточно-Казахстанской областей (Бочарова, 2018).

После проведения реформ, которые вызвали напряжения даже у представителей традиционных и официально признанных конфессий, и достижения запланированных результатов, Н. Ермакбаев перешел на должность секретаря Совета Безопасности РК. 4 апреля 2018 г. его на посту министра по делам религий и гражданского общества сменил депутат Сената Казахстана Д. Калетаев. Казахстанский политолог Ислам Кураев указал на то, что курс на подавление проявлений религиозности оказался неудачным, поэтому было решено применить другие, более мягкие, подходы (Что стоит за назначением нового министра..., 2018). Указом президента РК № 707 от 28.06.2018 Министерство по делам религий и гражданского общества было переименовано в Министерство общественного развития. 3 июля 2018 г. Д. Калетаев был назначен на должность министра общественного развития РК и освобожден от должности министра по делам религии и гражданского общества..

На протяжении 2000–2018 гг. РПЦ в РК неизменно позиционировала себя как надежного партнера государства. Церковь стала незаменимым элементом действующей модели государственно-конфессиональных отношений РК, участвовала в обсуждении и акциях поддержки нововведений и соблюдала запрет на любые рассуждения священнослужителей о политике.

Отметим позицию руководства РПЦ – патриархи Алексей и Кирилл лично взаимодействовали с президентом РК и принимали участие в решении всех существенных проблем РПЦ в Казахстане. Патриарх Кирилл постоянно подчеркивает особую роль президента Казахстана Н. Назарбаева в поддержании мира в казахском обществе и на постсоветском пространстве в целом, выдающийся личный вклад в развитии отношений с Россией. Он неоднократно посещал Казахстан: так, в январе 2010 г. он побывал в Алмате и Астане, провел церковные службы. Главным мероприятием стало освящение кафедрального Свято-Успенского собора в Астане.

Участие делегаций РПЦ высокого уровня стало неотъемлемой частью съездов лидеров мировых и традиционных религий в Астане. Патриарх Кирилл в ходе работы IV съезда в 2012 г. подчеркнул: «Казахстан и его гостеприимная столица уже в четвертый раз становятся глобальной площадкой обсуждения проблем общемирового характера на основе диалога религиозных традиций. Нельзя не порадоваться тому, что при участии государственных структур лидеры мировых и традиционных религий имеют здесь прекрасную возможность собраться вместе и поразмыслить о том, как ответить на вызовы, единые не только для наших религиозных общин, но и для большинства народов мира» (История православия в Казахстане, 2013).

На встрече 20 июня 2013 г. с государственной делегацией РК во главе с председателем Сената Парламента РК К.А. Мамы патриарх Кирилл отметил: «Глубоко удовлетворен как уровнем развития отношений между Русской Православной Церковью и Казахстаном, так и тем, что происходит на территории страны с точки зрения отношений между двумя традиционными религиями Казахстана – православной и мусульманской». Он подчеркнул, что «опыт, который сегодня накоплен в Казахстане, – опыт диалога и сотрудничества – имеет значение не только для Казахстана, но и для многих других стран, в том числе стран СНГ» (Пресс-служба Митрополичьего округа..., 2013).

Во время визитов патриарха в Казахстан традиционной составляющей официальных мероприятий стали встречи патриарха с президентом Н. Назарбаевым. 21 декабря 2015 г. в Москве патриарх Кирилл наградил президента Н.А. Назарбаева орденом Сергия Радонежского 1-й степени за развитие отношений между Казахстаном и РПЦ и в связи с 75-летием со дня рождения (Интервью митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2015; Доклад митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2017).

Руководство РФ понимает огромное значение деятельности РПЦ для сохранения стабильности отношений между государствами и внутри соседней республики. Об этом свидетельствует посещение в октябре 2015 г. В.В. Путиным во время визита в Казахстан Успенского кафедрального собора в Астане и духовно-культурного центра Митрополичьего округа. Экскурсии проводил митрополит Александр, отметивший, что строительство храма и центра осуществлялось при поддержке Н.А. Назарбаева. Знаменателен и обмен подарками: президент России передал собору ико-

ну Покрова Богородицы (Интервью митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2015).

Президент Казахстана выработал особый механизм взаимодействия с РПЦ. Ни один религиозный и исторический праздник или крупное событие в жизни РПЦ не были обойдены вниманием Н.А. Назарбаева. Так, в его приветствии участникам Архиерейского собора РПЦ 2017 г., посвященного 100-летию восстановления патриаршества и 100-летию Поместного собора 1917–1918 гг., отмечалось: «Православное христианство в истории суверенной Республики Казахстан занимает важное место и вносит значительный вклад в укрепление межконфессионального мира и межэтнического согласия в обществе. Уверен, что решения, принятые архипастырями Русской Православной Церкви, послужат утверждению мира и гражданского согласия, поддержанию добрых отношений с государствами и народами, связанными общей историей и культурой» (Доклад митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2017).

Отметим последовательность действий президента Казахстана. Например, в 1995 г. он личным указом вернул РПЦ Вознесенский кафедральный собор Алма-Аты, а в 2016 г. поддержал проект реставрации храма, который был осуществлен за счет средств благотворителей при поддержке государства.

Важным элементом механизма взаимодействия стали приемы президентом Казахстана митрополита Астанайского и Казахстанского Александра, приуроченные к какому-либо памяtnому событию или церковному празднику. Эти встречи неизменно освещались во всех центральных СМИ, которые подчеркивали, что в ходе встреч митрополит благодарил президента за поддержку. Так, 4 июня 2013 г. встреча прошла в преддверии 10-летия создания Митрополичьего округа РПЦ в Казахстане и Всеказахстанского собора, посвященного 1025-летию христианства (Президент принял митрополита Астанайского и Казахстанского Александра, 2013). Состав участников встречи указывает, что она имела не только парадно-официальный, но и рабочий характер. В ней приняли участие председатель агентства РК по делам религий К.К. Лама Шариф, аким Алма-Аты А.С. Есимов и заместитель руководителя администрации президента РК Б.А. Майлыбаев.

24 января 2018 г. прошла встреча президента Казахстана и митрополита Александра, приуроченная к празднику Рождества. На ней в очередной раз Н. Назарбаев высоко оценил деятельность РПЦ и митрополита в республике: «Мы высоко ценим вашу деятельность в Казахстане. Вы осуществляете политику мира и межконфессионального согласия. Наша страна – это светское государство. Конституцией и законами закреплены равенство всех религиозных конфессий и свобода вероисповедания. Мы инициировали изменения в законодательство о религиозной деятельности. Вы принимали активное участие в этом. Мы благодарны Вам за проведенную работу...» (Назарбаев поздравил митрополита..., 2018).

Таким образом, демонстрировалось, что действия и мероприятия РПЦ в Казахстане проводятся по согласованию и после одобрения президента Казахстана.

В Казахстане практикуется награждение государственными наградами служителей РПЦ. Так, в декабре 2015 г. в канун празднования Дня независимости РК по указу президента орденом «Курмет» были награждены архиепископ Уральский и Актюбинский Антоний и два служителя Митрополичьего округа РПЦ (Интервью митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2015).

Необходимо подчеркнуть особое отношение органов государственной власти и местного самоуправления к православным праздникам и историческим датам, связанных с православием. Например, 1000-летие преставления св. князя Владимира в 2015 г. торжественно отмечалось в Астане, Алма-Ате и всех областных центрах республики с приглашением зарубежных гостей. К этому празднику было приурочено строительство нового храма в честь св. князя Владимира в Алма-Ате. Празднование Вознесения Господня сопровождалось открытием мемориальной доски на стене Вознесенского собора в честь 20-летия его возвращения РПЦ. На церемонии присутствовал председатель комитета по делам религий Казахстана Г.Н. Шойкин. К 40-летию со дня смерти митрополита Алма-Атинского и Казахстанского Иосифа (Чернова) на месте его дома была открыта памятная доска (Интервью митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2015).

Следует отметить масштабность мероприятий, посвященных празднованию в 2017 г. учреждения Туркестанской епархии, преемником которой стал Казахстанский митрополичий округ. В Алма-Ате был возведен духовно-культурный центр РПЦ им. митрополита Иосифа (Чернова), новый иконостас, киоты и роспись получил храм Иверско-Серафимовского женского монастыря, было завершено строительство колокольни Успенского кафедрального собора в Астане. Памятной дате были посвящены: VIII фестиваль православной молодежи Казахстана «Духовный сад Семиречья», VI съезд православной молодежи Казахстана, VII детско-юношеский фестиваль земли Семиречья, многочисленные концерты и фотовыставки. Кроме представителей высших органов государственной власти Казахстана и иерархов РПЦ гостями торжеств стали иерархи Кипрской, Болгарской, Польской, Антиохийской православных церквей, лидеры традиционных конфессий Казахстана, послы 12 государств (в том числе Ватикана) (Доклад митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2017).

Итоги юбилейного года были подведены на совместном заседании Синода Казахстанского и Среднеазиатского митрополичьих округов 9 декабря 2017 г. в Ташкенте. Митрополит Александр всегда занимал последовательную позицию по поддержке политики руководства РК по поддержанию межконфессионального согласия и считал, что социально-политическая позиция РПЦ в Казахстане – это «поддерживать все государственные и общественные институты в стремлении к общественному согласию» (Доклад митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2013). Заслуги митрополита Александра не раз отмечались государственными наградами РК. Процедуры награждения носили торжественный характер и являлись выражением отношения государственной власти к РПЦ в Казахстане. Так, 7 января 2018 г. по указу президента РК митрополит Александр был награжден орденом Парасат (Благородства). Орден вручил министр по делам религий и гражданского общества Н. Ермабеков во время празднования Рождества Христова в Вознесенском кафедральном соборе Алматы. В своем выступлении министр отметил важную роль РПЦ в духовной жизни граждан страны, ее вклад в укрепление мира и спокойствия, развитие казахстанского общества (Информационный портал «ЦентрАзия»).

РПЦ стала частью сложной модели регулирования общественных и межконфессиональных отношений в РК, участницей всех существующих форм и механизмов поддержания и развития данной модели. Митрополит, понимая особую роль такого института, как Ассамблея народа Казахстана (до 2007 г. – Ассамблея народов Казахстана), активно участвовал в ее работе. Это консультативно-совещательный орган при президенте Казахстана, созданный в 1995 г. по его инициативе для совершенствования реализации государственной национальной политики (Интервью с митрополитом Астанайским и Казахстанским Александром, 2015). Представители РПЦ постоянно выступали в ходе форумов, конференций, круглых столов различного уровня, на всех съездах лидеров мировых и традиционных религий.

РПЦ в Казахстане активно участвовала в создании площадки для межконфессионального, межэтнического диалога. Например, только в 2017 г. прошли: научно-практическая конференция «Православие в развитии культуры и духовной жизни народа Казахстана», второе заседание комиссии по диалогу между РПЦ и Коптской церковью, международный культурно-гуманитарный форум «Москва-Астана» и семинары для преподавателей-русистов казахстанских школ (Доклад митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2017).

Значимую роль в этой работе играл отдел по взаимодействию церкви и общества. В 2015 г. областное управление по делам религий для оценки и анализа религиозной ситуации в Алма-Ате создало государственные коммунальные предприятия – «Центры изучения и анализа», а в 2017 г. организовало информационно-разъяснительные группы, в которые вошли 16 священнослужителей Астанайской и Алма-Атинской епархии. В Центрах обслуживания населения проводились встречи епархиального духовенства с горожанами, был создан Клуб лидеров конфессий, в заседания которого активно участвовали представители РПЦ. В 2017 г. священнослужители приняли участие в 26 мероприятиях, организованных органами государственной власти и образовательными учреждениями, их выступления были опубликованы в сборниках Казахского национального университета имени аль-Фараби (Доклад митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2017).

Значимой вехой в процессе развития государственно-церковных отношений перед принятием Концепции и законопроекта «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» стало подписание Соглашения о сотрудничестве между Министерством по делам религий и гражданского общества и Митрополией округа РПЦ в РК.

Перед принятием Концепции и законопроекта «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» было устроено обсуждение проекта. По приглашению Министерства по делам религий и гражданского общества в нем участвовали представители ДУМК, Православной церкви Казахстана и иных конфессий. Законопроект был обсужден на заседании Синода Митрополичьего круга РПЦ 11 июля 2017 г. Были проведены многочисленные встречи и совещания с участием представителями государственной власти и РПЦ. 12 октября 2017 г. в Москве состоялась встреча патриарха Кирилла с министром по делам религий и гражданского общества Казахстана Н.Б. Еремекбаевым, в ходе которой рассматривались поправки к закону. 13 ноября 2017 г. в Астане прошла встреча всех архипастырей Казахстанского митрополичьего округа с министром Н.Б. Еремекбаевым. Министр подчеркивал, что усиление государственного контроля за деятельностью религиозных объединений, не предполагает вмешательства во внутреннюю жизнь церкви.

В ходе обсуждений первоначальный вариант, который, по оценкам религиозных организаций, серьезно ограничивал миссионерство, образовательную деятельность и работу с молодежью, удалось «смягчить». О «жесткости» проекта свидетельствует и тот факт, что для контроля за хозяйственно-финансовой деятельностью предполагалось установить кассовые аппараты в культовых зданиях (Доклад митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2017).

Особая роль, которую РПЦ сыграла в процессе совершенствования религиозного законодательства Казахстана, подтверждается и участием митрополита Александра в представлении проекта закона «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам религиозной деятельности и религиозных объединений» в Мажилисе (нижняя палата парламента РК) (Информационно-аналитический сайт Союз православных граждан Казахстана, 2018).

Именно на 2017 г. – год подготовки и принятия новых законов – приходится активизация контактов между главой РПЦ в Казахстане и представителями государственной власти. Например, 10 февраля 2017 г. в Министерстве иностранных дел РК состоялся прием митрополита Астанайского и Казахстанского Александра. Это была его первая встреча с вновь назначенным руководителем внешнеполитического ведомства К. Абдрахмановым. Основным вопросом в повестке встречи стало обсуждение политических реформ и инициатив по модернизации страны на основе формирования уникальной казахстанской модели общества, при которой православие, наряду с исламом, является одним из столпов духовности общества, а РПЦ – партнером государства в деле сохранения межконфессионального мира и межнационального согласия. Подчеркивалась роль РПЦ в организации регулярных съездов лидеров мировых и традиционных религий как механизма продвижения межконфессионального диалога на мировой арене (Сайт ARNA-пресс, 2017).

Также прошли встречи митрополита с акимами (главами) областей Казахстана. Так, на встрече с акимом Северо-Казахстанской области К. Аксакаловым подчеркивалась эффективность еще одной формы поддержания диалога и межнационального, межконфессионального согласия – сессий Ассамблеи народа Казахстана. Аким поблагодарил РПЦ за работу по сохранению единства в обществе, приведя в пример взаимную помощь представителей разных национальностей и вероисповеданий во время последнего паводка (Аким Северо-Казахстанской области..., 2017). По такому же сценарию прошла встреча митрополита с акимом Актюбинской области Б. Сапарбаевым (Бердыбек Сапарбаев встретился..., 2017).

Отметим, что подобные встречи проходили ежегодно и также являются элементом по взаимодействию РПЦ и региональными властями в Казахстане. В основном такие мероприятия связаны с празднованием церковных праздников, исторических дат или сопровождением святынь. Например, для акимата Восточного Казахстана, в котором около 40% жителей «придерживаются православной веры», такие встречи имеют важное значение для организации работы с молодежью и профилактики

конфликтов на межнациональной и межконфессиональной основе. Митрополия же заинтересована не только в сохранении, но и укреплении своих позиций: в таких регионах, как Актыбинская область, где в 2017 г. действовало 90 религиозных объединений десяти конфессий, в их числе только 8 православных объединений.

29 января 2018 г. Министерство по делам религий и гражданского общества представило проект закона «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам религиозной деятельности и религиозных объединений» в Мажилисе Парламента РК. В работе приняли участие: глава Митрополичьего округа РПЦ в РК митрополит Астанайский и Казахстанский Александр, министр по делам религий и гражданского общества Н.Б. Ермекбаев, депутаты Сената и Мажилиса РК, представители государственных органов власти; руководители традиционных религиозных конфессий РК: председатель ДУМК – верховный муфтий Серикбай кажы Ораз, католический архиепископ-митрополит архиепархии Томаш Пета, архиепископ Евангелическо-лютеранской церкви в Казахстане Ю.Т. Новгородов, раввин Астаны Ш. Карнаух; члены политических партий, общественных организаций, эксперты.

Закон направлен на совершенствование государственно-конфессиональных отношений, уточнение прав и обязанностей субъектов религиозной деятельности. Документ предполагал внесение 53 изменений и дополнений в 12 законодательных актов. Это должно было повысить контроль государства за религиозной сферой. Законодательно впервые ввели юридическое определение таких понятий, как «деструктивное религиозное течение» и «религиозный радикализм». Правовое регулирование коснулось религиозного образования за рубежом, поведения госслужащих и работников бюджетных организаций в религиозной сфере, участия несовершеннолетних в богослужениях и обрядах. Были введены нормы по обеспечению прозрачности финансовой деятельности религиозных объединений.

Руководители конфессий настаивали на доработке ряда поправок в действующее законодательство. Митрополит Александр, одобряя совершенствование законодательства религиозной сферы, подчеркнул, что позиция РПЦ в отношении ряда поправок, благодаря взвешенному подходу и пониманию внутренней религиозной специфики, была учтена в последней редакции законопроекта. Для доработки законопроекта была создана рабочая группа, включающая представителей традиционных конфессий Казахстана (Информационно-аналитический сайт Союз православных граждан Казахстана).

Важным направлением работы митрополии является развитие межконфессионального взаимодействия. Например, 6 января 2016 г. состоялась встреча главы еврейской общины Казахстана, члена президиума Евразийского еврейского конгресса, члена Совета Ассамблеи народа Казахстана А.И. Барона и митрополита Александра (Могилева).

Успешным можно признать сотрудничество РПЦ с католической церковью. Так, во время паломничества митрополита Александра в Бари епископ католической епархии Конверсано и Монополи Джузеппе Фавале передал в дар православным частицы св. мощей апостола Андрея Первозванного и блаженного Иеронима Стридонского. 25 апреля 2017 г. в Астане, в резиденции главы Православной Церкви Казахстана состоялась встреча митрополита Александра с послом Ватикана в РК архиепископом Фрэнсисом Ассизи Чулликаттом (Официальный сайт Астанайского церковного благочиния...).

Таким образом, РПЦ участвует в установлении не только межконфессиональных, но и межгосударственных связей. Например: 30 октября 2013 г. митрополит Александр принял в столице Казахстана генерального консула США в Терезу Гренчик по ее просьбе. Встреча была посвящена положению РПЦ в Казахстане, межрелигиозным отношениям и диалогу с исламом. Митрополит подчеркнул особую роль президента РК в этом процессе и дал высокую оценку уровню отношений между православием и исламом в современном Казахстане. Он отметил, что Казахстанский путь – уникальная модель межэтнического и межконфессионального согласия, которая призвана к укреплению демократических начал и имеет тенденцию к развитию.

Митрополит Александр как представитель РПЦ неоднократно выступал на международных мероприятиях. Так, в марте 2011 г. в Стамбуле (Турция) на сессии «Пути к урегулированию конфлик-

тов – культурная коммуникация» саммита лидеров перемен он в противовес тезису о столкновении цивилизаций с неизбежным конфликтом между христианами и мусульманами отстаивал идею межрелигиозного мира, приводя в пример опыт России и Казахстана. В своих речах он всегда опирался на слова Н.А. Назарбаева о том, что основой стабильности государства, двумя крыльями птицы, имя которой Казахстан, являются ислам и православие (Выступление митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2011). В качестве подтверждения этой позиции можно привести запланированное в 2017 г. в Петропавловске открытие новых мечети и православного храма в один день (Аким Северо-Казахстанской области..., 2017).

Деятельность РПЦ в современном Казахстане охватывает разные сферы общественной жизни на основании Основ социальной концепции Русской православной церкви, в которых перечислены направления сотрудничества Церкви и государства. Значимым направлением РПЦ в Казахстане является культурно-просветительская работа: было запланировано открытие духовно-культурного центра при каждом храме Митрополичьего округа. РПЦ сотрудничает с этнокультурными центрами, общественными организациями, в том числе с фондом «Свечеч», а также поддерживает связи с общественными организациями и образовательными организациями РФ.

Одним из приоритетных направлений работы РПЦ является работа с молодежью. Молодые люди в возрасте 14–29 лет в Казахстане составляют 27,5% (более 4,5 млн человек) от общей численности населения. Социологические исследования показывают, что доля религиозно настроенной молодежи с 2003 по 2015 г. выросла с 38,7 до 74%. Духовные поиски молодых людей, их интерес к религии используют многочисленные «нетрадиционные» религиозные организации, которые появились в республике в постсоветский период. Согласно опросам, каждый десятый религиозно настроенный человек готов защищать интересы своей религиозно-этнической группы с оружием в руках. Как факторы, способствующие развитию «нетрадиционных» религиозных течений в Казахстане, выделяют «ослабленность» традиционных религиозных конфессий, низкую правовую и религиозную грамотность молодежи, высокий уровень агитационной активности и финансовой поддержки «нетрадиционных» религиозных организаций в совокупности с развитием информационных технологий и др. (Омаров, 2018, с. 8).

РПЦ внедрила комплекс ставших традиционными республиканских фестивалей и конкурсов. Например, в июне 2010 г. был проведен 1-й фестиваль церковно-приходских школ Астанайской и Алматинской епархии (Рысбекова, 2015, с. 96–103). Работая с молодежью, РПЦ стала применять такие формы организации досуга, как православные кино клубы и молодежные клубы. Так, в 2013 г. в Алматы состоялось открытие православного молодежного клуба «Вифания». С 2011 г. проводятся съезды православной молодежи Казахстана. В феврале 2012 г. на 1-м съезде православной молодежи РК было принято решение о создании Православного молодежного движения Казахстана. В 2016 г. 5-й съезд прошел 9 мая и был приурочен к празднованию Пасхи и победе в Великой Отечественной войне. Руководству Митрополичьего округа удалось переломить сомнения и даже противодействие и за 2011–2017 гг. создать в Казахстане православное молодежное движение и систему православного воспитания детей и молодежи. Организационной основой стали воскресные школы и молодежные клубы при приходах, на базе которых стали реализовываться молодежные инициативы и проекты. Была выстроена программа традиционных мероприятий. Наиболее популярными стали ежегодные съезды православной молодежи, международный фестиваль православной молодежи «Духовный сад Семирестья». В своем выступлении на 5-м съезде православной молодежи Казахстана митрополит Александр призвал отходить от стереотипов в воспитании православных молодежных лидеров, которые при некоторых приходах «вилку взять в руку» не могут без благословения священника. Развитие активности молодежи он видит в наделении ее ответственностью, поручении целых направлений приходской деятельности, мобилизации усилий «креативных умов» молодежных лидеров, реализации новых проектов (Выступление митрополита Астанайского и Казахстанского Александра на 5 съезде православной молодежи...). Митрополит последовательно развивал три важнейших направления деятельности РПЦ, отмеченные на архиерейском соборе РПЦ 2017 г.: образование, социальная работа, молодежь (Доклад

митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2017).

Особо стоит отметить работу РПЦ по просвещению и закреплению общей исторической памяти советских народов, направленную на консолидацию общества. Так, 70-летие победы в Великой Отечественной войне отмечалось тематическими уроками в воскресных школах, концертами студентов Алма-Атинской православной духовной семинарии и приходских молодежных клубов (Интервью митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2015).

Кроме традиционных направлений информационно-рекламной работы, например, православного духовно-просветительского проекта на телевизионном канале «Евразия 1» – «Воскресные беседы», который стартовал на одном из популярных республиканских телеканалов в октябре 2014 г., РПЦ в Казахстане реализует масштабный проект по расширению присутствия РПЦ в интернет-пространстве, следуя установке патриарха Кирилла: «Миссия Церкви может и должна быть широко распространена в интернет-пространстве. Блоги, социальные сети – всё это дает новые возможности для христианского свидетельства. Не присутствовать там – значит расписаться в собственной беспомощности и нерадении о спасении братьев. Сейчас, когда к церковной жизни в социальных медиа проявляется огромный интерес, пусть и не всегда здоровый, наш долг – обратить его во благо». С 2010 г. действует официальный сайт Казахстанского Митрополичьего округа – mitropolia.kz, телестудией «Семиречье» записывается и выкладывается в интернет православный календарь, священнослужителей поощряют поддерживать персональные страницы в социальных сетях. С 2017 г. были запущены проекты: 1) создание страниц приходов РПЦ в соцсетях как диалоговых площадок как с верующими, так и потенциальными адептами; 2) интернет-карусель – международные онлайн-соревнования по основам православной культуры команд учащихся воскресных школ и молодежного движения РПЦ. В соревнованиях участвовали 40–60 команд из Казахстана, России, государств СНГ и Евросоюза (Доклад митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2017).

К 2017 г. Митрополичий округ РПЦ в РК состоял из 9 епархий, 355 приходов, в которых служили около 700 священнослужителей и 11 архиереев. Из них два викарных, которые помогали правящему архиерею Астанайской и Алма-Атинской епархии – один являлся управляющим делами Казахстанского Митрополичьего округа и ректором Алма-Атинской духовной семинарии, второй – председателем церковного епархиального суда (Доклад митрополита Астанайского и Казахстанского Александра..., 2017). Духовная семинария была открыта в 2010 г. на базе созданного в Алматы в 1991 г. епархиального духовного училища. В Астанайской и Алма-Атинской епархии действовали два женских монастыря (Иверско-Серафимовский монастырь в Алматы, монастырь в честь иконы Божьей Матери «Взыскание погибших» в Астане) и две мужских пустыни (в Каскелене, Иссыке Алма-Атинской области) (Митрополичий округ в Республике Казахстан; Официальный сайт Митрополичьего округа...).

Статус РПЦ был закреплён, а заслуги признаны на законодательном уровне. РПЦ в РК стала неотъемлемой и важной частью казахстанской модели межконфессионального и межнационального согласия. Это положение Церкви позволило ей стать и одной из точек опоры укрепления положения русских – граждан Казахстана и развития межгосударственных отношений Казахстана и России.

Государственную конфессиональную политику в РК можно признать успешной, если в качестве результата рассматривать построение заявленной казахстанской модели межконфессионального и межнационального согласия. При этом ее построение сопровождалось гибкими переходами от «жестких» к более гибким механизмам и формам контроля в религиозной сфере.

По последним данным Министерства по делам религии и гражданского общества РК в настоящее время 75% населения страны считают себя верующими. По информации заведующего секретариатом Ассамблеи народа Казахстана (АНК) Ералы Тугжанова: межэтническую ситуацию позитивно оценивают 94,9% граждан РК, 94,5% ощущают себя представителями единого народа Казахстана, государственная политика в сфере межэтнических отношений пользуется поддержкой 95,7% граждан и уровень толерантности к представителям других этносов составляет 83,7%.

Результаты исследования подтверждают и уточняют следующие положения, сформулированные при оценке разных аспектов изучаемой проблемы политиками, религиозными деятелями, учеными-политологами, религиоведами, социологами, историками:

1. Положение РПЦ в Казахстане напрямую зависит от отношения правящих элит, которое выражается посредством государственной конфессиональной политики.

2. Отношение правящих элит к РПЦ в значительной степени зависит от внутреннего состояния государств и степени влияния на их стабильность религиозного и национального факторов.

3. На отношение правящих элит к РПЦ и механизмы реализации государственной конфессиональной политики во многом влияет степень развития и напряженности межгосударственных отношений между этими государствами и Россией, а также позиция Президента и Правительства РФ по отношению к структурам РПЦ в Казахстане.

4. На положение РПЦ существенно влияет отношение представителей «титульной нации» и основных религиозных конфессий.

5. РПЦ в Казахстане в основном опирается на русское население, представители которого составляют большую часть исповедующих православие и адептов РПЦ.

6. РПЦ в Казахстане является инструментом поддержки русского населения, распространения русской культуры и языка, так называемым русским фактором влияния, из-за чего пользуется неизменной поддержкой со стороны руководства Российской Федерации.

7. Казахстан является светским государством, рассматривающим межконфессиональное и межэтническое согласие как необходимое условие целостности и развития государств. Государственная политика направлена на поддержание мирного взаимодействия представителей различных национальностей и религиозных конфессий, что благотворно отражается на положении РПЦ в Казахстане.

8. Руководство Казахстана успешно пытается использовать РПЦ во внутренней политике как инструмент модернизации действующей модели межэтнического и межконфессионального согласия в государстве, а также во внешней политике как одну из точек опоры укрепления добрососедских отношений с Россией. Некоторые СМИ даже употребляют понятие «Казахская православная церковь».

9. Существует большая вероятность ограничения прав русского населения и изменения отношения к РПЦ со стороны правящих элит в случае победы оппозиционных партий, чья идеология основана на «казахской национальной идее» или идее «этнокультурного национализма».

Заклучение

Западная Сибирь и сопредельные районы Казахстана представляют собой уникальную историко-культурную территорию, одной из ярких особенностей которой являлось религиозное и этническое многообразие. В период существования Российской империи основные этнические группы, проживающие в данном регионе (русские, алтайцы, казахи, сибирские татары), вступили в новую фазу межкультурного взаимодействия, что закономерно сказывалось на динамике религиозной ситуации и необходимости государственного регулирования взаимоотношений с религиозными общинами. Геополитическое расположение региона и его особое место в системе административно-территориального управления объяснялось целым рядом обстоятельств: значительной удаленностью от имперского центра, слабой заселенностью в определенные периоды «русским элементом», господством в общественно-политической и социально-бытовой сфере позиции тенгрианства, ислама, буддизма. Это во многом определило специфику правительственного курса начиная с XIX в. в отношении данного этноконфессионального региона. Его целью провозглашалась широкоформатная интеграция сибирских национальных окраин в политико-правовое, экономическое и социокультурное общероссийское пространство.

Российская империя выработала особую систему государственно-конфессиональных отношений. Сама система включала в себя четыре иерархических уровня. Высший уровень конфессиональной структуры занимала Русская православная церковь. На второй ступени располагались «признанные терпимые» – католики, протестанты, мусульмане, буддисты и иудеи. Следующее звено составляли «терпимые непризнанные», представленные преимущественно старообрядцами. Наконец, на низшей ступени располагались «непризнанные нетерпимые», к которым относились, например, такие группы как хлысты, скопцы. Исходя из соответствующего расположения религиозной организации или группы в данной иерархии с ней выстраивались особые отношения со стороны государственной власти и Русской православной церкви. Общероссийские тенденции имперской государственно-конфессиональной политики хорошо прослеживаются в религиозных процессах, протекавших в Западной Сибири и Казахстане в XIX – начале XX в.

В процессе проведенного исследования удалось рассмотреть особенности государственного регулирования религиозных процессов в Сибири и сопредельных районах Казахстана в имперский период. В частности, был сделан вывод о многогранной и разноплановой деятельности Департамента духовных дел иностранных исповеданий в указанных регионах, главной целью которого было сохранение межконфессионального спокойствия при несомненном покровительстве Русской православной церкви, которая принимала самое активное участие в процессе интеграции народов рассматриваемого региона в социокультурное пространство Российской империи. Губернские власти выступали важным механизмом в выстраивании государственно-конфессиональных отношений в регионе, проводя преимущественно достаточно сбалансированную политику в отношении многочисленных вероисповеданий, представители и последователи которых проживали в Западной Сибири и на сопредельных территориях. Отдельно следует отметить содержание термина «местные исповедания», который встречается в документах делопроизводства в западносибирском регионе в имперский период. Это понятие имело ряд характерных особенностей. В частности, «местными» считались как сибирские татары, исповедовавшие ислам, казахи-мусульмане и казахи-тенгрианцы, алтайцы-шаманисты и алтайцы-бурханисты, так и немцы-меннониты.

Определенное влияние на развитие этноконфессиональной ситуации в сибирском региональном пространстве играли миграционные процессы, которые стали все более активно протекать со второй половины XIX в. Столыпинская аграрная реформа в начале XX в. привлекла в Сибирь новую волну переселенцев. Сибирской администрации в губерниях предстояло решать комплекс проблем социально-

го характера, связанных с размещением аграрных мигрантов, их медицинским обслуживанием, а также духовным окормлением и оказанием образовательных услуг их детям. Переселенцы из европейских губерний в основной массе своей были крестьянами, исповедывающими православие. Поэтому вполне закономерно, что переселенческое движение существенно активизировало храмостроительные процессы в Сибири и в целом способствовало усилению Русской православной церкви в этой части империи. Отдельной проблемой для губернских властей становилось сохранение межконфессионального и межэтнического баланса в Западной Сибири и Казахстане.

Определенное место в религиозной жизни Сибири занимало католичество. Примечательно, что если в западной части Российской империи происходила секуляризация костельных земель, то в восточной ее части, наоборот, наблюдались обратные процессы. Переселенцы из Царства Польского, из прибалтийских земель, в особенности строители Транссибирской железнодорожной магистрали, требовали к себе внимания со стороны власти на общеимперском и на региональном уровнях, в том числе для удовлетворения духовных нужд, а также в сфере церковно-школьного строительства. В этой связи не случайно еще задолго до Манифеста 1905 г., провозгласившего свободу вероисповеданий в Российской империи, католические приходы азиатской части страны уже пользовались правом получать земельные наделы от государства.

Следует особо обратить внимание на развитие музыкальной католической традиции и просвещения в Сибири. При это важно подчеркнуть, что музыкальная католическая традиция в Сибири была задана каноном изначально, но вследствие исторических событий имела тенденцию к реформированию и инновациям. Инновации определялись характером национальности прихожан, стремлением к сохранению национального уклада, а также революционными событиями 1905 и 1917 гг., добавившими демократическую нотку в формирование музыкальной традиции. Не менее важно отметить и наличие в сибирском регионе во второй половине XIX – первой четверти XX столетия читательской аудитории римско-католического вероисповедания, деятельность польских библиотек либо специализированных библиотечных коллекций на польском языке, которые были весьма востребованы среди последователей данного вероисповедания.

Российская империя на протяжении всей своей истории имела повышенный интерес к мусульманским народам в регионах. На рубеже XVIII–XIX вв. Российская империя предприняла первую попытку трансформации религиозного пространства в казахской степи. Она осуществлялась в рамках общего курса политики России по отношению к иноверцам, который был направлен на их включенность в социокультурное пространство империи. Главной целью реформы стало закрепление позиций ислама в казахской степи, которое мыслилось как масштабный культуртрегерский проект, направленный на оседание кочевников и приведение их к состоянию цивилизованности. Для достижения поставленной цели использовался арсенал методов и средств – организация строительства в казахских кочевьях исламских религиозных учреждений – мечетей, открытие при них учебных заведений, а также направление в степь татарских мулл, призванных пропагандировать идеи ислама. В ходе реализации реформы на начальном этапе были достигнуты определенные успехи. Однако при этом не произошло глубокой трансформации мировоззрения кочевников, их религиозное сознание приняло синкретические формы. В итоге Степной край к середине XIX в. сохранил за собой статус «периферии исламского мира». Здесь продолжал эволюционировать региональный/бытовой ислам, характеризующийся сочетанием языческой обрядности (тенгрианства) с исламским религиозно-мистическим течением – суфизмом. Имперские власти регламентировали деятельность мусульманского духовенства от назначения мулл до содержания учебных заведений.

В целом, политика государства в отношении исламских общин Западной Сибири и сопредельных районов Казахстана в XIX в. прошла несколько этапов, начиная от либеральных реформ, к политике скрытого преследования ислама и в итоге к активной позиции самого инородческого населения в начале XX в. Оренбургское магометанское духовное собрание к концу XIX в. окончательно приобрело черты административного органа, зачастую отстаивавшего позиции государственной власти. При этом

следует подчеркнуть, что в мусульманской среде постепенно особое значение начинает приобретать купечество, которое к началу XX в. станет играть весомую роль не только в самой махалле, но и на государственном уровне. Именно мусульманское купечество благодаря своим финансовым ресурсам получает право активно участвовать в общественной и политической жизни страны. При этом следует обратить внимание, что мусульмане не стремились противостоять политическому устройству, а лишь пытались улучшить материальное и культурное состояние своих единоверцев. Благодаря наиболее прогрессивной мусульманской общественности, среди которой особая роль отводилась именно промышленникам и купцам как людям новой формации, начинает изменяться система школьного образования и создаются так называемые новометодные школы, которые должны были вырастить новое поколение мусульман, способных отстаивать интересы своей общины на государственном уровне. Оценить экономическое положение мусульманской уммы Российской империи позволяет и создание благотворительных обществ, которые действовали в регионах. Именно потребность в организованной благотворительности свидетельствует о зарождении новой социальной группы, способной оказывать материальную помощь своим единоверцам. Однако, несмотря на то, что во второй половине XIX в. активно зарождается торгово-промышленная социальная группа в мусульманской среде, достаточно большая часть уммы по-прежнему была задействована в аграрном секторе экономики страны. Проводимые во второй половине XIX в. аграрные реформы привели к ухудшению материального положения большей части мусульманского населения Западной Сибири. Уменьшение земельных наделов, обложение налоговыми сборами привело к удешевлению рабочей силы, а также обнищанию ряда инородческих поселков. Таким образом, начавшиеся изменения в социально-экономической жизни страны в целом не способствовали всестороннему улучшению финансового положения уммы. По-прежнему все расходы по организации духовной жизни прихода возлагались на плечи самих прихожан.

Государственно-конфессиональная политика Российской империи в XIX – начале XX в. также варьировалась в отношении другого иноверного исповедания – буддизма. В зависимости от различных факторов реализация государственно-конфессиональной политики в отношении буддизма менялась от умеренной поддержки и покровительственного отношения до пресечения проповеднической деятельности. На юге Западной Сибири государственный вероисповедный курс имел специфику, заключающуюся в осуществлении принципов непризнания. Однако противодействие распространению столкнулось с ростом активности буддийских адептов из прилегающих монгольских территорий Цинской империи в качестве следствия с формированием и публичным проявлением бурханистского движения в 1904 г. Под влиянием событий революционных процессов 1905–1907 гг. государственная власть вынуждена была смягчить свой курс в направлении декларации свободы вероисповедания и снятия ограничений в культовой практике. В связи с этим последующие годы до Первой мировой войны были благоприятными для развития бурханистского движения и духовного усиления экспансии северного буддизма под воздействием интенсивных этноконфессиональных и этнополитических процессов во Внешней Монголии. Со второй половины 1910-х гг. бурханизм выступил определенным средством консолидации для противодействия мобилизационным мерам российских властей в условиях войны, последующей государственной дезинтеграции и установления нового политического режима.

Заметным явлением в религиозной жизни Западной Сибири были старообрядческие общины. При этом в правовом отношении старообрядчество фактически имело статус ниже по отношению не только к исламу, буддизму, протестантизму и католичеству, но и к язычеству. Между тем с православной богословской точки зрения все было наоборот. При этом старообрядческие общины отрицали русское народное значение за официально признанной государственной верой и смешивали религию и народность. В результате два религиозных направления в православии претендовали на исключительный статус национальной религии русского народа. В этой связи вполне понятно, что имперская власть не могла по политическим соображениям наделить старообрядцев правами в полной мере. Исходя из этого обстоятельства становится вполне понятной половинчатость и малая результативность либеральных законов второй половины XIX в.

В начале XX в. на закате Российской империи наметились серьезные преобразования в религиозной политике. Недовольство национальных окраин имперской политикой России, в том числе в отношении привилегированного положения Русской православной церкви, рост самосознания и культурное развитие все острее поднимали вопрос о положении различных народов – так называемых инородцев – и конфессий в государстве. Революционные потрясения начала XX в. в России вместе с политическими требованиями обозначили вопрос и о религиозной свободе. Неслучайно правительственный акт «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г., утвержденный Николаем II, разрешал свободно переходить из православия в другие христианские и нехристианские вероисповедания. Правда, вопросы взаимоотношения между государством и религиозными общинами фактически остались неизменными.

Большое влияние на развитие государственно-конфессиональных отношений оказали революционные потрясения 1917 г., последовавшие за ними Гражданская война и установление советской власти. После свержения самодержавия Временное правительство попыталось продолжить линию на укрепление принципов свободы совести, приняв 14 июля 1917 г. постановление, разрешающее не только переходить из одной религии в другую, но и иметь нерелигиозное мировоззрение, т.е. не принадлежать ни к какой религии.

Реализация первых декретов советского правительства, провозглашающих в стране свободу совести, была отрицательно встречена почти всеми религиозными общинами страны. В Сибири многие верующие с воодушевлением встретили установившуюся в июне 1918 г. власть временного правительства А.В. Колчака. Временное сибирское правительство руководствовалось в первую очередь принципом утилитаризма, оказывая поддержку коренным народностям. Так как чешские и польские военные формирования оказывали поддержку колчаковскому режиму, то по отношению к ним также распространялся принцип благоприятствования, хотя финансовая помощь их национальным и религиозным организациям не оказывалась, а в юрисдикцию Министерства вероисповеданий входило регулирование деятельности только православной церкви.

Гражданская война, деятельность партизанских отрядов усугубили и без того сложное положение религиозных общин в регионах, в том числе в Западной Сибири. В ходе революционной активности партизанских формирований часть духовенства и верующих были подвергнуты репрессиям, осквернены святыни и храмы, а экспроприация нанесла урон экономической составляющей жизнедеятельности приходов. Были безвозвратно утеряны и уничтожены объекты историко-культурного наследия разных конфессий.

Новый этап в развитии государственно-конфессиональных отношений наступил после установления советской власти. Руководство страны в разные моменты советской истории при сохранении генеральной идеологической линии то ужесточало, то делало относительно либеральной религиозную политику. Наиболее драматичные и сложные годы приходятся на первые два десятилетия советской власти, которые сопровождались изъятием церковных ценностей и недвижимого имущества, репрессиями священнослужителей, а сами религиозные общины лишались статуса юридического лица со всеми вытекающими отсюда последствиями. Общесоюзные тенденции государственно-конфессиональной политики хорошо прослежены на региональном материале Западной Сибири и сопредельных районов Казахстана.

На протяжении 1920–1930-х гг. советской властью были приняты решения, которые направлены на усиление репрессивных мер в отношении всех религиозных конфессий, действующих на территории рассматриваемого региона. Серьезный удар по религиозной жизни в регионе нанесли постановления «О религиозных объединениях» и «Об урегулировании колокольного звона в церквях». Активное проведение в жизнь кампании по закрытию церквей и снятию с них колоколов привело к значительному сокращению сети храмов, действующих в Западной Сибири. В аналогичной сложной ситуации оказались не только православные, но и другие религиозные общины. Последующее объявление «безбожной пятилетки», меры экономического воздействия, волна массовых репрессий 1937–1938 гг., которая

коснулась и священнослужителей, и обычных верующих, привели к тому, что деятельность религиозных общин к началу Великой Отечественной войны на легальном уровне фактически прекратилась. В то же время, несмотря на постоянную борьбу с представителями религиозного культа, последние полностью не исчезали, а тезис об отмирании религии не оправдал надежд. Собранные в ходе исследования материалы по Западной Сибири и сопредельным районам Казахстана показывают, что определенная часть советских граждан продолжала проводить различные обряды – крестить рожденных и отпевать ушедших, справлять религиозные праздники, т.е. «бытовая религиозность» присутствовала в советской повседневности. Однако, к сожалению, психология «бытовой религиозности» не мешала населению голосовать за закрытие храма, за выселение из мест проживания служителей культа, принимать участие в различных антирелигиозных мероприятиях и т.п. По сути, это были адаптивные практики приспособленчества к условиям тоталитарного режима. Аморфность политического сознания, желание не выделяться и быть как все, конформизм по отношению к государственной антицерковной политике вырабатывали стратегию приспособленчества, коррекцию поведения.

Поддержка большинства религиозных общин советской власти и Красной Армии в годы Великой Отечественной войны была принята во внимание И. Сталиным, что в определенной степени улучшило государственно-конфессиональные отношения. В то же время в послевоенные годы и последующий период государство ни на мгновение не выпускало из виду религиозный вопрос. В 1943 г. при СНК СССР были созданы Совет по делам Русской православной церкви и Совет по делам религиозных культов, на которые возлагались задачи осуществления взаимодействия между правительством и различными религиозными объединениями. Начиная с 1943–1945 гг. активно открывались храмы в регионах Западной Сибири и наметилось оживление религиозной жизни. В то же время ряд общин столкнулся с невозможностью вернуть себе свои молитвенные здания в связи с тем, что за годы войны бывшие церкви, мечети и синагоги были превращены в склады и зернохранилища, отданы под школы, клубы либо временное жилье эвакуированному из европейской части страны населению. Кроме того, некоторые общины не могли получить регистрацию из-за отсутствия священнослужителей, численность которых в регионе в послевоенное время была крайне мала. С 1947 г. религия оказалась исключенной из социальной жизни страны и предоставлена самой себе вплоть до начала новых гонений, обрушившихся на все конфессии страны с приходом к власти Н.С. Хрущева.

Начавшаяся при Н.С. Хрущеве антирелигиозная кампания сопровождалась массовым закрытием храмов в разных регионах, в том числе в Западной Сибири, мерами экономического воздействия и уголовным преследованием верующих и священнослужителей. Чаще всего религиозные общины лишались молитвенного дома и регистрации из-за невозможности выполнить предписания различных инстанций. Уцелевшие приходы в Западной Сибири функционировали в тяжелых финансовых условиях. Повышенное внимание уделялось атеистическому воспитанию молодого поколения. Священнослужители действующих приходов находились в полной зависимости от органов государственной власти. При этом с середины 1950-х гг. уполномоченные по делам религий в регионах стали особое внимание уделять личности служителя культа. И хотя уже не оказывалось прямое жесткое давление и не проводились репрессии священнослужителей, тем не менее, вновь наметилась тенденция на ухудшения положения религиозных общин через формирование соответствующей законодательной базы и идеологическое давление.

Важно отметить, что незаконное закрытие церквей и административное вмешательство во внутренние дела приходов обеспечили заметные результаты только в части сокращения количества официальных заявлений и обращений верующих, в то время как посещаемость молитвенных собраний в ряде приходов оставалась достаточно стабильной. Ужесточение религиозной политики, последовавшее с 1958 г., значительно снизило публичные проявления религиозной жизни среди населения и заставило часть верующих скрывать свои убеждения. К 1964 г. снизившаяся численность приходов, а также оказываемое органами советской власти психологическое и административное давление на верующих привели к существенному затуханию религиозной жизни в рассматриваемом регионе.

С середины 1960-х гг. функция по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах на местах находилась в сфере деятельности уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР, которые являлись проводниками государственно-конфессиональной политики в регионах, в том числе в Западной Сибири и Казахстане. Важно отметить, что в деятельность уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР входили не только регистрация религиозных общин, но и контроль проповедей, богослужений, учет количества церквей, а также борьба с паломническими местами, распространение научно-атеистических знаний.

Важное значение в развитии государственно-конфессиональных отношений имело принятие Президиумом Верховного Совета СССР постановления «О некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих». Затем давление на верующих стало носить более мягкий характер. При этом на государственном уровне утверждалась необходимость «соблюдения законности» по отношению к религиозным общинам.

Со второй половины 60-х гг. XX в. наметилась определенная тенденция по изменению вектора в атеистической пропаганды, хотя говорить о ее полном искоренении, конечно, не приходится. В то же время из СМИ стали исчезать резкие статьи в адрес различных религиозных общин и в целом верующих. Публикации, которые должны были формировать атеистические представления, стали носить естественно-научный характер, а не просто отвергать религиозное мировоззрение. Несмотря на то, что многие пропагандисты отмечали не большую результативность чтения лекций на атеистическую тематику, тем не менее такие мероприятия выполняли определенную просветительскую функцию.

Указ Президиума Верховного Совета РСФСР 1975 г. «О внесении изменений и дополнений в постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» и подписание Хельсинских соглашений должны были продемонстрировать мировой общественности гарантии свободы совести в СССР. После принятия в 1977 г. новой Конституции СССР количество лекций по атеистической тематике, даже с упором на естественно-научную тематику, стало заметно снижаться. В изменившихся условиях пропагандисты-атеисты в своей деятельности в большей степени стали ориентироваться на просвещение верующих именно в правовых вопросах. В Западной Сибири, как и во многих других регионах страны, большое влияние на распространение научного атеизма в рассматриваемый период оказали Общество «Знание», Комиссии содействия по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах, краевой и областные отделы здравоохранения, медицинские и учебные учреждения. Комиссии содействия занимались ограничением и ослаблением деятельности религиозных общин и служителей культа. Со второй половины 1970-х гг. наметилось улучшение экономического положения православных, старообрядческих, мусульманских и иудейских общин в Западной Сибири, а также увеличение численности и уровня образования священнослужителей, особенно в общинах Русской православной церкви.

Кардинальный пересмотр государственно-конфессиональных отношений обозначился к концу периода существования СССР. Во многом импульсом к такому процессу послужила «перестройка» М.С. Горбачева, сопровождаемая принципами гласности и демократии. Официальное разрешение власти празднования в 1988 г. 1000-летия крещения Руси не только укрепило позиции Русской православной церкви, но и свидетельствовало о возможности более открыто исповедовать религиозное мировоззрение. Наконец, в октябре 1990 г. Верховным Советом СССР был принят Закон «О свободе совести и религиозных организациях», а 25 октября того же года Верховный Совет РСФСР также утвердил Закон «О свободе вероисповеданий». Данные законы фактически заложили демократические принципы свободы совести и вероисповедания, которые, правда, не успели в полной мере реализоваться, так как в 1991 г. СССР распался. С середины 1980-х гг. начинается процесс легализации деятельности различных религиозных общин и в целом наметилась тенденция на возрождение религиозной жизни как в стране в целом, так и в Западной Сибири и Казахстане.

В 1990-е гг. в Российской Федерации и Республике Казахстан, образовавшихся после распада СССР, происходит формирование новых принципов государственно-конфессиональных отношений. Важ-

ным является принятая в декабре 1993 г. Конституция Российской Федерации, которая, с одной стороны, формально закрепляла принцип равенства всех религий перед законом, а с другой – не решала все вопросы, связанные с деятельностью религиозных организаций. Стоит отметить, что одной задачей новой российской власти в данный период стало преодоление негативных последствий советской модели конфессиональной политики и определение нового курса взаимодействия государственных и религиозных институтов. Принятый в 1997 г. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» стал основным документом, регламентирующим права и условия деятельности религиозных объединений, надзор и контроль за исполнением законодательства о свободе совести. Кроме того, после упразднения в 1991 г. Совета по делам религий при Совете Министров на федеральном уровне были созданы структуры, выполнявшие его функции: Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ, Комитет Государственной Думы РФ по делам общественных и религиозных объединений.

В постсоветский период произошло масштабное «возрождение» религиозной жизни как в Западной Сибири, так и на сопредельных территориях суверенного государства – Республики Казахстан. Произошло заметное увеличение количества различных религиозных общин и священнослужителей. Стоит отметить, что на территории юга Западной Сибири действовал ряд «новых» для региона религиозных течений. В частности, были зарегистрированы Церковь полного евангелия, Международное общество сознания Кришны, Церковь Христа святых последних дней (мормоны), общины веры Бахаи, община родной веры «Орияна», корейская церковь объединения, общины культа Шри Раджниша (Ошо) и др. В связи с выполнением распоряжения Президента России от 23 апреля 1993 г. № 281-рп «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества» в Западной Сибири начался процесс возвращения культовых зданий, а также активное строительство новых конфессиональных объектов.

Важное место в проведении конфессиональной политики в регионах занимала деятельность новых органов государственной власти. Одной из задач исполнительных органов власти в Западной Сибири являлось взаимодействие с религиозными объединениями, осуществление координационной деятельности по организации взаимодействия субъектов конфессиональной политики. Исполнительные органы власти в Западной Сибири совместно с администрациями городов и районов осуществляли деятельность по налаживанию диалога верующих и неверующих, устанавливали отношения между государственными, национальными, общественными и религиозными организациями, возврат церковного имущества.

В Республике Казахстан также наметились серьезные преобразования в сфере государственно-конфессиональных отношений в 1990-е г., при этом новое законодательство в религиозной сфере было либерально и в ряде позиций несовершенно. В нем устанавливалось равенство всех религий, был провозглашен принцип невмешательства государства в дела религиозных объединений. Деятельность религиозных объединений регламентировалась Конституцией Республики Казахстан, Гражданским кодексом и Законом «О свободе исповедания и религиозных объединения» (1992), а также рядом нормативных актов, в том числе Постановлением Кабинета Министров «Об утверждении Положения о порядке передачи религиозным объединениям культовых (молитвенных) зданий, сооружений и иного имущества» (1993). Руководство Республики Казахстан рассматривало усиление роли религии и поликонфессиональность общества как положительный фактор для укрепления единства многонационального государства. В этой связи президентом Республики Казахстан Н. Назарбаевым был взят курс на создание «системы диалога конфессий» для сохранения межконфессионального согласия в Казахстане, хотя определенные проблемы в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений после распада СССР стали проявляться и на территории этого государства.

Религиозные организации как на территории Западной Сибири, так и в сопредельных районах Республики Казахстан, кроме непосредственно богослужебной деятельности, в 1990-е гг. постепенно стали активно включаться в осуществление различных социальных проектов, в том числе в области

духовно-нравственного воспитания молодого поколения, благотворительной и культурно-просветительской деятельности в местах лишения свободы, домах-интернатах, армии. При этом следует отметить и появление определенных экстремистских тенденций особенно с начала 1990-х гг. Это обстоятельство поставило перед руководством Российской Федерации и Республики Казахстан на повестку дня разработку правовой основы и специальных программ, направленных по противодействию распространению идеологии экстремизма и терроризма, а также формированию толерантных отношений, межнационального и межконфессионального диалога. Отмеченные в государственно-конфессиональной политике новые тенденции двух стран стали постепенно воплощаться в региональном пространстве как Западной Сибири, так и Казахстана, но уже преимущественно в начале XXI в.

П.К. Дашковский

Conclusion

Western Siberia and the neighboring regions of Kazakhstan are a unique historical and cultural territory, one of the striking features of which has been religious and ethnic diversity. During the period of the Russian Empire, the main ethnic groups of the region (Russians, Altai people, Kazakhs, Siberian Tatars) entered a new phase of cross cultural interaction, which naturally affected the dynamics of the religious situation and the need for state regulation of relations with religious communities. The geopolitical location of the region and its special place in the system of administrative and territorial governance system was explained by a number of circumstances like a great distance from the imperial center, small presence of the “Russian element” in some periods and the dominance of Tengrism, Islam, Buddhism in the social and political sphere. All of the above in many ways determined the specifics of the government’s policy starting from the 19th century with regard to this ethno-confessional region. A large-scale integration of the Siberian national periphery into the political, legal, economic, social and cultural all-Russian space was proclaimed as an aim of this policy.

The Russian Empire developed a special system of state and religion relationship. The system included four hierarchical levels. The highest level of the confessional structure belonged to the Russian Orthodox Church. On the second step the so-called “accepted tolerable” were located – Catholics, Protestants, Muslims, Buddhists and Jews. The next echelon was formed by the “unaccepted tolerable”, represented mainly by the Old Believers. Finally, the lowest level belonged to the “unaccepted intolerable”, who included for example such groups as the Khlysty and the Skoptsy. Based on the position of a religious organization or group in the hierarchy described above, special relations with the state authorities and the Russian Orthodox Church were built. All-Russian tendencies of the imperial state confessional policy are well traced in the religious processes that have taken place in Western Siberia and Kazakhstan in the 19th and early 20th centuries.

The present research made it possible to study the features of state regulation of religious processes in Siberia and neighboring regions of Kazakhstan during the imperial period. In particular, it was concluded that the activities of the Department for the Spiritual Affairs of Foreign Confessions in these regions were multifaceted and diverse; the main goal of these activities was to preserve interfaith peace with the undoubted patronage of the Russian Orthodox Church, which took an active part in the process of integrating the peoples of the region into the social and cultural space of the Russian Empire. The provincial authorities were an important mechanism in building state and religion relationship in the region, carrying out quite balanced policy towards a large number of religions, whose representatives and followers lived in Western Siberia and neighboring territories. The content of the term “local religions” deserves special mention; it can be found in office work documents in the West Siberian region during the imperial period. This concept had a number of special features. In particular, Siberian Tatars who professed Islam, as well as Muslim Kazakhs and Kazakh Tengrians, Altaians-shamanists and Altaians-Burkhanists, and Germans-Mennonites were considered “local”.

A certain role in the development of the ethnic and confessional situation in the Siberian region belonged to migration processes, which began to proceed more and more actively from the second half of the 19th century. The Stolypin agrarian reform attracted a new wave of immigrants to Siberia at the beginning of the 20th century. The Siberian administration in the provinces had to solve a complex of social problems related to accommodation of rural migrants, their medical care, as well as spiritual guidance and education for their children. The settlers from the European provinces mostly were peasants professing Orthodoxy. Therefore, it is natural that the resettlement activities largely intensified the temple-building processes in Siberia and, in general, contributed to the strengthening of the Russian Orthodox Church in this part of the empire. Maintaining the interfaith and interethnic balance in Western Siberia and Kazakhstan was another problem for the provincial authorities.

A certain place in the religious life of Siberia belonged to Catholicism. The remarkable fact is that while secularization of church lands was taking place in the western part of the Russian Empire, the opposite process-

es could be observed in the eastern part. Immigrants from the Baltic lands of the Kingdom of Poland, especially the builders of the Trans-Siberian railway, demanded the authorities' attention at the imperial and regional levels, including spiritual needs, as well as church and school building issues. In this regard, it is no coincidence that, long before the 1905 Manifesto which proclaimed freedom of religion in the Russian Empire, the Catholic parishes of the Asian part of the country already had the right to receive land plots from the state.

The development of the Catholic musical tradition and education in Siberia deserves special attention. At the same time, it should be stressed that the musical Catholic tradition in Siberia was originally set by the canon, but due to historical events it tended to reform and innovate. Innovations were determined by the nationality of the parishioners, the desire to preserve the national way of life, as well as the revolutionary events of 1905 and 1917, which added a democratic touch to formation of the musical tradition. It is also important to point out the presence of a reading audience of the Roman Catholic faith in the Siberian region in the second half of the 19th - first quarter of the 20th centuries, as well as the activities of Polish libraries or specialized library collections in the Polish language, which were in great demand among the followers of this religion.

Throughout the history, the Russian Empire had a high interest in Muslim peoples in the regions. At the turn of the 18th – 19th centuries the Russian Empire made the first attempt to transform the religious climate in the Kazakh steppe. This attempt was carried out within the Russian policy towards the infidels, which was aimed at their inclusion in the social and cultural space of the empire. The main goal of the reform was to strengthen the position of Islam in the Kazakh steppe, which was conceived as a large-scale Kulturtrager project aimed at settling nomads and bringing them to a state of civilization. To achieve this goal, a number of methods and means were used, for example, Islamic religious institutions – mosques – and mosque educational institutions were built in the Kazakh nomadic areas, and Tatar mullahs were sent to the steppe in order to promote the ideas of Islam. At the initial stage of the reform, certain successes were achieved. However, all of these did not result in deep transformation of the nomads' worldview, and the religious consciousness took on syncretic forms. As a result, the Steppe region retained the status of the “periphery of the Islamic world” by the middle of the XIX century. Here regional Islam and “everyday practiced” Islam continued to evolve, characterized by a combination of pagan rituals (Tengrism) with an Islamic religious and mystical trend – Sufism. The imperial authorities regulated the activities of the Muslim clergy, from the appointment of mullahs to the maintenance of educational institutions.

In general, the state policy towards the Islamic communities of Western Siberia and neighboring regions of Kazakhstan in the 19th century went through several stages, ranging from liberal reforms to the policy of hidden persecution of Islam and, as a result, to the active position of the most foreign population at the beginning of the 20th century. By the end of the 19th century, the Orenburg Mohammedan spiritual assembly for good and all acquired the features of an administrative body, which often defended the position of state power. It should be emphasized, however, that merchantry was gradually taking on special significance in the Islamic community; by the beginning of the 20th century this fact will start playing a significant role not only in the mahalla, but also at the state level. These were Muslim merchants who, due to their financial resources, got the right to actively participate in the social and political life of the country. Nevertheless, it should be noted that Muslims did not seek to resist the state and its political system, but only tried to improve the material and cultural conditions of their coreligionists. Thanks to the most progressive Islamic community, among which a special role was assigned to manufacturers and merchants as people of a new formation, the school system begins to change and so-called new method schools are created; these schools were supposed to raise a new generation of Muslims capable of defending the interests of their community at the state level. The creation of charitable organizations that operated in the regions also made it possible to assess the economic situation of the Muslim ummah in the Russian Empire. It is the need for organized charity that proves the emergence of a new social group that could provide material assistance to their coreligionists. However, despite the fact that in the second half of the 19th century, a commercial and industrial social group was actively emerging in the Islamic community, a rather big part of the ummah was still involved in the agricultural sector of economy. The agrarian reforms carried out in the second half of the 19th century resulted in worsening of material situation of most of the Muslim population of Western Siberia. Reduction of land plots and the tax charges that were imposed, led

to a decrease in cost of labor, as well as to impoverishment of a number of foreigners' settlements. Thereby, the changes that have started in the social and economic life of the country did not help to fully improve financial position of the ummah. Just as before, all the expenses for organizing the spiritual life of the parish were borne by the parishioners themselves.

The religious policy of the Russian Empire in the 19th and early 20th centuries also varied in relation to other non-Christian confession – Buddhism. Depending on various factors, the state confessional policy towards Buddhism varied from moderate support and patronage to strict prohibition of preaching activity. In the south of Western Siberia, the state religious course had a peculiarity, which consisted in the principles of non-recognition. Nevertheless, interference into the spread was faced with an increase in activity of Buddhist adepts from the neighboring Mongolian territories of the Qing Empire, and, as a consequence, with the formation and public demonstration of the Burkhanist movement in 1904. Influenced by the events of revolutionary processes in 1905–1907, the state authorities had no choice but to change their course towards the declaration of freedom of religion and the removal of restrictions in religious practice. In this regard, the next years before the First World War were favorable for development of the Burkhanist movement and spiritual strengthening of the expansion of northern Buddhism under the influence of intensive ethnic and confessional and ethno-political processes in the Outer Mongolia. From the second half of the 1910-s, Burkhanism have been taking on the role of consolidation for opposing the mobilization measures of the Russian authorities in time of war, the subsequent state disintegration and the establishment of a new political regime.

Old Believer communities were a significant phenomenon in the Western Siberia religious life. Legally, however, the Old Believers actually had a lower status not only compared to Islam, Buddhism, Protestantism and Catholicism, but also in relation to paganism. Meanwhile, from the Orthodox theological point of view, everything was the other way around. At the same time, the Old Believer communities denied the Russian national significance for the officially recognized state religion and mixed religion and nationality. As a result, two denominations in Orthodoxy claimed the exclusive status of the national religion of the Russian people. In this context, it is obvious that the imperial government could not, for political reasons, give the Old Believers full rights. Based on this fact, the halfness, incompleteness and low efficiency of the liberal laws in the second half of the 19th century become explainable.

At the beginning of the 20th century, at the end of the Russian Empire, serious changes in religious policy were outlined. The discontent of the national regions with the imperial policy of Russia, which, among other things, put the Russian Orthodox Church in a privileged position, the increase of self-awareness and cultural development increasingly raised the issue of position of various peoples – the so-called foreigners and confessions in the state. The revolutionary events of the early 20th century in Russia, together with political demands, raised the issue of religious freedom. No coincidence that the government act "About the strengthening of the principles of religious tolerance" approved by Nicholas II on April 17, 1905, allowed the free transition from Orthodoxy to other Christian and non-Christian denominations. However the issues of relationship between the state and religious communities still remained unchanged.

The revolutionary events of 1917, followed by the Civil War and the establishment of Soviet power, strongly influenced the development of state and religion relations. After the overthrow of the autocracy, the Provisional Government tried to continue the policy aimed at strengthening the principles of freedom of conscience by adopting a resolution on July 14, 1917 that allowed not only the transition from one religion to another, but also granted the right to have a non-religious worldview, i.e. not to belong to any religion.

The first decrees of the Soviet government, proclaiming freedom of conscience in the country, were not welcomed by almost all religious communities of the country. Many believers in Siberia greeted the power of the provisional government of A.V. Kolchak with enthusiasm. The provisional Siberian government was guided by the principle of utilitarianism in the first place, giving support to indigenous peoples. Since Czech and Polish military formations supported the Kolchak regime, they were also supported by the authorities, although their national and religious organizations did not get any financial aid, and the jurisdiction of the Ministry of Religions covered regulation of activities of the Orthodox Church only.

The civil war and the activities of partisan detachments aggravated the already difficult situation of religious communities in the regions, and in Western Siberia as well. During the revolutionary activity of partisan formations, part of the clergy and believers were repressed, shrines and churches were desecrated, and expropriation damaged the economic life of parishes. Objects of historical and cultural heritage of different confessions were irretrievably lost or destroyed.

A new stage in development of state and religion relations began after the establishment of Soviet power. At different moments in Soviet history, the authorities, while adhering to the general ideological line, either tightened their religious policy, or sometimes made it more liberal. The most dramatic and difficult years fell on the first two decades of Soviet power; this period was accompanied by confiscation of church valuable items and real estate, and repression of clergymen; religious communities were deprived of the status of a legal entity and all the ensuing consequences. All-Union tendencies of the religious policy can be well traced on the regional material of Western Siberia and neighboring regions of Kazakhstan.

During the 1920s-1930s, the Soviet authorities adopted decisions aimed at strengthening repressive measures against all religious denominations acting on the territory of the region in question. A serious hit at religious life in the region was made by the decrees «About Religious Associations» and «About the Regulation of Bell Ringing in Churches». The active closure of churches and the removal of church bells led to a significant decrease in quantity of temples operating in Western Siberia. Not only Orthodox, but also other religious communities experienced the similar difficult situation. The following start of the «atheist five-year plan», economic regulation measures, and the wave of mass repressions of 1937-1938, which affected both clergy and ordinary believers, led to the actual stop of activity of religious communities at the legal level at the beginning of the Great Patriotic War. Nonetheless, despite the constant struggle with representatives of the religious cult, the latter did not completely disappear, and the 'withering away of religion' thesis did not meet the expectations. The materials collected during the research on Western Siberia and neighboring regions of Kazakhstan show that some part of Soviet citizens continued to conduct various rituals, that is, to baptize newborns, to hold memorial services for the deceased and to celebrate religious holidays, i.e. "everyday religiosity" was present in Soviet everyday life. However, the psychology of everyday religiosity at the same time made it possible for people to vote for the closure of churches, for the eviction of clergymen from their places of residence and to take part in different anti-religious events, etc. In fact, these were practices of adaptation to the conditions of a totalitarian regime. The uncertainty of political consciousness, the desire not to stand out, to fit in and be like everyone else, the conformism to the state anti-religious policy developed a strategy of adaptability and behavior modification.

The support of the Soviet government and the Red Army during the Great Patriotic War by the majority of religious communities was appreciated by Joseph Stalin; that fact, to an extent, improved on the relationship between religion and state. At the same time, in the post-war years and the next period, the state did not lose sight of the religious issue. In 1943, under the Council of People's Commissars of the USSR, the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church and the Council for the Affairs of Religious Cults were created; these institutions were intended to carry out interaction between government and various religious associations. Starting from 1943-1945, churches have been actively opened in the regions of Western Siberia, and a revival of religious life was outlined. Nevertheless, a number of communities did not have the opportunity to return their prayer buildings due to the fact that during the war time former churches, mosques and synagogues were turned into warehouses and granaries, or given over to schools, clubs or temporary housing for the population evacuated from the European part of the country. In addition, some communities could not get the registration due to lack of priests, whose number in the region was extremely small in the post-war period. Since 1947, religion has been excluded from the social life of the country and left on its own until the beginning of new persecutions that hit all the confessions of the country with N.S. Khrushchev coming to power.

Started at N.S. Khrushchev's period anti-religious campaign was accompanied by massive closure of churches in different regions, including in Western Siberia, and measures of economic pressure and criminal prosecution of believers and clergymen. In most cases, religious communities were deprived of prayer houses

and registration because they were unable to comply with the instructions of various institutions. The survived parishes in Western Siberia operated in difficult financial conditions. Special attention was paid to the atheistic education of the younger generation. The priests of the existing parishes were completely dependent on the state authorities. Herewith, since the mid-1950s the commissioners for religious affairs in the regions paid special attention to the personality of a clergyman. Although there was no longer direct tough pressure and no repression of the clergy, nevertheless, a tendency to worsening of religious communities' position through the formation of the corresponding legislative basis and ideological pressure could be seen.

It is worth noting that the illegal closure of churches and administrative interference in the internal affairs of parishes provided significant results only in decrease of the number of official statements and appeals of believers, while attendance at prayer meetings in a number of parishes remained fairly stable. The tightening of the religious policy started in 1958, significantly reduced the public manifestations of religious life among the population and forced some believers to hide their beliefs. By 1964, the decreasing number of parishes, as well as the psychological and administrative pressure exerted on believers by the Soviet authorities, led to a significant decay of religious life in the region in question.

Since the mid-1960s, the function of monitoring the obeying the laws on religious cults at the local level was in the sphere of responsibility of the representatives of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR, who were the conductors of state confessional policy in the regions, including Western Siberia and Kazakhstan. It is important to note that the activities of the representatives of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR included not only registration of religious communities, but also control of sermons, worship services, registration of the number of churches, as well as the fight against place of pilgrimage, the dissemination of scientific and atheistic knowledge.

The enactment by the Presidium of the USSR Supreme Soviet of the resolution "About some facts of violation of socialist legality in relation to believers" was of great importance in the development of relations between the state and religion. As a result, the pressure on believers has decreased. At the same time, the need for "obeying the law" in relation to religious communities was claimed at the state level.

Since the second half of the 60s of the XX century, there has been a definite tendency for a change of the atheistic propaganda vector, although there is clearly no need to talk about its complete eradication. Herewith, harsh articles about different religious communities and believers in general began to disappear in the media. The publications, which were supposed to form atheistic ideas, started to get more natural science format, and did not simply reject the religious worldview. Despite the fact that many propagandists noted low effectiveness of lecturing on atheistic topics, such events nevertheless performed a certain educational function.

Enacted in 1975 the Decree of the Presidium of the Supreme Soviet of the RSFSR "On Amendments and Additions to the Decree of the All-Russian Central Executive Committee and the Council of People's Commissars of the RSFSR dd. April 8, 1929 "About Religious Associations"" and the signing of the Helsinki Agreements were supposed to demonstrate the guarantees of freedom of conscience in the USSR to the world community. After enactment of the new Constitution of the USSR in 1977, the number of lectures on atheistic topics, even with an emphasis on natural science theme, began to noticeably decrease. In the changed conditions, atheist propagandists in their activities start to focus more on enlightening believers in legal matters. In Western Siberia, as well as in many other regions of the country, the "Znaniye" Society, the Commission for Assistance to Obeying the Laws on Religious Cults, the regional health department, medical and educational institutions had a great influence on the spread of scientific atheism in the period in question. The activities of the assistance commissions consisted in limiting and weakening the activities of religious communities and clergymen. Starting from the second half of the 1970s, there was an improvement in the economic situation of Orthodox, Old Believer, Muslim and Jewish communities in Western Siberia, as well as an increase in the number and level of education of clergy, especially in the communities of the Russian Orthodox Church.

A fundamental revision of state and religion relationship emerged in the end of the USSR period. In many ways, a push for this process was the so-called "perestroika" by Mikhail Gorbachev, accompanied by the principles of openness and democracy. The official permission of the authorities to celebrate in 1988 the 1000th

anniversary of the Christianization of Rus' not only strengthened the position of the Russian Orthodox Church, but also showed the possibility to manifest a religious outlook more openly. Finally, on October 1, 1990, the Supreme Soviet of the USSR adopted the law "About freedom of conscience and religious organizations", and on October 25, 1990 the law "About freedom of religion" was approved. These laws actually laid down the democratic principles of freedom of conscience and religion, which, however, did not have time to be fully implemented due to the dissolution of the USSR in 1991. Starting from the mid-1980s, the process of legalization of the activities of different religious communities began and, in general, there was a tendency for the revival of religious life both in the country as a whole and in Western Siberia and Kazakhstan in particular.

In the 1990-s, in the Russian Federation and the Republic of Kazakhstan that appeared after the dissolution of the USSR, new principles of state and religion relationship started to form. An important step was the Constitution of the Russian Federation, adopted in December 1993, which, on the one hand, officially confirmed the principle of equality before the law for all religions, but on the other, did not resolve all issues related to the activities of religious organizations. It is worth noting that one of the tasks of the new Russian government in this period was to overcome the negative consequences of the Soviet model of religious policy and to determine a new course of relationship between state and religious institutions. The Federal Law "About Freedom of Conscience and on Religious Associations", adopted in 1997, became the main document regulating the rights and conditions of activity for religious associations, supervision and control over the execution of legislation on freedom of conscience. Furthermore, after the abolition of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers in 1991, structures that performed its functions were created at the federal level: the Council for Interaction with Religious Associations under the President of the Russian Federation, the Commission on Religious Associations under the Government of the Russian Federation and the Committee of the State Duma of the Russian Federation for public and religious associations.

In the post-Soviet period, a large-scale "revival" of religious life took place both in Western Siberia and in the neighboring territories of a sovereign state – the Republic of Kazakhstan. There was a noticeable increase in the number of different religious communities and clergymen. It should be noted that a number of "new" for this region religious movements operated in the south of Western Siberia. In particular, such religious communities as Full Gospel Church, the International Society for Krishna Consciousness, the Church of Christ of Latter-day Saints (Mormons), the Bahá'í faith communities, the native faith community Oriyana, the Korean Unification Church, the Shri Rajneesh (Osho) cult communities, and others were registered. In connection with the execution of the order of the Russian President dated April 23, 1993 No. 281-rp "About the transfer of religious buildings and other property to religious organizations", the process of returning religious buildings began in Western Siberia, as well as the active construction of new religious objects.

An important role in the religion policy in the regions belonged to the activities of the new government bodies. The tasks of the executive bodies in Western Siberia included interaction with religious associations and coordination activities for the organization of interaction between subjects of religion policy. The executive authorities in Western Siberia, together with the administrations of cities and regions, carried out activities for establishing a dialogue between believers and non-believers, building relationship between state, national, public and religious organizations and organizing the return of church property.

Serious transformations were also outlined in the sphere of state and religion relations in the 1990s in the Republic of Kazakhstan; at the same time, the new legislation in the religious sphere was liberal and imperfect in a number of points. It established religious equality and proclaimed the principle of non-interference by the state in the affairs of religious organizations. The activities of religious associations were regulated by the following documents: the Constitution of the Republic of Kazakhstan, the Civil Code and the Law on the Freedom of Confession and Religious Associations (1992), as well as a number of regulations, including the Resolution of the Cabinet of Ministers "About Approval of the Regulation of the Transferring Religious (Prayer) Buildings, Structures and Other Property to Religious Organizations" (1993). The leadership of the Republic of Kazakhstan considered the strengthening of the role of religion and the poly-confessional nature of society as a positive factor in strengthening the unity of the multinational state. In this regard, the ex-President of the

Republic of Kazakhstan N. Nazarbayev headed towards creating a “system of dialogue between religions” in order to preserve interfaith harmony in Kazakhstan; although certain problems in the field of interethnic and interfaith relations after the collapse of the USSR began to appear in Kazakhstan as well.

Religious organizations both on the territory of Western Siberia and in the neighboring regions of the Republic of Kazakhstan, in addition to liturgical activities in the 1990s gradually began to actively participate in different social projects, including spiritual education of the younger generation, charitable, cultural and educational activities in places of detention, in board and care homes and army. However, the emergence of extremist tendencies should also be noted, especially since the early 1990-s. This fact put on the agenda of the leadership of the Russian Federation and the Republic of Kazakhstan the following questions: the development of a legal basis and special programs aimed at counteracting the spread of extremism and terrorism ideology, as well as the formation of tolerant relations, interethnic and interfaith dialogue. The mentioned new tendencies in the religion policy of the two countries start gradually being embodied in the regional space of both Western Siberia and Kazakhstan, but mostly at the beginning of the 21st century.

P.K. Dashkovskiy

Источники

Архивные материалы

Государственный архив Алтайского края (ГААК, Барнаул)

1. ГААК. Ф. 26. Барнаульское духовное правление Томской духовной консистории (1750–1915 гг.).
2. ГААК. Ф. 26. Барнаульское духовное правление Томской духовной консистории (1750–1915 гг.). Оп. 1. Д. 66.
3. ГААК. Ф. 26. Барнаульское духовное правление Томской духовной консистории (1750–1915 гг.). Оп. 1. Д. 69.
4. ГААК. Ф. 26. Барнаульское духовное правление Томской духовной консистории (1750–1915 гг.). Оп. 1. Д. 95.
5. ГААК. Ф. 26. Барнаульское духовное правление Томской духовной консистории (1750–1915 гг.). Оп. 1. Д. 113.
6. ГААК. Ф. 26. Барнаульское духовное правление Томской духовной консистории (1750–1915 гг.). Оп. 1. Д. 198.
7. ГААК. Ф. 163. Личный фонд: Гуляев С.И., Гуляев Н.С. Оп. 1. Д. 229
8. ГААК. Ф. 164 Алтайская духовная миссия. Оп. 2. Д. 42.
9. ГААК. Ф. 164 Алтайская духовная миссия. Оп. 1. Д. 100.
10. ГААК. Ф. 164. Алтайская духовная миссия. Оп. 2. Д. 151.
11. ГААК. Ф. 166. Совет противораскольнического братства Святого Дмитрия митрополита Ростовского Томской епархии (1884–1885). Оп. 1. Д. 1.
12. ГААК. Ф. 461. Алтайская краевая организация общества «Знание» (1968–1992). Оп. 4. Д. 222.
13. ГААК. Ф.Р. 312. Администрация г. Барнаула. Оп. 1/а. Д. 23.
14. ГААК. Ф. 461. Алтайская краевая организация общества «Знание» (1968–1992). Оп. 4. Д. 8.
15. ГААК. Ф.Р. 461. Алтайская краевая организация общества «Знание» (1968–1992). Оп. 3. Д. 48.
16. ГААК. Ф.Р. 461. Алтайская краевая организация общества «Знание» (1968–1992). Оп. 4. Д. 222.
17. ГААК. Ф.Р. 461. Алтайская краевая организация общества «Знание» (1968–1992). Оп. 4. Д. 538.
18. ГААК. Ф.Р. 461. Алтайская краевая организация общества «Знание» (1968–1992). Оп. 4. Д. 742.
19. ГААК. Ф.Р. 461. Алтайская краевая организация общества «Знание» (1968–1992). Оп. 4. Д. 786.
20. ГААК. Ф.Р. 536. Барнаульское духовное епархиальное управление староцерковников [1920–1937 гг.]. Оп. 1. Д. 242. Л. 72.
21. ГААК. Ф.Р. 536. Барнаульское духовное епархиальное управление староцерковников [1920–1937 гг.]. Оп. 1. Д. 233. Л. 62.
22. ГААК. Ф.Р. 536. Барнаульское духовное епархиальное управление староцерковников [1920–1937 гг.]. Оп. 1. Д. 436. Л. 22.
23. ГААК. Ф.Р. 536. Барнаульское духовное епархиальное управление староцерковников [1920–1937 гг.]. Оп. 1. Д. 235. Л. 100.
24. ГААК. Ф.Р. 536. Барнаульское духовное епархиальное управление староцерковников [1920–1937 гг.]. Оп. 1. Д. 235. Л. 77, 78, 187.
25. ГААК. Ф.Р. 536. Барнаульское духовное епархиальное управление староцерковников [1920–1937 гг.]. Оп. 1. Д. 27. Л. 7.

-
26. ГААК. Ф.Р. 536. Барнаульское духовное епархиальное управление староцерковников [1920–1937 гг.]. Оп. 1. Д. 233. Л. 91, 99, 100, 103.
27. ГААК. Ф.Р. 536. Барнаульское духовное епархиальное управление староцерковников [1920–1937 гг.]. Оп. 1. Д. 240. Л. 17.
28. ГААК. Ф.Р. 536. Барнаульское духовное епархиальное управление староцерковников [1920–1937 гг.]. Оп. 1. Д. 238. Л. 116.
29. ГААК. Ф.Р. 536. Барнаульское духовное епархиальное управление староцерковников [1920–1937 гг.]. Оп. 1. Д. 236. Л. 127.
30. ГААК. Ф.Р. 1567. Управление юстиции Администрации Алтайского края г. Барнаула. Оп. 1. Д. 1.
31. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 1. Л. 46.
32. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 5.
33. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 16.
34. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 17.
35. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 18. Л. 10.
36. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 30. Л. 35, 40, 79, 135.
37. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 33. Т. 1.
38. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 36.
39. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 37. Л. 12, 21, 50, 80, 96, 116, 118, 185–186.
40. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 44.
41. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 55. Л. 1, 6, 59.
42. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 58.
43. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 75.
44. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 79.
45. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 104.
46. ГААК. Ф.Р. 1962. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 132.
47. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 146.
48. ГААК. Ф.Р. 1692. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Алтайскому краю (1943–1991 гг.). Оп. 1. Д. 149.

Государственный архив Томской области (ГАТО, Томск)

49. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 2. Д. 67.
50. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление, г. Томск Томской губернии (1822–1917). Оп. 2. Д. 3679.
51. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 3. Д. 3297.
52. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 3. Д. 4502.
53. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 3. Д. 4502.
54. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 5. Д. 76.
55. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление, г. Томск Томской губернии (1822–1917). Оп. 11. Д. 621.
56. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление, г. Томск Томской губернии (1822–1917). Оп. 11. Д. 735.
57. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 19. Д. 650.
58. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 19. Д. 1702.
59. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 29. Д. 69.
60. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 65.
61. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 66.
62. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 67.
63. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 68.
64. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 69.
65. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 70.
66. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 71.
67. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 72.
68. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 73.
69. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 74.
70. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 75.
71. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 108.
72. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 117.
73. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 271.
74. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 305.
75. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 308.
76. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 311.
77. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 338.
78. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 529.
79. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 592.
80. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 1083.
81. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 1087.
82. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 1088.
83. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 1091.
84. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 1099.
85. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 41. Д. 1102.
86. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 44. Д. 120.
87. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 44. Д. 148.
88. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 44. Д. 150.
89. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 44. Д. 197.
90. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 44. Д. 450.
91. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 44. Д. 530.
92. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 44. Д. 2982.
93. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 45. Д. 1.
94. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 45. Д. 8.
95. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 45. Д. 19.

-
96. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 45. Д. 34.
97. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 45. Д. 82.
98. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 45. Д. 128.
99. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 48. Д. 129.
100. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление, г. Томск Томской губернии (1822–1917). Оп. 51 Д. 148.
101. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 34.
102. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 52.
103. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 54.
104. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 56.
105. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 57.
106. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 81.
107. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 123.
108. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 131.
109. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 132.
110. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 134.
111. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 149.
112. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 150.
113. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 151.
114. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 152.
115. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 153.
116. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 154.
117. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 155.
118. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 156.
119. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 157.
120. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 158.
121. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 213.
122. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 250.
123. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 251.
124. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 383.
125. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 485.
126. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 67. Д. 486.
127. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 70. Д. 271.
128. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 77. Д. 407.
129. ГАТО. Ф. 3. Томское губернское управление. Оп. 12. Д. 688.
130. ГАТО. Ф. 10. Томский окружной суд Министерства юстиции. Оп. 11. Д. 15.
131. ГАТО. Ф. 21. Томский губернский суд Министерства юстиции, г. Томск Томской губернии (1822–1897). Оп. 2. Д. 202.
132. ГАТО. Ф. 125. Главный инспектор училищ Западной Сибири, г. Томск (1841–1885 г.). Оп. 1. Д. 505. Л. 17.
133. ГАТО. Ф. 126. Управление Западно-Сибирского учебного округа, г. Томск (1885–1919 г.). Оп. 2. Д. 2508. Л. 68.
134. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 8.
135. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 14.
136. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 21.
137. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 27.

- [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

210. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 2956.
211. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 2981.
212. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 2990.
213. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 3005.
214. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 3006.
215. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 3008.
216. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 3154.
217. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 3241.
218. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 3195.
219. ГАТО. Ф. 170. Томская духовная консистория Святейшего правительствующего синода, г. Томск Томской губернии (1834–1919). Оп. 2. Д. 3257.
220. ГАТО. Ф.Р-173. Томский губернский исполнительный комитет советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов (губисполком), г. Томск Томской губернии (1920–1925).
221. ГАТО. Ф.Р-236. Томский губернский революционный трибунал (губревтрибунал), г. Томск Томской губернии (1920–1922).
222. ГАТО. Ф.Р. 1786. Уполномоченный по делам религий по Томской области. Оп. 1. Д. 426. Л. 30.
223. ГАТО. Ф.Р. 1786. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Томской области, г. Томск Томской области (1944–1990). Оп. 1. Д. 240.
224. ГАТО. Ф.Р. 1786. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Томской области, г. Томск Томской области (1944–1990). Оп. 1. Д. 281.
225. ГАТО. Ф.Р. 1786. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Томской области, г. Томск Томской области (1944–1990). Оп. 1. Д. 303.

Государственный архив Новосибирской области (ГАО, Новосибирск)

226. ГАО. Ф.Р-1: Сибирский революционный комитет. Оп. 3.
227. ГАО. Ф.Р. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 г. – по настоящее время). Оп. 1. Д. 12. Л. 23–33.
228. ГАО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 г. – по настоящее время). Оп. 1. Д. 47. Л. 5.
229. ГАО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 г. – по настоящее время). Оп. 1. Д. 57. Л. 59.
230. ГАО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 г. – по настоящее время). Оп. 1. Д. 58. Л. 4, 7, 8, 17.
231. ГАО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 г. – по настоящее время). Оп. 1. Д. 59. Л. 2.
232. ГАО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 г. – по настоящее время). Оп. 1. Д. 60. Л. 4.

- [illegible]

258. ГАНО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 – по настоящее время). Оп. 1. Д. 340.
259. ГАНО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 – по настоящее время). Оп. 1. Д. 345.
260. ГАНО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 – по настоящее время). Оп. 1. Д. 357.
261. ГАНО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 – по настоящее время). Оп. 1. Д. 359.
262. ГАНО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 – по настоящее время). Оп. 1. Д. 362.
263. ГАНО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 – по настоящее время). Оп. 1. Д. 395.
264. ГАНО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 – по настоящее время). Оп. 1. Д. 396. Л. 1.
265. ГАНО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 – по настоящее время). Оп. 1. Д. 397.
266. ГАНО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 – по настоящее время). Оп. 1. Д. 399.
267. ГАНО. Ф. 1418. Совет по связям с религиозными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области (Новосибирск, 1943 – по настоящее время). Оп. 1. Д. 403.

Исторический архив Омской области (ИсАОО, Омск)

268. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 1. Д. 4.
269. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 1. Д. 44.
270. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 1. Д. 52.
271. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 1. Д. 111.
272. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири в Омске. Оп. 1. Д. 269. Л. 20–20об.
273. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 1. Д. 340.
274. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 1. Д. 359. Л. 1–397.
275. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 1. Д. 404.
276. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 1. Д. 697.
277. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири в Омске. Оп. 1. Д. 971. Л. 1–8.
278. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 1. Д. 1130.
279. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление западной Сибири в Омске. Оп. 1. Д. 1364. Л. 24.
280. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 1. Д. 1417.
281. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 1. Д. 1549.
282. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 2. Д. 1996.
283. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 2. Д. 2751.
284. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 2. Д. 2865.
285. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 3. Д. 3723.
286. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири в Омске (1821–1905). Оп. 3. Д. 4320.
287. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири в Омске (1821–1905). Оп. 3. Д. 4610. Л. 1а–2.
288. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 3. Д. 4936.
289. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 3. Д. 5643.
290. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 3. Д. 5668.
291. ИсАОО. Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 7. Д. 10969.
292. ИсАОО. Ф. 67. Военное хозяйственное правление Сибирского казачьего войска (1767–1918). Оп. 1. Д. 729.

293. ИсАОО. Ф. 67. Военное хозяйственное правление Сибирского казачьего войска (1767–1918). Оп. 2. Д. 2360. Л. 1–2.
294. ИсАОО. Ф.Р.-1706. Войсковое хозяйственное правление Сибирского казачьего войска. Оп. 1.
295. ИсАОО. Ф.Р. 2603. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области (1936–1990 гг.). Оп. 1. Д. 5. Л. 29, 30, 31, 35, 36.
296. ИсАОО. Ф.Р. 2603. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области (1936–1990 гг.). Оп. 1. Д. 8. Л. 31, 32, 58.
297. ИсАОО. Ф.Р. 2603. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области (1936–1990 гг.). Оп. 1. Д. 9. Л. 2, 64–65, 78, 108.
298. ИсАОО. Ф.Р. 2603. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области (1936–1990 гг.). Оп. 1. Д. 14. Л. 22, 23, 28, 36, 37, 38, 51, 68, 73, 74, 75, 80–85, 109–112, 116, 117, 119, 120, 121, 123.
299. ИсАОО. Ф.Р. 2603. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области (1936–1990 гг.). Оп. 1. Д. 17. Л. 271, 272, 275, 276.
300. ИсАОО. Ф.Р. 2603. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области (1936–1990 гг.). Оп. 1. Д. 27. Л. 1, 2, 4, 13, 33–34, 48, 72, 73, 112, 187.
301. ИсАОО. Ф.Р. 2603. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области (1936–1990 гг.). Оп. 1. Д. 29. Л. 4, 7, 12, 21, 28, 41, 67, 88, 160, 161.
302. ИсАОО. Ф.Р. 2603. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области (1936–1990 гг.). Оп. 1. Д. 32. Л. 36, 38, 41, 42.
303. ИсАОО. Ф.Р. 2603. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области (1936–1990 гг.). Оп. 1. Д. 37. Л. 4, 31–35.
304. ИсАОО. Ф.Р. 2603. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области (1936–1990 гг.). Оп. 1. Д. 39. Л. 9.
305. ИсАОО. Ф.Р. 2603. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области (1936–1990 гг.). Оп. 1. Д. 41. Л. 78.
306. ИсАОО. Ф. 2603. Фонд Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области. Оп. 1. Д. 71.
307. ИсАОО. Ф. 2603. Фонд Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области. Оп. 1. Д. 84.
308. ИсАОО. Ф. 2603. Фонд Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области. Оп. 1. Д. 120.
309. ИсАОО. Ф. 2603. Фонд Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области. Оп. 1. Д. 123.

Государственное бюджетное учреждение Тюменской области

«Государственный архив в г. Тобольске» (ГА в г. Тобольске)

310. ГА в г. Тобольске. Ф. 1. Тобольское городское полицейское управление. Оп. 1.
311. ГА в г. Тобольске. Ф. 5. Директор народных училищ Тобольской губернии. Оп. 1.
312. ГА в г. Тобольске. Фи. 5. Тобольская Дирекция училищ /Директор народных училищ/, г. Тобольск Тобольской губернии (1786–1918 гг.). Оп. 1. Д. 77.
313. ГА в г. Тобольске. Ф. 152. Тобольское общее губернское управление. Оп. 1. Д. 58.
314. ГА в г. Тобольске. Ф. 152: Тобольское общее губернское управление. Оп. 1. Д. 66.
315. ГА в г. Тобольске. Ф. 152: Тобольское общее губернское управление. Оп. 1. Д. 78.
316. ГА в г. Тобольске. Ф. 152. Тобольское общее губернское управление. Оп. 1. Д. 81.
317. ГА в г. Тобольске. Ф. 152. Тобольское общее губернское управление. Оп. 1. Д. 133.
318. ГА в г. Тобольске. Ф. 152. Тобольское общее губернское управление. Оп. 4. Д. 3. ГА в г. Тобольске. Ф. 152. Тобольское общее губернское управление. Д. 61.

319. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 513.
320. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 646.
321. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 656.
322. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 657.
323. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 661.
324. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 678.
325. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 685.
326. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 724.
327. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 725.
328. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 730.
329. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 731.
330. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 751.
331. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 754.
332. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 760.
333. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 1083.
334. ГА в г. Тобольске. Ф. И–156. Тобольская духовная консистория. Оп. 15. Д. 1252–1291.
335. ГА в г. Тобольске. Ф. 159. Оп. 2. Д. 134. Л. 15–16.
336. ГА в г. Тобольске. Ф. 202. Тобольское сыскное отделение. Оп. 1.
337. ГА в г. Тобольске. Ф. 272. Управление Тобольской уездно-городской рабоче-крестьянской советской милиции. Оп. 1. Д. 74.
338. ГА в г. Тобольске. Ф. 353. Строительное отделение Тобольского губернского управления, г. Тобольск Тобольской губернии (1885–1917 гг.). Оп. 1. Д. 447.
339. ГА в г. Тобольске. Ф. 353. Строительное отделение Тобольского губернского управления, г. Тобольск Тобольской губернии (1885–1917 гг.). Оп. 1. Д. 779.
340. ГА в г. Тобольске. Ф. 353. Строительное отделение Тобольского губернского управления, г. Тобольск Тобольской губернии (1885–1917 гг.). Оп. 1. Д. 783. Л. 106.
341. ГА в г. Тобольске. Ф. 392. Тобольский уездный исполком. Оп. 1. Д. 146.
342. ГА в г. Тобольске. Ф. 417. Оп. 1. Д. 266. Л. 55.
343. ГА в г. Тобольске. Ф. 483. Инспектор народных училищ 1-го района Тобольской губернии. Оп. 1.
344. ГА в г. Тобольске. Ф. 580. Заведующий по земельно-устроительным и переселенческим делам в Тобольской губернии, г. Тобольск Тобольской губернии (1866–1919 гг.). Оп. 1. Д. 802. Л. 1а–13.
345. ГА в г. Тобольске. Ф. 580. Заведующий по земельно-устроительным и переселенческим делам в Тобольской губернии, г. Тобольск Тобольской губернии (1866–1919 гг.). Оп. 1. Д. 815. Л. 1а.
346. ГА в г. Тобольске. Ф. 632. Метрические книги мечетей Вершинских юрт. Оп. 1.
347. ГА в г. Тобольске. Ф. 645. Метрические книги мечетей Байгаринских юрт. Оп. 1.

Российский государственный исторический архив (РГИА, Санкт-Петербург)

348. РГИА. Ф. 573. Департамент окладных сборов МФ. Оп. 3. Д. 4833.
349. РГИА. Ф. 573. Департамент окладных сборов МФ. Оп. 2. Д. 2142.
350. РГИА. Ф. 391. Переселенческое управление МЗ. Оп. 3. Д. 4.
351. РГИА. Ф. 573. Департамент окладных сборов МФ. Оп. 13. Д. 16715. Л. 1–2.
352. РГИА. Ф. 821. Департамент духовных дел инославных исповеданий Министерства внутренних дел Российской империи. Оп. 3. Д. 896.
353. РГИА. Ф. 821. Департамент духовных дел инославных исповеданий Министерства внутренних дел Российской империи. Оп. 8. Д. 172.
354. РГИА. Ф. 821. Департамент духовных дел инославных исповеданий Министерства внутренних дел Российской империи. Оп. 8. Д. 179.
355. РГИА. Ф. 821. Департамент духовных дел инославных исповеданий Министерства внутренних дел

- [illegible]

405. РГИА. Ф. 826. Канцелярия римско-католических митрополитов в Российской империи. Оп. 1. Д. 1868.
406. РГИА. Ф. 826. Канцелярия римско-католических митрополитов в Российской империи. Оп. 1. Д. 2005.

Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ, Владивосток)

407. РГИА ДВ. Ф.Р.-226: Комитет по сбору пожертвований на постройку кафедрального собора, г. Владивосток (1921–1923 гг.). Оп. 1. Д. 1–4.
408. РГИА ДВ. Ф. 243. Владивостокское епархиальное попечительство о бедных духовного звания Владивостокского епархиального управления. Оп. 1.
409. РГИА ДВ. Ф. 451. Комиссия по открытию школ для детей переселенцев в Приморской области. Оп. 1.
410. РГИА ДВ. Ф. 486. Никольск-Уссурийское благочиние (1886 г.). Оп. 1. Д. 1–2.
411. РГИА ДВ. Ф. 593: Владивостокский римско-католический костел при Владивостокской духовной консистории. Оп. 1. Д. 1–7.
412. РГИА ДВ. Ф. 614: Костельный комитет Никольск-Уссурийского католического прихода (1912–1921 гг.). Оп. 1. Д. 1–5.
413. РГИА ДВ. Ф. 701. Главное управление Восточной Сибири. Оп. 1. Д. 59.
414. РГИА ДВ. Ф. 771. Епархиальное попечительство о бедных духовного звания в г. Благовещенске (1863–1913 гг.). Оп. 1. Д. 1–8.
415. РГИА ДВ. Ф. 882: Успенская старообрядческая община деревни Бардагон Амурской области. Оп. 1. Д. 1.
416. РГИА ДВ. Ф. 889. Благовещенский городской комитет по оказанию помощи беженцам. Оп. 1. Д. 1–3.
417. РГИА ДВ. Ф. 892. Благовещенский кафедральный собор Благовещенской духовной консистории. Оп. 1. Д. 1–30.
418. РГИА ДВ. Ф. 907. Епархиальный комитет по удовлетворению духовных нужд переселенцев, г. Благовещенск (1912–1916 гг.). Оп. 1. Д. 1–15.
419. РГИА ДВ. Ф. 1009. Камчатская духовная консистория (1812–1923 гг.). Оп. 1. Д. 1–3.
420. РГИА ДВ. Ф. 1196: Канцелярия епископа Приамурского и Благовещенского Святейшего правительствующего Синода, г. Благовещенск (1893–1912 гг.). Оп. 1. Д. 1–9.
421. РГИА ДВ. Ф. 1322: Благочинный Хабаровских и Уссурийских церквей в г. Хабаровске (1894 г.). Оп. 1. Д. 1.
422. РГИА ДВ. Ф. 1455: Читинский женский монастырь, г. Чита (1902–1921 гг.). Оп. 1. Д. 1–3.
423. РГИА ДВ. Ф. 1501 Благовещенская соборная мечеть, г. Благовещенск (1916–1917 гг.). Оп. 1. Д. 1–2.
424. РГИА ДВ. Ф. 1507 Сен-Кельский стан Чукотской миссии Якутской епархии (1875–1917 гг.). Оп. 1. Д. 1–53.
425. РГИА ДВ. Ф. 1638. Корякская миссионерская церковь, пос. Гижига (1900 г.). Оп. 1. Д. 1–2.
426. РГИА ДВ. Ф.Р.-1640: Пятый переписной участок Первой всеобщей переписи оседлого и кочевого населения, г. Петропавловск-Камчатский (1895 г.). Оп. 1. Д. 1–2.

Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК, Алмата)

427. ЦГА РК. Ф. 25. Тургайское областное правление г. Оренбург. Оп. 1. Д. 561. Л. 11–12
428. ЦГА РК. Ф. 27. Инспектор народных училищ Тургайской области. Оп. 1. Д. 9. Л. 2–8.
429. ЦГА РК. Ф. 44: Семиреченское областное правление. Оп. 1. Д. 359. Л. 7.
430. ЦГА РК. Ф. 44: Семиреченское областное правление. Оп. 1. Д. 1133. Л. 37–38, 40, 44.
431. ЦГА РК. Ф. 59. Инспектор народного училища Внутренней Киргизской орды. Оп. 1. Д. 41. Л. 6.
432. ЦГА РК. Ф. 59. Инспектор народного училища Внутренней Киргизской орды. Оп. 1. Д. 46. Л. 6–9
433. ЦГА РК. Ф. 59. Инспектор народного училища Внутренней Киргизской орды. Оп. 1. Д. 189. Л. 5.
434. ЦГА РК. Ф. 64. Степное генерал-губернаторство. Оп. 1. Д. 2053. Л. 55–58.
435. ЦГА РК. Ф. 64: Степное генерал-губернаторство. Оп. 1. Д. 2723. Л. 43–66.

**Центральный государственный исторический архив
Республики Башкортостан (ЦГИА РБ, Уфа)**

436. ЦГИА РБ. Ф. 295. Оренбургское магометанское духовное собрание. Оп. 3. Д. 6707.
437. ЦГИА РБ. Ф. 295. Оренбургское магометанское духовное собрание. Оп. 3. Д. 7440.
438. ЦГИА РБ. Ф. 295. Оренбургское магометанское духовное собрание. Оп. 3. Д. 16080
439. ЦГИА РБ. Ф. 295. Оренбургское магометанское духовное собрание. Оп. 8 Д. 1085. Л. 4–4об.
440. ЦГИА РБ. Ф. 295. Оренбургское магометанское духовное собрание. Оп. 11. Д. 93.

**Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук
(СПб-филиал РАН, Санкт-Петербург)**

441. СПб-филиал РАН. Ф. 135 Институт по изучению народов СССР Академии наук СССР. Оп. 2. Д. 101.

Центральный государственный архив Республики Узбекистан (ЦГА РУ, Ташкент)

442. ЦГА РУ. Ф. И-461. Оп. 1. Д. 1260. Л. 99 об.

Архив Томского областного краеведческого музея (АТОКМ, Томск)

443. АТОКМ. Ф. 1. Оп. 3 Д. 316. Л. 32

Государственный архив Кемеровской области (ГАКО, Кемерово)

444. ГАКО. Ф. П-29. Новокузнецкая (Сталинская) городская контрольная комиссия ВКП(б).
445. ГАКО. Ф. Д-60 Коллекция церковных метрических книг.
446. ГАКО. Ф. П-483 Партархив Кемеровского обкома КПСС, Центральный район г. Кемерово.

Национальный архив Республики Хакасия (НАРХ, Абакан)

447. НАРХ. Ф.Р.-674 Управление ФСБ РФ по Красноярскому краю.

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ, Москва)

448. ГАРФ. Ф.Р. 5263. Постоянная центральная комиссия по вопросам культов при Президиуме Центрального исполнительного комитета СССР. Оп. 1. Д. 666. Л. 23, 84.
449. ГАРФ. Ф.Р. 5263. Постоянная центральная комиссия по вопросам культов при Президиуме Центрального исполнительного комитета СССР. Оп. 1. Д. 669. Л. 2, 9.
450. ГАРФ. Ф.Р. 5263. Постоянная центральная комиссия по вопросам культов при Президиуме Центрального исполнительного комитета СССР. Оп. 1. Д. 671. Л. 1, 55, 60, 78.
451. ГАРФ. Ф.Р. 5263. Постоянная центральная комиссия по вопросам культов при Президиуме Центрального исполнительного комитета СССР. Оп. 1. Д. 677. Л. 5, 8, 50.
452. ГАРФ. Ф.Р. 5263. Постоянная центральная комиссия по вопросам культов при Президиуме Центрального исполнительного комитета СССР. Оп. 1. Д. 679. Л. 75.
453. ГАРФ. Ф.Р. 5263. Постоянная центральная комиссия по вопросам культов при Президиуме Центрального исполнительного комитета СССР. Оп. 1. Д. 680. Л. 3(об), 7.

Архив Президента Республики Казахстан (АП РК, Нур-Султан)

454. АП РК. Ф. 141. Казахский краевой комитет РКП(б). Оп. 1. Д. 2400. 179 л.

**Государственный архив Восточно-Казахстанской области
(ГАВКО, Усть-Каменогорск)**

455. ГАВКО. Ф. 130. Восточно-Казахстанский областной комитет партии О.15. Д. 10. 100 л.

Архив Департамента Комитета национальной безопасности Республики Казахстан по Восточно-Казахстанской области (АДКНБ РК по ВКО, Усть-Каменогорск)

456. АДКНБ РК по ВКО. Ф. 1. Оперативный приказ НКВД СССР от 30 июля 1937 г. №00447. Л. 69-81.

Специальный государственный архив Департамента полиции г. Алматы (СГА ДП, Алматы)

457. СГА ДП г. Алматы. Ф. 1. Оп. 1. Д. 310.

Специальный государственный архив Департамента полиции г. Актюбинск (СГА ДП, Актюбинск)

458. СГА ДП г. Актюбинск. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3932.

Специальный государственный архив Департамента полиции Восточно-Казахстанской области (СГА ДП ВКО, Усть-Каменогорск)

459. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2610.

460. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 800.

461. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 1193.

462. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2166.

463. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2299.

464. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2352.

465. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2450.

466. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2551.

467. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2588.

468. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2610.

469. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2612.

470. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2615.

471. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2671.

472. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 3103.

473. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 3112.

474. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 3126.

475. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 3267.

476. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 3765.

477. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 4228.

478. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 4262.

479. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 4855.

Специальный государственный архив Департамента полиции г. Караганда (СГА ДП, Караганда)

480. СГА ДП. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2305.

Специальный государственный архив Департамента полиции Северо-Казахстанской области (СГА ДП СКО)

481. СГА ДП СКО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 94.

Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК, Алматы)

482. ЦГА РК. Ф. 1380. Комиссариат юстиции Казахской ССР. Оп. 2. Д. 13. 315 л.

483. ЦГА РК. Ф. 1648. Народный комиссариат внутренних дел Казахской АССР. Оп. 1. Д. 3. 189 л.

484. ЦГА РК. Ф. 1648. Народный комиссариат внутренних дел Казахской АССР. Оп. 1. Д. 5. 189 л.

Государственный архив социально-правовой документации Республики Алтай (ГАСПД РА, Горно-Алтайск)

485. ГАСПД РА. Ф. 725. Комитет по информационной и национальной политике, связям с общественностью Республики Алтай. Оп. 4. Д. 1.

Личный архив С.М. Мундусова – заместителя председателя Комитета по информационной и национальной политике, связям с общественностью Республики Алтай (Горно-Алтайск)**Законодательные источники**

486. О свободе исповедания и религиозных объединения : Закон Республики Казахстан от 15 января 1992 г. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=1000934.
487. О религиозной деятельности и религиозных объединениях : Закон Республики Казахстан № 483-IV от 11 октября 2011 г. // Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан. URL: <http://adilet.zan.kz/rus/docs/Z1100000483>.
488. Законодательство о религиозных культах (сборник материалов и документов). М. : Юридическая литература, 1971. 336 с.
489. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993). Ст. 19 // Консультант Плюс. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/a4d26fe6022253f9f9e396e9ca6f63c80946702f/ (дата обращения: 05.12.2019).
490. О порядке передачи религиозным объединениям относящегося к федеральной собственности имущества религиозного назначения : Постановление Правительства РФ от 14.03.1995 N 248 // Консультант Плюс. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_6049/ (дата обращения: 30.09.2019).
491. Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830.
492. Полное собрание законов Российской Империи. СПб., 1868. Собрание II. Т. 41. 1079 с.
493. Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1903. Собрание. III. Т. XXI, ч.1. С. 614–617.
494. Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири (высочайше утверждено 15 мая 1853 г.) // Вашкевич В.В. Ламаиты в Восточной Сибири. СПб. : Типография МВД, 1885. С. 127–137.
495. Свод законов Российской империи. СПб., 1900. Т. XIV, XV.
496. Свод законов Российской империи. СПб., 1857. Т. X.
497. Свод законов Российской империи. СПб., 1912. Т. 12. 549 с.
498. Собрание Указаний РСФСР. 1917. № 6. Приложение 2.
499. Устав духовных дел иностранных исповеданий // Свод законов Российской империи. Т.11. Ч. 1. СПб., 1896. 406 с.
500. Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР. Т. 2: 1929–1939. М., 1959. С. 29–45.

Библиографический список

1. Абрамов Я. В. Статистические экспедиции 1850-х гг. Эпизод из истории раскола // Дело. 1883. №9. С. 130–145.
2. Абуев К.К., Мырзаханов Е.Н. Предпринимательство в торгово-промышленной и сельскохозяйственной сферах Казахстана в конце XIX – начале XX в. (по материалам Акмолинской области) // Проблема востоковедения. 2017. №2. С. 66–71.
3. Азаматов Д.Д. Из истории мусульманской благотворительности. Вакуфы на территории европейской части России и Сибири в конце XIX – начале XX в. Уфа, 2000. 102 с.
4. Азаматов Д.Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII – XIX в. Уфа, 1999. 194 с.
5. Айтмухамбетов А.А. К истории взаимоотношений казахов-служащих с татарами Сибири // Сулеймановские чтения : материалы XIII Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2010. С. 10–13.
6. Аким Северо-Казахстанской области встретился с митрополитом Александром. 3 мая 2017 г. URL: https://forbes.kz/news/2017/05/03/newsid_143232
7. Акимбеков С. Казахстан в Российской империи. Алматы : Ин-т Азиатских исследований, 2018. 562 с.
8. Акимбеков С.М. Афганский узел и проблемы безопасности Центральной Азии. 2-е изд., испр. и доп. Алматы, 2003. 400 с.
9. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи археографической экспедицией Императорской академии наук. Т. 4: 1645–1700. СПб., 1836. 500 с.
10. Александро-Невский собор г. Барнаула. URL: <http://www.nevsky22.ru/hram/history/> (дата обращения: 30.09.2019).
11. Алекторов А.Е. Из истории развития образования среди киргизов Акмолинской и Семипалатинской областей // Журнал Министерства народного просвещения. 1905. Часть CCCLXII. С. 154–191.
12. Алтайская деревня в рассказах ее жителей / под науч. ред. Т.К. Щегловой, Л.М. Дмитриевой ; под ред. Л.А. Вигандт. Барнаул, 2012. 448 с.
13. Амандыкова С.К., Исакова И.Е. Правовое регулирование деятельности религиозных объединений в Республике Казахстан: современное состояние и накопленный опыт // Вестник Карагандинского гос. ун-та. 2015. URL: <https://articlekz.com/article/11678>.
14. Амелин В.В., Денисов Д.Н., Моргунов К.А. Ислам в конфессиональном пространстве Оренбургского края. Оренбург, 2014. 304 с.
15. Амоглонова Д.Д. Инославиe в православном государстве: буддизм в поздней имперской России (на материалах Бурятии) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. № 2. С. 14–24.
16. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М. : КАНОН-пресс-Ц : Кучково поле, 2001. 288 с.
17. Андерсон Б., Бауэр О., Хрох М. и др. Нации и национализм. М. : Праксис, 2002. 416 с.
18. Андреев И.Г. Описание Средней орды киргиз-кайсаков. Алматы, 1998. 280 с.
19. Андреев А.И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та : Нартанг, 2006. 464 с.
20. Анисимова И.В. Позиции центральных и региональных властей по вопросу преобразования традиционной судебной системы Туркестанского края и Степного генерал-губернаторства в конце XIX в. // Известия Алтайского гос. ун-та. 2013. № 2. С. 102–105.
21. Анисимова И.В., Лысенко М.Ф. Введение института крестьянских начальников в Степном крае в начале XX в. и особенности его деятельности // Известия Алтайского гос. ун-та. 2015. № 4(1). С. 20–24.
22. Арапов Д.Ю. Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описания, статистика. М.: ИКЦ Академкнига, 2001. 366 с.

23. Арзуманов И.А. Методологические концепты вероисповедной политики России в Восточной Сибири XVIII–XXI вв.: философско-правовой аспект исследования. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. 192 с.
24. Артыкбаев Ж. Казахское общество: традиции и инновации. Караганда, 1993. 320 с.
25. Ахмадулин И.З. Правовые основы свободы совести и деятельности религиозных объединений в современной России // Право и практика. Научные труды Института Московской государственной юридической академии им. О.Е. Кутафина. 2015. № 1(14). С. 30–33.
26. Ахмадулина С.З. Формирование российского законодательства о свободе совести и религиозных организациях в 90-е гг. XX века: исторический анализ и политико-правовой аспект // Гуманитарный вектор. Серия: История, политология. 2015. №3 (43). С. 52–56.
27. Ахметова Л. Казахстан в межкультурном диалоге: инициативы, личности и передовой опыт // Межкультурный диалог и культурное разнообразие. Алматы, 2007. 316 с.
28. Ахметова Ш.К. Малоизученные страницы деятельности общества «Бірлік» и партии «Уш жуз» в Омске в 1914–1918 годах // Казахи Омского Прииртышья: история и современность / отв. ред. Ш.К. Ахметова, Н.А. Томилов. Омск, 2007. С. 25–28.
29. Бабаджанов М.К. Этнография казахов Букеевской Орды. 2-е изд. доп. Астана : Алтын кітап, 2007. 221 с. (Библиотека казахской этнографии. Т. 19).
30. Бабкин М.А. Духовенство Сибири и Урала в революционном движении, направленном на свержение самодержавия в России // История белой Сибири : материалы 6-й междунар. науч. конф. Кемерово, 7–8 февр. 2005 г. / отв. ред. С.П. Звягин. Кемерово : Кузбассвуиздат, 2005.
31. Багизбаева М.М. Русский фольклор Восточного Казахстана. Алма-Ата : Рауан, 1991. 512 с.
32. Бадмацыренов Т.Б., Аюшева И.Г. Буддизм и политика во Внутренней Азии: история и современность // Вестник Томского гос. ун-та. 2017. № 421. С. 75–79. DOI: 10/17223/15617793/421/11.
33. Бакиева Г.Т. Приходское духовенство у сибирских татар в XVIII – начале XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2007. №7. С. 166–171.
34. Бакиева Г.Т. Сельская община тоболо-иртышских татар (XVIII – начало XX в.). Тюмень ; М., 2003. 260 с.
35. Бакиева Г.Т. Наследственное право у сибирских татар в XIX – начале XX века // Исторический сборник. Тобольск, 2009. С. 12–19.
36. Бакиева Г.Т. Обычай и закон. Очерки правовой культуры сибирских татар в XVIII – начале XX века. Новосибирск : Гео, 2011. 214 с.
37. Баннова В.И. Государственный атеизм в СССР во второй половине XX в.: теория и практика. Новосибирск : Сибпринт, 2012. 138 с.
38. Барнаульская епархия: 20 лет возрождения / ред.-сост. Г. Крейдун. Барнаул, 2014. 320 с.
39. Барсов Т.С. (сост.) Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания. Т. 1. СПб., 1885. XX, 663, CLXXVIII с.
40. Баязитова Ф.С. Лексика религиозно-мифологических представлений и обрядов в диалектах сибирских татар: суга туй «праздник первой борозды» // Сулеймановские чтения : материалы науч.-практ. конф. Тобольск, 2008. С. 112–113.
41. Беликов Д.Н. Томский раскол (исторический очерк от 1835–1880 гг) // Известия Томского ун-та. 1900. Т. 16. 58 с.
42. Беликов Д.Н. Томский раскол // Известия Томского ун-та. 1901. Т. 18. 239 с.
43. Белозерова М. В. К истории образования Ойротской автономной области (начало 1920-х гг.) // Вестник Томского гос. ун-та. 2008. № 308. С. 61–66.
44. Бердыбек Сапарбаев встретился с митрополитом Астанайским и Казахстанским Александром. 1.05.2017 г. // Информационный портал META. KZ. URL: <http://www.meta.kz/novosti/kazakhstan/1131570-berdybek-saparbaev-vstretilsya-s-mitropolitom-astanayskim-i-kazakhstanskim-aleksandrom.html>.

45. Бобкова Г.И. Татарские общины Иркутской губернии (конец XIX – начало XX в.). Иркутск, 2009. 219 с.
46. Бобрищев-Пушкин А.М. Суд и раскольники-сектанты. СПб. : Сенатская Типография, 1902. 207 с.
47. Бойко Н.С. Деятельность губернаторов России в сфере национального, в частности мусульманского, образования в конце XIX века // Вестник Чувашского гос. ун-та, 2015. № 4. С. 30–34.
48. Бойко С.И., Соколова В.И. Противостояние политической полиции Казанской губернии идеям панисламизма и пантюркизма в 1908–1914 годах // Вестник Чувашского гос. ун-та. 2017. №4.
49. Бок Н. Россия и Ватикан накануне революции: воспоминания дипломата. Нью-Йорк : Изд-во Русского центра, 1962. 80 с.
50. Большой террор в Алтайском крае 1937–1938 гг. Реализация приказа НКВД № 00447: колл. монография / Н.Н. Аблажей, И.А. Гридунова, Г.Д. Жданова, А.А. Колесников Н.В. Куденко, В.Н. Разгон, А.И. Савин, А.Г. Тепляков, М. Юнге, Е.Р. Юсупова. Барнаул : Азбука, 2014. 255 с.
51. Бортникова Ю.А., Науменко О.Н., Науменко Е.Е. Россия и ислам: государственная политика воспитания толерантности западносибирской уммы в 1773–1917 гг. // Былые годы. 2016. Т. 39, №1. С. 14–21.
52. Бортникова Ю.А., Ярков А.П. Исламская архитектурно-пространственная среда Сибири и Дальнего Востока: от архаики до авангарда // География искусства: инсайд-аут: сб. ст. М., 2018. С. 67–76.
53. Бочарова М. 365 дней министерства по делам религий и гражданского общества // Область : интернет-журнал. URL: <https://vlast.kz/politika/24781-365-dnej-ministerstva-po-delam-religij-i-grazdanskogo-obsestva.html>.
54. Бочкарев Виталий, протоирей. Священномученики Иннокентий и Николай: опыт документального жизнеописания // Богословский сборник. 2005. №1. С. 17–33.
55. Броневский С.Б. Записки генерал-майора Броневского о киргиз-кайсаках Средней Орды // Отечественные записки. СПб., 1830. Ч. 41–43.
56. Букейханов А. Избранное. Алматы, 1995. 479 с.
57. Булавина М.А. Государственное управление иностранными исповеданиями в Российской империи в XIX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Государственное и муниципальное управление. 2014. №4. С. 5–10.
58. Булыгин Ю.С. Официальное православие и старообрядчество на Алтае в 18 в. // Старообрядчество. История и культура. Барнаул, 1999. С. 24–34.
59. Бурдина Е.Л. Позиция российского правительства по вопросу «инородческого» образования в начале XX века // Вопросы образования. 2007. № 3. С. 278– 287.
60. Буренин В.Н. Правовое регулирование отношений в сфере государственного управления монастырским землевладением в Российской империи второй половины XVIII века // Вестник Санкт-Петербургской юридической академии. 2018. №1(38). С. 11–15.
61. Бурик Н. М. Образ священника на страницах газет Барнаула накануне Первой мировой войны и в первое десятилетие советской власти // Актуальные проблемы исторических исследований: взгляд молодых ученых / отв. ред. Р.Е. Романов. Новосибирск, 2011. С. 185–189.
62. Бюллетень НКВД РСФСР. 1929. № 37. С. 690–691.
63. Валеев Ф.Т., Томилов Н.А. Татары Западной Сибири: история и культура. Новосибирск, 1996. 220 с.
64. Валеев Ф.Т., Исхакова С.М. О ваисовцах в Сибири // Ислам, общество и культура : материалы Межд. науч. конф. «Исламская цивилизация в преддверии XXI века (к 600-летию ислама в Сибири)». Омск, 1994.
65. Валиханов Ч. Записка о судебной реформе // Собрание сочинений : в 5 т. Алма-Ата : Академия наук Казахской ССР, 1985. Т. 4. 463 с.
66. Валиханов Ч.О мусульманстве в степи // Собрание сочинений : в 5 т. Алма-Ата, 1985. Т. 4. 463 с.
67. Валиханов Ч.Ч. Записки о судебной реформе // Собрание сочинений : в 5 т. Алма-Ата, 1985. Т. 4. С. 77–104.
68. Васильев Д.В. Россия и казахская степь: административная политика и статус окраины: XVIII – первая половина XIX века. М. : РОССПЭН, 2014. 414 с.

-
69. Васильев Д.В. Форпост империи. Административная политика России в Центральной Азии. М. : ИБП, 2015. 302 с.
70. Введенский А. Действующие законоположения касательно старообрядцев и сектантов. Одесса, 1912. 205 с.
71. Вдовин. А.С., Бобрик И.Е. Изъятие церковных ценностей в Енисейской губернии (к вопросу о периодизации и итогах) // Самарский научный вестник. Т. 6, № 2 (19). 2017. С. 162–168.
72. Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. М., 1990. №41.
73. Вестник Временного правительства Северной области. 1919. 22 июля.
74. Вибе П.П. Немецкие колонии в Сибири: социально-экономический аспект : монография. Омск : Изд-во ОмГПУ, 2007. 368 с.
75. Виндгольц И.П. Музыкальный фольклор немцев Сибири // Традиционный и современный фольклор Приуралья и Сибири. М. : Готика, 1979. С. 62–63.
76. Винтер Э. Политика Ватикана в отношении СССР. 1917–1968. М., 1978. 252 с.
77. Вишневский А.К. Совет по делам религий и Русская Православная Церковь при патриархе Пимене (1971–1990) // Церковь и время. № 61. URL: <https://mospat.ru/church-and-time/1397> (дата обращения: 04.02.2019).
78. Вишневский А. Как это делалось в Средней Азии // Наука и религия. 1990. № 3. С. 41–56.
79. Внутреннее положение о Митрополичьем округе РПЦ в РК (утв. 26.07.2010 г.) // Архив официального сайта Митрополичий округ в Республики Казахстан. URL: <https://pritor.kz/info/of-dokuments/171-polozhenie.html>.
80. Воззвание командования Мариинской группы войск Западно-Сибирской крестьянско-рабочей партизанской армии к населению Причерного края. 20 декабря 1919 г. // Фонд Александра Н. Яковлева URL: <https://www.alexanderyakovlev.org/fond/issues-doc/73820> (дата обращения: 20.09.2020).
81. Волков Н.Е. Очерк законодательной деятельности в царствование императора Александра III. 1881–1894 гг. СПб. : Типография А.Ф. Штольценбурга, 1910. IX. 372 с.
82. Володкович А.Ф. Библиотеки ссыльных поляков в Сибири (30–50-е годы XIX в.) // Книга и книжное дело в Сибири: история, современность, перспективы развития. Новосибирск, 1989. С. 35–38.
83. Восстание 1916 года в Средней Азии и Казахстане : сборник документов АН СССР. М., 1960. 786 с.
84. Время. 1906. 25 июня.
85. Всероссийский церковно-общественный вестник. Пг., 1917. № 42.
86. Выступление митрополита Астанайского и Казахстанского Александра на Саммите лидеров перемен. 16.03.2011 г. // Служба коммуникации отдела внешних церковных связей. Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1430893.html>.
87. Выступление митрополита Астанайского и Казахстанского Александра на 5 съезде православной молодежи Казахстана. URL: <http://www.sobor.kz/novosti/vystuplenie-mitropolita-astanayskogo-i-kazahstanskogo-aleksandra-na-v-sezde-pravoslavnoy>.
88. Выступление президента РК Н.А. Назарбаева. 2006. II съезд лидеров мировых и традиционных религий // Сайт Zakon. KZ. URL: <https://www.zakon.kz/191923-vystuplenie-prezidenta-respubliki.html>.
89. Габадуллин М.З. Предпринимательство и ислам: российский исторический опыт. Казань, 2016. 252 с.
90. Габадуллин Э.М. Мусульманские приходы в Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. Н. Новгород, 2008. 260 с. URL: <http://www.idmedina.ru/books/regions/?3784> (дата обращения: 21.09.2020).
91. Гарифуллин И.Б., Ярков А.П. Бухарцы Западной Сибири // Сибирское богатство. 2004. № 3. С. 32–34.
92. Гафаров А.А., Гафаров А.Н. Колониальная аккультурация традиционного уклада мусульман российской империи // Вестник Казахстанского технологического университета. 2012. Т. 15, № 7. С. 296–303.
93. Гафаров А.А., Гафаров А.Н. Колониальная аккультурация традиционного уклада мусульман Российской империи // Вестник Казанского технологического университета. 2012. № 17. С. 296–302.

94. Гейер И. Ишаны. Материалы к изучению бытовых черт мусульманского населения Туркестанского края // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. 1. Ташкент, 1891. С. 45–97.
95. Генина Е.С. Тема государства Израиль в обвинениях советских евреев в 1953 г. (по материалам Западной Сибири) // Материалы Пятнадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2008. С. 282–290.
96. Георги И.Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1796. Ч. II. 246 с.
97. Герасимов Б.Д. В долине Бухтармы // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела ИРГО. Вып. IV. Семипалатинск, 1909. 125 с.
98. Гераськин Ю.В. Возникновение и становление института уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР // Известия Алтайского гос. ун-та. 2008. №4/4. С. 45–51.
99. Гибадуллина Э.М. Механизмы финансирования строительства и содержания сельских мечетей в Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. // Источники существования исламских институтов в Российской империи : сборник статей. Казань, 2009. С. 37–43.
100. Голос Томска. 1908. 12 янв.
101. Голос Томска. 1908. 21 февр.
102. Голубев С.А. Политические настроения представителей торгово-промышленного капитала России в начальный период думской монархии (1905–1907 гг.) // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2006. №14(3). С. 151–156.
103. Голубинов Я. Эго-документы как способ конструирования личной и семейной истории: случай Петра и Михаила Герасимовых // Genesis: исторические исследования. 2019. № 12. С. 1–9.
104. Гонения на раскол в Западной Сибири // Неделя. 1878. № 38. С. 1234–1237.
105. Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е – 1960-е годы. Томск : Изд-во Томского гос. пед. ун-та, 2008. 408 с.
106. Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е –1960-е гг. Томск : Изд-во Томского гос. пед. ун-та, 2008. 408 с.
107. Горбатов А.В. Закрывание православных обществ в Сибири: основания, формы, методы. 1958–1964 годы // Вестник Челябинского гос. ун-та. 2009. №4(142). С. 109–112.
108. Горбатов А.В., Климова Е.С. Финансово-хозяйственная деятельность Кемеровского благочиния Новосибирской и Барнаульской епархии в 1945–1965 годы // Вестник Кемеровского гос. ун-та. 2016. № 3(67). С. 22–26.
109. Горбатов А.В., Мальцев М.А. Православные общины и партизанское движение в Кузбассе в 1919 году // Научный диалог. 2021. № 1. С. 207–223. DOI: 10.24224/2227-1295-2021-1-207-223.
110. Горбунова С.В. Государственная регламентация религиозной жизни казахов в Российской империи // Вестник Нижневартовского гос. ун-та. 2008. № 1. С. 35–41.
111. Гордеева О.Б. Отражение политики репрессий 1930-х гг. в протоколах собраний сельских советов старообрядцев Забайкалья // Вестник Иркутского государственного технического университета. История. Исторические науки. 2014. №9 (92). С. 265–270.
112. Государственно-конфессиональные отношения в Республике Казахстан // Методическое пособие для государственных служащих. Астана : МЦКР, 2014. 113 с.
113. Гузнер И.А. «Просветительская миссия» горнозаводских библиотек Сибири в XVIII – начале XIX в. // Библиосфера. 2005. № 2. С. 7–13.
114. Гузнер И.А. Материалы к истории горно-заводских библиотек. Новосибирск, 1995. С. 15–43.
115. Гусева Ю.Н. Мрачное эхо «Дела ЦДУМ»: «Цепь Корана» и репрессии против мусульманской элиты в СССР (1940 год) // Новый исторический вестник. 2017. №2 (52).
116. Дамешек Л.М., Дамешек И.Л. Сибирь в системе имперского регионализма (1822–1917 гг.). Иркутск : Оттиск, 2018. 416 с.

117. Дамешек Л.М., Кружалина А.А. Переселенческое движение в Азиатской России как фактор трансформации сибирской идентичности // Вестник Омского ун-та. 2019. №4(24). С. 39–44.
118. Дамешек Л.М., Дамешек И.Л. Сибирская реформа М.М. Сперанского как проявление принципов имперского регионализма // Вестник Томского гос. ун-та. № 426. 2018. С. 88–93.
119. Данилин А.Г. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае. Горно-Алтайск : Ак-Чечек, 1993. 208 с.
120. Дарчиева С.В. Законодательная деятельность думских фракций по аграрному вопросу в контексте противостояния власти и общества в 1906–1907 гг. // Власть. 2016. №9. С. 195–200.
121. Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С. Атеистическая пропаганда на Алтае как элемент государственно-конфессиональной политики в 1964–1982 гг. // Религиоведение. 2019. № 2. С. 47–55.
122. Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С. Деятельность уполномоченных по делам религий при Совете Министров СССР в середине 1960-х – начале 1980-х гг. (на примере Алтайского края) // Народы и религии Евразии. 2017. №3–4 (Т. 12–13). С. 99–110.
123. Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С. Региональные аспекты атеистической пропаганды в Алтайском крае в 1953–1964 гг. // Религиоведение. 2015. № 4. С. 43–51.
124. Дашковский П.К., Жанбасинова А.С., Шершнева Е.А. Современные этноконфессиональные процессы в Восточном Казахстане // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т. 3: Конец XX – начало XXI в. : колл. монография. Барнаул, 2017. С. 147–163.
125. Дашковский П.К., Зиберт Н.П. Влияние государственно-конфессиональной политики на положение религиозных общин Алтая в первые годы советской власти // Известия Алтайского гос. ун-та. 2016. №4 (92). С. 50–56.
126. Дашковский П.К., Зиберт Н.П. Изъятие церковных ценностей на территории Алтайской губернии в начале 20-х гг. XX в. // Известия Алтайского гос. ун-та. 2017. №2 (94). С. 88–93.
127. Дашковский П.К., Зиберт Н.П. Основные особенности развития обновленческого движения в православии на Алтае в 1920-е гг. // Религиоведение. 2017. №2. С. 35–41.
128. 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 : Изд-во Алт. ун-та, 2015. С. 230–241.
129. Дашковский П.К., Зиберт Н.П. Государственно-конфессиональная политика на юге Западной Сибири в конце 1917 – середине 1960-х гг. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2020. 140 с.
130. Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Мусульманское образование в Западной Сибири в XIX – начале XX в. // Известия Алтайского гос. ун-та. 2011. №4/1(72/1). С. 68–71.
131. Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Влияние органов государственной власти на решение мусульманских судебных процессов на территории Западной Сибири во второй половине XIX в. // Вестник Алтайской науки. 2013. №1. С. 71–74.
132. Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Основные направления конфессиональной политики Российской империи в отношении мусульманских народов Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX века // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии : кол. монография / под ред. П.К. Дашковского. Т. I: Поздняя древность – начало XX в. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2014. С. 94–109.
133. Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Религиозная политика Российской империи в отношении мусульманских общин Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул : Азбука, 2015. Вып. VIII. С. 115–132.
134. Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Снижение авторитета духовенства в мусульманских общинах Западной Сибири в контексте государственно-конфессиональной политики Российской империи в XIX в. // Известия Алтайского гос. ун-та. 2012. №4/1 (76). С. 241–244.

135. Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Этнорелигиозный аспект развития образования на Алтае в 20-е гг. XX в. // Народы и религии Евразии. 2018а. №1. С. 93–99.
136. Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Положение мусульманских общин Алтая в первые годы советской власти // Вестник Томского гос. ун-та. История. 2018б. №56. С. 28–36.
137. Дашковский П.К., Шершнёва Е.А. Ислам и империя: положение мусульманских общин Западной Сибири в контексте государственно-конфессиональной политики во второй половине XIX – начале XX веков. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2020. 162 с.
138. Дело «Тактического центра и объединенных в нем организаций» (1919) // Просим освободить из тюремного заключения / сост. В. Гончаров, В. Нехотин. М. : Современный писатель, 1998. С. 152–160.
139. Денисов Д.Н. Источники доходов и экономическое положение мусульманского духовенства (на примере Оренбургской губернии) // Вестник Оренбургского гос. ун-та. 2012. №4 (140). С. 85–89.
140. Денисов Д.Н. Мусульманская община Троицка во второй половине XVIII – начале XX века // Вестник Челябинского гос. ун-та. 2009. №10 (191). Вып. 39. С. 123–128.
141. Джалилов З.Г. Возрождение религии и формирование государственно-конфессиональных отношений в современном Казахстане // Народы и религии Евразии. 2017. № 3–4 (Т. 12–13). С. 110–121.
142. Джерси Р. Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России. М., 2013. 548 с.
143. Диньмухаметова Э.Р. Учредительные документы религиозных обществ как источник по истории государственно-конфессиональных отношений в первой половине 1920-х гг. (на материалах Государственного архива в г. Тобольске) // Вестник Тюменского гос. ун-та. Гуманитарные исследования. Humanitates. 2016. Т. 2, № 3. С. 107–116.
144. «Для слова Божия нет уз...». Православный христианин в тюрьме и на свободе : сборник документов / сост. священник Николай Балашов, иеромонах Нафанаил (Судников). Барнаул : Крестовоздвиженская община, 2002. 648 с.
145. Томск от А до Я. Краткая энциклопедия города / под ред. Н.М. Дмитриенко. Томск : Изд-во НТЛ, 2004. 440 с.
146. Добровольский А. П. Деятельность уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете народных комиссаров – Совете Министров по Омской области в 40–60-е гг. XX в. // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2018. №2(5). С. 170–179.
147. Добровольский А.П. Конфессиональная политика советского государства в 1950-е гг. (на примере отчетов уполномоченных по Омской области) // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2019. №2(11). С. 350–357.
148. Добромыслов А.И. Тургайская область. Исторический очерк. Оренбург, 1898. 354 с.
149. Доклад митрополита Астанайского и Казахстанского Александра на Всеказахстанском православном съезде 12 июня 2013 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3037641.html>.
150. Доклад митрополита Астанайского и Казахстанского Александра на епархиальном собрании 12 декабря 2017 г. URL: <http://miloserdie-dobro.kz/story/doklad-mitropolita-astanaiskogo-i-kazakhstanskogo-aleksandra-na-eparkhialnom-sobranii-12-dekab>.
151. Доклад митрополита Астанайского и Казахстанского Александра о реорганизации системы церковного управления в Республике Казахстан // Журнал № 1 заседания Синода Митрополицией округа РПЦ в РК 18.12.2010 г. // Архив официального сайта Митрополичий округ в Республике Казахстан. URL: <https://prtvor.kz/info/of-dokuments.html>.
152. Доклад патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском соборе РПЦ (2.02.2011) // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1402889.html>.
153. Драгайкина Т.А. Коллекция книг Колывано-Воскресенских горных заводов в составе собрания отдела редких книг и рукописей ГПНТБ СО РАН // Девятые Макушинские чтения. Новосибирск, 2012. С. 50–51.

154. Дроботушенко Е.В. Закрытие православных храмов в Восточном Забайкалье в 30-е годы XX века // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12. №4. С. 99–104.
155. Дунаева Ю. Эго-документы в исторической науке XX – нач. XXI в. // СГН. 2017. №3.
156. Дякин В. С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX – начало XX вв.). СПб., 1998. 1000 с.
157. Евдокимова Л. С. Процесс возвращения религиозным организациям имущества культового назначения в России (конец 80-х – начало 90-х годов XX века) // Вестник Челябинского гос. ун-та. 2009. № 37 (175). Вып. 36. С. 151–154.
158. Евреинов А. Внутренняя, или Букеевская киргиз-казацья орда // Современник Т. XXIX. 1851. Отд. II. С. 49–96.
159. Единство церкви – одна из наших главных забот. Св. патриарх Алексей ответил на вопросы газеты «Известия», 9 июня 2003 г. URL: <https://mospat.ru/archive/2003/06/nr306091/>.
160. Екеев Н.В. Алтай: история и культура (избранные труды). Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 2015. 472 с.
161. Екеева Н.М. Культура и религиозные воззрения народов Республики Алтай // Вестник Томского гос. ун-та. История. 2013. № 3 (23). С. 130–133.
162. Емельянов Д.Н. Земля и Русская православная церковь: бесы стяжания или объективная необходимость? // Вестник Рязанского государственного агротехнического ун-та. 2012. № 3(15). С. 60–63.
163. Емельянова Т.В. Деятельность губернских и уездных землеустроительных комиссий по осуществлению аграрной (Столыпинской) реформы // Известия Санкт-Петербургского гос. аграрного ун-та. 2017. Вып. 46. С. 238–244.
164. Ендрыховска Б. Музыкальная жизнь польских ссыльных в Сибири в XIX веке // Сибирь в истории и культуре польского народа. М. : Ладомир, 2002. С. 206–216.
165. Ерекешева Л. Г. Религия и социально-культурные системы в истории Центральной Азии : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Алматы, 2008. 49 с.
166. Ерофеева И.В. Внутренняя, или Букеевская орда в первой половине XIX в. : история и историография // История Букеевского ханства. 1901–1852 гг. : сборник документов и материалов. Алматы, 2002. 1064 с.
167. Ершова О.П. Роль Министерства Внутренних Дел в формировании государственной политики в отношении старообрядчества в 60-е годы XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 5. М., 1995. С. 26–30.
168. Ершова О.П. Роль Министерства внутренних дел в формировании политики в отношении старообрядчества в сер. XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 4. М., 1995. С. 9–17.
169. Ершова О.П. Развитие законодательной системы в области раскола в 50-60-е годы XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 2. М., 1995. С. 26–31.
170. Жалменова О.П. Среднеазиатский джадидизм как попытка выхода из духовно-психологического кризиса // Человек в экстремальных условиях: ист.-психолог. исследования : материалы XVIII Межд. науч.-практ. конф. СПб., 2005. Ч. 1. С. 134–136.
171. Жанбосинова А.С. Репрессивная политика Советского государства в 20–50-е годы XX века (на примере Восточного Казахстана). Усть-Каменогорск, 2010. 361 с.
172. Жеребятьева Е.Е. Правовое положение протестантских организаций и атеистическая работа в Алтайском крае (1945–1980-е гг.) // Известия Алтайского гос. ун-та. 2009. №4/1(64/1). С. 79–83.
173. Журавлева В.А. Отношение к религии городского населения Урала (по предварительным итогам Всесоюзной переписи населения 1937 г.) // Вестник ЮУрГУ. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2010. №8 (184). С. 11–14.
174. Журнал совещания о землеустройстве киргиз. СПб., 1907. 145 с.
175. Жусупова А. Религиозное просвещение // Central Asia Monitor. 2013. 1–7 ноября.

176. Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в Европейской части России и Сибири. Казань, 2007. 416 с.
177. Загидуллин И.К. Махалля в промышленных поселениях в европейской части России и Сибири (XIX – начало XX в.) // Татарские мусульманские приходы в Российской империи. Казань, 2006а. С. 66–100.
178. Загидуллин И.К. Особенности структурирования мусульманского молитвенного дома в общеимперское правовое пространство // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. 1917 г.) : материалы всероссийской научно-практической конференции. Казань, 2006б. С. 124–150.
179. Загидуллин И.К. Вакуфы в имперском правовом пространстве // Ислам и благотворительность : материалы Всерос. семинара. Казань, 2006в. С. 44–103.
180. Загидуллин И.К. Попытка татар по установлению нового уровня отношений с правительством: Казанская депутация 1890 года // Казанский педагогический журнал. 2014. №1. С. 137–141.
181. Заикина И.В. К вопросу о праве собственности православных монастырей в Российской империи // Вестник Института мировых цивилизаций. 2014. № 8. С. 45–52.
182. Зайончковский П.А. Правительственный аппарат самодержавной России в XIX в. М. : Мысль, 1978. 288 с.
183. Записки доктора Саввы Большого о приключениях его в плену у киргиз-кайсаков в 1803 и 1804 гг. // Сын Отечества. 1822. Ч. 76, №11. С. 168–173.
184. Зарецкий Ю. Свидетельства о себе «маленьких» людей: новые исследования голландских // Журнал № 68 заседания Синода РПЦ 26.07.2010 г. «О митрополичьем округе в Республике Казахстан» // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1230534.html>.
185. Звягин С.П., Макаrchук С.В. Газеты о состоянии досуга в Мариинском, Щегловском и Кузнецком уездах Томской губернии в условиях гражданской войны (1918–1919) // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2016. № 37-1. С. 113–122.
186. Зиманов С.З. Россия и Букеевское ханство. Алма-Ата, 1982. 171 с.
187. Знаменский А.А. На северной периферии буддизма: мессианское движение «Амурсаны» в Западной Монголии и «белая вера» на Алтае // Буддизм в контексте диалога культур. Улан-Удэ : Изд-во Бурятского гос. ун-та. 2015. С. 261–281.
188. Ибрагимов Р.Р. Власть и религия в Татарстане в 1940–1980-е гг. Казань : Казанский гос. ун-т им. В.И. Ульянова-Ленина, 2005. 182 с.
189. Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 года : пер. с татар. Казань : Изд. Гос. изд-ва ТССР, 1926. 259 с.
190. Иванов В.А., Трофимов Я.Ф. Религии в Казахстане : справочник. Алматы : Аркаим, 2003. 238 с.
191. Иванов И.С. К столетнему юбилею Внутренней (Букеевской) киргиз-кайсацкой орды // История Букеевского ханства. 1801–1852 гг. : сборник документов и материалов. Алматы, 2002. 1064 с.
192. Ивашов Л.Г., Хмуркин Г.Г. К вопросу об отношении В. И. Ленина к православному духовенству после октября 1917 г. // Вестник Московского гос. обл. ун-та. Серия: История и политические науки. 2020. № 2. С. 35–50.
193. Из истории земли Томской. 1921–1924. Народ и власть : сб. документов и материалов / сост.: А.А. Бондаренко и др. Томск : Водолей, 2000. 442 с.
194. Из истории национальной политики царизма // Красный архив. 1929. № 4(35). С. 107–127.
195. Из истории раскола в Томской губернии в XIX в. // Исторический вестник. СПб., 1901. С. 1096–1099.
196. Ильин В. Административно-силовые методы причисления старообрядцев к единоверию в Томской губернии // Известия Алтайского гос. ун-та. 2017. № 5(97). С. 58–62.
197. Ильин В.Н. Государственные меры по расторжению незаконных брачных отношений старообрядцев и эффективность данных мер на территории Томской губернии в XIX в. // Известия Алтайского гос. ун-та. 2020. № 2(112). С. 40–45.

198. Ильин В.Н. Церковный раскол и русский православный традиционализм // Известия Алтайского гос. ун-та. 2015. №4/1(88). С. 128–152.
199. Ильин В.Н., Зеленин Ю.А. Государственно-правовое регламентирование функционирования староверческих молитвенных домов на территории Томской губернии в XIX — начале XX в. // Известия Алтайского гос. ун-та. 2018. № 5(103). С. 44–49.
200. Ильин В.Н. Единоверие в XIX в. на территории Томской губернии // Известия Алтайского гос. ун-та. 2012. №4/2. С. 85–91.
201. Ильин В.Н., Маракулин Д.А. Государственно-правовое решение старообрядческого вопроса в Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. // Алтайский юридический вестник. 2016. № 3. С. 7–12.
202. Ильинский С.И. Государственно-конфессиональные отношения в Удмуртской Республике: опыт вероисповедной политики в регионе: 1991–2002 гг. : дис. ... канд. ист. наук. М., 2003. 211 с.
203. Иннокентий, епископ. Алтайская миссия за 1906 г. // Православный благовестник. 1907. № 6. С. 235–244.
204. Инородческая школа : сборник статей. Пг. : изд. Н. П. Карбасникова, 1916. 254 с.
205. Интервью митрополита Астанайского и Казахстанского Александра, посвященное итогам 2015 г. // Сайт Никольского собора Карагандинской епархии г. Темиртау. URL: <http://nikol-sobor.kz/content/intervyu-mitropolita-astanajskogo-i-kazahstanskogo-aleksandra-posvyaschennoe-itogam-2015-god>.
206. Интервью с митрополитом Астанайским и Казахстанским Александром. 14 марта 2015 г. // Православие и мир: ежедневное интернет-издание. URL: <http://www.pravmir.ru/mitropolit-astanayskiy-i-kazahstanskiy-aleksandr-vsyakiy-moy-den-nachinaetsya-i-zavershaetsya-molitvoy-o-kazahstane/>
207. Интервью с председателем комитета по делам религий Министерства по делам религий и гражданского общества Республики Казахстан Е.А. Онгарбаевым. 23.11.2017. URL: <http://ctc-rk.kz.председатель-комитета-по-делам-религ.html>.
208. Информационно-аналитический сайт Союз православных граждан Казахстана. URL: <http://spgk.kz/raznoe/870-mitropolit-aleksandr-prinyal-uchastie-v-prezentatsii-proekta-zakona-o-vnesenii-izmenenij-i-dopolnenij-v-nekotorye-zakonodatelnye-akty-respubliki-kazakhstan-po-voprosam-religioznoj-deyatelnosti-i-religioznykh-ob-edinenij-v-mazhilise?tmpl=component&print=1&layout=default>
209. Информационный портала «ЦентрАзия». URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1030260900>.
210. Информационный портала «ЦентрАзия». URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1515330180>.
211. Информация начальника ЦСУ СССР В. Старовского «О численности верующих в СССР и их распределении по религиям по переписи 1937 года» от 20 декабря 1955 г. URL: http://istmat.info/files/uploads/39592/rgae_1562.33.2990_71-74.pdf (дата обращения: 15.07.2020).
212. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / под ред. Д.Ю. Арапова. М., 2001. 366 с.
213. Ислам на краю света. История ислама в Западной Сибири : в 3 т. / под ред. А.П. Яркова. М., 2015. Т. 3. 444 с.
214. Ислам на Урале : энцикл. словарь / сост. А.Н. Старостин ; отв. ред. Д.З. Хайретдинов. М. : ИД «Медина», 2009. 476 с.
215. Исмагилова Р.Ш. Свадебная терминология тобольских татар (по произведениям Я.К. Занкиева) // Сулеймановские чтения : материалы XIII Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2010. С. 47–48.
216. Историческая энциклопедия Сибири : в 3 т. Новосибирск : ИД «Историческое наследие Сибири», 2009. Т. 2. 808 с.
217. История Букеевского ханства. 1901–1852 гг. : сборник документов и материалов. Алматы, 2002. 1064 с.
218. История государственной политики СССР и России в отношении религиозных организаций в 1985–1999 гг. / под общ. ред. А.П. Торшина. М. : ОЛМА Медиа Групп, 2010. 286 с.
219. История православия в Казахстане. 15.08.2013 // National Digital History. URL: http://e-history.kz/ru/contents/view/orthodoxy_history_in_kazakhstan__690.

220. Исхаков С.М. Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. – лето 1918 г.). 2-е изд., испр. и доп. М. : Социально-политическая мысль, 2004. 592 с.
221. Исхаков Д.М. Национальное движение волго-уральских татар «первой волны» и его особенности // Этническая мобилизация во внутренней периферии: Волго-Камский регион начала XX в.: сб. докл. / под ред. С. Лаллукки, Т. Молотовой ; отв. за вып. К. Куликов. Ижевск, 2000. С. 132–136.
222. Исхаков С.М. Отношение российских мусульман к Первой мировой войне // Российская история. 2014. № 5. С. 109–121.
223. Казаки Тюменского региона от Ермака до наших дней (краткий очерк): колл. монография / под ред. А.П. Яркова. Тюмень : Экспресс, 2010. 182 с.
224. Казахские чиновники на службе Российской империи: сборник документов и материалов. Алматы : Қазақ университеті, 2014. 418 с.
225. Кан Г.В. История Казахстана. Алматы, 2002. 222 с.
226. Каспэ С.И. Советская империя как виртуальная реальность // Россия и современный мир. 2000. № 1. С. 3–5.
227. Католическая энциклопедия. М., 2005. Т. 2: И – Л. 928 с.
228. Кауркина Р. В., Савенкова С. Р. Политика русской православной церкви по отношению к старообрядчеству (1667–1800 гг.) // Мининские чтения. Нижний Новгород, 2001. С. 94–112.
229. Кашляк В.Н. Храмы Семипалатинска: прошлое и настоящее. Семипалатинск, 2004. 610 с.
230. Кащаева М.В. Иудейская община Бийска в первой половине XX в. // Известия Алтайского гос. ун-та. 2012. № 4/2 (76). С. 100–103.
231. Керейбаева А.С. Источники формирования купцов Степного края второй половины XIX – начала XX века // Вестник Сургутского гос. пед. ун-та. 2019. С. 51–60
232. Ключева В.П., Поплавский Р.О. Изменения протестантского ландшафта (пост)советской провинции: международные связи тюменских церквей в конце 80-х — начале 90-х гг. XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. № 4 (27). С. 158–162.
233. Кобзев А.В. Мусульманская община как центр организации обучения и воспитания (по материалам Симбирской губернии XIX – начала XX века) // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.) : материалы Всероссийской научно-практической конференции. Казань : Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2006. С. 225–239.
234. Коголь Т.Н. Православная церковь Сибири в период Гражданской войны // Вестник Томского гос. пед. ун-та. Вып. 1 (1). 1997.
235. Козлов В.А. Массовые беспорядки в СССР при Хрущеве и Брежнев (1953 – начало 1980-х гг.). Новосибирск : Сибирский хронограф, 1999. 416 с.
236. Козлов Ф. Н. Государственно-церковные отношения в 1917 – начале 1940-х гг. в национальных регионах СССР (на примере республик Марий Эл, Мордовии и Чувашии). М. : Политическая энциклопедия, 2017. 335 с.
237. Козлов Ф. Н. Закрытие церквей как элемент государственной антирелигиозной политики в конце 1920-х — начале 1930-х годов (по материалам национальных республик Среднего Поволжья) // Вестник Чувашского ун-та. 2014. № 1. С. 26–34.
238. Козлова-Афанасьева Е.М. Особенности архитектуры деревянных мечетей юга Тюменской области (конец XIX – нач. XX вв.) // Сулеймановские чтения : материалы X Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень : ИПЦ «Экспресс», 2007. С. 44–47.
239. Кокоулин В.Г., Рахматуллина А.Р. Томская мусульманская община: история и современность. Новосибирск : Офсет, 2011. 128 с.
240. Кокоулин В.Г., Рахматуллина А.Р. Из истории эмиграции бухарцев в Турцию // Сулеймановские чтения : материалы XII Всерос. науч.-практ. конф. с межд. участием. Тобольск, 2009. С. 172–174.
241. Кокоулин В.Г., Рахматуллина А.Р. Томская мусульманская община: история и современность. Новосибирск, 2011. 128 с.

242. Конев Е.В. Советское государство и протестантские общины Омской области в период хрущевской оттепели // Пятые Ядринцевские чтения: материалы V Всерос. науч.-практ. конф. Омск, 2019. С. 133–136.
243. Кони А.Ф. Судебные речи. СПб., 1905. 808 с.
244. Концепция создания русской общественной организации // Информационно-аналитический портал «Материк». URL: <http://www.materick.ru/index.php?section=analitics&bulid=65&bulsectionid=5545>.
245. Корноухова Г.Г. Конфессионально-этнические основы мусульманского предпринимательства в Российской империи конца XIX – начала XX в. // Вестник РУДН. Серия: История России. 2012. №2. С. 62–76
246. Коровушкин Д.Г. Чуваши Западной Сибири (этнодисперсная группа на современном этапе). Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1997. 96 с.
247. Королев А.А., Мельниченко О.В. Государственно-церковные отношения в постсоветской России (1991–2000 гг.) // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. 2012. № 27. С. 725–731.
248. Королева В.В. «Наше Дивеево» среди степей. 2.11.2013 // Союз православных граждан Казахстана : информационно-аналитический сайт. URL: <http://spgk.kz/vera-koroleva/85-nashe-diveevo-sredi-stepej>.
249. Королёва Л.А., Королёв А.А., Гринцов Д.М. Формирование системы татарско-мусульманского образования и просвещения в постсоветской России (по материалам Поволжья) // Общество: философия, история, культура. 2012. № 4. С. 28–33.
250. Косьмин В.К. Влияние монгольского буддизма на формирование и развитие бурханизма на Алтае // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 45–64.
251. Котюкова Т.В. Прошение коренного населения Туркестана о прекращении изъятий земли у кочевников // Восточный архив. 2007. № 16. С. 91–97.
252. Крамаров Н.И. Государственное регулирование аграрного переселения во второй половине XIX – начале XX вв. // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. 2014. № 3. С. 200–205.
253. Крейдун Ю.А., протоиерей. Храмы Горно-Алтайска и его предместий в XX – начале XXI в. : монография. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2010. 202 с.
254. Крепицина Е.В. Государственная политика в сфере религии на территории Кузбасса в 1920–1929 гг. : дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 2006. 197 с.
255. Кривова Н.А. Власть и церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М. : АИРО-XX, 1997. 247 с.
256. Круз Р. За пророка и царя. Ислам и империя в России и Центральной Азии. М., 2020. 408 с.
257. Кручина А. В глухом углу, в Кузнецке: (из записной книжки журналиста) // Советская Сибирь. 1923. 29 июля.
258. Кувайцев Н. Новые законы о раскольниках // Юридический вестник. Т. XXI, кн. 4. 1886, № 4. С. 716–38.
259. Кузнецов И.С. На пути к «великому перелому». Люди и нравы сибирской деревни 1920-х гг. Новосибирск : Новосиб. гос. ун-т, 2001. 233 с.
260. Кузьмин С.Л. Концепция великоханской власти и теократическая государственность Монголии в XX в. // Научный диалог. 2016. № 9 (57). С. 136–148.
261. Культурно-национальная автономия в истории России. Документальная онтология / сост. И.В. Нам. Т. 1: Сибирь. 1917–1920. Томск : Изд-во ТГУ, 1998. 308 с.
262. Куприянова И.В. Старообрядческие общины Алтая в отношениях с государством: Начало 1920-х – конец 1930-х гг. : дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2005.
263. Куреньшев А.А. Крестьянские военно-политические организации России. Повстанчество. 1918–1922 гг. М., 2010. 171 с.

264. Курс русского уголовного права. 2-е изд., испр. и доп. СПб. : Скоропечатня Ю.О. Шрейера, 1871. 714 с.
265. Курышев И. В. Из истории партизанского террора в Западной Сибири (1918–1920 гг.) : социально-психологический аспект // Клио. 2006. № 2 (33). С. 155–157.
266. Кучеров М.С. Становление и развитие государственно-церковных взаимоотношений в Курганской области в 1991–2015 гг. // Христианское чтение. 2018. №5. С. 204–213.
267. Кучиньский А. Сибирь в истории и культуре польского народа // Сибирь в истории и культуре польского народа. М. : Ладомир, 2002. С. 528–549.
268. Лавринов В.В. Репрессии в отношении Церкви на Урале в 1930-е гг. // Вестник РУДН. Серия: История России. 2009. №3. С. 54–64.
269. Лама Шариф К. Выступление председателя агентства РК по делам религий на брифинге «Религиозная ситуация в Казахстане»: фрагмент стенограммы. 2013 г. URL: religiopolis.org/document/6274-religioznaja.
270. Ларьков Н.С., Шишкин В.И. Партизанское движение в Сибири во время гражданской войны // Власть и общество в Сибири в XX веке. Вып. 4 / науч. ред. В.И. Шишкин. Новосибирск : Параллель, 2013. С. 76–114.
271. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832. Ч. III. 334 с.
272. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей. Алматы : Санат, 1996. 656 с.
273. Ленин В. И. О значении воинствующего материализма // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 45.
274. Леттецкая О.М. Иностранческое земледелие в Томской губернии: истоки аграрной проблемы начала XX в. // Этнография Алтая и сопредельных территорий : материалы Междунар. науч.-практ. конф. / под ред. М.А. Демина, Т.К. Щегловой. Барнаул, 2005. Вып. 6. С. 30–36.
275. Линьков А. Заботы епископа Тобольского Владимира об ограждении православия от влияния мусульман // Сибирский архив. 1915. № 7–9.
276. Литвинов В.П. Хадж мусульман Туркестана в период устройства царской власти в регионе (1865–1870-е гг.) (по архивным и правовым материалам) // Вестник КРСУ. 2014. Т. 14, № 11. С. 58–63.
277. Лубянка. Сталин и Главное управление госбезопасности НКВД. Архив Сталина. Документы высших органов партийной и государственной власти. 1937–1938. М. : МДФ, 2004. 480 с.
278. Лурье С.В. Историческая этнология. 2-е изд. М.: Аспект Пресс, 1998. 448 с.
279. Лысенко Ю.А. Представители Степного края и Туркестана в российском парламенте: опыт фракционного взаимодействия в решении региональных этносоциальных проблем // Былые годы. 2017. Т. 44, №4. С. 616–624.
280. Лысенко Ю.А. Развитие исламского общественного движения в Казахстане в начале XX в. и позиция региональных органов власти // Известия Алтайского гос. ун-та. 2013. № 4–1 (80). С. 189–193.
281. Лысенко Ю.А., Анисимова И.В. и др. Традиционное казахское общество в национальной политике Российской империи: концептуальные основные механизмы реализации (вторая половина XIX – начало XX в.). Барнаул : Азбука, 2014. 272 с.
282. Лысенко Ю.А., Лысенко М.Ф. Вопрос об особом духовном правлении мусульман центральноазиатских окраин Российской империи в системе администрирования регионом (вторая половина XIX – начало XX в.) // Востоковедные исследования на Алтае. 2015. № 49. С. 41–46.
283. Лысенко Ю.А. Православие и ислам: практики этноконфессиональной коммуникации на примере русских и казахов Верхнего Прииртышья (XIX – начало XX в.) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2011. Вып. 2 (15). С. 196–200.
284. Любичанковский С.В. Империя Романовых и проблема управления культурно-гетерогенным пространством // Уральский исторический вестник. 2013. № 3. С. 59–68.
285. Мавлютова Г.Ш. Правовой статус мусульманского духовенства Тобольской губернии в конце

- XVIII – начале XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2018. № 4 (43). С. 175–183.
286. Макажанова З.Ш. Проблема формирования и своеобразие деятельности казахского чиновничества в системе органов колониального управления царизма (вторая половина XIX в.) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Алматы, 2010. 24 с.
287. Манифест об усовершенствовании государственного порядка // История государственно-конфессиональных отношений в России (X – начало XXI века): хрестоматия. Ч. I: X – начало XX в. М. : Изд-во РАГС, 2010. С. 242–243.
288. Манусевич А.Я. Польские интернационалисты в Октябрьской революции : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М.: Ин-т славяноведения Академии наук СССР, 1965. 68 с.
289. Маняхина М. Р. Русская православная церковь в конфессиональных процессах в истории культуры Сибири (XVII – начало XX вв.). СПб., 2003. 244 с.
290. Маркова М.Ф. Татары Томской губернии в конце XIX – начале XX в.: миграционные процессы, численность и расселение // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы: материалы Четвертой регион. молодеж. науч. конф. Новосибирск, 2010а. С. 100–106.
291. Маркова М.Ф. Материалы государственного архива Томской области как источник по изучению истории татар-мусульман Томской губернии (конец XIX – начало XX в.) // Документ как социокультурный феномен: материалы IV Всерос. науч.-практ. конф. с межд. участием. Томск, 2010б. С. 390–392.
292. Марченко А. Н. Материальное положение православного духовенства в России в 1918–1957 гг. // Российская история. 2008. № 4. С. 104–113.
293. Масимов встретился с митрополитом Астанайским и Казахстанским. 03.06.2011 // Информационный портал Tengrinews. URL: https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/masimov-vstretilsya-mitropolitom-astanayskim-kazahstanskim-189653/
294. Материалы ИЭА. Ребрихинский р-н Алтайского края, 2008.
295. Материалы ИЭА. Усть-Коксинский р-н Республики Алтай, 2013.
296. Материалы по истории Казахской ССР (1785–1828 гг.). Москва ; Ленинград : Изд-во Академии наук. СССР, 1940. Т. IV. 543 с.
297. Материалы по истории политического строя Казахстана (со времен присоединения Казахстана к России до Великой Октябрьской социалистической революции). Алма-Ата, 1960. Т. 1. 442 с.
298. Маттис А.Э. Политика Временного правительства и самоорганизация немецких колонистов в Сибири // Региональные процессы в Сибири в контексте российской и мировой истории : материалы Всерос. науч. конф. Новосибирск : Ин-т истории СО РАН, 1998. С. 138–141.
299. Матханова Н.П. Главное управление Западной Сибири // Историческая энциклопедия Сибири. Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2009. С. 391.
300. Махмутов А.З. Татары Петропавловска и Северо-Казахстанской области : история и этнические процессы. Казань : ЯЗ, 2015. 156 с.
301. Махмутов З.А. Благотворительная деятельность татарской общины Акмолинской области Республики Казахстан в начале XX века // Манускрипт. 2019. Т. 12, вып. 6. С. 65–68.
302. Межведомственное совещание 1910–1911 годов о постановке школьного образования в местностях с инородческим и инославным населением: журнал. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. 292 с.
303. Международный отчет Казахстана о свободе вероисповедания за 2015 год // Международный отчет о свободе вероисповедания за 2015 год / Государственный департамент США. Бюро по вопросам демократии, прав человека и труда. URL: <https://kz.usembassy.gov/ru/kazakhstan-2015-international-religious-freedom-report-ru/>
304. Мейрманов Ж. Сохранить согласие и стабильность // Казахстанская правда. 2004. 16 февр.
305. Мельгунов С. Старообрядцы и свобода совести. М., 1907. 86 с.
306. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. 557 с.

307. Мечети и мусульманские организации Тюменской области : информ. справочник / авт.-сост. К.Б. Кабдулвахитов. Тюмень : Печатник, 2011. 120 с.
308. Мигурский В. Записки из Сибири // Воспоминания из Сибири: мемуары, очерки, дневниковые записи польских политических ссыльных в Восточную Сибирь первой половины XIX столетия. Иркутск, 2009. С. 59–275.
309. Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., 1969. 125 с.
310. Минеева И. Н. Роль религиозных организаций и сект в формировании конфессиональной ситуации в республике Мордовия на рубеже XIX–XX вв. // Вестник Чувашского гос. пед. ун-та им. И.Я. Яковлева. 2011. №1 (69). Ч. 2. С. 115–119.
311. Миннуллин З.С. Библиотеки татарских общественных организаций в национальной информационной сети (нач. XX в.) // Вестник Казанского гос. ун-та культуры и искусств. 2012. №3(2). С. 100–103.
312. Миннуллин З.С. Институт вакуфа у татар-мусульман в исторической ретроспективе // Ученые записки Казанского гос. ун-та. 2007. Т. 149, кн. 4. С. 114–121.
313. Мирзоев В. Г. Партизанское движение в Западной Сибири (1918–1919 гг.). Кемерово : Кемеровское кн. изд-во, 1957. 148 с.
314. Мироглов Ф.В. Положение русских в Казахстане и РПЦ // Агентство русской информации. URL: <https://ari.ru/ari/2004/08/09/polozhenii-russkih-v-kazahstane-i-rpc>.
315. Миронова О.А. Развитие церковно–судебных отношений в России в синодальный период // Евразийский юридический журнал. 2019. № 7 (134). С. 149–150.
316. Молодов О.Б. Роль уполномоченных совета по делам религий в реализации государственной вероисповедной политики на русском севере (1960–1980-е гг.) // Вестник Пермского ун-та. 2015. Вып. 1(28). С. 242.
317. Молодов О.Б. Циркуляры Главного тюремного управления начала XX в. об организации духовно-нравственного воспитания осужденных // Гуманитарно-пенитенциарный вестник / под ред. Ю.А. Реента, О.А. Тарасова, С.А. Васильевой. Рязань, 2009. С. 70–74.
318. Морякова О.В. Система местного управления России при Николае I. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1998. 268 с.
319. Мосина И.Г. Формирование буржуазии в политическую силу в Сибири. Томск : Изд-во ТГУ, 1978. 171 с.
320. Мосунова Т.П. Отец Валериан Громадский – штрихи к портрету сибирского пастыря // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Омск, 2008. Ч. 1. С. 407.
321. Мстиславский П. Религиозно-нравственная и просветительская деятельность Алтайской миссии по отношению к инородцам Алтая // Православный благовестник. 1908. № 2. С. 52–62.
322. Мухаметзянов А.А. Экономическое положение мусульманской общины в России (вторая половина XIX — начало XX в.) // Известия Уральского гос. ун-та. 2007. №49. С. 133–137.
323. Мухаметшин Р.М. Система образования у татар в начале XX века: состояние, проблемы и перспективы // Источники существования исламских институтов в Российской империи. Казань, 2009. С. 198–199.
324. Мухтарова Г.Д. Ислам в советском Казахстане (1917–1991 гг.) : дис. ... д-ра ист. наук. Уральск, 2007. 310 с.
325. Мырзыханов Е.Н. Общественная, благотворительная и меценатская деятельность купца-предпринимателя в конце XIX в. и в начале XX в. (на примере Акмолинской области) // Актуальные проблемы современности: наука и общество. 2018. №2. С. 12–18
326. Н.А. Назарбаев – основоположник казахстанской модели межэтнического и межконфессионального согласия / сост.: А.Н. Нысанбаев, А.Г. Косиченко. Алматы, 2010. 365 с.
327. Назарбаев поздравил митрополита с прошедшим праздником Рождества. 24.01.2018 // Сайт Zakon/kz.. URL: <http://www.zakon.kz/4900326-prezident-vstretilsya-s-mitropolitom.html>.

328. Нам И.В. О признании культурно-национальной автономии мусульман правительством Колчака // История белой Сибири : тезисы третьей науч. конф. 2–3 февр. 1999 г., Кемерово / отв. ред. С.П. Звягин. Кемерово : Кузбассвуиздат, 1999. С. 126–127.
329. Нам И.В. Сибирская областная дума и национальный вопрос // Региональные процессы в Сибири в контексте российской и мировой истории : материалы Всероссийской науч. конф. / под ред. Л.М. Горюшкина и др. Новосибирск : Ин-т истории СО РАН, 1998. С. 141–145.
330. Нам И.В., Наумова Н.И. Еврейская диаспора Сибири в условиях смены политических режимов (март 1917 – февраль 1920 гг.). Красноярск : Кларетианум, 2003. 272 с.
331. Нам И.В. Национальные меньшинства Сибири и Дальнего Востока на историческом переломе (1917–1922 гг.). Томск : Изд-во Томского ун-та, 2009. 500 с.
332. Насонов А.А. Ламаизм в межконфессиональном взаимодействии на юге Западной Сибири (вторая половина XIX – первая треть XX в.). Кемерово : ИНТ, 2013. 198 с.
333. Наумова Н.И. Колчаковское правительство и создание национальных судов // История белой Сибири : материалы Третьей науч. конф. 2–3 февр. 1999 г., Кемерово / отв. ред. С.П. Звягин. Кемерово : Кузбассвуиздат, 1999.
334. Наша газета. 1919 (Томск).
335. Небэльски Э. Тунка. Католическое духовенство в ссылке в Восточной Сибири после польского восстания 1863 года // Актуальные вопросы ссылки участников Январского польского восстания 1863–1864 гг. : материалы Междунар. науч. конф. (Иркутск, 26–30 сент. 2007 г.) / под ред. Б.С. Шостаковича. Иркутск, 2008. С. 160–175.
336. Недзелюк Т.Г. Круг религиозного чтения сибирских католиков в XIX веке // Сибирь на перекрестье мировых религий : материалы V межрегионал. науч. конф. / отв. ред. Л.Г. Панин. Новосибирск, 2011. С. 53–55.
337. Недзелюк Т.Г. Смена конфессиональной принадлежности в Российской империи на рубеже XIX–XX вв. (на примере Сибирского региона) // Федерализм. 2011. № 2(62). С. 183–192.
338. Никиенко И.В. Из истории библиотек польской диаспоры в Томске (дореволюционный период) // История и методика преподавания славянских языков и литератур как иностранных с применением технологии диалога культур. Томск, 2005. Вып. 2.
339. Ниязова Г.М. Кантуган (Мы с вами одной крови) // Национальное обозрение: этнографометод. Вып. II (IV). Тюмень, 2007. С. 20–28.
340. Новикова Т.М. Деятельность Русской православной церкви в период Гражданской войны (на материалах Восточной Сибири) // Известия Алтайского гос. ун-та. 2009. № 4/4 (64). С. 194–198.
341. Новомученики и исповедники земли Кузнецкой. Кемерово : Скиф, 2011. 407 с.
342. Новосибирский еврейский общинный культурный центр «Бейт Менахем» // Культурный центр. URL: <http://www.jewishsib.com/kulturnyj-tsentr> (дата обращения: 10.10.2019).
343. Нуртазина Н. Народы Туркестана. Проблемы ислама, интеграции, модернизации и деколонизации (на рубеже XIX–XX веков). Алматы, 2008. 166 с.
344. Нутрихин Р.В. Историческая эволюция правового режима недвижимого имущества мечетей в Российской империи // Гуманитарные и юридические исследования. 2013. №1. С. 95–99.
345. О преобразовании Сибирских губерний по новому Учреждению : Именной Указ Александра I от 22 июля (3 августа) 1822 г. // ПСЗ РИ. Собрание I.
346. О проверке конституционности Закона РК «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений» : Постановление Конституционного совета РК от 4 апреля 2002 г. № 2. Отменено нормативным постановлением Конституционного совета РК от 3 ноября 2017 г. № 3. URL: http://online.zakon.kz/document/?doc_id=1030349.
347. О состоянии раскола и противораскольнической деятельности в Томской епархии в 1897/98 году (Продолжение) // Томские Епархиальные ведомости. Миссионерский отдел. 1899. № 17. С. 1–14.

348. Об отделении церкви от государства и школы от церкви // Декреты Советской власти. М. : Политиздат, 1957. Т. 1. С. 371–374.
349. Обвинительный акт о кочевых калмыках Чете Челпанове, Матае Абышеве, Матае Бабраеве, Кийтыке Елбадине, Анчибае Елемисове, Чапиаке Юдуеве от 8 сентября 1905 г. // Бурханизм : документы и материалы / сост. Н.А. Майдунова, Н.А. Тадина. Горно-Алтайск : ГАГУ, 1994. Ч. 1. С. 104–114.
350. Обзор Томской Губернии за 1886 год. Томск, 1887. С. 19–20.
351. Обзор Томской губернии за 1891 г. Томск, 1892. С. 39–41.
352. Обзор Томской Губернии за 1893 г. Томск, 1894. С. 43–45.
353. Овчинников В.А. К вопросу о периодизации истории Русской православной церкви в Сибири в светский период (1917–1991) // Вестник Кемеровского гос. ун-та. Серия: История. Исторические науки. 2015. №1(61). С. 72–80.
354. Одинцов М.И. Русская православная церковь накануне и в эпоху сталинского социализма. 1917–1953 гг. М. : Росспэн, 2014. 424 с.
355. Одинцов М.И. Живущие надеждой. Церковь христиан-адвентистов седьмого дня в России. 1886–1991 гг.: История и люди, факты и события, уроки и новые возможности. М., 2020. 575 с.
356. Одинцов М.И. Российское государство в поисках новой модели вероисповедной политики. 1994–1997 // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 9. СПб., 2011. С. 289–329.
357. Ойноткинова Н.Р. Эсхатологические стихи алтайцев: основные темы и мотивы // Сибирский филологический журнал. 2017. № 4. С. 38–50.
358. Октябрьская И.В. Казахи Юго-Восточного Алтая: этническая история и этническая идентичность // Народы Евразии. Этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. Новосибирск, 2005. С. 27–46.
359. Олихов Д.В. Создание и деятельность Временного высшего церковного управления Сибири // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2016. №1. С. 72–86.
360. Омаров С. Молодежь и религия // Jambyl Taraz : городская общественно-политическая газета. 2018. № 11 (1403). 7 февр.
361. Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае 1910 года: документы и материалы. Казань : Академия наук РТ, 2015. 588 с.
362. Особое Совещание по мусульманским делам 1914 года. Казань : Ихлас : Ин-т истории АН РТ, 2011. 296 с.
363. Островский Л.К. Поляки в Западной Сибири. Новосибирск, 2011. 460 с.
364. Официальный сайт Агентства РК по статистике. URL: <http://stat.gov.kz>.
365. Официальный сайт Алтайского края. 24 октября 2007 г. URL: https://www.altairegion22.ru/region_news/31852.html?sphrase_id=389162 (дата обращения: 20.09.2020).
366. Официальный сайт Астанайского церковного благочиния митрополичьего округа в Республики Казахстан РПЦ. URL: <http://www.sobor.kz/novosti/sostoyalas-vstrecha-mitropolita-astanayskogo-i-kazahstanskogo-aleksandra-s-poslom-vatikana-v>.
367. Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/>
368. Официальный сайт Московской митрополии. Религиозная организация «Русская Православная Старообрядческая Церковь». URL: <http://rpsc.ru/church/zalesovo/#history> (дата обращения: 21.09.2019).
369. Палин А.В. Томское губернское управление (1895–1917 гг.). Кемерово : Кузбассвуиздат, 2004. 187 с.
370. Палин А.В. Формирование региональных интересов центральных органов власти на этапе обсуждения сибирской губернской реформы конца XIX в. // Известия Иркутского гос. ун-та. Серия: История. 2018. Т. 26. С. 34–43.
371. Паллас П. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1809. Ч. III. 574 с.
372. Памятка по вопросам религии для граждан Республики Казахстан, выезжающих за рубеж на обучение. Астана, 2014. 7 с.

373. Патриарх Алексий. Последнее интервью // Церковный вестник. № 23 (396). 11.12.2008. С. 1–2.
374. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.: распределение населения империи по главным вероисповеданиям. СПб., 1901.
375. Петров М. Западная Сибирь: губернии Тобольская и Томская. Репринтное издание 1908 г. СПб. : Альфарет, 2010. 216 с.
376. Писенко К. Налоги и религиозные организации в истории России // Православие.RU. URL: <http://www.pravoslavie.ru/237.html> (дата обращения: 16.01.2018).
377. Письмо В.И. Ленина В. М. Молотову для членов политбюро ЦК РКП (б) о срочных мерах по беспощадному подавлению сопротивления Русской православной церкви изъятию церковных ценностей // Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 191–193.
378. Письмо М. Танышпаева председателю Совета Министров (18 февраля 1905 г.) // Хрестоматия по истории Казахстана. 1900–1945 / сост.: М.К. Козыбаев, И.М. Козыбаев. Алматы, 1994. С. 5–10.
379. Побережников И.В. Фронтирная модернизация как российский цивилизационный феномен // Россия реформирующаяся. 2013. С. 246–274.
380. Подпрятков Н.В. Организация социальной поддержки мусульманского духовенства России в годы Первой мировой войны // Вестник Московского гос. областного ун-та. Серия: История и политические науки. 2019. №3. С. 76–87.
381. Пожарский К. История римско-католической церкви в Российской империи (XVIII–XX вв.) в документах Российского государственного исторического архива. Т. 1. СПб. ; Варшава : Наука, 1999. 289 с.
382. Полозова К.А. Отражение советского законодательства о религии на деятельности православных религиозных объединений в СССР в 1929–1990 гг. (по материалам Верхнего Поволжья). Иваново : Институт управления, 2014. 253 с.
383. Полянский И. Старообрядцы и высочайший указ 17 апреля 1905 г. М., 1905. 94 с.
384. Поплавский Р.О. Тюменские протестантские общины в контексте «религиозного возрождения» 1990–2000-х гг. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень : Тюменский научный центр СО РАН, 2013. С. 118–123.
385. Поплавский Р.О. Церковные расколы в истории протестантских общин г. Тюмени (XX–XXI вв.) // Вестник Кемеровского гос. ун-та. 2011. № 4 (48). С. 43–47.
386. Попов А.В. Временные высшие церковные управления на территориях, контролируемых белогвардейскими правительствами // История белой Сибири. Кемерово, 2005. С. 180.
387. Пороховщиков А. Чем победили старообрядцы? М., 1905. 12 с.
388. Портал Kazislam. Новости об исламе.. URL: <http://kazislam.kz/ru/maqalalar/item/2892-politika-respubliki-kazakhstan-v-religioznoj-sfere>.
389. Послание Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Нұрлы жол – путь в будущее». 11.11.2014 // Официальный сайт Президента Казахстана.. URL: <http://www.akorda.kz/ru/addresses/poslanie-prezidenta-respubliki-kazakhstan-nazarbaeva-narodu-kazahstana-11-noyabrya-2014-g>
390. Пospelовский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. М. : Республика, 1995. 511 с.
391. Право. 1905. 1 мая.
392. Православие в Казахстане : Официальный сайт Митрополичьего округа в Республике Казахстан. URL: <http://mitropolia.kz>.
393. Православная энциклопедия. Кемеровская область. URL: <https://www.pravenc.ru/text/1684171.html> (дата обращения: 20.09.2020).
394. Президент принял митрополита Астанайского и Казахстанского Александра. 04.06.2013 // Информационный сайт Kazakhstan Today. URL: http://www.kt.kz/rus/president/prezident_prinjal_mitropolita_astanajskogo_i_kazahstanskogo_aleksandra_1153573167.html.
395. Пресс-служба Митрополичьего округа РК. URL: <http://mitropolia.kz/ru/novosti/gosudarstvo/2432-2013-06-19-16-02-30.html>.

396. Программные документы национальных политических партий и организаций России (конец XIX в.–1917 г.) сборник документов. Вып. 2. М. : РАН ИНИОН, 1996.
397. Пронина А.Н. К вопросу о роли поляков в становлении органной культуры в Сибири XIX – первой четверти XX века // Проблемы польско-российской истории и культурный диалог. Новосибирск : Ин-т истории СО РАН, 2013. С. 548–555.
398. Прошлое Казахстана в источниках и материалах / под ред. С.Д. Асфендиарова. 2-е изд. Алматы, 1997. 380 с.
399. Пругавин А. С. Раскол и Сektантство в русской народной жизни. М., 1905. С. 21.
400. Рабцевич В.В. Государственные учреждения дореформенной России (последняя четверть XVIII – первая половина XIX века) : справочник. Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 1998. 239 с.
401. Рагозина Л.Г. Исполнительные органы власти и религиозные объединения России в 90-е годы XX века: организационно-управленческий аспект взаимоотношений : автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1999. 18 с.
402. Разгон Н.И., Кривоносов Я.Е. Документы по истории церквей и религиозных объединений в Алтайском крае. Барнаул, 1999. 382 с.
403. Раздыкова Г.М. Материальное и правовое положение мусульманских школ в Казахстане в конце XIX – начале XX вв. // Источники существования исламских институтов в Российской империи. Казань, 2009. С. 219–229.
404. Ратникова В.В. Католический экуменизм и проблема совершения общей евхаристии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 3-1. С. 148–151.
405. Рафиков А.М., Сабиров И.Т. Вклад предпринимателей-мусульман в развитие системы национального образования во второй половине XIX – начале XX в. // Манускрипт. 2020 Т. 13, вып. 1. С. 49–53.
406. Рафиков Р.Г. Администрация Западно-Сибирского края в решении «церковного вопроса» на рубеже 20–30-х гг. // Страницы истории Новосибирской области: люди, события, культура: I обл. науч.-практ. конф. краеведов : тез. докл. и сообщ. Новосибирск, 1995. С. 47–49.
407. Революция и национальный вопрос. Документы и материалы по истории национального вопроса в России и СССР в XX в. / Коммунистическая академия, Комиссия по изучению национального вопроса / под ред. С.М. Диманштейна. М.: Изд-во коммунист. акад., 1930. Т. 3. 467 с.
408. Рейснер М.А. Государство и верующая личность : сборник статей. СПб. : Типография т-ва «Общественная Польза», 1905. 423 с.
409. Религии мира. История и современность. М. : Политиздат, 1991. 217 с. Религиозная ситуация в Казахстане // Сайт посольства Республики Казахстана в РФ. URL: http://www.kazembassy.ru/rus/respublika_kazakhstan/obshaya_informaciya/
410. Религиозные объединения в Казахстане: справочник. Международный центр культур и религий Комитета по делам религий Министерства культуры и спорта Республики Казахстан. Астана, 2015. 42 с.
411. Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т. 1: Поздняя древность – начало XX в.: колл. монография / под ред. П.К. Дашковского. Барнаул, 2014. 214 с.
412. Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т. 2. XX в. : колл. монография / под ред. П.К. Дашковского. Барнаул, 2015. 194 с.
413. Ремнев А. Татары в казахской степи: соратники и соперники Российской империи // Вестник Евразии. 2006. № 4. С. 5–31.
414. Ремнев А.В. Самодержавие и Сибирь. Административная политика второй половины XIX – начала XX в. Омск : Изд-во Омского гос. ун-та, 1997. 252 с.
415. Ремнев А.В. Колониальность, постколониальность и «историческая политика» в современном Казахстане // Ab Imperio. 2011. № 1. С. 169–205.
416. Ремнев А.В. Сибирь в имперской географии власти. Омск : Изд-во Омского гос. ун-та, 2015. 580 с.

417. Ремнев А.В., Суворова Н.Г. Колонизация азиатской России: имперские и национальные сценарии второй половины XIX – начала XX вв. Омск : Наука, 2013. 248 с.
418. Россия. Полное географическое описание нашего отечества: Настольная и дорожная книга для русских людей: [в 19-ти т.] Т. 18. Киргизский край / под ред. В.П. Семенова ; под общ. руководством П. П. Семенова, В.И. Ламанского; предисл. Вениамин Семенов. СПб. : А.Ф. Девриен, 1903. 478 с.
419. Ручинский Ю. Конарщик. 1838–1878. Воспоминания о сибирской ссылке // Воспоминания из Сибири: мемуары, очерки, дневниковые записи польских политических ссыльных в Восточную Сибирь первой половины XIX столетия. Иркутск, 2009. С. 325–476.
420. Рыбалкин А.И. Деятельность Лесного управления по урегулированию отношений в монастырских и церковных землях Российской империи // Социально-политические, правовые, духовно-нравственные проблемы российского села: история и современность. Воронеж : Воронежский аграрный университет, 2019. С. 342–348.
421. Рысбекова Ш.С. Деятельность Русской православной церкви в постсоветский период в Казахстане // Вестник Казахского национального университета. Серия: Религиозные исследования. 2015. № 1(1). С. 96–103.
422. Савельев В.Н. Свобода совести: история и теория. М. : Высшая школа, 1991. 143 с.
423. Савин А.И. Сталинский зигзаг в религиозной политике в свете циркулярного письма № 37 ОГПУ при СНК СССР (март 1930 года) // Новейшая история России. 2018. Т. 8, №3. С. 791–805.
424. Савинов И.Д. Лихолетье. Новгородская епархия и советская власть 1917–1991 гг. В. Новгород : Чело, 1998. 112 с.
425. Савченко В.А. Атаманщина. Харьков : Фолио, 2011. 380 с.
426. Сагалаев А.М. Ламаистские элементы в мифологии и традиционных культах алтайцев : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1981. 17 с.
427. Садвокасова З.Т. Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии (II половина XIX – начало XX веков). Алматы, 2005. 277 с.
428. Сайт ARNA-пресс. Новости. 13.02.2017. URL: <http://www.arnapress.kz/taldykorgan/politics/91205/>.
429. Салихов Р.Р. Благотворительная деятельность татарского предпринимательства России (2-я пол. XIX – нач. XX вв.) // Вестник Казанского гос. ун-та культуры и искусств. 2012. №3(2). С. 106–110.
430. Сафаргалеева Ю.У. Роль ислама в духовном просвещении сибирских татар // Проблемы истории Сибири: сб. науч. трудов, посв. 85-летию проф. Ю.П. Прибыльского. Тобольск, 2011. С. 117.
431. Сафина Е.А. Роль общественности в функционировании народного образования Российской империи // Вестник УГУЭС. 2016. №1(15). С. 125–129.
432. Селезнёв А.Г., Селезнёва И.А. Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма. Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2004. 72 с.
433. Сенюткина О., Гусева Ю. Дискурс о российских мусульманах в материалах особых совещаний (1905–1914 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 4(36). С. 231–254.
434. Сенюткина О.Н., Гусева Ю.Н. Панисламизм и пантюркизм в осмыслении российских чиновников (начало XX века) // Новый исторический вестник. 2019. №2 (60).
435. Серова Е.А. К вопросу об истории общин Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области в 1940–1960-е гг. // Мир науки, культуры, образования. 2011. № 5(30). С. 277–280.
436. Сибирская Вандея. 1919–1920. Документы : в 2-х т. / под ред. А.Н. Яковлева; сост. В.И. Шишкин. М. : Демократия, 2000. Т. 1. 664 с.
437. Сибирская жизнь. 1899. 28 авг.
438. Сибирская жизнь. 1911. 13 ноября.
439. Сибирская мысль. 1907. 7 февр.
440. Сибирский вестник. 1902. 29 янв.
441. Сизов С.Г. Омск в годы «оттепели»: Жизнь города в контексте эпохи (Март 1953–1964 гг.). Омск : Изд-во СибаДИ, 2003. 172 с.

442. Ситуация в религиозной сфере Казахстана: обзор. 16.06.2017 // Центральноазиатский портал СА-portal. URL: <http://www.ca-portal.ru/article:35663>.
443. Скубневский В.А., Гончаров Ю.М. Купечество Сибири второй половины XIX в. // Сибирская Заим-ка. 2004. URL: <https://zaimka.ru/skubnevsky-merchants/> (дата обращения: 06.10.2020).
444. Скубневский В.А. Фонд Строительного отделения Томского губернского управления в Государ-ственном архиве Алтайского края // Хозяйственное и культурное развитие Урала и Сибири в XIX–XX вв. Томск : Графика, 2012. С. 228–232.
445. Сливовская В. Молитвенники польских ссыльных как источник сведений о судьбах поляков Вос-точной Сибири // Сибирско-польская история и современность: актуальные вопросы. Иркутск, 2000. С. 69–72.
446. Смагулов Б.К. Погребальный обряд казахов Омской области конца XIX – XX вв. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2002. 24 с.
447. Смирнов П. С. История русского раскола старообрядчества. СПб., 1895. 376 с.
448. Смолина И.В. Основные направления деятельности иркутских уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви (Совета по делам религий) и комиссий содействия в 1940–1980-е годы // Новый взгляд. Международный научный вестник. Новосибирск, 2014. С. 20–30.
449. Смутное время в Казахстане. 01.07.2010 // Казачий информационно-аналитический центр. URL: http://kazak-center.ru/news/smutnoe_vremja_v_kazakhstane/2010-07-01-711.
450. Собрание постановлений по части раскола. Лондон, 1858.
451. Собрание постановлений по части раскола. Лондон, 1863.
452. Соколов К., Постников В. Известия с Алтая // Православный благовестник. 1907. № 2. С. 72–83.
453. Сосковец Л.А. Советы по делам религий как проводники государственной политики в отношении церкви // Известия Томского политехнического ун-та. 2008. Т. 312, № 6. С. 162–167.
454. Сосковец Л. И. Истинно-православные христиане в Сибири // Вестник ТГПУ. 2004. Вып. 4 (41). Серия: Гуманитарные науки. С. 30–35.
455. Сосковец Л.И. Приходское духовенство Западной Сибири в послевоенный период // Вестник Том-ского гос. ун-та. 2003. № 276. С. 153–163.
456. Сосковец Л.И. Антирелигиозные практики советского государства: цели, структура, этапы, сред-ства // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искус-ствоведение. Вопросы теории и практики. №9 (35). Тамбов : Грамота, 2013. С. 178–182.
457. Сосковец Л.И. Конфессиональный фактор в Сибирском пространстве // Известия Томского поли-тех. ун-та. 2002. Т. 305, вып. 7. С. 106–116.
458. Сосковец Л.И. Положение Русской православной церкви в период «Хрущевской оттепели» // Вест-ник Томского гос. ун-та. 2011. № 4 (16). С. 29–35.
459. Сосковец Л.И. Религиозные конфессии Западной Сибири в 40–60-е гг. XX в. Томск : Изд-во Томско-го гос. ун-та, 2003. 348 с.
460. Сосковец Л.И. Феномен советского антирелигиозного агитпропа // Вестник Томского гос. ун-та. №288. 2005. С. 189–199.
461. Спичак А.В. Учет и регистрация документов церквей Тобольской епархии в синодальный период (по материалам ГУТО «Государственный архив в г. Тобольске») // Научное мнение. 2014. № 9–3. С. 142–149.
462. Спичак А.В. Хиротония и хиротесия. Законодательное регулирование назначения на должность священно- и церковнослужителей в XVIII – начале XX в. и практика ставленного делопроизвод-ства (на материалах Государственного архива в г. Тобольске) // Вестник Томского гос. ун-та. Исто-рия. 2019. № 62. С. 80–88.
463. Справочник административно-территориальных изменений на Алтае. 1917–1980. Барнаул, 1987. 360 с.
464. Справочник партийного работника. М. : Политиздат, 1969. 576 с.
465. Старостин А.Н. Формирование мусульманских общин в горнозаводских поселениях Урала и Си-

- бири в конце XIX – начале XX в. // Известия Уральского гос. ун-та. 2019. Вып. 2(54). С. 173–180.
466. Старостин А.Н., Бикчантаев Т.А. Мусульманская община Прокопьевска в 1930–2010-е годы: память и преемственность поколений // MINBAR. ISLAMIC STUDIES. 2018. Т.11, №4. С. 741–770.
467. Старухин Н.А. Белокриницкое согласие на Алтае: барнаульская Крестовоздвиженская церковь // Старообрядчество: история и культура / под ред. Л. С. Дементьевой и др. Барнаул, 1999. С. 93–103.
468. Степень запретов в религиозной сфере Казахстана ничтожно мала. Интервью с министром по делам религий и гражданского общества Н. Ермакбаевым. 3.11.2017 // Сайт республиканской общественно-политической газеты. URL: <https://camonitor.kz/29586-stepen-zapretov-v-religioznoy-sfere-kazahstana-nichtozhno-mala.html>.
469. 150 лет Барнаульскому собору Барнаула // Барнаульский хронограф, 2009 г.: календарь знаменательных и памятных дат. Барнаул, 2008. 135 с.
470. Сто лет Первой мировой // Муслим-инфо. 2014. Март-апрель.
471. Султангалиева А.К. Ислам в Казахстане: история, этничность, общество. Алматы, 1998. 188 с.
472. Султангалиева А.К. Эволюция ислама в Казахстане // Центральная Азия и Кавказ. 1999. №5. С. 23–36.
473. Султангалиева Г. «Татарская» диаспора и конфессиональные связи казахской степи (XVIII–XIX вв.) // Вестник Евразии. 2000. №. 4 (11). С. 20–36.
474. Султангалиева Г. Казахские чиновники Российской империи XIX в.: Особенности восприятия власти // Cahiers Du Monde Russe. Vol. 56, no. 4, 2015. Pp. 651–679.
475. Султангалиева Г.С. Западный Казахстан в системе этнокультурных контактов (XVIII – начало XX вв.). Уфа : РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2002. 257 с.
476. Суслова Л.Н., Зворыгина В.И., Яркова И.В. Проблемы классификации и типологии сект (по материалам Тобольской губернии второй половины XIX – начала XX вв.) // Научный диалог. 2017. № 3. С. 202–214.
477. Съезды, конференции и совещания социально-классовых, политических и религиозных организаций в Томской губернии (март 1917–ноябрь 1918 г.): в 2 ч. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1992. Ч. 2. 181 с.
478. Сызранов А.В. Государственная политика России по возвращению мечетей мусульманам Поволжья в 1990-х гг. // Исламоведение. 2013. № 3. С. 61–65.
479. Таиров Н.И. Татарские предприниматели на всероссийских ярмарках (вторая половина XIX – начало XX веков) // Ученые записки Казанского гос. ун-та. 2008. Т. 150, кн. 1. С. 92–99.
480. Тарабановская Е.А. Элементы общественного управления в системе национального образования в России начала XX века (на примере обучения казахов в Астраханской школе фельдшер и фельдшер-акушеров) // Историческая и социально-образовательная мысль. 2016. Т. 8, №1/1. С. 193–196.
481. Тарасова Е.В. Вопрос о нормах киргизского землепользования в политике Российской империи в Степном крае и Туркестане (конец XIX — начало XX в.) // Известия Алтайского гос. ун-та. 2012. № 3. С. 199–201.
482. Тарасова Е.В. Переселенческое движение в системе механизмов модернизации степных окраин Российской империи // Актуальные вопросы истории Сибири : материалы Всероссийской научной конференции; XII научные чтения памяти профессора А.П. Бородавкина. Барнаул, 2019. С. 41–47.
483. Татарникова А.И., Чуркин М.К. Аграрная колонизация Западной Сибири и Степного края в общественно-политическом дискурсе второй половины XIX – начала XX вв. // Genesis: исторические исследования. 2020. № 1. С. 1–9.
484. Татауров С.Ф. Семья Айтикиных: как уничтожали купеческую династию в Таре // Четвертые Ядринцевские чтения : материалы IV Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 100-летию Революции и Гражданской войны в России. 2017. URL: <https://kirgap.livejournal.com/129349.html> (дата обращения: 06.10.2020).
485. Тахиров Ф.Т. Пятнадцать вопросов и ответов по шариату. Душанбе: Таджик. гос. нац. ун-т, 1997. 56 с.

486. Фицпатрик Ш. Срывайте маски! Идентичность и самозванство в России XX века. М. : РОССПЭН : Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2011. 375 с.
487. Тема#10047, сообщение#249747. 10.12.2001. Карамышев Виталий (православный христианин). Ответ на сообщение сообщение#249731 (Юрий Максимов). Православие и ислам. Разговор о православных казахах. С форума диакона А. Кураева. URL:<https://mission-center.com/islams/discussion.htm>
488. Тема#10047, сообщение#249786. 10.12.2001. Юрий Максимов (православный христианин). Ответ на сообщение сообщение#249747 (Карамышев Виталий). Православие и ислам. Разговор о православных казахах. С форума диакона А. Кураева. URL: <https://mission-center.com/islams/discussion.htm>
489. Терехина Т.А. Духовная связь белой эмиграции и церкви в годы гражданской войны // История белой Сибири : материалы 6-й Междунар. науч. конф. 7–8 февраля 2005 г., Кемерово / отв. ред. С.П. Звягин. Кемерово : Кузбассвуиздат, 2005. С. 191–195.
490. Терюкова Е.А. Деятельность Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел Российской империи в XIX – начале XX вв. // Религиоведение. 2010. №4. С. 43–49.
491. Тихомиров М.Н., Епифанов П.П. Соборное уложение 1649 года. М. : Изд-во МГУ, 1961. 414 с.
492. Тихонов А.К. Российская государственность и неправославное население в предреволюционный период (конец XIX – начало XX вв.) // Российская государственность в период кризисов, войн и революций: власть, ценности, институты (к 100-летию начала Первой мировой войны) / под ред. Р.В. Евстифеева. Владимир : Владимирский филиал РАНХиГС, 2014. С. 152–172.
493. Томилов Н.А. Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины конца XVI – начала XX в. Новосибирск, 1992. 271 с.
494. Томские епархиальные ведомости. 1897. №17. С. 21–37.
495. Томские епархиальные ведомости. 1919.
496. Топчий А.Т. Управление Томском и губернией в XIX веке // Томску 375 лет. Томск : Изд-во Томского гос. ун-та, 1979. С. 44–52.
497. Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. Документы и материалы Т. 2: Ноябрь 1929 — декабрь 1930 / под ред. В. Данилова, Р. Маннинг, Л. Виолы. М., 2000. С. 303–305.
498. Трегубов А.Л. По новым местам: Переселение в Сибирь в 1913 г., впечатления и заметки по поездке в заселяемые районы Сибири. СПб. : Типография Ю.Н. Эрлих, 1913. 49 с.
499. Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев. СПб., 1905. 366 с.
500. Труды Частного совещания, созванного 20 мая 1907 года степным генерал-губернатором по вопросам о нуждах киргизов Степного края. Омск, 1908. 93 с.
501. Тынышпаев М. История казахского народа. Алматы : Санат, 1998. 242 с.
502. Уймонцы (Из очерков Алтая) // Сибирские вопросы. 1912. № 19. С. 1–10.
503. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных, с приведением статей других томов Свода законов, на которые сделаны ссылки и указания в этом уложении. М. : Типография Шюман и Глушкова, 1867. 623 с.
504. Усков И.Ю., Пьянов А.Е. Партизанское движение в Кузбассе в годы гражданской войны 1917–1919 годов // Научный диалог. 2020. № 3. С. 423–438.
505. Усманова Д.М. «Ваисовский божий полк староверов-мусульман»: языки религиозного, сословного, политического и национального противостояния в Российской империи // Мусульмане в новой имперской истории. М., 2017. С. 156–170.
506. Усманова Л. Первые мечети в Японии // Гасырлар Авазы. 2005. № 2. С. 67.
507. Устав республиканского религиозного объединения «Митрополичий округ Русской православной церкви в Республике Казахстан» (Православная церковь Казахстана). 11.12.2011 // Архив официального сайта Митрополичий округ в Республики Казахстан. URL: <https://pritvor.kz/info/of-dokuments.html>.

508. Устав РПЦ // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114>
509. Утро Сибири. 1912. 1 апр.; 1913. 31 дек.
510. Утро Сибири. 1917. 25 февр.
511. Файзрахманов Г.Л. Бухарцы в Западной Сибири в XVII – начале XX веков // Вестник Башкирского ун-та. 2005. №3. С. 69–71.
512. Файзрахманов Г.Л. История сибирских татар (с древнейших времен до начала XX в.). Казань, 2002. 488 с.
513. Фаст М.В., Фаст Н.П. Нарымская голгофа: Материалы к истории церковных репрессий в советский период. М. ; Томск, 2004. 560 с.
514. Фиденко Ю.Л. Музыкально-литургическая практика католических приходов Сибири и Дальнего Востока в контексте реформ Второго Ватиканского собора : дис. ... канд. искусствовед. Новосибирск, 2005. 230 с.
515. Фирсов С. Л. Русская церковь накануне перемен (к. 1890-х – 1918 гг.). М., 2001. 623 с.
516. Фролова Т.А. Чиновничество в сибирском социуме позднеимперской России: социальная и локальная идентичность // Сибирская, Тобольская, Тюменская губернии: исторический опыт и современные управленческие практики: докл. и сообщ. Всерос. науч.-практ. конф., посв. 300-летию образования Сибирской губернии. Тюмень, 2009. С. 39–40.
517. Хакимов С.Х. Из истории взаимодействия Департамента духовных дел иностранных исповеданий с губернскими структурами МВД в пореформенной России (1861–1917 гг.) // Бизнес в законе. 2009. № 4. С. 40–43.
518. Хамитбаева Н.С., Багаутдинова Х.З. Благотворительность российских мусульман на страницах газеты «Тарджеман-переводчик» (1885–1905 гг.) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья : сборник. 2014. № 4. С. 204–216.
519. Хвастунова Ю.В. Буддийские организации в Республике Алтай (на примере местной религиозной организации буддистов (бурханистов) куле «Очыр» в Усть-Канском районе) // Этносоциальные проблемы регионов Сибири: сборник научных трудов. Горно-Алтайск, 2013. С. 80–89.
520. Христа не предавшие: к 100-летию первых мученических подвигов за веру на территории современной Кемеровской области /автор-сост. М.А. Мальцев. Кемерово : СКИФ, 2019. 564 с.
521. Худобородов А.Л., Яшина М.А. Репрессивная политика советского государства в отношении Русской православной церкви (1920–1930-е гг.) // Вестник Южно-Уральского гос. ун-та. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2011. № 30(247). С. 61–65.
522. Цыремпилов Н.В. «Чужие» ламы. Российская политика в отношении заграничного буддийского духовенства в XVIII – начале XX в. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2010. № 4. С. 9–18.
523. Цыремпилов Н.В. Когда Россия признала буддизм? В поисках указа 1741 г. императрицы Елизаветы Петровны об официальном признании буддизма российскими властями // Гуманитарный вектор. 2014. № 3 (39). С. 96–109.
524. Цыремпилова И.С. Русская православная церковь Восточной Сибири в 1917–1920 гг. // История белой Сибири: материалы 6-й междунар. науч. конф. 7–8 февр. 2005 г., Кемерово / отв. ред. С.П. Звягин. Кемерово : Кузбассвуиздат, 2005. С. 188–191.
525. 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) // Власть. М. : Власть, 2010. С. 47–50.
526. Цысь В.В. О некоторых особенностях взаимоотношений приходского духовенства и светской власти на Тобольском Севере в синодальный период // Православие. Наука. Образование. 2020. № 1 (9). С. 8–15.
527. Цысь В.В. Приходская жизнь в Тобольской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. (обзор архивных материалов ГУТО «ГА в г. Тобольске») // Культура, наука, образование: проблемы и пер-

- спективы. Нижневартовск : Нижневартовский гос. ун-т, 2016. С. 257–262.
528. Чаусов А.И. Эволюция советской атеистической пропаганды с середины 50-х по начало 80-х гг. XX в. : дис. ... канд. ист. наук. Великий Новгород, 2010. URL: <http://www.dissercat.com/content/evolyutsiya-sovetskoi-ateisticheskoi-propagandy-s-serediny-50-kh-po-nachalo-80-kh-gg-xx-v#ixzz4956bal7d> (дата обращения: 20.11.16).
529. Червонная С.М. Пантюркизм и панисламизм в российской истории // Отечественные записки. 2003. № 5. С. 155–162.
530. Черняк Э.И. Революция в Сибири: съезды, конференции и совещания общественных объединений и организаций с марта 1917 до ноября 1918 года. Томск : Изд-во ТГУ, 2001. 238 с.
531. Число религиозных объединений в РК сократилось на 32% после перерегистрации. 26.10.2012 // Новости. Политика и общества. Кочевник : информационный портал. URL: <http://www.nomad.su/?a=3-201210290026>.
532. Чичинадзе Д.В. Сборник законов о расколе и сектантах, разъясненных решениями правительствующего сената. СПб., 1899. 166 с.
533. Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1914. Кн. 1. 968 с.
534. Что стоит за назначением нового министра по делам религий Казахстана? 9.04.2018 // Сайт Информационного агентства России IslamNews. URL: <https://www.islamnews.ru/news-chto-stoit-zapnaznacheniem-novogo-ministra-po-delam-religij-kazahstana/>
535. Чудновский С.Л. Раскольники на Алтае (выдержки из дневника) // Северный вестник. СПб., 1890. № 9. С. 39–74.
536. Чуркин М.К. Колонизация Степного края Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в.: историографическая традиция и исследовательские практики // Вестник Томского гос. ун-та. 2016. №406. С. 158–163.
537. Шаблей П.С. История татарской общины Семипалатинска // Историческая этнология. 2020. Т. 5, № 1. С. 75–94.
538. Шаблей П.С. Оренбургское магометанское духовное собрание в Казахстане (1788–1868 гг.) // Вопросы истории. 2008. №5. С. 146–150.
539. Шакуров К.Р. Деятельность мусульманской секты «Ваисовский божий полк» в Томской губернии // Известия Алтайского гос. ун-та. Серия: История, политология. 2007. № 4/3. С. 210–213.
540. Шахматов В.Ф. Внутренняя орда и восстание Исатая Тайманова. Алма-Ата, 1946. 254 с.
541. Шерстова Л.И. Эсхатология раннего бурханизма: из опыта реконструкции традиционного этнического самосознания // Вестник Томского гос. ун-та. История. 2013. № 3 (23). С. 181–185.
542. Шерстова Л.И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII – начало XX в. Новосибирск, 2005. 311 с.
543. Шибунов М., Шибутова Л. Религиозные объединения в стране с точки зрения статистики с 2011 по 2017 год. 15 июня 2017 г. // Информационное агентство REGNUM. URL: <https://regnum.ru/news/2288695.html>.
544. Шилз Э. Общество и общества: макросоциологический подход // Американская социология: перспективы, проблемы, методы. М. : Прогресс, 1972. С. 341–360.
545. Шиловский Д.В. Полиция Томской губернии в борьбе с преступностью в 1867–1917 гг. : дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 2002. 251 с.
546. Шиловский М.В. Реквизиция «иностранцев» Сибири на тыловые работы в 1916 году // Первая мировая война и национальный вопрос : сб. докл. и мат. Межд. науч. конф. Пермь, 2014. С. 118–119.
547. Шиловский М.В. Социально-политические процессы в Сибири во время Первой мировой войны (июль 1914 – февраль 1917 гг.). // Вопросы истории Сибири в новое время: сб. науч. ст. Вып. 2. Новосибирск, 2012. С. 140–144.
548. Шиловский М.В. Органы власти Новониколаевска в 1917 г. // Новосибирская область в контексте

- российской истории. Новосибирск : Институт истории СО РАН, 2001. С. 87–90.
549. Шишков В.Я. Ватага. М.: Директ-Медиа. 2016. 240 с.
550. Шишков В.Я. По Чуйскому тракту // Сибирская жизнь. 1913. № 154. 14 июля.
551. Шкаровский М.В. Антирелигиозные гонения 1958–1964 гг. в Ленинградской епархии и противостояние им митрополита Никодима (Ротова) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2018. № 2. С. 19–33.
552. Шкаровский М.В. Сталинская религиозная политика и Русская православная церковь в 1943–1953 годах // Acta Slavica Iaponica. 2009. Т. 27. С. 1–27.
553. Шкаровский М.В., Черепенина Н.Ю., Шикер А.К. Римско-католическая церковь на северо-западе России в 1917–1945 гг. СПб. : Нестор, 1998. 302 с.
554. Шостакович Б.С. История Иркутского римско-католического прихода до начала XX в. в отражении материалов Государственного архива Иркутской области // Сибирь в истории и культуре польского народа. М. : Ладомир, 2002. С. 114–123.
555. Штерин М. Взаимоотношения между церковью и государством и религиозное законодательство в России в 1990-х годах // Фурман Д.Е., Каарияйнен К. Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. М. ; СПб. : Летний сад, 2000. 248 с.
556. Шумилов М.М. Местное управление и центральная власть в России в 50-х – начале 80-х гг. XIX в. М. : Прометей, 1991.
557. Щапов А.П. Историко-этнографическая организация русского народонаселения // Соч. [в 3 т.]. Т. 2. СПб. : Издание М.В. Пирожкова, 1906. 620 с.
558. Щеглова Т.К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история. Барнаул : БГПУ, 2008. 527 с.
559. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М. : Аспект Пресс, 1999. 416 с.
560. Эшматова Г. Б. Репрессии против служителей культа на Алтае в первые годы советской власти // Народы и религии Евразии. 2018. № 2(15). С. 86–96.
561. Юдин П.Л. Барон О.А. Игельстром в Оренбургском крае (1784–1798 гг.) // Русский архив. 1897. № 4, кн. 1. С. 513–555.
562. Юнге М., Биннер Р. Как Террор стал «Большим». Секретный приказ № 00447 и технология его исполнения. М. : АИРО-XX, 2003. 352 с.
563. Юнусова А.Б. Ислам в Бакортостане. Уфа : Уфимский полиграфкомбинат, 1999. 349 с.
564. Юркович И. Каноническое право о народе Божиим и о браке. М., 2000. 238 с.
565. Яловская Г.В., Нагорнов В.И. «Сибирские вопросы» о роли самоуправления в аграрном развитии Сибири (начало XX в.) // Известия Томского политехнического ун-та. Т. 305. Вып. 7: Сибирь в евразийском пространстве. 2002. С. 40–44.
566. Ярков А.П. Астана – астана: о научном изучении истории ислама в Западной Сибири и Северном Казахстане в XIX – XX вв. // Столицы как центры «мировой культуры» : материалы Межд. науч. конф. Астана, 2002.
567. Ярков А.П. Джадидизм в Западной Сибири: попытка культурологического анализа // Сулеймановские чтения – 2003 : материалы науч.-практ. конф. Тюмень, 2004а. С. 140–143.
568. Ярков А.П. О становлении книжной культуры в Западной Сибири // Современные библиотеки в инновационном образовательном процессе : материалы Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2004б. С. 139–143.
569. Ярков А.П. Этнокультурные контакты сибирских татар в панораме веков // Сулеймановские чтения – 2005 : материалы VIII межрегион. науч.-практ. конф. Тюмень, 2005. С. 188–189.
570. Ярков А.П. Архитектурный облик и структура сельских поселений с «мусульманским компонентом» // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития : материалы VIII Межд. науч.-практ. конф. Омск, 2008. Ч. 1. С. 101–106.

571. Ярков А.П. Мусульмане Сибири и Казахстана в контексте глобализационных процессов // Роль религии в современном обществе: опыт, проблемы, перспективы : материалы Межд. науч.-практ. конф.: [в 2 т.]. Петропавловск, 2011а. Т. 2. С. 47–50.
572. Ярков А.П. О некоторых подходах при изучении феномена сибирского ислама // Многофункциональность в науке : материалы Межд. науч. конф. Екатеринбург, 2011б. С. 313–317.
573. Ярков А.П. Об отражении государственных реформ в жизни сибирской уммы // Государственные и общественные структуры в Сибири: взаимодействия и конфликты XVII – нач. XX в.: тез. Всерос. науч. конф. Новосибирск, 2011в.
574. Ярков А.П. О некоторых вопросах при изучении миссионерского движения в Западной Сибири // Просвещение и нравственность: забота церкви, общества и государства : материалы Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2011г. С. 228–232.
575. Ярков А.П. Письменность как один из стимулов этноконсолидации тюрков Сибири // Сулеймановские чтения : материалы XIV Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2011д. С. 182–185.
576. Ярков А.П. Пространство и особенности конфессионально-государственных отношений в Западной Сибири (1880 – февр. 1917 г.) // Тобольск научный – 2013 : материалы X Всерос. науч.-практ. конф., посв. памяти А.А. Дунина-Горкавича. Тобольск, 2013. С. 345–349.
577. Ярков А.П. Русские и ислам: проблемы совместимости и взаимного выживания в условиях Сибири // Развитие и экономика. 2014а. № 9. С. 64–79.
578. Ярков А.П. Особенности исповедания ислама казахами Горного Алтая // Орталық Азияның қазақ диаспорасы: тарих – мәдениет – ескерткіштер : материалы Межд. науч. конф. Алматы, 2014б. С. 385–388.
579. Ярков А.П. Мусульманские обряды в повседневной культуре мусульман Сибири (исторические трансформации) // Российская наука в условиях реформ: практический результат инновационных трансформаций. Вып. 3. Тюмень, 2017.
580. Ярков А.П. Права мусульман: правовое и неправовое регулирование (региональный аспект в историческом контексте)» // Сб. докл. восьмой конф. «Онтология и аксиология права». Омск, 2017. С. 63–67.
581. Ястребов М. Киргизский шаман (Отрывок из записной книжки). Москвитянин, 1851, Ч.2. № 8 (апрель). Кн. II. С.301–311.
582. Dashkovskiy P.K., Ilyin V.N. The Legal Position of Old Believers in the Context of Legislative Initiatives of the Russian Empire in the last third of XIX – early XX century // Bylye Gody. 2019. Vol. 53. Is. 3: 1232–1242.
583. Dashkovskiy P.K., Shershneva E.A. Policy of the Russian state for the control of the religious life of Muslim communities in Western Siberia in the second half of XIX – early XX centuries // Bylye Gody. 2015a. V. 36. Is.2. P. 338–346.
584. Dashkovskiy P.K., Shershneva E.A. Relations between the Muslim communities and the Russian Orthodox Church in Western Siberia in the second half of XIX – early XX century in the context of confessional policy of the Russian // Bylye Gody. 2015b. V. 39. Is.1. P. 120–128.
585. 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 // Bylye Gody. 2017. Vol. 44. Is. 2. P. 551–559.
586. Dashkovskiy P.K., Shershneva E.A. The Influence of State-Confessional Policy on the Situation of Muslim Organizations in Western Siberia in 1905 – the beginning of 1917 years // Bylye Gody. 2017. Vol. 43. Is. 1. P. 238–247.
587. 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) // Bylye Gody. 2018. Vol. 47. Is. 1. P. 232–241.
588. Fiel S. Gubernialne rzymskokatolickie kościoły w Tobolsku (1847-2000) // Kościół katolicki na Syberii. Wrocław: Silesia, 2002. S. 271–290.
589. Kuczynski A. Syberia: Cztery lata polskiej diaspory: Antologia historyczno-kulturowa. Wrocław: «Atla 2» 1993.

-
590. Landgraf D. Amur, Ussuri, Sachalin. 1847–1917. Muenchen, 1989. S. 736-737.
591. Lysenko Y.A., Anisimova I.V., Bochkareva I.B. Elements of European Political Culture in the Central Asian National Outskirts of the Russian Empire: Perception Specifics of Foreign Cultural Innovations (late 19th–early 20th) // *Bylye Gody*. 2015. Vol. 38, Is. 4, pp. 955–964.
592. Hartmann M. Chinesisc Turkestan. Geschichte, Verwaltung, Geistesleben und Witshaft. Frankfurt; M., 1908.
593. Schnurr, J. Die Kirchen and religiose Leben der Russlanddeutschen: Katholischer Teil aus Vergangenheit und Gegenwart des Katholizismus in Russland. Stuttgart, 1890. 416 s.x
594. Torlanbayeva K. About stages of islamization of the population of Kazakhstan // *Bulletin of the National Academy of sciences of the Republic of Kazakhstan* 2015. №4. C.166-172.

Список сокращений

АДКНБ РК по ВКО – Архив департамента Комитета национальной безопасности Республики Казахстан по Восточно-Казахстанской области
АП РК – Архив Президента Республики Казахстан
АТОКМ – Архив Томского областного краеведческого музея
ГА РФ – Государственный архив Российской Федерации
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
ГАСПД РА – Государственный архив социально-правовой документации Республики Алтай
ГАТО – Государственный архив Томской области
ГБУТО «ГА в г. Тобольске» – Государственное бюджетное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске»
ИсАОО – Исторический архив Омской области
НАРХ – Национальный архив Республики Хакасия
РГИА – Российский государственный исторический архив
РГИА ДВ – Российский государственный исторический архив Дальнего Востока
РНФ – Российский научный фонд
СГАДП – Специальный государственный архив Департамента полиции
СПФ АРАН – Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук
ЦГА РК – Центральный государственный архив Республики Казахстан
ЦГА РУ – Центральный государственный архив Республики Узбекистан
ЦГИА РБ – Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан

Сведения об авторах

Дашковский Петр Константинович – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений, заведующий лабораторией этнокультурных и религиоведческих исследований Алтайского государственного университета (Барнаул, Россия).

Горбатов Алексей Владимирович – доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры музейного дела Кемеровского государственного университета (Кемерово, Россия).

Дворянчикова Наталья Сергеевна – старший преподаватель кафедры регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета (Барнаул, Россия).

Жанбосинова Альбина Советовна – доктор исторических наук, профессор Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева (Нурсултан, Казахстан).

Зиберт Наталья Петровна – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета (Барнаул, Россия).

Ильин Всеволод Николаевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры государственного и муниципального управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы (Алтайский филиал) (Барнаул, Россия).

Куприянова Ирина Васильевна – доктор исторических наук, профессор кафедры музеологии и туризма Алтайской государственной академии культуры (Барнаул, Россия).

Лысенко Юлия Александровна – доктор исторических наук, доцент, заведующая кафедрой востоковедения Алтайского государственного университета (Барнаул, Россия).

Мальцев Максим Александрович (протоиерей, председатель комиссии по канонизации святых, религиозная организация «Кемеровская епархия Русской православной церкви (Московский патриархат)» (Кемерово, Россия).

Насонов Александр Александрович – кандидат исторических наук, доцент кафедры музейного дела Кемеровского государственного института культуры (Кемерово, Россия).

Недзелюк Татьяна Геннадьевна – доктор исторических наук, доцент, профессор Сибирского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы (Новосибирск, Россия).

Овчинников Владислав Александрович – доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Кемеровского государственного университета (Кемерово, Россия).

Шершнева Елена Александровна – кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета (Барнаул, Россия).

Ярков Александр Павлович – доктор исторических наук, ведущий эксперт Экспертного научного центра по противодействию идеологии экстремизма и терроризма Тюменского государственного университета (Тюмень, Россия).

**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 (Кыргызстан, Бишкек)
Б. Нямдорж, доктор 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. Zabiako, 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)
B. Njmdorzh, doctor 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

**РЕЛИГИЯ И ВЛАСТЬ:
ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ
ГОСУДАРСТВЕННОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЩИН
В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ РЕГИОНАХ КАЗАХСТАНА
В XIX–XX вв.**

Монография

Под редакцией *П.К. Даиковского*

Редактор *Л.И. Базина*

Подготовка оригинал-макета *Ю.В. Луценко*

Дизайн обложки *П.К. Даиковский, Ю.В. Луценко*

При оформлении обложки использованы фотографии
П.К. Даиковского, Н.С. Дворянчиковой, Н.П. Зиберт, Е.А. Шеринёвой

Издательство Алтайского государственного университета

Издательская лицензия ЛР 020261 от 14.01.1997.

Подписано в печать 15.11.2021.

Дата выхода издания в свет 20.12.2021.

Формат 60x84 1/8. Усл.-печ. л. 38,13.

Тираж 500. Заказ ____.