

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
ФГБОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
Лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований
Азиатский экспертно-аналитический центр
этнологии и международного образовательного сотрудничества

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЛАНДШАФТ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ РЕГИОНОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Том 2

XX в.

Монография



Барнаул

Издательство Алтайского
государственного университета
2015

УДК 2
ББК 86.2
Р368

Рецензенты:

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
Института восточных рукописей РАН **Т.Д. Скрынникова**
доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории
Амурского государственного университета **А.П. Забияко**

Ответственный редактор:

доктор исторических наук **П.К. Дашковский**

Р368 Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. – Т. 2: XX в. [Текст] : коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2015. – 194 с.: ил.
ISBN 978-5-7904-1917-1 (Т. II)
ISBN 978-5-7904-1587-6 (серия)

Второй том монографии посвящен рассмотрению положения религиозных общин Западной Сибири и Казахстана в конце 1910-х – 1980-е гг. Важный этап в истории страны связан с крушением Российской империи и образованием СССР, что неизменно сказалось на государственно-конфессиональной политике. В связи с этим особое внимание уделено изучению православных, протестантских, католических, мусульманских общин в системе государственно-конфессиональных отношений СССР. В поле зрения авторов книги оказались и вопросы традиционного мировоззрения народов сибирского региона, в частности хакасов.

Издание будет полезно религиоведам, историкам, этнографам, культурологам и всем интересующимся историей религий народов Сибири и Центральной Азии.

УДК 2
ББК 86.2

Монография подготовлена при частичной финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №13-21-03001a/G, тема «Этнокультурные и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии»)

ISBN 978-5-7904-1917-1 (Т. II)
ISBN 978-5-7904-1587-6 (серия)

© Оформление. Издательство
Алтайского госуниверситета, 2015

Ministry of education and science of the Russian Federation
Altai State University
Laboratory of the ethnocultural and religion science research
Asian Expert-Analytical Center of Ethnology and
International Educational Cooperation

**RELIGIOUS LANDSCAPE OF THE WESTERN SIBERIA
AND CONTIGUOUS TERRITORIES OF THE CENTRAL ASIA**

**Volume II
XX century**

Barnaul 2015

Editor:
doctor of historical sciences, main scientific collaborator of Institute of east manuscripts
of Russian academy of Sciences **T.D. Skrynnikova**
doctor of philosophical sciences, manager of кафедра of religion and history
of Amur state university **A.P. Zabeako**

Managing editor:
doctor of historical sciences **P.K. Dashkovskiy**

Religious Landscape of the Western Siberia and Contiguous Territories of the Central Asia. –
Volume II: XX century : collective monograph / Editor P.K. Dashkovskiy. – Barnaul : ASU Publishing,
2015. – 194 p.

The second volume of the monograph is devoted to the position of religious communities in Western Siberia and Kazakhstan in the late 1910s – 1980s. An important stage in the history of the country is connected with the collapse of the Russian Empire and the formation of the USSR, which influenced on the state-confessional policy. In this regard, particular attention is paid to the position of the Orthodox, Protestant, Catholic, Muslim communities in the system of church-confessional relations in the USSR. The authors of the book also consider the questions the traditional worldview of the peoples of the Siberian region and Khakassia in particular.

The publication will be useful to specialists on religion, historians, ethnographers, specialists on the cultural studies and everyone who are interested in the history of religions of the peoples of Siberia and Central Asia.

*The monograph was prepared under the partial financial support
of the grant RSSF-MinOKN Mongolia (project number 13-21-03001a / G,
the theme of «Ethnocultural and political processes as the factors of the historical
dynamics of the religious situation in the transboundary area of the south of Western
Siberia and Western Mongolia»).*

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение (П.К. Дашковский).....	9
 Раздел III. РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ, ЮЖНОЙ СИБИРИ И ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА В КОНЦЕ 1910-х – 1980-е гг.	
Глава I. Традиционное мировидение хакасов (первая половина XX в.) (В.А. Бурнаков)	11
1.1. Верхний мир.....	11
1.1.1. <i>Хан тигир</i> – Великое Небо.....	11
1.1.2. <i>Күн</i> – Солнце	15
1.1.3. <i>Ай</i> – Луна	20
1.2. Нижний мир	25
1.3. Средний мир.....	31
Глава II. Русская православная церковь на территории Западной Сибири в годы Первой мировой войны (П.В. Белоус).....	37
2.1. Государственно-конфессиональные отношения в России в период правления Николая II.....	37
2.2. Русская православная церковь и Временное правительство	41
2.3. Религиозная политика партии большевиков и православное духовенство	46
2.4. Деятельность духовенства Тобольской епархии Русской православной церкви в годы Первой мировой войны	54
Глава III. Русская православная церковь в Сибири в 1917–1943 гг. (А.В. Горбатов, В.А. Овчинников)	61
3.1. Русская православная церковь в Сибири после Октябрьской революции (осень 1917 г. – лето 1918 г.).....	62
3.2. Русская православная церковь во время правления Временного Сибирского правительства и адмирала Колчака (лето 1918 г. – конец 1919 г.).....	63
3.3. Массовые гонения на Русскую православную церковь после восстановления советской власти в Сибири (1920–1921 гг.)	65
3.4. Попытки «развала» Русской православной церкви в Сибири путем государственной поддержки обновленческого и других расколов, экономического прессинга (1922–1928 гг.).....	66
3.5. Ужесточение репрессий против Русской православной церкви в связи с коллективизацией и индустриализацией (1929–1939 гг.)	72
3.6. Ликвидация официальной организационно-управленческой структуры Русской православной церкви в Сибири (1939–1943 гг.).....	74
Глава IV. Религиозные процессы в Алтайском крае в контексте государственно- конфессиональной политики СССР в середине 1950 – начале 1980-х гг.	75
4.1. Правовое положение христианских общин в 1953–1964 гг. (П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова)	75
4.2. Региональные аспекты атеистической пропаганды в 1953–1964 гг. (П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова)	83
4.3. Особенности государственной регистрации религиозных объединений в середине 1950-х – начале 1980-х гг. (П.К. Дашковский, Н.П. Зиберт).....	90
Глава V. Религиозные воззрения и обрядовые практики сельского населения Сибири в XX в. (Г.В. Любимова)	97
5.1. Феноменология почитаемого места.....	98

5.2. Сакральная топография.....	101
5.3. Почитаемые места в контексте народной исторической памяти	102
5.4. Советское религиозное законодательство. Кампания по борьбе с почитанием святых мест.....	106
5.5. Функции местных святынь в советское время.....	110
Глава VI. Объединения Евангельских христиан-баптистов в Сибири и религиозная политика государства в 1940–1960-е гг. (А.В. Горбатов)	119
Глава VII. Католические священники в Сибири в период «хрущевской оттепели» (1955–1964 гг.) (В. Билотас)	140
Глава VIII. Религиозная политика советского государства в Восточном Казахстане (20–50-е гг. XX в.) (А.С. Жанбосинова)	155
Заключение (П.К. Дашковский)	175
Библиографический список	177
Список сокращений.....	191
Summari.....	192

CONTENTS

Introduction (<i>P.K. Dashkovskiy</i>).....	9
 Section III. RELIGIOUS LIFE OF THE POPULATION OF SOUTHERN SIBERIA AND EASTERN KAZAKHSTAN IN THE END OF THE 1910s – 1980s 	
Chapter I. Traditional worldview of khakas people (the first half of the XX century) (<i>V.A. Burnakov</i>)	11
1.1. Upper world.....	11
1.1.1. <i>Han Tigir – Great Sky</i>	11
1.1.2. <i>Kun – Sun</i>	15
1.1.3. <i>Ai – Moon</i>	20
1.2. Lower world	25
1.3. Middle world	31
Chapter II. Russian Orthodox Church in Western Siberia during World War I (<i>P.V. Belous</i>).....	37
2.1. State-confessional relations in Russia in the period of the reign of Nicholas II.....	37
2.2. Russian Orthodox Church and the provisional government.....	41
2.3. The religious policy of the Bolshevik party and the Orthodox clergy.....	46
2.4. The activities of the clergy of Tobolsk eparchy of the Russian Orthodox Church in the World War I.....	54
Chapter III. Russian Orthodox Church in Siberia in 1917–1943 (<i>A.V. Gorbatov,</i> <i>V.A. Ovchinnikov</i>).....	61
3.1. Russian Orthodox Church in Siberia after the October Revolution (autumn 1917 – summer 1918)	62
3.2. Russian Orthodox Church during the reign of the provisional Siberian government and Admiral Kolchak (summer 1918 – the end of 1919).....	63
3.3. Mass persecution of the Russian Orthodox Church after the restoration of soviet power in Siberia (1920–1921).....	65
3.4. Attempts to collapse the Russian Orthodox Church in Siberia by the state support of the renovationism, other splits and economic pressures (1922–1928)	66
3.5. Tightening of repression against the Russian Orthodox Church in connection with collectivization and industrialization (1929–1939).....	72
3.6. Liquidation of formal organizational structure of the Russian Orthodox Church in Siberia (1939–1943).....	74
Chapter IV. Religious processes in the Altai region in the context of state-confessional policy of the USSR in the mid 1950s – beginning 1980s	75
4.1. The legal status of Christian communities in 1953–1964 (<i>P.K. Dashkovskiy,</i> <i>N.S. Dvoryanchikova</i>)	75
4.2. Regional aspects of atheist propaganda in 1953–1964 (<i>P.K. Dashkovskiy,</i> <i>N.S. Dvoryanchikova</i>)	83
4.3. Features of Registration of Religious Communities in the mid 1950s – early 1980s (<i>P.K. Dashkovskiy, N.P. Zibert</i>).....	90
Chapter V. Religious Beliefs and Ritual Practices of the Rural Population of Siberia in the XX century (<i>G.V. Lyubimova</i>)	97
5.1. Phenomenology of revered place.....	98

5.2. Sacral topography	101
5.3. Revered place in the context of national historical memory	102
5.4. Soviet religious legislation. The campaign against the reverence of holy places.....	106
5.5. The functions of local sacred places in the Soviet time.....	110
Chapter VI. Association of Evangelical Christian Baptists in Siberia and the religious policy of the state in the 1940s–1960s (<i>A.V. Gorbatov</i>)	119
Chapter VII. Catholic Priests in Siberia during the Khrushchev Thaw (1955–1964) (<i>V. Bilotas</i>).....	140
Chapter VIII. The Religious policy of the soviet State in Eastern Kazakhstan (20s–50s of XX century) (<i>A.S. Zhanbosinova</i>).....	155
Conclusion (<i>P.K. Dashkovskiy</i>)	175
List of sources and literature.....	177
List of abbreviations	191
Summary.....	192

ВВЕДЕНИЕ

Второй том коллективной монографии «Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии» является логическим продолжением первого тома книги, опубликованной в 2014 г. (Религиозный ландшафт..., 2014). Первоначально в процессе работы над книгой планировалось, что второй том будет охватывать два крупных раздела «Религиозная жизнь населения Западной и Южной Сибири в советский период» и «Современные этноконфессиональные процессы в Западной Сибири и на сопредельных территориях». Однако работа коллектива религиоведов и историков Алтайского государственного университета, а также приглашенных специалистов из других научно-образовательных учреждений России, Казахстана и Монголии позволила собрать значительную информацию по данной проблематике. В результате было принято решение: вместо первоначального варианта публикации монографии в двух томах издать ее в трех. Первый опубликованный том охватывает значительный хронологический период от эпохи поздней древности до начала XX в. и включает в себя два раздела: «ПРОЗЕЛИТАРНЫЕ РЕЛИГИИ И ШАМАНСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ У НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ПОЗДНЕЙ ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ» и «РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СИБИРИ В XVII – НАЧАЛЕ XX в. В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ». Во втором томе книги будет представлен раздел «РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ, ЮЖНОЙ СИБИРИ И ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА В КОНЦЕ 1910-х – 1980-е гг.». Третий том, который уже подготовлен к печати, будет включать обширный раздел «СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ И НА СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЯХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ».

Подготовка второго тома монографии и ее публикация осуществлены при частичной финансовой поддержке международного гранта Российского гуманитарного научного фонда и Министерства образования, науки и культуры Монголии по теме «Этнокультурные и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии» (проект №13-21-03001a/G, 2013–2015 гг.).

Все исследование, представленное в монографии, построено в проблемно-хронологической плоскости, последовательно раскрывая исторические этапы развития религиозного пространства Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. В связи с этим необходимо еще раз обозначить ключевой термин – *религиозный ландшафт*, который является концептуальным для данного исследования. **Религиозный ландшафт – это исторически изменяющаяся система взаимоотношений между обществом и религиозными общинами в определенном географическом пространстве в контексте этнических, социально-экономических, культурных и политических процессов.** При этом, указывая на политические процессы, необходимо учитывать не только смену политического устройства государства, крупные военные конфликты, включая присоединение (в результате завоевания или добровольного вхождения) страны или обширной ее части, образование нового государства, но также и целенаправленную государственно-конфессиональную политику (Дашковский П.К., 2014, с. 10).

Во втором томе представлено восемь глав, подготовленных отдельными исследователями: глава I – В.А. Бурнаковым; глава II – П.В. Белоусом; глава III – А.В. Горбатовым, В.А. Овчинниковым; глава IV – П.К. Дашковским, Н.С. Дворянчиковой, Н.П. Зиберт; глава V – Г.В. Любимовой; глава VI – А.В. Горбатовым; глава VII – В. Билотасом; глава VIII – А.С. Жанбосиновой.

Таким образом, второй том коллективной монографии в определенной степени обобщает существующие на настоящий момент данные по истории религиозного ландшафта Западной и Южной Сибири, а также сопредельных районов Восточного Казахстана в конце 1910-х – 1980-е гг. Необходимо отметить, что при подготовке этой книги не стояла глобальная задача осветить все многообразие религиозной жизни населения Сибири и Восточного Казахстана советского периода.

Во-первых, данный период еще недостаточно изучен в исторической и религиоведческой науке. К тому же многие моменты религиозной жизни людей в силу особенностей государственно-конфессиональной политики СССР на разных этапах недостаточно полно отражены в исторических источниках. Во-вторых, вряд ли вообще возможно в рамках одной книги представить всю историческую динамику религиозной ситуации на обширной территории на протяжении почти целого столетия. В связи с этим перед авторами второго тома, как и первого, стояла задача продемонстрировать основные тенденции религиозного развития в контексте государственно-конфессиональной политики исходя из того круга источников, который имеется у исследователей на современном этапе. Надеемся, что данное издание будет полезно широкому кругу специалистов – религиоведам, историкам, этнографам, культурологам и всем интересующимся историей религий.

П.К. Даиковский

Раздел III

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ, ЮЖНОЙ СИБИРИ И ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА В КОНЦЕ 1910-х – 1980-е гг.

Глава I

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВИДЕНИЕ ХАКАСОВ (первая половина XX в.)*

Хакасы – коренной тюркоязычный, имеющий самобытную культуру и мировоззрение народ, проживающий в Южной Сибири. На протяжении длительного времени, в которое происходило сложение хакасского этноса, сформировалось и его мировидение. В ходе процессов этнокультурного взаимодействия с другими этническими общностями духовная культура хакасов подверглась воздействию различных мировоззренческих систем, в том числе и мировых религий. С присоединением Хакасии к России началась активная христианизация местного населения, в ходе которой практически весь мифоритуальный комплекс хакасов испытал огромное влияние со стороны православия. Результатом чего стало утверждение синкретизма христианства и традиционных хакасских верований и обрядности. В духовной жизни народа посредством христианизации многие архаические культы постепенно начинают вытесняться соответствующими религиозными представлениями. Не стал исключением и культ Неба, который со временем стал замещаться представлениями о христианском Боге – *Худа'е*. Вместе с тем христианизация все же не смогла полностью вытеснить из религиозного сознания хакасов его основное мировоззренческое ядро. Так, ключевые традиционные представления и обрядность, связанные с различными сферами Вселенной и Природой в целом, все же сохранились. Многие из них в реликтовой форме продолжают бытовать и поныне.

В нашей работе мы не будем подробно останавливаться на вопросах этнокультурного и этноконфессионального взаимодействия хакасов с другими народами. Доскональный анализ традиционного пантеона божеств и низшей демонологии, а также представлений о животном мире выходит за рамки данного исследования. Это станет задачей будущего исследования. Своей целью ставим рассмотрение ключевых констант, составляющих основу традиционной картины мира хакасов.

1.1. Верхний мир

1.1.1. *Хан Тигір – Великое Небо*

Во многих культурах одно из главных мест занимает мифоритуальный комплекс, связанный с Небом. Оно всегда было и остается важнейшим объектом эстетического созерцания, эмоциональной восприимчивости, часто имеющей междометное значение испуга, удивления или восхищения, а также религиозного поклонения (обрядность, моления и др.). Подобные же переживания по отношению к этому природному объекту в полной мере испытывали и хакасы. Они всегда обожествляли, преклонялись и продолжают почитать Небо, нередко называя его «*Хан Тигір*» – ‘Царь-Небо’ или ‘Великое Небо’.

Небо и имеющие к нему отношение объекты и явления оцениваются как эстетически прекрасные. Небесное пространство является объектом и источником положительных эмоций, оказы-

* Работа выполнена в рамках проектов: РГНФ №12-01-00199а «Священные места славянских, тюркских, финно-угорских народов в культурном пространстве Западной Сибири. Типология и сравнительный анализ (конец XIX – начало XXI в.)», НИР 6.2069.2011 «Развитие механизма интеграции фундаментальных исследований и образовательной деятельности по археологии и этнографии Северной Азии в рамках совместного Научно-образовательного центра Новосибирского национального исследовательского государственного университета и Института археологии и этнографии СО РАН» и НИР 6.1541.2011 «Особенности этнодемографических процессов в Сибири в эпоху палеометалла».

вающим позитивное влияние на психоэмоциональное состояние человека. Данный факт нашел отражение в таком устоявшемся образном выражении хакасов, как «*öřinizi pu chir nimes*» – '[у него] радости до небес' (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 328). На своеобразии небесного пространства над Хакасией и обусловленные им эмоциональные переживания неоднократно обращали внимание многие исследователи (Степанов А.П., 1835, с. 65, 141; Латкин Н.В., 1892, с. 91).

Само расположение Неба, завораживающая его красота, величие, постоянство, безграничность и многие другие признаки в культуре хакасов способствовали наделению его высоким сакральным статусом. В мифологическом мышлении Небо наряду с Землей представляет собой основополагающий элемент мироздания, называемый по-хакасски *Чайаан чалбах / Öörke тилекей* (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 617, 925; Бутанаев В.Я., 2011, с. 112). В связи с чем в фольклоре совершенно не случайно при описании картины формирования Вселенной отмечается факт одновременного происхождения Земли и Неба со всеми его светилами (Алтын-Арыг, 1988, с. 8, 250; Хубан Арыг, 1995, с. 3).

Космогонический сюжет с запечатленной синхронностью появления Земли и Неба, очевидно, восходит к древнетюркскому мифу о сотворении этих сфер мироздания. Так, например, в известном отрывке из «Памятника в честь Кюль-Тегина» представлена следующая картина: «Когда было сотворено (или возникло)верху голубое небо (и) внизу темная (букв. бурая) земля, между (ними) обоими были сотворены (или: возникли) сыны человеческие (т.е. люди)» (Малов С.Е., 1951, с. 36). Согласно этиологическим мотивам хакасского фольклора, в момент сотворения мира Небо и Земля изначально пребывали в состоянии некой бесформенной общности (Унгвицкая М.А., Майнагашева В.Е., 1972, с. 43–44). Согласно архаическому моделированию мира, нечто, бывшее Хаосом, разделяется, упорядочивается, т.е. становится Космосом. Земля отделяется от воды мешалкой или ковшом, появляются Солнце и тепло. Эпоха первотворения – не только формирование упорядоченного пространства, но и обращение от безвременья ко времени (Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 20–21). Важная роль в этом процессе отводится небесной сфере. Ее главные репрезентанты – солнце, луна и звезды, перемещаясь в космосе с определенной закономерностью, тем самым задают цикл времени.

Разделение по параметрам макрокосмической асимметрии: Небо – наверху, Земля – внизу, очевидно, явилось одним из первых ориентационных категорий, свойственных традиционному мышлению. Рудименты данных суждений обнаруживаются у хакасов в их молитвенном обращении к одному из небожителей – духу-покровителю коней. В нем Небо выступает ключевым ориентиром в мифологической картине мира: «Земля, с которой ты сбился, находится по направлению к небу» (Катанов Н.Ф., 1907, с. 253).

В архаическом сознании космогонический акт отделения Неба от Земли не только организует пространство и устанавливает время. Благодаря этому глобальному процессу формируются два основополагающие начала. Согласно мифам, их дальнейший союз способствовал зарождению жизни во Вселенной. При этом основная вертикальная оппозиция мироздания – Неба-верха и Земли-низа – в архаическом мышлении утверждает о них мысль как о двуединой божественной паре. Данная идея нашла отражение в уже отмеченном древнетюркском мифологическом сюжете об этой сакральной диаде. Л.П. Потапов, анализируя древнетюркские рунические памятники, констатирует то, что у древних тюрков верховное божество Земли именовалось Яр-суб, которое по своей религиозной значимости было подобно властителю Неба – Тангри. Верили, что оба божества играли судьбоносную роль в жизни людей (Потапов Л.П., 1991, с. 198). В мифологических воззрениях тюркских и монгольских народов образ божества Земли порой соотносится с образом Умай (Галданова Г.Р., 1987, с. 27–28; Жуковская Н.Л., 1977, с. 20–26; Дугаров Д.С., 1991, с. 83, 211; Потапов Л.П., 1991, с. 290–298). Более того, отдельные исследователи не без основания полагают, что в мировоззрении южносибирских тюрков, и хакасов в их числе, богиня Умай и божество неба – Тенгри на определенном этапе своего религиозно-мифологического развития воспринимались в качестве божественной супружеской четы (Кляшторный С.Г., 1988, с. 537; Традиционное мировоззрение..., 1988,

с. 20; Кляшторный С.Г., Султанов Т.И., 2009, с. 202, 207). В русле подобных мифологических суждений и ассоциаций Небо метафоризировалось как оплодотворяющее, связанное с зарождением жизни на Земле. Как точно подмечают авторы «Традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири» (1988, с. 98), «небо санкционирует жизнь, оно оплодотворяет. Но рождает земля – природное воплощение “телесного низа”». Считалось, что эти процессы происходят путем изливания на Землю небесного семени – дождя и извержения молнии. А она же, в свою очередь, в определенные сроки приносила плоды. Вместе с тем обращает на себя внимание важнейшая особенность хакасского мифологического восприятия Неба. Она проявляется в том, что это космическое пространство наделяется амбивалентными характеристиками, в том числе касающихся вопросов его половой идентификации.

В мироощущении хакасов Небо, с одной стороны, воспринимается в качестве мужского начала (*Хан Тигир* – Царь-Небо) в противоположность женскому – Земле (*Чир Ине* – Мать-Земля). Наряду с подобными ментальными установками на Небо и Землю, в мироощущении хакасов были представлены и иные, очевидно, более архаичные. Имелись суждения о том, что это небесное пространство выступает в качестве женского начала – Матери-прародительницы. Так, Н.Ф. Катанов записал у хакасов шаманскую молитву, адресованную божеству Верхнего мира – «Духу-покровителю голубых коней». В ней Небо прямо называется матерью: «Отец его – святой Аркай и мать – святое небо (Тегир)» (Катанов Н.Ф., 1893а, с. 92). Реликты представлений о Небе – женском, рождающем начале нашли свое отражение в хакасской мифопоэтике. В ней красной линией проходит такой архаизм, как «*тигир паары*» – ‘поднебесье, небосклон’, буквально переводимый как «неба печень» (Алтын-Арыг, 1988, с. 65, 307; Хакасский героический эпос..., 1997, с. 98–99). Заслуживает внимания тот факт, что в хакасском и других тюркских языках слово «*паар*» – ‘печень’ в переносном значении может выражать такие понятия, как «грудь», «живот», «лоно», «плод», «глубина», «сердце», «душа» и пр. (Будагов Л.З., 1869, с. 249; Майнагашева В.Е., 1997, с. 435; Бутанаев В.Я., 1999, с. 80; Хакасско-русский словарь, 2006, с. 332–333). Более того, в мировоззрении хакасов, печень – орган, прямо связанный с плодородием человека, с зачатием детей (Кызласов И.Л., 1982, с. 86). В связи с чем в народе общеупотребительной является метафора – «*таарымнаң сыххан палам*» – букв. «мой ребенок, вышедший из моей печени», применяемая как в сакральной, так и в обиходной речи для обозначения кровного, родного ребенка. Представление о «лоне неба» (*тангара койин*) распространено также и среди алтайцев и телеутов (Потапов Л.П., 1991, с. 139).

В архаичном мировоззрении Небо воплощает собой не только идею двуединого начала и плодородия, но и абсолютности, космической мощи и величия. В мифологическом сознании, как точно заметил М. Элиаде, «небо раскрывает себя таким, какое оно есть: бесконечным и трансцендентным. Небесный свод – это нечто, далее всего отстоящее от ничтожного человека и его крошечного срока жизни» (1999, с. 36). В мировосприятии хакасов подобные качества Неба запечатлены в таком его устойчивом наименовании, как *Илбек Тигир*. При этом слово *илбек* несет в себе следующие смысловые значения: 1) обильный, достаток, много, 2) широкий, обширный, просторный, пространственный, необъятный, 3) огромный, громадный, 4) великий (Баскаков Н.А., Инкижекова-Грекул А.И., 1953, с. 57, 224; Бутанаев В.Я., 1999, с. 32; Хакасско-русский словарь, 2006, с. 121). Свойственная Небу пространственная характеристика, главным образом – его отдаленность и возвышенность, выразительно представлена в фольклоре (Алтын Арыг, 1988, с. 72, 93, 95, 111, 129, 313, 335, 337, 363, 371; Хакасский героический эпос..., 1997, с. 98–99, 112–113 и др.).

Человек традиционного общества, осознавая трансцендентность и физическую недостижимость Неба, все же сделал попытку постичь и освоить эту высшую и безграничную сферу мироздания. На мифоритуальном уровне он структурировал, пронумеровал, дал название звездам, определил пространственные и иные характеристики Неба и многих его объектов и явлений. При этом категории земной жизни человека, его ценности и идеи в виде мифов и образов были спроецированы на Небо. В ходе чего в миропонимании людей оно стало восприниматься пространством упорядоченным и структурированным. Результатом горизонтального членения явилось выделение в нем двух основных сторон света – востока и запада. Подобное ментальное конструирование Неба, по

всей видимости, основывалось на закономерной траектории движения земли вокруг солнца. При этом в основу подобного деления небесной сферы лег принцип оппозиций. Так, согласно материалам В.Я. Бутанаева (1999, с. 141; 2011, с. 222), метафорическим обозначением востока у хакасов является термин *тигір алны* (букв. перед неба), а запада – *тигір соо* (букв. зад неба) или *тигір кисті* (букв. задняя сторона неба). Помимо того, Небеса моделировались и в вертикальной плоскости.

В мировоззрении хакасов разграничение верхнего небесного мира по вертикали фиксируется наиболее подробно. Н.Ф. Катанов (1907, с. 213), изучая мировоззрение хакасов, в связи с этим сообщал: «Небесных стран (чаще всего) бывает шесть, семь, даже двенадцать». Необходимо отметить, что описанную исследователем мифологическую стратификацию Небес нельзя признать полной. Согласно традиционному мировидению хакасов, количество небесных ярусов (хакаск. *тигір чирі*, *тигір тамы*) варьирует от одного до восьмидесяти. Так, в их эпическом повествовании народа встречается упоминание о небесных слоях следующим числом: один, три, четыре, шесть, семь, девять, двенадцать, сорок, семьдесят и восемьдесят. При этом все же чаще отмечается – три, семь, девять и сорок небесных областей (Радлов В.В., 1868, с. 126–543; 1989, с. 236; Катанов Н.Ф., 1907, с. 184, 213, 385). Каждая небесная сфера, как правило, соотносилась с обителью или полем деятельности того или иного небесного божества – *чайаан’а*.

«Ближнее небо» характеризовалось тем, что на нем располагались солнце (*күн*), луна (*ай*), звезды (*чылтыстар*) и радуга (*тигір хуры*; *күгүрт чолы*). Полагали, что здесь возникают раскаты грома, плывут облака, отсюда нисходят молнии и выпадают дождь, град, снег. Края этого неба на горизонте то и дело соприкасаются и расходятся с землей, в ритме пульса (Потапов Л.П., 1991, с. 139). И поэтому не случайно, что в культуре хакасов Небо естественным образом отождествляется с климатом, погодой и атмосферными явлениями (Бутанаев В.Я., 1999, с. 141; Хакасский героический эпос..., 1997, с. 222–223, 378–379 и др.). Абсолютный факт того, что погодные явления имеют естественную связь с Небом запечатлен и в таком устоявшемся наименовании дождя у хакасов, как «*тигір сыгы*» (букв. небесная влага). В результате чего в народе сложилась поговорка, характеризующая ненастье и затяжные осадки: «*тигір түбі тизіл партыр*» – букв. ‘неба дно продырявилось’ (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 614). К Небу, как высшей сакральной силе, хакасы всегда обращались и во время общественных жертвоприношений и молений – *тигір тайыг*. Одной из важнейших целей которых было испрашивание дождя, особенно в засушливые годы (Катанов Н.Ф., 1907, с. 385).

Цветовая детерминированность небесного пространства, как известно, определяется метеорологическими условиями и суточным циклом. Характерной особенностью климата Хакасии является то, что Небо вне зависимости от сезона года преимущественно всегда освещено ярким солнечным светом. Данный факт нашел отражение в таком общераспространенном эпитете этого региона, как «Солнечная Хакасия» (*Күннiг Хакас чирi*), на что обращали внимание отдельные исследователи (Кропоткин А.А., 1895, с. 23).

В мышлении хакасов понятие ясная и безоблачная погода определяется понятием «*айас*» – ‘ясный / чистый’. Оно же является одним из известных наименований Неба, которое используется как в паре с лексемой *тигір*, так и самостоятельно. В связи с чем, описывая хорошую погоду с чистым небосводом, в народе принято говорить: «*айас тигір*» – ‘ясное небо’, «*айас алты*» – ‘поднебесье’, «*тигір айас*» – ‘на небе безоблачно’. Данное обозначение Неба широко представлено и в эпическом творчестве (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 39; Хакасский героический эпос..., 1997, с. 124–125, 130–131 и др.).

Прозрачность и светолосность Неба в фольклоре нередко передается посредством эпитета «*чарых тигір*» – ‘светлое / сияющее небо’ или «*тигір чарии*» – ‘небесное сияние’ (Хакасский героический эпос..., 1997, с. 80–81, 178–179; Баскаков Н.А., Инкижекова-Грекул А.И., 1953, с. 312; Хакасско-русский словарь, 2006, с. 946). По сообщению фольклориста В.Е. Майнагашевой (1997, с. 448), слово *чарых* имеет персидское происхождение и обозначает «колесо», что в хакасской традиции воспринимается в качестве образа «небесного колеса», т.е. небосвода.

В мироощущении хакасов, категория ясность / светлость / прозрачность полностью соответствует белому цвету – *ах*. В культуре народа символические значения белого в основном позитивны: он означает добро, возвышенность, одухотворенность, чистоту, всевозможные блага, радость, мир и т.д. Поэтому совершенно не случайно, что у хакасов посредством подобного цветообозначения передается и одно из знаковых названий Неба – *Ах Айас* (Хакаско-русский словарь, 2006, с. 39), которое буквально переводится, как ‘Белое Небо’ или ‘Белая Ясность’. Стоит добавить, что в хакаской речи понятия «*ах*» и «*айас*» нередко взаимозаменяются. На данный факт в свое время обращали внимание отдельные тюркологи. Так, С.Е. Малов и Ф.А. Фиельструп (1928, с. 292), анализируя хакацкий язык и фольклор, отмечали, что «вместо *ağ tığır* качинцы поют *ajas tığır* – ведренное небо, ясное». Данная образная характеристика Небес в полной мере отражена в обрядовой поэзии и народной лирике (Катанов Н.Ф., 1907, с. 252, 253, 254, 573–574; Малов С.Е., Фиельструп Ф.А., 1928, с. 292), а также маркирована в ритуальной атрибутике хакасов (Катанов Н.Ф. (священник), 1889, с. 113; Катанов Н.Ф., 1893а, с. 31).

Общеизвестно, что прозрачный воздух атмосферы создает естественную синеву Неба. Эта закономерность в хакаской культуре обусловила появление таких типичных его определений, как *Көк Айас* (Синее Небо) (Бутанаев В.Я., 1999, с. 20), *Көк Тигир* (Синее Небо) или просто *Көк* (букв. синева, синий) (Майнагашева В.Е., 1997, с. 435; Кызласов А.С., 2003, с. 101). Схожее наименование Неба – *Көк Айас* и *Көк Тангара* с аналогичной семантикой встречается и у алтайцев (Потапов Л.П., 1991, с. 139).

В своем архаическом мифологическом значении синий цвет символизирует Вселенную, Космос (Хара Хусхун..., 1977, с. 12). Характерная для Неба синева получила широкое распространение и в народных песнях (Малов С.Е., Фиельструп Ф.А., 1928, с. 293). Небо, как естественная реальность синего цвета, также устойчиво ассоциируется с идеей вечности, непостижимости и божественности. Эта колоративная характеристика часто используется в обрядовой поэзии, в том числе и в словах молитвы, обращенной к духам-божествам природных объектов (Катанов Н.Ф., 1907, с. 252, 254). Устойчивая ассоциация Неба с синим цветом часто встречается в народных поговорках и загадках (Боргоякова Т.Г., 2000, с. 40; Мудрое слово..., 1976, с. 120; Бутанаев В.Я., 2011, с. 224).

В традиционном мироощущении хакасов Небо воспринимается как модель идеального недостижимого для многих мира, который открыт лишь избранным. Небеса ассоциативно связываются с идеей свободы и истины. Осознаются обителью светлых сил мироздания. Наряду с подобными воззрениями, само Небо выступает как ипостась Бога. Несмотря на то, что в традиционной религиозно-мифологической системе хакасов по своей форме оно абстрактно и не имеет антропоморфных признаков и черт (Майнагашев С.Д., 1916; Потапов Л.П., 1991), тем не менее в сознании верующих наделяется способностью воспринимать и порождать мысль человека. Проявлять благосклонность к людям, которые обращаются к нему с просьбами, которые верят и почитают его. В народе искренне полагают, что Небо способно понять, поддержать и простить человека. В связи с чем хакасы все свои помыслы, чаяния и надежды всегда обращали и продолжают взывать к Небу. Глубоко убеждены, что от его абсолютной воли полностью зависит жизнь и судьба не только отдельного человека, его семьи, но и всего народа. Полагали, что оно определяет каждому живому существу его место в природе, а человеку еще и в обществе. Считалось, что это высшее божество управляет всеми социальными и природными явлениями на Земле. Небо почиталось как высшая законодательная и судебная инстанция (Катанов Н.Ф., 1907, с. 330; Степанов А.П., 1835) и беспощадная карающая сила, манифестацией которой являлись гром и молния.

В мировоззрении хакасов большое значение придавалось и небесным объектам – светилам. Среди них важнейшее место отводилось солнцу и луне.

1.1.2. Күн – Солнце

Обожествление и почитание солнца – универсальное культурное явление, присущее практически всем народам на всех этапах их развития. Исследователь сибирских народов Н.С. Щукин (1846, с. 42) в связи с этим совершенно верно подметил, что «поклонение солнцу и прочим свети-

лам небесным началось в глубокой древности и продолжается донине. Человек убеждается при самом поверхностном размышлении, что солнце – источник жизни всего земного. Особенно могущество его проявляется в потребностях народов пастушеских. Трава, исключительная пища домашних животных, безусловно, зависит от великолепного светила дня». Данные реалии в полной мере соответствуют традиционному быту и культуре хакасов. Мысль об исключительной роли светила в жизни растений, как всего остального, ярко проявляется в следующей народной поговорке: «*часхы кўнниң харагы чазыдагы отты өскірче*» – ‘весеннее солнце и степную траву выращивает’ (Мудрое слово..., 1976, с. 38) [перевод наш. – В.Б.].

Археологические исследования свидетельствуют, что предки хакасов уже в VIII в. н.э. сооружали на территории Хакаско-Минусинской котловины специальные храмовые комплексы, посвященные небесным светилам, в том числе и солнцу (Кызласов Л.Р., 1999, с. 15–41). Одно из ранних письменных подтверждений бытования культа солнца у хакасов обнаруживается в русских документах XVII в. Так, в «Сказке Красноярского сына боярского Ивана Нашивошников с товарищи» (1630-е гг.) представлена лаконичная характеристика верований этого народа: «А веру имеют: они почитают на небе бога и кланяются небу и солнцу и месяцу» (цит. по: Потапов Л.П., 1957, с. 181). Сакрализация солнца у хакасов была отмечена известным исследователем-путешественником П.С. Палласом. Ученый, описывая их ритуальную практику, обратил внимание на то, что «доброму богу молятся они с обращенным к востоку лицом» (Паллас П.С., 1786, с. 464). Стоит отметить, что ориентация хакасов, как и других тюркских народов, лицом на восток во время ритуалов известна с древнейших времен. Движение по солнцу соблюдалось при различных обрядовых и социальных действиях (Стеблева И.В., 1972, с. 224). В тюркской модели мира восток наделялся положительными качествами. Он соотносился с началом пространства и времени, местом и временем восхода солнца. Восток становился в ритуале точкой отсчета при «создании» мира (Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 25, 42).

Сведения о солярном культе хакасов представил и К. Риттер. Автор, опираясь на материалы И.П. Фалька, указывал на одно из сакральных мест Хакасии, где осуществлялось поклонение светилу: «Уленны-Сын <...> называется Поклонною горою, потому что каждый язычник, поклоняясь здесь солнцу, приносит в жертву ветвь, которых накопилось там уже большие кучи» (Риттер К., 1860, с. 508). Упоминание о почитании солнца встречается в материалах князя Н.А. Кострова (1884, с. 226), изучавшего культуру хакасов и при этом отмечавшего, что «татары поклонялись огню, солнцу, горам и высоким скалам».

По традиционным хакасским нормам, было принято вставать с рассветом. Считалось, что тот человек, который встретит в бодрствующем состоянии первые лучи солнца, становится «*iki ülüstig*» – букв. ‘с двумя долями’, т.е. дважды счастливым. Эта ментальная установка нашла отражение в народной пословице: «*иртечи кизи – iki ülüstig, уйгучы – nır ülüstig*» – букв. «рано встающий имеет две доли, соня – одну долю» (Хакаско-русский словарь, 2006, с. 752). Данная норма нашла свое выражение и в эпическом творчестве народа, где, например, делается акцент на такой важнейшей черте, характеризующей трудолюбивую и ответственную женщину-хозяйку, – ее умение вставать до восхода солнца (Алтын-Арыг, 1988, с. 32, 274; Хакаский героический эпос..., 1997, с. 82–85).

В традиционном мировоззрении хакасов солнце (хак. *кўн*) отождествляется с высшим божеством – главным источником жизни, света и тепла. Оно считается защитником человека и его души. При этом словом *кўн* обозначали не только светило, но и день, и даже саму жизнь человека. В связи с этим большой интерес представляют этнографические материалы Н.Ф. Катанова (1907, с. 193), в которых имеется запись – рассуждения пожилого хакаса о глобальном значении солнца в жизни людей: «Если бы не было солнечного света, ни солнечной теплоты, то мы умерли бы все». Факт абсолютной зависимости жизни человека от небесных светил и даже идентификация с ними широко представлены в фольклоре. В нем обычные люди называются «*айлыг-кўнниг чон*» – букв. ‘имеющие луну и солнце’, а горные духи – «*айы-кўни чох чон*» – ‘народ, не имеющий луны и солнца’ (Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В., 2005, с. 40). Стоит добавить, что в хакасском языке одним из зна-

чений слова *күн* было – народ, община (*аал-күн*) (Бутанаев В.Я., 1999, с. 55). При этом свет, исходящий от солнца, являлся не просто атрибутом людей Среднего мира, а мыслился качеством, дарованным им от рождения (Традиционное мировоззрение, 1989, с. 97). Эта идея ярко проявляется в хакасском языке и мифопоэтике, где простой смертный называется не иначе, как «*күнниг кизи*» – букв. ‘солнечный человек’, а мужчины иносказательно именуются как *ир күни* – букв. ‘мужи солнца’ (Бутанаев В.Я., 1999, с. 55). В представлениях народа эпитет «солнечный» был равнозначен понятию «живой», «видимый». Традиционное выражение «*күн көр*» – букв. ‘видеть солнце’ означает – жить, существовать (Баскаков Н.А., Инкижекова-Грекул А.И., 1953, с. 96). Метафорой хорошей жизни и гармоничных отношений в семье опять-таки выступает светило (Три сестры..., 1991, с. 179).

Понятие «*күнниг чир*» – ‘солнечная земля’ подразумевало собой ойкумену, противостоящую инобытию. Загробный мир обозначается как «*күни чох чир*» – букв. ‘земля без солнца’ (Бутанаев В.Я., 1999, с. 55). В богатырском сказании «Ай-Хуучин» в связи с этим приводятся сюжеты, согласно которым умерший человек со временем теряет главное качество живого – возможность видеть солнце (небо) и при этом быть видимым (Хакасский героический эпос..., 1997, с. 244–245, 384–385). Данные архаические воззрения, по всей видимости, своими корнями уходят в древнетюркское время и продолжают традицию енисейских эпитафий, где, например, сообщается следующее: «Я стал не ощущать солнце и луну на голубом небе, горюя, от вас моих и от земли моей я отделился (т.е. умер)» (Малов С.Е., 1952; Стеблева И.В., 1972, с. 225). Отсутствие света и слепота рассматривались как знак иного, загробного существования – незрячий человек как бы погружался в вечный мрак инобытия. В традиционном сознании бытовало убеждение в том, что для обитателей потустороннего мира «блеск солнца болезненно невыносим для глаз их» (Шаманство и шаманы, 1871, с. 59). В героическом сказании «Немой богатырь Хан Мирген» приводится сюжет, согласно которому владыка Нижнего мира Эрлик-хан мотивирует свое нежелание выйти днем на поверхность земли тем, что его «ослепляет солнечный свет» (Немой богатырь..., 1991, с. 221). Мир людей, таким образом, является пространством, освещаемым солнцем и луной. Данная мысль постоянно подчеркивается в фольклоре (Алтын-Арыг, 1988, с. 51, 293; Хакасский героический эпос..., 1997, с. 184–185). В героической эпике понятие «*күнниг чир*» – ‘солнечная земля’, помимо всего прочего, является еще и древним народно-поэтическим обозначением своей земли, Родины – Хакасии (Хакасский героический эпос..., 1997, с. 438).

В традиционной культуре солнце выступало одним из главнейших ориентиров в пространстве. Данная реалья нашла отражение в фольклоре. Так, эпические герои в поисках невесты чаще отправляются в сторону восхода солнца (*күн сыгызын көре*) (Хакасский героический эпос..., 1997, с. 437). В сознании народа слово «восток» (*искер*) ассоциировалось с понятием светлого, доброго, успешного, счастливого, благостного и т.д. Например, этот термин употребляется хакасами в таких словосочетаниях, как «*искер сагыс*» – ‘здравая мысль’, «*искер көрген пала*» – ‘одаренный ребенок’ (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 146), «*ага искер полбан*» – ‘ему не повезло (не посчастливилось)’, букв.: ‘ему не было востока’; «*искер парбан*» – ‘он остался неучем’, букв.: ‘он не пошел на восток’ (Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 42). В хакасской мифопоэтике понятие «юг» (*үстүнзарых*) обозначается выражениями: «*күн алты*» – букв. ‘низ солнца’ (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 215), «*күн тузы*» – ‘солнечная сторона’ (Бутанаев В.Я., 1999, с. 55), «*күн күнөртүзін көре*» – букв. ‘сторона полуденного солнца’. Это направление подобно востоку наделялось положительными характеристиками. Оно считалось, «находящимся в пределах солнечной земли, родины героев» (Хакасский героический эпос..., 1997, с. 448). Север (*алтынзарых*) в хакасском языке обозначается как «*күн тогыры*» – букв. ‘поперек солнца’ (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 215), «*күн өксізі*» – букв. ‘сирота солнца’ (Бутанаев В.Я., 1999, с. 55). В традиционном мировоззрении тюрков Южной Сибири север в полной мере тождественен понятию «*тискер*» – ‘движение вспять’. Оно соотносится с Нижним миром и в фольклоре характеризуется такими значениями, как ‘неправильный’, ‘обратный’, ‘наоборот’. В производных от *тискер* словах и сочетаниях раскрывается значение севера как страны неправильной, искаженной, противоположной югу, страны, где все наизнанку (Традиционное

мировоззрение..., 1988, с. 44). Запад (*кидер*) у хакасов называется «*күн кірізі*» – букв. ‘заход солнца’ (Бутанаев В.Я., 1999, с. 55) или «*күн кірізін көре*» – ‘сторона заката солнца’ и ассоциируется с угасанием светила. В устном народном творчестве с западом отождествляется земля врагов, в том числе существ демонического происхождения (Хакасский героический эпос..., 1997, с. 434).

В хакасской, как и в целом тюркской, архаической символике солнце чаще связывалось с женским началом (Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 35). В связи с этим совершенно не случайно, что в хакасском фольклоре представлен столь значимый положительный персонаж, как «Мать солнца», изображаемый в виде пожилой женщины (Хакасские сказки, 1986, с. 292–296). Ассоциация солнца с образом женщины-матери выявляется и в народной загадке о восходящем солнце (Катанов Н.Ф., 1907, с. 255). Женская природа солнца представлена и в обрядовой поэзии тюркских шаманов (Радлов В.В., 1989, с. 394; Потанин Г.Н., 2005, с. 191). О женской ипостаси солнца в мировоззрении и фольклоре хакасов и других тюрков сообщали М. Александров (1888а, с. 157) и Н.Н. Козьмин (1916, с. 104).

Солнце, как олицетворение материнского начала и его производное – луч (*күн сузы*), неразрывно связано с идеей души (зародыша) человека. Последний же порой отождествляется с нею. Верили, что высшие силы посылают женщине душу будущего ребенка в виде луча. Считалось, что он, проходя через дымовое отверстие юрты – *түнүк* и попадая в тело женщины, способствовал зачатию. В хакасской традиции совершенно не случайно супружеское ложе располагалось в юрте таким образом, чтобы на него падали лучи солнца (Бутанаев В.Я., 1987, с. 181). Очевидно, что в мифологическом сознании традиционный интерьер юрты, помимо утилитарной детерминированности, реализовывал собой концепцию жизни и был направлен на культ плодородия. В связи с этим определенный сакральный смысл обнаруживается и в устоявшихся правилах народа сооружать вход в юрту со стороны восхода солнца. Стоит добавить, что в хакасском языке выражение «*күн алынарға*» (жить благополучно) имеет непосредственную семиотическую связь с идеей оплодотворения и зарождения жизни. Оно полностью соответствует представлениям о беременности женщины (самки животного). Подобное состояние в народной речи передается словами «*төл алынарға*» (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 59, 215).

Реликты представлений о «душе – солнечном луче» обнаруживаются в хакасской мифопоэтике. Эта мысль наиболее ярко представлена в таком образном выражении, как «*чаанымның салыхпас сузы*» – ‘неугасимый луч моей души’ (Бутанаев В.Я., 1999, с. 122). Очевидно, что в основе мифопоэтической концепции луча – «зародыша», лежало осознание животворной роли тепла и света (Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 103). Кроме того, в традиционном мироощущении солнце и луна – мерила времени. Так, хакасы определяли срок беременности женщины в «восемь солнечных месяцев» (Кон Ф.Я., 1900, с. 58). Говоря же о женщине, у которой наступил срок родов, хакасы употребляли выражение «*айы күннi читкен*» – букв. ‘наступили месяц-солнце/день’ (Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 34–35).

С образом солнца, как видим, связывалась идея плодородия, обилия и богатства. Благотворные ритуалы всегда совершались по движению этого небесного объекта (Майнагашев С.Д., 1916, с. 97; Потапов Л.П., 1958, с. 318; Стеблева И.В., 1972, с. 224). Данные воззрения закономерно выявляются в обрядах жизненного цикла хакасов. Так, в ходе свадебной церемонии проводился специальный обряд «*күнге айга пазыртханы*» – ‘поклонение солнцу и луне’ (Миллер Г.Ф., 2009, с. 365–366; Костров Н.А., 1853, с. 31; Яковлев Е.К., 1900, с. 84). Схожая обрядовая практика имела место и у алтайцев (Вербицкий В.И., 1992, с. 103–105). Солярная символика свадебного обряда, как отмечают исследователи традиционного мировоззрения южносибирских тюрков, является лишь частным случаем актуализации семантического ряда светила – зачатие – плодородие – жизнь (Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 100).

В мышлении хакасов определение «солнечный(ая)» было связано не только с понятием жизнеутверждающего начала, но и являлось ключевым символом вездомной красоты. «Поклонялись солнцу. Если девушка красивая, то говорили – солнцеликая». Светлоликость и солнце-, лунопо-

добность выступали высшим эталоном красоты и фольклорных героев (Алтын-Арыг, 1988, с. 65–66, 307–308; Хакасский героический эпос..., 1997, с. 328–329).

В хакасской традиции в связи с всеобщим почитанием и одухотворением солнца большое распространение получили «солнечные имена». Считалось, что такое имя наделено жизнеутверждающей энергией света, позитивно влияющей на судьбу человека. Такие имена шире представлены в героических сказаниях. Их обладатели, как правило, – положительные герои женского и мужского пола: *Күн Арыг*, *Күнари* (букв. Чистое Солнце или Чиста, как Солнце), *Күн Хан* (букв. Хан-Солнце), *Күн Төніс Хан* (букв. Солнечный Строптивый Хан) (Хакасский героический эпос..., 1997, с. 455), *Күн Чарии* (букв. Солнечный Свет/Сияние), *Ай Күн* (букв. Месяц-Луна), *Күн Тиик* (Харатораттыг..., 2007, с. 34) и др.

Путь солнца, регулярно исчезающего на западе и появляющегося на востоке, не мог интерпретироваться иначе, как умирание, влекущее за собой рождение (Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 43). Закат солнца в хакасской культуре обозначается термином «*хызыл иир*» – букв. ‘красный вечер’. В мироощущении народа данный промежуток времени характеризовался переходом от света к тьме. Подобное лиминальное состояние, как полагали, лишало человека его естественной защиты – солнца. Считалось, что человек и его душа в это пороговое время становились наиболее уязвимыми (Бурнаков В.А., 2006, с. 177, 182). Людям запрещалось заниматься хозяйственными делами и пр., полагали, что в противном случае они подвергались опасности навлечь на себя беду и даже после смерти попасть в царство *Эрлик хан’а* (Костров Н.А., 1884, с. 226). Так, например, верили, что в подземном мире существовали специальные места, куда по истечении земной жизни отправлялись отбывать наказание нарушившие эту незыблемую норму (Орфеев Н., 1887, с. 179).

В миропонимании хакасов, как и других сибирских народов, затмение солнца (хак. *күн өлгені*) осмыслялось как смерть светила. В сознании верующих данное природное явление осознавалось самым большим бедствием, по своим масштабам и последствиям сопоставимым с «вселенской трагедией» (Каратанов И., 1884, с. 21; Потанин Г.Н., 2005, с. 191). В мифологическом сознании хакасов причины затмения небесных светил, как видно из представленного материала, объяснялись их похищением нечистой силой (*Эрлик хан’ом* или *Чельбиген’ом*), а иногда и зловредным воздействием колдунов и «русских шаманов» (Попов Н., 1884, с. 34; Потанин Г.Н., 2005, с. 191). В связи с этим в устном народном творчестве хакасов представлено несколько вариантов мифов, посвященных теме «спасения солнца и луны» (Попов Н., 1884, с. 37; Дыренкова Н.П., 1929, с. 123).

В хакасской культуре солнце, наряду с Небом и Худа’ем (Богом), выступало символом высшей справедливости и беспристрастности. Стоит обратить внимание, что вторым часто встречающимся названием солнца у хакасов было «*күн харагы*» – букв. ‘солнечный глаз’. В мировоззрении народа оно воспринималось в качестве «всевидающего ока», которое на протяжении всего светового периода неустанно и бдительно следило за жизнью и порядком на земле. Так в героических сказаниях в отношении солнца применяется эпитет «всевидающее» (Алтын Арыг, 1988, с. 18, 260). Реликты этих воззрений широко представлены в фольклоре. Там фигурирует волшебный предмет «*күн көстік*» – букв. ‘имеющий глаз-солнце’ – магическое зеркало или очки, посредством которого герои обозревают происходящие во Вселенной события (Хакасский героический эпос..., 1997, с. 328–329; Хакасско-русский словарь, 2006, с. 208).

Мысль о солнце как «всезнающем оке» и высшей карающей силе воплотилась в морали и соционормативной практике хакасов. В прошлом светила являлись важнейшим объектом клятвы (Катанов Н.Ф., 1907, с. 330; Щукин Н.С., 1846, с. 43; Степанов А.П., 1997, с. 170). У хакасов в прошлом по нормам обычного права, чтобы подтвердить вину / невиновность человека, практиковались следующие ритуальные действия. На восходе солнца собирался сход. Подозреваемого ставили лицом на восток и обязывали произнести присягу: «Если я говорю неправду, то пусть Кудай не даст мне увидеть заката солнца (*кюн карагы*)» (Костров Н.А., 1852, с. 57). Считалось, что если будешь обманывать, то ослепнешь (Бутанаев В.Я., 2003, с. 159). Стоит добавить, что на исключи-

тельную честность, как национальную черту хакасов, в прошлом неоднократно обращали внимание исследователи XIX в. (Костров Н.А., 1852; Корнилов И., 1854; Клеменц Д.А., 1886). Очевидно, что не последнюю роль в формировании данной черты характера и в целом менталитета народа играл культ солнца (неба).

В традиционном сознании полная или частичная потеря зрения могла восприниматься в качестве наказания со стороны «высших сил» за неблагоприятные поступки, в том числе и святотатство. Исследователь И. Корнилов в своих материалах приводил нравоучительный рассказ о трех русских «курганщиках из Ужура», которые с целью добычи богатства вскрыли древнее захоронение и, как полагали хакасы, получили за это соответствующее наказание (1854, с. 629–630). В мировоззрении хакасов отсутствие способности видеть свет солнца и луны, таким образом, являлось одним из суровых наказаний в жизни людей. О тяжелых испытаниях, выпавших на долю человека, традиционно говорили: «*It айагынаң ас чідім, иңе көзінең кұн көрдім*» – ‘Я ел пищу из собачьей чашки, я видел солнце через угольное ушко’ (Катанов Н.Ф., 1907, с. 217). Данная мысль получила свое развитие и в эпическом творчестве этого народа. Верховное божество – *Өөркі Чайаан* наказывает богатыря *Хатыг Молат’а* за его провинность погружением во тьму (Баинов М.Р., 2007, с. 52).

В представлениях хакасов лишение света воспринималось как знак иного, загробного существования – незрячий человек как бы погружался в вечный мрак инобытия. В тюркской культуре Нижний мир осознавался пространством, «куда не проникают лучи солнца и луны» (Потапов Л.П., 1991, с. 143), либо их воздействие было самым минимальным.

Поскольку образ солнца, его движение имели огромное значение в мифоритуальной практике хакасских шаманов, а важнейшим элементом шаманской обрядности был обход по солнцу вокруг священных объектов, будь то огонь, береза, камень и т.д., то очевидно, что и шаманский бубен своей формой в определенной степени мог отождествляться со светилами (небом / вселенной). Практически на каждом бубне имелись их изображения (Кропоткин А.А., 1895, с. 39; Суховской В., 1901, с. 3; Потапов Л.П., 1981, с. 135).

1.1.3. Ай – Луна

В традиционной культуре хакасов луне (хак. *ай*) отводится важнейшее место. Она, наряду с солнцем (хак. *кұн*), выступала одним из самых почитаемых объектов. Бытовало убеждение, что от этих небесных тел зависят жизнь и процветание не только людей, но и всего живого. В связи с чем в прошлом хакасы ежедневно поклонялись этим светилам. Эта традиция нашла яркое отражение в эпическом творчестве (Баинов М.Р., 2007, с. 115).

В архаических воззрениях данные светила, как правило, фигурируют в неразрывном союзе друг с другом. Полагали, что они связаны между собой родственными узами (Хакасские сказки, 1986, с. 291). В мифах они нередко предстают в образе людей (Костров Н.А., 1884, с. 238; Катанов Н.Ф., 1907, с. 187–188). В одной из народных загадок луна называется «стариком Чюс-Алтай» (Катанов Н.Ф., 1907, с. 240). В культуре хакасов, как и других народов, наряду с такими воззрениями на светила были представлены и иные. В них образы солнца и луны наделяются чертами женского, а нередко – материнского начала (Катанов Н.Ф., 1907, с. 421; Хакасские сказки, 1986, с. 292–296; Традиционное мировоззрение, 1989, с. 100; Лунарные мифы, 1988, с. 80). По фольклорным материалам, собранным В.Я. Бутанаевым, луна являлась супругой эпического героя *Күчүн Арыг* и называлась *Ах сабдар аттыг Ай Арыг* (Ай-Арыг, имеющая бело-игреневого коня). В конце своей жизни она превратилась в ночное светило (Бутанаев В.Я., 1976, с. 232). Ассоциация образа луны с женским началом подтверждается системой народных примет у хакасов, в том числе толкованием снов. Было принято считать, что если беременной женщине часто снится луна, то у нее родится девочка (Бурнаков В.А., 2006, с. 179).

В мифопоэтическом мышлении хакасов солнце и луна воплощают собой высшую красоту во всем мироздании. В эпической традиции принято для изображения яркой женской красоты и ее

духовной чистоты обращаться к образам небесных светил (Алтын-Арыг, 1988, с. 27, 269). Сравнение девичьей привлекательности с солнцем и луной распространено у хакасов и в типичных молодежных заигрышных песнях (Катанов Н.Ф., 1907, с. 310).

В архаических воззрениях солнце и луна воспринимались как две противоположные космические силы, активно воздействующие на человека. При этом дневное светило олицетворяло собой яркое, сильное, теплое начало, а луна в большей степени соотносилось с тусклым, слабым, холодным и т.д. (Лунарные мифы, 1988, с. 79). Подобные дуалистические взгляды обнаруживаются и в эпическом сказании хакасов «*Тасха Матыр*» (Малов С.Е., Фиельструп Ф.А., 1928, с. 297).

Указания на характерные признаки светил представлены еще и в хакасском мифе о борьбе солнца и луны с чудовищем *Чилбеген'ом* (Катанов Н.Ф., 1907, с. 274). Схожие мифологические сюжеты о борьбе светил с пожирающим людей чудовищем распространены среди других тюркских народов Саяно-Алтая (Потапов Л.П., 1983, с. 105).

В традиционном сознании солнце и луна, как важнейшие сакральные объекты, поддерживающие жизнь на земле, воспринимались в качестве основных маркеров Среднего мира. Это пространство осознавалось в качестве локуса обитания земных людей и иных живых существ. В связи с чем в хакасской культуре понятия «мир», «земля» и «ойкумена» обозначаются термином «*ай кўн*» – букв. ‘луна и солнце’ (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 41), а сами жители называются «*айлыг кўнниг чон*» – ‘люди подлунного и солнечного мира’ (Бутанаев В.Я., 2003, с. 45) или «*ай кўнниг чон*» – ‘народ земли’ (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 41). Мысль о том, что освоенное людьми пространство, их местообитание всегда расположено под животворящими лучами этих светил, красной нитью проходит в фольклоре. Путешествие героев по миру, «освященному луной и солнцем», осознается как их движение по земной плоскости (Алтын-Арыг, 1988, с. 136, 377–378). В противоположность Среднему миру основной характеристикой загробного пространства было полное или частичное отсутствие света солнца и луны. В связи с этим в фольклоре представлено характерное описание Нижнего мира (Алтын-Арыг, с. 159–160, 401).

В традиционном мироощущении хакасов образы солнца и луны выступали важнейшими единицами измерения пространства. Расстояние определялось числом дней (*кўн*) и месяцев (*ай*), необходимых для его преодоления (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 215, 216; Баскаков Н.А., Инкижекова-Грекул А.И., 1953, с. 96; Хакасский героический эпос..., 1997, с. 88–89; Алтын-Арыг, 1988, с. 134). Архаические метрологические константы нашли яркое отражение в эпическом творчестве (Алтын-Арыг, 1988, с. 134, 234–235, 375, 474–475).

В хакасской, как и в целом тюркской, культуре небесные светила являлись основными определителями не только пространства, но и времени. В связи с этим авторы «Традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири» справедливо отмечают: «Если положение на небе Солнца было еще и основным пространственным ориентиром, то изменения фаз луны использовались для членения времени» (Традиционное мировоззрение, 1988, с. 50). В фольклоре при описании временной протяженности тех или иных событий, происходящих в жизни героев, в том числе и их борьбы, всегда присутствует образ луны: «Так луна сменялась луной, за годом год проползал» (Алтын хус, 1991, с. 194; Хакасский героический эпос..., 1997, с. 310–313, 334–335; Алтын-Арыг, 1988, с. 19, 97, 261, 338).

Архаические воззрения о взаимосвязи луны и времени выявляются в молитве-обращении к одному из домашних духов-покровителей (*төс*): «Фазы луны меняются и года проходят. Ты не принимай угрожающего вида и не делай нас жертвами своего гнева!» (Катанов Н.Ф., 1907, с. 567).

Образ ночного светила присутствовал в традиционных представлениях о женской беременности и сроках деторождения. Хакасы, характеризуя женщину, находящуюся в положении, говорили: «*айлыг*» – букв. ‘лунная (месячная)’, в связи с чем в народе распространено такое выражение, как «*чиит килін айлыг чөрче*» – ‘молодая невестка беременна’ (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 43), в буквальном переводе означающее «молодая невестка ходит с луной (месяцем)». О приближающихся сроках родов сообщали следующим образом: «*айы кўні читті төрідерге*» (Баскаков Н.А., Инкижекова-Грекул А.И., 1953, с. 19). В прямом переводе это выражение осознает-

ся как ‘наступил месяц-день родов’. А порой говорили просто: «*айы чидібістір*» – букв. ‘наступил месяц’. Недоношенного ребенка воспринимали как «недозрелого» – «*айы читпееп пала*» (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 38) – букв. ‘луна не дошла’. Эту же фразу произносили еще и в тех случаях, когда хотели подчеркнуть инфантилизм человека или неразумный характер его суждений.

Луна, как известно, является ближайшим спутником Земли и поэтому хорошо обозревается. Многочисленные наблюдения людей отмечали строго заданное в небосводе круговое движение и закономерный ритм ее внешних изменений – она появлялась, исчезала и снова возвращалась. В мифологическом сознании образ ночного светила с ее постоянно меняющимися фазами соотносился с цикличностью человеческой жизни. Верили, что ночное светило, подобно человеку, рождалось, взрослело, старилось и умирало. В связи с этим можно согласиться с суждением М. Элиаде, отмечавшим, что луна «прибывает, убывает и исчезает, она – тело, подвластное всеобщему закону становления, рождения и смерти. Подобно человеку, Луна встречает на своем пути трагедии, ибо ее “ослабление” (уменьшение размеров и формы по фазам), как и ослабление человека, кончается смертью. Три ночи звездное небо лишено Луны. Но за этой “смертью” следует возрождение: новолуние. Угасание Луны в “смерти” никогда не окончательно» (Элиаде М., 1999, с. 117). Цикличность луны в архаическом мышлении олицетворяла собой вечный, нескончаемый, всегда обновляющийся и возрождающийся круг жизни. Многовековые наблюдения за ночным светилом нашли свое отражение в хакасском языке. Очевидно, не случайно слово *ай* (луна, месяц) легло в основу глагола *айланарга*, употребляемого в значении: 1) вращаться, вокруг чего-либо, 2) вертеться, кружиться, 3) вращаться, бывать где-либо, 4) повернуть, повернуться, 5) возвращаться, 6) обращаться к кому-либо, с чем-либо, 7) превращаться (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 41).

У хакасов месяц (*ай*) насчитывал 30 суток и делился на две фазы по 15 дней: «*ай наазы*» – ‘новая луна’ и «*ай иргізі*» – ‘старая луна’. Так называемые «дни Гекаты» – два первых и два последних дня лунного месяца в народе назывались «*туйух наазы*» – ‘закрытое новолуние’ или «*ай аразы*» – букв. ‘междулуние’. Считалось, что в это время новорожденный месяц виден только собаке «через игольное ушко». Третьи лунные сутки хакасы образно называли «лук с тетивой» (*ухча кіріс*) (Бутанаев В.Я., 2003, с. 45–46). Меняющиеся фазы луны в мифологическом мышлении соотносились с бинарной оппозицией: «хорошее / плохое», «светлое / темное», «удачное / неудачное» и т.д. При этом одни циклы луны считаются благоприятными для человека и всей его деятельности, другие же – наоборот. В связи с этим Н.С. Щукин, изучая мировоззрение хакасов и других тюрко-монгольских народов в XIX в., совершенно точно подметил характерную особенность их представлений о луне и ее влиянии на жизнь и судьбы людей. Ей «приписывали власть над успехами и неудачами в начинаниях человеческих» (Щукин Н.С., 1846, с. 43). Люди соотносили с лунным циклом обрядовые, хозяйственные и иные мероприятия. Жизненно важные дела, как правило, планировали на период «роста» месяца – от новолуния (*ай наазы*) до полнолуния (*ай толызы*). В это время совершались ритуалы, имеющие первостепенное значение для жизни людей. Эти обрядовые действия были направлены на плодородие, обновление, обретение здоровья, счастья, богатства, успеха и др. Среди таковых были ритуалы детского цикла (имянаречение, стрижка волос, разрезание «пут» и др.), строительные (закладка основания нового жилища), свадебные и др. Необходимо заметить, что у хакасов при заключении брака невеста совершала специальный обряд «*кўнге айга пазыртханы*» – ‘поклонение солнцу и луне’. Этот ритуал выступал своего рода присягой на верность в супружестве перед высшими силами. После этой обрядности новобрачная уже не имела права расходиться с супругом (Бутанаев В.Я., 1976, с. 233; 2003, с. 45; Бурнаков В.А., Цыденова Д.Ц., 2013, с. 267–279). Суть обряда состояла в том, что невестка трижды посолонь обходила юрту и трехкратно кланялась светилам. При этом она получала благословление от своих старших родственников. В текстах благопожеланий всегда присутствовали образы луны и солнца. Верили, что солнце и луна не просто освящали брачный союз, приобщая его к сакральности верхней зоны космоса, но и передавали молодоженам некую плодородную силу (Традиционное мировоззрение,

1989, с. 100). Стоит заметить, что образ луны, связанный с идеей плодородия, содержит в себе ярко выраженную эротическую символику. Так, например, в ситуации, когда неожиданный гость, зашедший в дом, заставал врасплох его хозяев, занимавшихся любовью, говорили «*ай аразына учурап парган*» – букв. ‘он встретил зарождение луны’ (Бутанаев В.Я., 1999, с. 19). В связи с этим существовала примета, если молодой женщине снится нарождающийся месяц, то это – к беременности либо родам (Бурнаков В.А., 2006, с. 178). Наряду с идеей плодородия сияние небесных светил ассоциировалось еще и с богатством. Эта мысль красной нитью проходит в традиционных благопожеланиях – *алгыс* (Катанов Н.Ф., 1907, с. 235, 236–237). Схожие свадебные благопожелания с обязательным упоминанием луны и солнца встречаются и у алтайцев (Радлов В.В., 1989, с. 178). Стоит добавить, что сияние солнца и луны сопровождало вступление в брак и героев фольклорной традиции (Традиционное мировоззрение, 1989, с. 100).

В новолуние проводились основные общественно значимые религиозные обряды – «*тайыг*», направленные на испрашивание у божеств плодородия, счастья, здоровья, удачи, стабильности и т.д. Такими коллективными ритуалами у хакасов были *тигир тайыг* – ‘небесные жертвоприношения’, *таг тайыг* – ‘жертвоприношение духу родовой горы’, *суг тайыг* – ‘жертвоприношение духу воды’, *иней тас тайыг* – ‘жертвоприношение каменному изваянию’ и др. Старики-*алгысчыл*ы и шаманы в это время усиленно молились высшим силам о ниспослании сородичам всевозможных благ. Попутно камы активно проводили индивидуальные обряды и давали благословения всем нуждающимся. Стоит отметить, что на шаманских атрибутах, в том числе и на бубнах, как правило, всегда были представлены астральные изображения и знаки (Катанов Н.Ф., 1893б, с. 540; Кропоткин А.А., 1895; Суховской В., 1901, с. 3). Считалось, что луна и солнце давали силу и освещали путь каму в процессе его мистерий (Потапов Л.П., 1981, с. 135). Необходимо обратить внимание на то, что в шаманских молитвах всегда упоминались покровительствующие небесные светила (Катанов Н.Ф., 1893б, с. 540; 1907, с. 564–565, 573–574, 581).

По хакасской традиции, увидев новую луну, люди тоекратно кланялись ей. Считалось, что на четырнадцатый день новолуния наступало «белое пятно» (*ах толы*), считавшееся самым благоприятным временем месяца (Бутанаев В.Я., 2003, с. 46). Когда луна превращалась в серп, напоминающий чашу, нужно было всю имеющуюся в доме посуду поставить на дно и открыть: месяц «наполнял» ее «счастьем». На полную луну, как считалось, нужно было позвенеть деньгами в кармане или руке, чтобы водились деньги (Традиционное мировоззрение, 1988, с. 35). Кроме того, верили, что в новолуние отдельным людям предоставляется уникальная возможность внезапно обрести счастье, разбогатеть и пр. (Катанов Н.Ф., 1907, с. 583). Стоит заметить, что в традиционном сознании сияние небесных светил нередко отождествлялось с блеском драгоценных металлов (Костров Н.А., 1884, с. 234).

По форме и положению народившегося месяца хакасы и алтайцы прогнозировали погоду (Бутанаев В.Я., 1999, с. 19; Бурнаков В.А., 2006, с. 183, 188). На связь ночного светила с атмосферными явлениями указывает хакасская загадка: «Из-под луны я вытянул золотое сверло (*туман*)» (Катанов Н.Ф., 1907, с. 241).

В лунном месяце существовал естественный качественный рубеж: полнолуние, приходящееся на пятнадцатый день. Именно это время считалось «отмеченным», особым (Традиционное мировоззрение, 1988, с. 50). По материалам В.Я. Бутанаева, этот день у хакасов назывался «*хызыл толы*» – ‘день красного полнолуния’. Считалось, что в это время темные силы обрезают месяцу горло. И он, обгаренный кровью, медленно, в течение пятнадцати дней умирает. По традиции в этот день требовалось забить овцу или, в крайнем случае, курицу (Бутанаев В.Я., 2003, с. 46). Вместе с тем в традиционном сознании сам образ полной луны вызывал возвышенные эстетические чувства. Женская красота, как уже отмечалось, сравнивалась с солнцем и луной, находящейся в соответствующей фазе (Катанов Н.Ф., 1907, с. 421).

Период от полнолуния до «старой» (ущербной) луны – *ай иргизи* – считался неблагоприятным временем. При убывающей луне никогда не начинали новых дел, не устраивали праздников,

не отправлялись в дальний путь. В это время обычно совершалась поминальная обрядность (Бутанаев В.Я., 1999, с. 19). В традиционных представлениях данная пора считалась наиболее подходящей для осуществления зловредных магических манипуляций и всевозможных заклятий. По всей видимости, не случайно в тексте проклятий (*харгыс*) указывается временной промежуток – *ай* (месяц) в течение которого болезнь и несчастье должны были достигнуть и погубить человека (Катанов Н.Ф., 1963, с. 14, 92).

В народе бытует устоявшееся мнение о периоде «стареющей» луны как о временном промежутке, когда человек становится наиболее уязвимым. Полагали, что в эту пору активизируются злые силы, оказывающие негативное воздействие на все живое. Данные суждения нашли отражение в народных приметах сна. Считалось, что если снится луна в последнем цикле (на убывание), – к смерти человека (Катанов Н.Ф., 1894а, с. 141; Бурнаков В.А., 2006, с. 178). Были убеждены, что в большей степени лунному влиянию подвержены женщины. Считалось, что физиологические женские циклы соотносились с лунной / месяцем. В связи с этим совершенно не случайно то, что в русском языке данный факт нашел отражение в известном наименовании данного процесса – «месячные». Мысль, характеризующая эмоциональное непостоянство представительниц прекрасного пола, подпадающих в сильную зависимость от лунных фаз, нашла яркое отражение в хакасской народной загадке: «*Ай наада – арыг сагыстыг, ай иргінде – айна сагыстыг (ипчи)*» – ‘На новую луну с чистыми мыслями, на старую луну с дьявольскими мыслями’ (говорится о женщине) (Бутанаев В.Я., 1999, с. 19).

Согласно хакасским поверьям, каждый человек появляется на свет с предначертанной ему на небе судьбой. При этом особое внимание всегда обращалось на фазу луны, при которой родился ребенок. Тот или иной ее цикл, как верили, был ярким показателем «качества» судьбы новорожденного. Полагали, что если человек появился на свет при рождении месяца (*ай аразы*), то будет счастливым. По этому поводу хакасы говорили: «*Ай аразында төрөн пала улуг таланныг полар*» – ‘Ребенок, рожденный при новолунии, будет очень счастливым’ (Бутанаев В.Я., 1999, с. 19). В случае же, когда ребенок рождался на старую луну (*ай иргизи*), считалось, что век его будет недолгим (Бутанаев В.Я., 2003, с. 46). Детей порой нарекали в честь той лунной фазы, при которой они рождались, например, *Айдолай* (Полнолуние), *Ара* (Новолуние) (Бутанаев В.Я., 1976, с. 233). «Лунные» имена носили многие фольклорные персонажи (Катанов Н.Ф., 1907, с. 212; Хакасский героический эпос..., 1997, с. 452–453; Алтын-Арыг, 1988, с. 554; Бурнаков В.А., Цыденова Д.Ц., 2013).

По хакасской традиции ночью запрещалось плакать. Данное правило неукоснительно соблюдалось в отношении детей. Их предостерегали от этого рассказами о том, что плачущих малышей забирает к себе луна (Бутанаев В.Я., 2003, с. 46).

В традиционной культуре хакасов затмение луны (хак. *ай өлгені*) воспринималось как ее смерть. Это природное явление считалось самым большим бедствием. Полагали, что небесный порядок нарушался вторжением темной силы, приносящей смерть и разрушение. Это событие у людей вызывало сильнейшее психологическое потрясение. В целях скорейшего восстановления природной гармонии в этот период производили сильный шум, кричали изо всех сил: «*Ай өлче!*» – ‘Луна умирает’. Били в медные тазы, крутили собакам уши, стреляли из ружей (Каратанов И., 1884, с. 21; Попов Н., 1884, с. 34; Бутанаев В.Я., 1976, с. 232). Естественно, архаическое сознание пыталось объяснить данное космическое событие. В хакасской мифологической традиции существовало несколько версий, объясняющих причину лунных затмений. Согласно первой, это явление истолковывались как следствие нападения на светило чудовища *Чилбеген’а* (Бутанаев В.Я., 1976, с. 232). Другим объяснением было – зловредное воздействие колдунов. Верили, что они могли долететь до луны и закрыть ее покрывалом или другими средствами (Катанов Н.Ф., 1907, с. 274, 374–375). Помимо этого, в фольклоре указывается и такая причина исчезновения с небосвода солнца и луны, как уступка этих светил *Худа’ем* (Богом) *Эрлик хан’у* – владыке Нижнего мира (Катанов Н.Ф., 1894б, с. 187). Свидетельства о лунном (солнечном) затмении и попытки интерпретации этого явления в русле соответствующей мифопоэтической традиции обнаруживаются и в ге-

роических сказаниях хакасов. Так, в эпосе «Хан Төңис на темно-сивом коне» представлен сюжет, согласно которому выросшая на земле исполинская железная лиственница затмевает собой все светила, оставляя людей во тьме (Баинов М.Р., 2007, с. 210). Помимо этого, исчезновение света небесных тел объяснялось еще и размахом и интенсивностью борьбы богатырей (Алтын-Арыг, 1988, с. 93, 335). Подобные архаические суждения на затмение светил имели место у алтайцев и тувинцев (Дьяконова В.П., 1976, с. 287).

В традиционной культуре хакасов солнце и луна являлись символом высшей власти и справедливости. Ими клялись и к ним обращались, оказавшись в затруднительном положении. Стоит обратить внимание, что вторым часто встречающимся наименованием луны у хакасов было «ай харагы» – букв. ‘лунный глаз’. В сознании народа луна и солнце воспринимались в качестве «всевидающего ока». Они на протяжении всего времени – солнце днем, а луна ночью, беспрестанно наблюдают за всем, что происходит на земле. Рудименты этих представлений обнаруживаются в фольклоре. Там фигурируют волшебные предметы: «ай көстік» – букв. ‘имеющий глаз-луну’ и «күн көстік» – букв. ‘имеющий глаз-солнце’ – магические кристаллы, посредством которых герои имеют возможность обозревать происходящие во Вселенной события (Алтын-Арыг, 1988, с. 213, 454; Хакассский героический эпос..., 1997, с. 450).

Солнцу и луне придавалось существенное значение в похоронной обрядности хакасов. Имел распространение ритуал – «прощание со светилами». Перед погребением покойника открывали крышку гроба и говорили: «Посмотри на солнце! Да не будем скучать по тебе мы, да не скукаешь об нас ты!» (Катанов Н.Ф., 1897, с. 90). Необходимо добавить, что направленность этого обряда была нацелена не только на прощание с солнцем, но и с луной. Данная традиция нашла отражение и в эпосах (Алтын-Арыг, 1988, с. 63, 305). Известный фольклорист В.Е. Майнагашева, анализируя данный обычай и ссылаясь на материалы С.Е. Малова (1952, с. 26–29), совершенно справедливо связала его истоки с похоронной традицией древних тюрок, запечатленной в эпитафиях (Алтын Арыг, 1988, с. 546).

1.2. Нижний мир

Нижний мир в хакасском языке имеет множество названий. Распространенными наименованиями с конкретным обозначением его локализации являются: «төбінкі тилекей» (Бутанаев В.Я., 2006, с. 51) – букв. ‘дно вселенной’ и «чир алтындагы орын» – букв. ‘подземное пространство’ (Радлов В.В., 1868, с. 25, 40, 143 и др.; Хакасско-русский словарь, 2006, с. 56–57, 315). Помимо того, верующие часто употребляют названия, характеризующие это место как инобытие: «тігі чирі» – ‘тот мир’, «пасха чирі» – букв. ‘другая земля’, «сын чирі» – букв. ‘истинная земля’, «харасхы чирі» – букв. ‘земля тьмы’, «айның-күннің харагы көрбес чирі» – букв. ‘земля, где не видно луны и солнца’, «там чирі» – ‘преисподняя’, «түгенчі чирі» – букв. ‘последняя земля’ (Радлов В.В., 1868, с. 26; Усманова М.С., 1985, с. 153; Хакасско-русский словарь, 2006, с. 552, 585; ПМА). В фольклоре и обиходной речи хакасов нередко встречаются обозначения этого пространства и по признаку его основных обитателей: «өлген чирі» – ‘мир мертвых’, «үзүт чирі» – букв. ‘земля умерших душ’, «Эрлик ханың чирі» – ‘земля Эрлик-хана (Ирлік-хана / Ильхана)’, «айна чирі» – ‘земля злых духов’ и др. (Радлов В.В., 1868, с. 123, 177 и др.; Катанов Н.Ф., 1893б, с. 538; 1907, с. 215; Майнагашев С.Д., 1915, с. 278, 287–290; Бурнаков В.А., 2008, с. 609; 2011, с. 112).

В традиционной картине мира хакасов структурирование Нижнего мира, подобно небесной сфере, имеет как вертикальное, так и горизонтальное направление. При этом подземное пространство разделяется по вертикали на несколько ярусов – там’ов (Радлов В.В., 1868, с. 25 и др.; Майнагашев С.Д., 1915, с. 290). В фольклоре чаще фигурируют подземные там’ы следующим числом: три, шесть, семь, девять (Радлов В.В., 1868, с. 25, 40, 143, 288, 326, 328–329, 335, 345, 357, 400, 404, 485, 516–517 и др.). По сведениям Н.Ф. Катанова (1907, с. 216), количество слоев этой зоны Вселенной достигает семнадцати. Согласно же иным фольклорным источникам, загробный мир у ха-

касов стратифицировался вплоть до «семидесятого подземелья» (*читон там чир алтында*), «где девять морей соединившись, образовали одно гигантское море, где девять *тасхыл'ов*¹ сходятся» (Бурнаков В.А., 2008, с. 609).

По традиционным представлениям, потустороннее пространство было неоднородным по природно-ландшафтной структуре и климату. В связи с чем Н. Орфеев (1887, с. 176), изучая верования хакасов о загробном мире, отмечал, что «подземное царство изображается чем-то подобным тому, что мы видим на земле. Там, как и на земле, есть свои горы, степи, реки, деревья и травы, свое небо. Там даже не везде темно <...> Там есть и животные». Схожие данные о мире мертвых представил и С.Д. Майнагашев (1915, с. 284), писавший, что «в загробном мире так же, как и здесь, сеют хлеб, охотятся».

В мифологических воззрениях почти каждый ярус Нижнего мира был населен. При этом были убеждены, что условия существования их обитателей значительно отличаются друг от друга. По этому поводу Н. Орфеев (1887, с. 176) сообщал, что «в подземном царстве живут души, главным образом предназначенные к мучению, но есть и такие, которые не терпят никакого наказания». Полагали, что основным критерием для формирования благоприятных / неблагоприятных условий посмертного бытия каждого человека служило наличие и соотношение духовных заслуг и грехов, накопленных в земной жизни. По материалам С.Д. Майнагашева, одной из лучших горных земель Нижнего мира являлась та, в которой жили нежеланные дети, загубленные родителями. Исследователю удалось записать лишь краткие сведения о них. Причем повествование ведется от лица самих младенцев – жителей подземной страны, «ходящих без одежды»: «Наши матери и отцы не дали нам увидеть свет солнца. Бог создал для нас эту страну. Хорошая страна. Питаемся только вот этой ягодой (клубникой. – В.Б.). Мы не вырастим и не умрем, всегда останемся такими, как теперь. Мы – незаконные дети, от девиц родились» (Майнагашев С.Д., 1915, с. 288).

В эпических произведениях хакасов, кроме того, выделяются такие специфические «царства мертвых», как «*Ах үзүт чирі*» – ‘Земля белых *үзүт'ов* – умерших душ’ и «*Көк үзүт чирі*» – ‘Земля синих *үзүт'ов*’. Полагали, что в «*Ах үзүт чирі*» находятся умершие души *алын'ов* – богатырей Среднего мира, созданных «Единым Богом» (*Чалгыс чайааның алыптарның үзүт чирі*). Считалось, что по своим характеристикам это были души светлых и добрых воинов, непримиримо боровшихся со злом на земле. В *Көк үзүт чирі* же находились души богатырей Нижнего мира – представители «нечистой» силы (*айналар, чабаларның үзүтері*), а также души злых богатырей с «дурными / темными мыслями» (*хара сагыстыг алыптар*). Последние же, как было принято считать, при жизни в Среднем мире, помогали подземной нечисти. Были убеждены, что территория *Көк үзүт чирі* находилась гораздо ближе к Среднему миру, чем «*Ах үзүт чирі*». Поэтому в царство «белых умерших душ» направлялись через землю «синих *үзүт'ов*» (Бурнаков В.А., 2008, с. 609).

В мировоззрении хакасов, как уже отмечалось, мир мертвых чаще воспринимается в качестве пространства, где души умерших людей испытывают всевозможные страдания за совершенные при жизни грехи. Мысль о неотвратимости наказания для каждого человека за совершенные правонарушения, способной частично настичь как при жизни, так и полностью – за порогом смерти, получила свое развитие в идее ада. Вполне возможно, что на формирование подобных воззрений определенное влияние оказали мировые религии и иные религиозные системы с ключевой идеей посмертного воздаяния. В связи с чем С.Д. Майнагашев (1915, с. 287) отмечал тот факт, что в повествованиях о потустороннем мире «яркое выражение получает новая идея <...> именно идея воздаяния».

Согласно мифологическим представлениям в потустороннем пространстве мог побывать практически каждый живой человек. При этом он выступал в роли визионера – наблюдателя. Как правило, подобное путешествие происходило во время сна (Майнагашев С.Д., 1915, с. 283–286; ПМА). Стоит отметить и тот факт, что у хакасов имела своя традиционная система толкований

¹ Тасхыл – высокая гора со снежной вершиной.

сновидений (Катанов Н.Ф., 1907, с. 592 и др.; Бурнаков В.А., 2006, с. 177–179) и более того, выделялись лица, которые могли гадать по снам и предсказывать будущее (Бурнаков В.А., 2012, с. 263). В связи с чем в культуре этого народа особое внимание уделяется повествованию о странствованиях в загробный мир в период сна. В хакасской традиции подобные религиозно-мифологические рассказы ставят своей целью не только поведать о существовании инобытия. Большое значение в этом повествовательном процессе придается закреплению в общественном сознании устоявшихся в веках, неписанных морально-этических норм и принципов. В целом же убежденность в неминуемости загробной расплаты служила одним из средств нравственного воспитания человека. В связи с чем в подобных мифологических рассказах-быличках большое внимание уделяется проблеме определений и сознательного выбора человеком таких основополагающих духовно-нравственных категорий, как добро / зло, хорошее / плохое, правильное / неправильное, естественное / противоестественное и т.д. В сознании верующих постоянно утверждалась мысль об ответственности человека за свои мысли, слова и поступки. Причем мера ответственности, как полагали, распространялась не только на самого индивидуума, но и на весь коллектив. Были убеждены, что за нарушение традиционных норм и правил, фактическое и мистическое наказание нес не только непосредственный виновник, но и весь его род – социум (Бурнаков В.А., 2009, с. 21–24). Таким образом, одной из ключевых идей в традиционной культуре была мысль о неизбежности посмертного возмездия за прожитую человеком жизнь, за его прижизненные деяния. Это, безусловно, способствовало выработке определенных соционормативных эталонов и практик, в том числе и традиции повествований об инобытии.

В связи с чем в хакасском фольклоре присутствует нравоучительный сюжет, согласно которому женщина при жизни вместо того, чтобы заготовить дрова в лесу, совершила кражу досок с расположенного вблизи селения моста. В загробном существовании она была наказана тем, что сама превратилась в мост, через который постоянно перемещались жители того мира (Майнагашев С.Д., 1915, с. 289). Стоит отметить, что тема воровства и наказания за это злодеяние довольно часто освещается в историях о посмертных наказаниях. Так, например, верили, что укравшего хлеб на том свете заставят считать зерна этого хлеба. Похитившего яйца принудят взбираться на высокую гору, такую же гладкую, как скорлупа яйца, и др. (Майнагашев С.Д., 1915, с. 289).

Особую категорию рассказов о загробных воздаяниях составляют нравоучительные истории о щедрости / жадности человека. Согласно повествованию, путешествуя по потустороннему миру, визионер попадает в местность, где располагается большая юрта. Вокруг нее пасется несколько десятков коров. Он решает зайти внутрь, в надежде, что его накормят. Войдя в жилище, обнаруживает, что, кроме голых стен и сидящей там изможденной старухи, ничего нет. Хозяйка предстает его взору чрезмерно исхудавшей и умирающей с голоду. Выясняется, что эта женщина при жизни была весьма состоятельной, однако крайне жадной. Она в своей жизни ни разу просто так не накормила голодного, всегда и во всем отказывала всем просящим. На некотором расстоянии от этого запустелого жилища была расположена другая юрта. По своим размерам она была гораздо меньше первой. Около юрты паслась упитанная корова. Внутри жилища сидела дородная пожилая женщина. Увидев гостя, она очень обрадовалась. Встретила его с почестями и как следует накормила. Оказалось, что, несмотря на свою бедность (у нее была лишь одна корова), она всегда приветливо встречала гостей. И при этом у нее всегда находилась пища для голодного (Майнагашев С.Д., 1915, с. 288–289).

В повествованиях о потустороннем мире довольно распространенной является мысль о необходимости рачительного и умелого ведения хозяйства при жизни. В связи с чем в хакасской традиции прославляются такие важные качества, характеризующие хорошего хозяйственника, как рациональность, изобретательность, трудолюбие, сноровка и др. Так, например, в своих путешествиях по тому свету визионер наблюдает следующую картину. В песчано-каменистой степи, в которой отсутствуют вода и трава, пасется лошадь. Несмотря на такие суровые условия, животное выглядит сильным и упитанным. Чуть дальше встречается заливной луг с богатой растительностью. Несмот-

ря на такие благодатные обстоятельства, на нем пасется очень хилая и тощая лошадь. Оказалось, что «жирная лошадь на песчаной равнине служит доказательством того, что предусмотрительный человек и при дурном пастбище может хорошо содержать свою лошадь. А тощая лошадь, пасущаяся на зеленом лугу, показывает, что животному и на хорошем пастбище будет худо, если оно оставлено без присмотра» (Орфеев Н., 1887, с. 177–178).

Далее странствующий человек видит реку, запруженную одним только человеческим телом, которое было разрезано пополам. Чуть поодаль от нее заметил несколько плавающих человеческих тел. Они были целы, но тем не менее не смогли запрудить подобную же реку. Выяснилось, что «половина тела, которым запружена река, <...> принадлежит мудрому человеку, который мог запруживать реки и приводить в исполнение свои замыслы. Она лежит в реке для напоминания проходящим о том, что умный человек, лишившись даже своих членов, может совершать великие дела своим разумом. Целые же тела, которые не могли запрудить реку, должны напоминать, что одною телесною силою человек ничего не может сделать. Эти тела принадлежат сильным, но не умным людям» (Орфеев Н., 1887, с. 178).

Наряду с подобными воззрениями на загробный мир в хакасском фольклоре встречаются и иные. Так, инобытие подчас изображается и в виде гигантского каменного девяти- либо сорокаугольного жилища, располагающегося глубоко под землей. Оно имеет множество отделений, в которых отбывают разнообразные наказания, обремененные многочисленными грехами и аморальными поступками, души умерших людей (Радлов В.В., 1868, с. 138–513; Катанов Н.Ф., 1907, с. 219).

По мифологическим воззрениям хакасов, в первом отделении ада находятся старухи, прядущие лен. Они были наказаны за нарушение вековой традиции, согласно которой после заката солнца (хак. *хызыл иир*) людям запрещалось заниматься какой-либо работой, в том числе и прясть. Во второе отделение были помещены старухи, которые ничем особым не занимались, но лишь пытались что-то разжевать и проглотить, однако сделать это у них никак не получалось, в результате чего они испытывали сильнейшие страдания. Выяснилось, что эти женщины, живя на земле, занимались к людям на работу – ссучивать нити и наматывать их в клубки. Во время этого процесса они воровали пряжу. За что и были наказаны после своей смерти тем, что вечно мотали эти клубки, положенные им в горло. В третьем отделении находились женщины средних лет. На их шеях и руках висели камни, которые не давали им двигаться. В своей жизни на земле они занимались продажей и обменом масла. В этом процессе для увеличения веса продукта они клали в него камни. В четвертом отделении сидели мужчины с кольцами на шее. На кольцах висели огромные деревья. Это были души самоубийц, покончивших с жизнью через повешение. В пятом отделении также были помещены мужчины. Их тела были прострелены. Они, держа в руках оружие, непрестанно с криками и воем бегали друг за другом. Эти люди также закончили свою жизнь суицидом, но при помощи оружия. В шестом отделении находились истекающие кровью люди. Они беспрестанно бегали и орали от дикой боли. Выяснилось, что и они были самоубийцами и в состоянии алкогольного опьянения зарезали себя насмерть. В седьмом отделении располагались расвишавшиеся, яростные люди и гоняющаяся за ними бешеная собака. При жизни они были укушены этим животным и в результате сами стали бешеными. В восьмом отделении на кровати безмятежно лежали супруги, укрытые лишь одной только шкурой. При этом они не испытывали никакого страдания и блаженствовали. Они служили образцом гармоничной семейной жизни. В девятом же отделении, в противоположность восьмому, находились ссорящиеся супруги. Они, лежа в кровати, никак не могли поделить огромное одеяло. При своей жизни они постоянно ссорились по пустякам и никогда не шли на уступки друг другу. В следующем отделении сидела старуха, переливающая молоко из одного туеска в другой. При жизни из-за своей скупости она предпочитала угощать гостей молоком, разбавленным водой. За это была наказана тем, что должна была вечно таким образом отделять воду от молока. Помимо того, называлось еще одно отделение, в котором заживо горел человек и при этом никак не мог сгореть. Этот вид наказания остался без комментариев (Орфеев Н., 1887, с. 179–180). Наряду с этим, в фольклоре упоминаются особые отделения преисподней, в каж-

дом из которых сорок кузнецов куют молоты, пилы, щипцы – «орудия для мучения преступников». Считалось, что мощные удары молотов поражали слух и наводили неопишуемый ужас на всех обитателей этого пространства (Александров М., 1888б, с. 269–270; Катанов Н.Ф., 1907, с. 219–220). Верили, что на том свете справедливое возмездие настигало и зловредных шаманов. Там их наблюдали в виде «людей, закованных в цепи и кипящих в смоле. Это – шаманы, наказанные за свою гордость, за то, что делали зло людям» (Майнагашев С.Д., 1915, с. 290).

В традиционном мировидении хакасов наряду с вертикальной – трехчастной – структурой пространства, представлено и горизонтальное деление мира (по сторонам света). Согласно горизонтальной модели мира, мир мертвых размещался в западной, юго-западной и северной сторонах земли, «куда не ступает нога живого человека» (Бурнаков В.А., 2008, с. 612). По материалам Н.Ф. Катанова (1896, с. 90; 1907, с. 355), хакасы при захоронении покойников чаще ориентировали их головой в западном направлении.

По мифологическим представлениям хакасов, в верховьях реки Абакан (юго-запад Хакасии) находилась мифическая гора «*Пулан таг*» – ‘Лосиная гора’. Она представляла собой отвесную скалу без всякой растительности. Причем для обычных людей она была невидима. Верили, что если *хут* – ‘душа человека’, перевалит *Пулан таг*, то самостоятельно уже не сможет вернуться в Средний мир (Майнагашев С.Д., 1915, с. 287; Потапов Л.П., 1991, с. 158). Кроме того, из обширного потустороннего пространства хакасы выделяли специальную территорию, куда отправлялись умершие от оспы. Она описывалась как «особая степная местность, лежащая среди тайги» (Майнагашев С.Д., 1915, с. 287).

В мировоззрении хакасов, как уже отмечалось, потусторонний мир был доступен для посещения практически каждому человеку. Несмотря на это, проникать в него осознанно и со строго заданной целью было по силам лишь отдельным сильным шаманам (хак. – *улуг хам*). Визиты в инобытие они осуществляли при помощи своих *тöс’ов* – духов-помощников. В соответствии с архаическими представлениями, путешествие в загробный мир обычно предпринималось шаманами с целью выяснения глубинных причин заболевания или гибели человека и попыткой возвращения его души в Средний мир (Бурнаков В.А., 2008, с. 610).

Мир мертвых, по рассказам шаманов, находился очень далеко. Требовалось приложить немалых усилий, чтобы достичь его. Путь, ведущий в загробное царство, назывался «*үзүт чолы*». Он был чрезвычайно длинным и трудным, при этом на разных этапах таил в себе множество опасностей. Так, кам переправлялся по быстротекущей глубоководной реке далеко на север, затем постепенно сворачивал на юго-запад. После этого снова поворачивал на север. И через определенное время причаливал к берегу. Затем продолжительное время двигался в юго-западном направлении. И в определенный момент достигал «*Хуу чазы*» – степь с пожелтевшей скудной растительностью. Трудности в преодолении этого пространства заключались в том, что вся эта степь была лишена воды. Пройдя эту территорию, шаман выходил к скалистым местам. Дальнейший путь пролегал по трудной извилистой, каменной тропе. Она была настолько узкой, что шаман был вынужден передвигаться, прыгая на одной ноге. Эту тропу называлась «*Саар азах чолы*» (тропинка одной ноги). Дальше дорога вела к двум черным скалам, которые постоянно сдвигались друг к другу и раздвигались. Требовались большая ловкость и сноровка, чтобы успеть проскочить сквозь них. Миновав это препятствие, шаман оказывался в пространстве бескрайних песчаных степей «*Хум чазы*», не имевших каких-либо признаков жизни. Приходилось долго и мучительно преодолевать эту местность. Степи заканчивались развилкой двух дорог – «*іскі чарылыс чол*» (Бутанаев В.Я., 2006, с. 142; Бурнаков В.А., 2008, с. 610–613).

Первый путь – это тропа душ грешных людей, которых препровождала «*Тогыс тулуңныг Хара хат*» – ‘Черная женщина с девятью косами’. Второй путь был предназначен для безгрешных душ. По ней же обычно перемещались шаманы. Тропы пролегли в большой близости друг от друга. Затем шаман проходил обширные степи и небольшие леса. Степи были с жесткими травами – «*сиген отыг чазылар*», иногда чередующиеся с колючками. Местность была без каких-либо при-

знаков жизни. Дальнейший путь пересекала широкая река, через которую протянут волосяной мост – *хыл кӧбiрткi*. И даже при отсутствии ветра мост все время раскачивался, что затрудняло передвижение по нему. Ни одно живое существо не могло пройти по этому сооружению. По нему переправлялись лишь *ўзўт'ы* – души умерших, «не имеющие никакой тяжести». Шаманы проходили по мосту при помощи своих *тӧс'ов* (Бутанаев В.Я., 2006, с. 142; Бурнаков В.А., 2008, с. 610–613).

Дальнейшая картина загробного царства по своему описанию и основным характеристикам во многом соответствует чистилищу. Согласно верованиям хакасов, в нем находились страдающие души грешников, ожидающие «последнего суда». В связи с чем в хакасской мифологии представлено подробное описание тяжелого, наполненного многочисленными страданиями пути этих *ўзўт'ов*. Полагали, что их сопровождала «Черная женищина с девятью косами». Тропа пролегла по местности, заросшей боярышником, шиповником и маленькими колючими травами. Повсюду были рассыпаны острые скальные камни. Все это время грешники шли босиком. Их ноги были в ранах и ссадинах, из которых беспрестанно сочилась кровь. Стоны и плач беспрерывно повторялись на всем протяжении этого пути (Бутанаев В.Я., 2006, с. 142; Бурнаков В.А., 2008, с. 610–613).

В следующей сцене загробной драмы предстает огромный *Черный человек (Хара кiзi)*, который ведет одного из грешников за веревку, привязанную за шею. Мученик, будучи изнеможенным, часто спотыкается и падает, за что получает сильнее удары от Черного человека. Он же его, не зная пощады, волоком тащит *ўзўт'а* по земле, заросшей колючками. При этом ведущий рассказывает страдальцу о том, какие невыносимые мучения его ожидают после страшного суда *Эрлик хан'а*. Выяснилось, что этот грешник большую часть отпущенной ему земной жизни провел в беззаботной праздности и беспробудном пьянстве. Так и не дожив до окончания своих дней, в пьяном угаре повесился. За что и понес столь тяжкое наказание» (Бурнаков В.А., 2008, с. 613). Как уже было отмечено, по традиционным представлениям хакасов, души самоубийц в мире мертвых содержались отдельно от остальных *ўзўт'ов*. Они еще до «суда» подвергались безжалостным наказаниям. Объяснялось это тем, что в это потустороннее пространство они попали раньше установленного для них времени. Поэтому весь оставшийся срок их жизни на земле они должны были провести в жутких страданиях. Стоит отметить, что души людей, погибших в результате несчастных случаев – утопленников, сорвавшихся с дерева или со скал, умерших в результате пожара, растерзанных дикими зверями или же внезапно скончавшихся от болезней и др., в народе считали умершими «не своей смертью» т.е. преждевременно, но при этом не по своей воле. Считалось, что до наступления «суда» они не несли никакого наказания. В связи с чем данные *ўзўт'ы* содержались отдельно от остальных. Верили, что «суд» над каждым из них будет проходить в строго установленные для них сроки (Бурнаков В.А., 2008, с. 614).

Согласно традиционной загробной топографии, последний путь души проходил через большую реку. За ней располагалась высокая черная скала с отверстием, называемая по-хакасски «*Ўттўг тас*». Здесь же растянулась огромная очередь из *ўзўт'ов*, направлявшихся в царство мертвых. У отверстия скалы стояли «два черных богатыря с кольчугами и шлемами». Стражники проверяли всех путников на факт «истинности» их смерти. За скалой дорога вела к большому логу, «слабо освещенному дневным светом». Там же возвышались две скалы. Между ними сидел черный великан. Он был одним из охранников *Ўзўт хана*, который также проводил тщательный досмотр *ўзўт'ов*. Далее дорога шла по логу. И чем дальше шли, тем слабее становился свет. Путь вел к горе. Солнечный свет полностью исчез, когда была достигнута вершина горы. С нее открывался вид на селение *ўзўт'ов*. Вход в него опять-таки охранялся (Бутанаев В.Я., 2006, с. 154; Бурнаков В.А., 2008, с. 614).

По архаическим представлениям, владыкой Нижнего мира являлся Эрлик хан (Ирлик хан, Илхан), именуемый еще *Ўзўт хан'ом* или *Айна хан'ом*. Эрлик хан наряду с верховным божеством Худа'ем, распоряжался судьбами людей и был главной судебной и карающей силой в мире умерших (Попов Н., 1884, с. 44; Орфеев Н., 1886, с. 43). Повелитель мира мертвых определял меры

и виды наказаний для людей, совершивших в своей «земной» жизни злодеяния. Верили, что обитатели инобытия могли умирать по нескольку раз. В связи с чем С.Д. Майнагашев (1915, с. 291) отмечал, что «понятие о том, что душа может умереть несколько раз, несомненно, входит составным элементом в верования народа. Это подтверждается и более определенно. Минусинские тюрки говорят, что человек может умирать до 4-х раз».

В шаманской мифологии *Эрлик хан'а* нередко называли *Ада (м / зы)* – отец. Считалось, что он определял размеры бубна и давал новому шаману *тöс'ов* – духов-помощников, оставшихся от умерших шаманов своего рода. *Ада* выдавал черных (*хара*) и чистых (*ах, арыг*) *тöс'ов*, т.е. шаманские помощники разделялись на тех, с кем возможно посещение Нижнего или Верхнего миров (Алексеев Н.А., 1984, с. 58–59; Бутанаев В.Я., 2006, с. 68–69; Бурнаков В.А., 2011а, с. 236–244; 2011б, с. 107–114).

Верили, что резиденция *Эрлик хан'а* располагалась в медном дворце, внутренняя обстановка и мебель которого были золотыми. Повелитель Нижнего мира восседал в огромном золотом кресле за большим золотым столом. По рассказам шаманов, им он представлялся в образе черного великана с густой, косматой шерстью и длинной бородой. На голове имел два рога. Его огромные красные глаза горели огнем. Длинные, крепкие как сталь зубы блестели. На руках и ногах имел медвежьи когти. Сзади у него торчал огромный хвост, длиною в пять сажень (Бурнаков В.А., 2011а, с. 242; 2011б, с. 111–113).

1.3. Средний мир

Средний мир – это собственно человеческий мир, в котором люди живут. Здесь же они испытывают на себе воздействие божеств Верхнего и Нижнего миров, а также духов природных стихий и явлений, а также всевозможных вредоносных духов. В жизни хакасов наиболее «живучими» оказались религиозно-мифологические воззрения, связанные со Средним миром. Хакасы до сих пор сохраняют обычаи и обряды, обусловленные представлениями о духах Среднего мира. Это выражается в «кормлении» и обращении к духам-хозяевам природных объектов – духам гор, воды, огня и др. «Для человека Средний реальный мир был наиболее доступным для освоения и познания» (Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 29). Средний мир являлся центральной сферой, в которой находились как бы в свернутом виде ценности и верования данного общества. Именно центр упорядочивает символы, ценности и верования. Средний мир является центром, потому что он определен, не редуцируем. Именно он определяет природу сакрального в каждом обществе. Хакасы, как и многие другие народы, никогда не отделяли себя от природы и от занимаемой территории. Связь с исконной землей была так сильна, что при отправлении культов гораздо чаще обращались к божествам стихий природы, нежели к верховным богам. До сих пор среди хакасов сохраняются традиционные верования, отражающие анимистические представления о природе и человеке (Бурнаков В.А., 2006, с. 3–4).

В культуре хакасов важнейшими являются воззрения и обрядовые практики, связанные с сакральным пространством. В традиционном сознании оно всегда ассоциируется с уникальностью и загадочностью места. Общепринятым является мнение о том, что в нем могут происходить необъяснимые природные феномены. Считается, что человек в таком месте испытывает активное воздействие некой таинственной силы. Полагают, что она лишь своим присутствием освящает и преображает данный топос, собственно этим и придает ему особый – сакральный статус. Как справедливо отмечает известный исследователь В.Л. Огудин (2001, с. 29), «...в религиозном сознании населения они представлялись “местами Силы”, поскольку считалось, что формы ландшафтов наследуют энергию создавших его факторов». Подобные воззрения способствовали выделению почитаемого места из окружающего мира. При этом в мифологическом мышлении данное пространство всегда осознается как пограничное. Оно словно невидимыми нитями связывает мир человека и сокровенной природы, естественное и сверхъестественное.

В архаическом миропонимании священное пространство, как правило, воспринимается двояко. С одной стороны, оно само по себе является объектом поклонения. С другой же – выступает в качестве локуса, где верующие почитают высшие силы и совершают специальные ритуальные действия. Хакасы традиционно наделяют сакральными свойствами такие природные топосы, как горы, камни, деревья, водные источники и пр. В священных местах собирались люди, проживающие в пределах определенной территории, для проведения общественных и индивидуальных ритуалов. В связи с чем в традиционном мировоззрении хакасов об окружающем мире значительное место занимают так называемые *ээзі* – духи-хозяева. *Таг ээзі, тайга ээзі, чир ээзі, суг ээзі* – соответственно хозяева гор, тайги, земли, рек и др. Отношения с духами подразумевают, что изъятие природных ресурсов происходит не только на основании «знания», но и в результате взаимного дарообмена, отношений уважения и довольно часто еще и «договора». Очеловечивание природы, так же как и природосообразность человека, – разные стороны одного и того же стремления сблизиться, сродниться и слиться с природной средой. Не выделяя себя из мира природы как что-то особое и уникальное, человек традиционного общества воспринимал мир единым и целостным. Все представители окружающего мира, реальные и сверхъестественные, рассматривались им как живые существа по аналогии с самим собой. Им устраивались общественные поклонения – *тайыг*, с жертвоприношениями домашних животных и камланиями шаманов.

Особо почитался в традиционном мировоззрении дух-хозяин огня («*От иче / От ине*» – ‘Мать, хозяйка огня’). В мифологическом сознании огонь воспринимался в качестве всемогущего божества, которое самозарождается, дышит, постоянно изменяется и др. С огнем ассоциировались представления о рождении, росте, развитии и в целом жизни. Вместе с тем дух огня наделялся и человеческими чертами. Отмечается тот факт, что если другим духам жертвоприношения устраивались периодически, то *От иче* их проводили ежедневно. Существовали строгие правила и запреты в обращении с огнем. Очаг в юрте всегда содержался в чистоте. Огонь считался родовым божеством, но и каждая семья имела свой семейный огонь, который нельзя смешивать с огнем другой семьи.

Большое почтение оказывалось водной стихии и ее олицетворению *суг ээзі* – духу-хозяину воды. Считалось, что *суг ээзі* наказывал тех, кто бесцеремонно вторгался в его владения или нарушал вековые нормы по отношению к воде. В прошлом у хакасов весенние паводки нередко сопровождались затоплением пастбищ, гибелью скота, разрушениями в населенных пунктах, а в отдельные годы происходили и большие наводнения. Чтобы умиловить хозяев водной стихии, периодически проводились *суг тайыг* – общественные поклонения с жертвоприношениями домашних животных и камланиями шаманов.

Испокон веков отношение хакасов к священным местам базировалось на неписаных морально-этических нормах. В своей основе они были направлены на регламентацию природопользования и формирование природоохранной деятельности человека. Эта практика, безусловно, способствовала созданию своеобразных естественных заповедных территорий. Человек, находясь там, в своей деятельности должен был руководствоваться экофильным принципом «не навреди», согласно которому запрещалось вторгаться в естественный ход природных процессов. Ограничения распространялись на широкий круг действий, включая присвоение природных ресурсов, строгое соблюдение сезонности и соразмерности их использования и пр. Кроме того, на протяжении веков вырабатывались особые этические правила пребывания в подобном пространстве. По традиции там запрещалось громко разговаривать, спорить, петь и танцевать, проявлять негативные эмоции и пр. Устоявшиеся экологические нормы основывались на твердой вере в неизбежность мистического наказания за их нарушение при жизни или после смерти человека. Были убеждены, что негативные последствия могли обрушиться не только на непосредственного виновника, но и на близких ему людей (Бурнаков В.А., 2009). Эта ментальная установка способствовала формированию чувства ответственности не только за свои индивидуальные мысли, слова и поступки, но и за весь коллектив – семью, общину, род и т.д.

Благоговейное отношение к сакральному пространству выражалось в регламентированном исполнении специальной обрядности. Эта духовная практика запечатлелась в символических обозначениях таких мест: *«іліг ілчең чир / сеек сеек тастаңаң чир / пазырчаң чир»* – ‘поклонные / почитаемые места’, где совершаются подношения-жертвы местным духам-божествам. К подобным же участкам пространства относят и так называемые аномальные – *«ээліг чирлер»* – букв. ‘места с духом-хозяином’ и *«тағ кізілернің / ээлернің чоллары»* – ‘дороги горных духов’. Не все из них выделяются из общего природного ландшафта специальными ритуальными сооружениями. При этом они хорошо известны местным жителям. Стоит отметить, что в традиционном мышлении хакасов не столь важно наличие материальной конструкции и формы жертвенника, сколь сам морально-этический аспект взаимоотношений человека с природой и духовное восприятие окружающего пространства. Тем не менее немалая часть особо значимых культовых ландшафтов маркируется в виде специальных знаковых объектов: ритуальных столбов-коновязей – *сарчын / чечне / теек* или деревьев, увешанных разноцветными лентами, – *чалама*, либо груды камней – *обаа*. В архаическом мировосприятии народа подобные места преимущественно связаны с мифологемой дороги. Полагают, что дорога путешественника может быть как легкой и счастливой, так и тяжелой, а порой – трагичной. Считается, что именно в пути чаще происходит встреча с «иным», будь то обычный незнакомец или сверхъестественное существо из потустороннего мира. При этом верят, что передвижение осуществляется не только в видимом географическом пространстве, но и в сакральном, наполненном особыми символами и тайными смыслами. В мифологических представлениях перемещения через такие места определяли идею трансцендентальности – выхода за границы собственно человеческого бытия и приобщения к миру иному – вечному, до конца непостижимому и потенциально таящему в себе опасность. Особенность передвижения живого человека в любом пространстве непременно предполагает его обратное возвращение. В связи с чем в традиционной культуре подобный переход-путешествие всегда регламентировался комплексом установленных норм и правил.

Поклонные места обычно представляют собой горные перевалы, переправы, развилки и определенные участки дорог и др. Верующие во всех этих местах выполняют типичный незамысловатый ритуал. Его основное предназначение состоит в установлении дружественного контакта, благорасположения и заручении поддержкой со стороны сверхъестественной силы, обитающей в данных локусах. Они убеждены, что обрядовые действия, выражая почтение к «хозяевам» местности, призваны устранить всевозможные препятствия в процессе преодоления этого пространства. Кроме того, считается, что мистическая помощь этих духов приносит людям удачу в намеченных ими делах. Отправление обрядности происходит путем мысленного, а чаще вербального приветствия и обращения – *алгыс* к невидимым обитателям пространства, ключевой фразой которого обычно выступает *«чолым азых ползын!»* – ‘пусть моя дорога будет открытой / счастливой!’. При этом обычно совершают подношения в виде кусочков пищи, различных напитков, монет, табачных изделий, лоскутков ткани, камней, ветвей, возжжения спичек и пр.

В мировоззрении хакасов наиболее высокий культовый статус придается природно-ландшафтным объектам со специфическими знаковыми наименованиями: *«пазырчаң тағ»* – ‘поклонная гора’, *«тайычаң тағ»* – ‘гора жертвоприношения’, *«тайычаң (тайыглыг) тигей»* – ‘жертвенная вершина’, *«тайычаң сорах»* – ‘сопка жертвоприношений’, *«ызых тағ»* – ‘священная / сакральная гора’, *«ызых пас»* – ‘священная голова / вершина’, *«ызых тас»* – ‘священный камень’, *«ызых көл»* – ‘священное озеро’, *«ызых чул»* – ‘священный ручей’ (Бутанаев В.Я., 1995, с. 78, 120–121, 211–212; Сунчугашев Р.Д., 2001, с. 90, 155, 163, 193; Хакаско-русский словарь, 2006, с. 338, 578, 1037).

Важнейшее место в традиционной картине мира хакасов занимали образы птиц и животных. Возникнув в глубокой древности, многие из них в трансформированном виде бытуют и в современности. Они выступают как неперенный элемент религиозно-мифологической системы и ритуала, обладающий разнообразными функциями. Представители фауны выступали в роли божеств,

героев, ездовых животных, шаманов и др. В мифологических воззрениях нашли объяснения особенности внешнего облика и повадок представителей животного мира и их функциональные особенности. В них отобразились многовековая наблюдательность и хорошее знание природы. Стоит заметить, что человек воспринимал пространство и время в природных категориях. Так, например, пространственные перемещения и временные отрезки земного мира определялись по линьке шерсти зверей и смене оперенья птиц (Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И., 2008, с. 32).

Среди анималистических образов ярчайшим был образ птицы. В традиционном сознании весенний прилет птиц ассоциировался с пробуждением природы, с возрождением жизни. Птицы, путешествующие с севера на юг и обратно, в мифологическом восприятии соединяли два мира по горизонтали: мир мертвых (север) и мир живых (юг). Наблюдая за водоплавающей птицей в реальной жизни, архаическое сознание осмысливало ее биологическое поведение как некий космогонический акт – птица соединяет миры и по вертикали: летает в небе (Верхний мир), гнездится на земле (Средний мир) и ныряет за пищей в воду (Нижний мир). Данные воззрения нашли отражения в мифах об утках (гусях) – демиургах. Считалось, что птица, следующая трансграничному маршруту, осуществляет постоянную связь между сакральной и профанной сферами. Эта мысль способствовала формированию убеждений о том, что она имеет определенное отношение и к душе человека. Более того, сама душа принимает птичий образ.

В традиционном мировоззрении хакасов прослеживается стремление придать окружающему миру человеческие черты, и обратно – придание природных черт человеку. На животный мир мифологическое сознание переносило социальную структуру и нормативные отношения, некогда бытовавшие в обществе. Отдельные виды птиц и животных считались родами и племенами, а их объединение – союзом. В мифах они, подобно людям, устраивали войны (Катанов Н.Ф., 1907, с. 390–391). Кроме того, они наделялись даром понимать человеческую речь, а отдельные из них – даже проклинать. Архаичные социальные отношения, отраженные в мифах, привлекали внимание отдельных исследователей. Так, например Н.П. Дыренкова (1940, с. 281), изучая мировоззрение хакасов и шорцев, отмечала их веру в то, что «...звери-птицы своим собственным хозяевам выкуп дают. Птицы перья дают, звери шерсть дают. Весною все звери-птицы меняют покров. Весною звери линяют – хозяину горы и воды албан (дань. – В.Б.) платят». В мифах повествуется о том, что для разрешения насущных проблем животные, якобы, устраивали собрания или советы – «*аң хустар чылыи*» (Совет птиц, 2006, с. 43–47). Подобно людям, образы животных наделяются строго индивидуальными чертами. В мифах они довольно устойчивы и типичны. Например, медведь и волк наделяются характеристикой людей, которым присущи такие качества, как ум, хитрость и сила и др. Мифологические представления о животных обладают целым набором признаков-функций. Они имеют нравоучительную цель, как правило, содержательный его смысл метафоричен и может быть распространен на человеческие взаимоотношения. В мифах отразились наблюдения об отношении животных друг к другу. Характеристика персонажам нередко дается через бинарное противопоставление «добро зло», «хороший / плохой» и т.д.

Культ животных – сложное многослойное и многоплановое явление. Общеизвестно, что он зародился в глубокой древности в форме тотемизма в среде первобытных охотников, в сознании которых еще существовала неразрывная кровнородственная связь между всеми живыми существами. Обстоятельства жизни и быта предков хакасов способствовали возникновению и формированию почти всех компонентов древнейшей религиозной идеологии: анимистических и магических представлений, тотемизма и зоолатрии и др. Для мифологических представлений хакасов характерны древние тотемические образы, такие как синий бык, медведь, волк, орел, ворон и др. Большое распространение получили мифологические сюжеты о родстве человека и животных.

В традиционной культуре хакасов реальные и мифопоэтические представления неразрывно связаны. Образ того или иного почитаемого животного являлся средоточием не только культовых верований и обрядов, но и представлений (иногда отрицательных), основанных на наблюдениях практического свойства. Почитание (преимущественно в промысловом и скотоводческом культах)

не было препятствием для убийства животного, если это было нужно для питания, лечения или другой пользы человека. При этом оно не рассматривалось как неуважительное обращение и низвержение культа.

Красной линией в традиционной картине мира хакасов проходит фигура шамана и его обрядовая практика. Шаманизм выработал целую систему эмоционально насыщенных обрядов и ритуальных действий, способных оказывать огромное влияние на психику верующего. Шаманские камлания – не просто обрядовый акт, а целый комплекс театрализованных культовых действий с использованием слова, музыки, пения и др. Воздействие словом было одним из главных в арсенале средств, используемых шаманами. Их пение, чтение молитв, речитатив, ритмичные удары в бубен, брэнчание металлическими подвесками на костюме, пляска, гипнотизирование производили сильное впечатление на окружающих, возбуждали, воспитывали. Шаманы воспринимались как посвященные в тайны природы. Единство и одновременно противостояние посвященных и непосвященных лежит в основе двуслойности культуры в целом, определяют наличие в ней эзотерической субкультуры, скрытой от посторонних и предназначенной лишь для внутреннего пользования, и культуры экзотерической, явленной для всех остальных. Представление об общности родовых духов обуславливает традиционное представление о нераздельности судьбы шамана и социума.

В мифоритуальной традиции хакасов имели широкое распространение представления о путешествии шамана в иной мир. Собственно говоря, шаман по своему призванию был неотделим от потустороннего пространства и его обитателей. Свое посвящение он получал от могущественного духа *Адам хан'а* (*Эрлик хан'а*). И все дальнейшее служение кама, будь то возвращение души человека или умиловивление духов, было неразрывно связано со странствиями в инобытие. При этом необходимо отметить, что шаман приходил к своему сакральному статусу не по собственной воле. Это происходило путем психофизических страданий, через шаманскую болезнь, в результате чего кам переставал быть обычным человеком. Он уже не жил для себя, а был обязан заботиться о социуме – общине, роде и т.д. Родовой характер шаманизма проявлялся в том, что каждый шаман получал именно своих родовых духов (*тöс'ов*), передаваемых ему по наследству от предков. Поэтому не случайно в молитвах-обращениях шамана всегда присутствовали имена родовых святынь – гор, урочищ и т.п. Как можно видеть, он неразрывно связан с природой, одухотворяет и соотносит себя с ее объектами. Данный фактор выявляет и подчеркивает экологическую направленность шаманских мистерий.

Фигура *Адам хан'а* – первопредка, санкционировала ритуальную практику шамана, т.е. сам образ патриарха шаманов воплощал собой идею культа предков. Кам осуществлял постоянную связь с предками, сакральная сила которых, по убеждению шаманистов, благотворно влияла на ныне живущих людей. Кроме того, шаман реализовывал собой идею некоего центра, на котором смыкались три мира: Верхний, Средний и Нижний. Его основной обязанностью было обеспечение равновесного состояния в этих сферах путем обрядов.

Вся ритуальная практика шамана основывалась на анимистических воззрениях о причинах заболевания и смерти людей, вызванных, якобы, похищением или случайным уходом души в иной мир. Следует отметить ту особенность, которая отличала отношение традиционного сознания к данному феномену – это ощущение тайны. Таинственность и загадочность смерти и всего того, что стоит за порогом жизни, устрашали и вместе с тем притягивали человека. Потребность в «познании» потустороннего мира привела к возникновению культовых практик – мистерий, посредством которых человек, якобы, «допускался» к тайнам бытия и инобытия. Главным действующим лицом мистерий являлся шаман. Ритуальные действия шамана были неотделимы от мифологемы пути-странствия. Посредством направленного движения шаман давал характеристику мифологического пространства, преодолевал долгую и трудную дорогу в загробный мир и, выполнив свою задачу, возвращался обратно. В фигуре самого шамана обнаруживается природное начало, что проявляется в его призываниях и обращениях к духам (Бурнаков В.А., 2011а). Он неотделим от природы, одухотворяет и соотносит себя с ее объектами – горами, реками и т.д. Данный фактор выявляет и подчеркивает экологическую направленность шаманских мистерий. Описание путешествий

в потустороннее пространство в немалой степени способствовало утверждению в обществе идей посмертного воздаяния, типичного для народов Саяно-Алтая, содействовало формированию определенной соционормативной практики и ценностных ориентаций в жизни людей.

Таким образом, основу традиционной картины мира хакасов составляли архаические воззрения о Вселенной и месте человека в ней. Мироздание имело вертикальную трехуровневую структуру, включающую в себя Верхний, Средний и Нижний миры. Помимо этого, деление происходило и по горизонтали, с ориентировкой на четыре основные стороны света. Каждое из таких пространств наделялось соответствующими мифологическими характеристиками.

Особый сакральный статус придавался Верхнему миру, под которым понималось небесное пространство со всеми его светилами и атмосферными явлениями. В сознании хакасов Небо само по себе выступало абстрактным космическим божеством. Оно олицетворяло собой трансцендентальность, постоянство, мощь и высшую сакральность. С ним связывалось представление о зарождении жизни на земле. Образ Небес, как правило, наделяется положительным значением. Отмечается специфическое ритуализированное отношение хакасов к таким светилам, как солнце и луна. Они, будучи естественными источниками света, выступали основным мерилom пространства и времени. С циклами этих светил соотносилась хозяйственная и ритуальная деятельность. Их образы связывались с общими представлениями о плодородии, процветании и гармонии. Они оказали решающее влияние на формирование обрядовой практики, связанной с воззрениями о жизни и смерти человека, душе, судьбе, богатстве, правосудии и др. В целом же представления о Верхнем мире имеют важное значение в религиозно-мифологической, этической, эмоциональной сферах жизни народа и в области его моральных суждений.

В мифоритуальной традиции хакасов Нижний мир соотносился с представлениями о смерти и потустороннем мире. Они основывались на вере в возможность продолжения жизни после смерти. Следует отметить ту особенность, которая отличала отношение традиционного сознания к данному феномену – это ощущение тайны. Таинственность и загадочность смерти и всего того, что стоит за порогом жизни устрашала и вместе с тем притягивала человека. Потребность в «познании» потустороннего мира привела к формированию повествовательной традиции об инобытии. Верили, что тот мир был доступен практически каждому. Однако главными специалистами в этом деле все же выступали шаманы. Данные убеждения способствовали возникновению культовых практик – мистерий, посредством которых человек, якобы, «допускался» к тайнам бытия и инобытия, главным действующим лицом которых являлся шаман. Ритуальные действия шамана были неотделимы от мифологемы пути. Посредством направленного движения шаман давал характеристику мифологического пространства, преодолевал долгую и трудную дорогу в загробный мир и, выполнив свою задачу, возвращался обратно. Описание путешествий в мир мертвых в немалой степени способствовало утверждению в обществе идей посмертного воздаяния, содействовало формированию определенной соционормативной практики и ценностных ориентаций в жизни людей.

В основе представлений, связанных со Средним миром, как в целом – Вселенной, лежала известная триада «Природа–Человек–Общество». Мысль о необходимости поддержания равновесия с окружающей средой находит свое проявление, начиная с мифологических сюжетов о творении мира и заканчивая промысловой этикой. В представлениях о земле можно выделить такие аспекты, как знание ландшафта, отношение к территории и взаимосвязь с ней. Стратегия мышления, доминировавшая в традиционном обществе, делала мир принципиально познаваемым и осваиваемым. Способы освоения пространства были различны: при помощи органов чувств, а также в процессе мистического общения с природой. Многовековое наблюдение за природой и стремление ее познать способствовали формированию традиционных народных знаний, метеорологической магии, семейно-бытовых обрядов, прогностической практики и др. Человек стремился синхронизировать свою деятельность с природными ритмами и явлениями и подкреплял это согласование ритуально. Вся обрядовая практика была направлена на поддержание стабильности жизни традиционного общества и его гармоничного сосуществования с природой.

Глава II. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА ТЕРРИТОРИИ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

2.1. Государственно-конфессиональные отношения в России в период правления Николая II

Если Церковь возвышает свой голос,
то едва ли министерство должно вставать на дыбы.

П.А. Столыпин

(РГИА, ф. 1569, оп. 1, д. 132, л. 4)

П.А. Столыпин вовсе не был противником Русской православной церкви. Но на первом месте его мысли и деятельности всегда стояли интересы и достоинство государства (РГИА, ф. 1569, оп. 1, д. 132, л. 50б.). Правительственный аппарат при Николае II продолжал политику государственно-церковных отношений, заложенных еще Петром I (Пивоваров Ю.С., 2006, с. 122). В 1721 г. великий реформатор низвел Русскую церковь до уровня одной из так называемых *коллегий* (РГИА, ф. 796, оп. 445, д. 808) по образцу протестантской доктрины территориализма и государственной церковности (Основы социальной концепции...). Вследствие реформы Церковь рассматривалась как часть государственного аппарата, церковные каноны ставились во второстепенное положение перед государственными законами, за соблюдением которых должен был следить обер-прокурор. Деятельность последнего быстро обратилась в тяготившую Русскую церковь опеку (Флоровский Г.И., 2009, с. 115), а историк Д.В. Поспеловский (1995, с. 19) характеризовал синодальную систему, окончательно сложившуюся в эпоху Николая I, как «деспотическую диктатуру» обер-прокурора над Синодом и духовенством в целом. Попытки Церкви изменить ситуацию не увенчивались успехом, и к концу правления Анны Иоанновны сопротивлению духовенства практически был положен конец (Алфеев И., 2009, с. 155).

Высшей властью для Русской православной церкви, как и ранее, являлся Поместный Собор. В XVIII в. вместо патриаршества и Собора учреждался Святейший Синод, на 200 лет ставший высшим органом церковной власти в Российской империи (Цыпин В., 2009, с. 84, 86). Но подконтрольность Синода государству, естественно, приводила к тому, что высшей властью для Русской церкви являлось государство в лице императора (даже В.И. Ленин критиковал «крепостную зависимость» Церкви от государства. См.: Религия и церковь..., 1975, с. 192). Синод же при этом действовал не только как орган церковной власти, но и как правительственное учреждение (Цыпин В., 2009, с. 87). При этом православный епископат (не говоря уже о белом духовенстве и монашествующих) имел весьма слабую возможность влияния на законодательные решения даже по отношению к Церкви, практически не имел права политического голоса, хотя государство и прислушивалось временами к голосу иерархов Синода.

Вследствие зависимости от государства к началу XX столетия в Церкви накопилось множество проблем, которые не позволяли ей продуктивно функционировать ни во внутрицерковных масштабах, ни в масштабах государства. Страдали многие сферы церковной жизни – от внутриприходской деятельности до епархиального и высшего церковного управления. Некоторая пассивность части духовенства в деле работы со своей паствой была обусловлена в определенной степени ущербностью административного устройства церковной организации (Православная энциклопедия..., 2000, с. 269). Церковь, по словам С.Ю. Витте (1924, с. 330), превратилась в «мертвое бюрократическое учреждение».

К началу XX в. созрело ясное понимание необходимости серьезных, масштабных, возможно кардинальных, мер. Очевидной необходимостью стало решение множества принципиальных церковных вопросов: разделение России на митрополичьи округа; пересмотр законоположений об организации епархиального управления и суда; реформа прихода; усовершенствование духовных

школ; пересмотр законов о церковной собственности; о епархиальных съездах. Отдельно стоял вопрос высшего церковного управления. Решить указанные проблемы мог только Поместный Собор, но собраться он мог только с разрешения государственной власти.

Имевшее место осознание необходимости церковных реформ было характерно не только для иерархии и церковной интеллигенции. Начало XX в. являлось временем усиливающегося развития русского самосознания, когда уже общественное мнение остро поставило вопрос о невозможности «Руси Святой жить при таком ненормальном строе церковного управления» (Богословский сборник..., 1999, с. 70). Необходимость реформ церковного устройства стала настолько очевидной, что оставить дела в текущем положении казалось невозможным.

Первыми о реформах Церкви заговорили даже не иерархи и не духовенство. На волне Серебряного века у части интеллигенции пробудился интерес к духовной жизни и к осмыслению устройства и проблем Церкви. Все чаще стали звучать слова о необходимости реформировать ущербную с канонической и практической точки зрения форму высшего церковного управления. Мысль о созыве Поместного Собора стала овладевать умами иерархов, священнослужителей, ученых-богословов, церковно-общественных деятелей, мыслителей и философов (Цыпин В., 2004, с. 301).

Неизбежность политических реформ становится очевидной в ходе революционных событий. В частности, потому, что «левые» настроения высказывали даже те слои населения, которые никогда ранее не выступали в оппозиции к монархии. Таковыми были и некоторые представители православного духовенства (Фирсов С.Л., 2002, с. 183). По указу «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. Русская церковь осталась единственной в империи религиозной организацией, юридически подчиненной светской власти, но не пользовавшейся свободами внутреннего самоуправления (Зубов А.Б., 2009, с. 198). Правовое положение Русской церкви в государстве унижало ее как по существу, так и психологически в умах русских людей. Объявление свободы совести означало «...всем развязать руки, а деятелей Церкви оставить связанными?..» – писал епископ Сергей (Страгородский) («Он всех простил...», 2002, с. 193).

В результате Указа в некоторых районах империи православие оказывалось в явно худшем положении, чем другие религии. Такая проблема не могла решиться сама по себе. Напротив, осознание необходимости решения вопроса назревало все более и не было прервано даже Первой мировой войной. В «Тобольских епархиальных ведомостях» весной 1915 г. отмечалось: в Галичине 2/3 униатского прихода допускается перейти в православие, но оставшаяся 1/3 оставляет за собой и храм, и священника. Если же 1/3 решит перейти в православие, то они не имеют права на открытие самостоятельного прихода. Логика данной веротерпимости оставалась непонятной (ТЕВ, 1915, №2, с. 381).

Правительство вынуждено было обратить внимание на нужды Церкви, в том числе в связи с законодательством о свободе вероисповедания.

16 января 1906 г. было учреждено Предсоборное присутствие, которое за время своей работы с 3 марта по 15 декабря 1906 г. выработало проекты решений по множеству вопросов церковной жизни: от восстановления патриаршества до организации приходов и церковно-приходских школ. Но после подготовки Присутствием материалов для предстоящего Поместного Собора ему было предложено закончить работу и передать документы в Святейший Синод, после чего оно завершило свою деятельность.

После угасания пламени первой российской революции утихли и правительственные действия относительно церковных реформ. Правительство всерьез опасалось изменений, особенно Поместного Собора и восстановления патриаршества, считая, что преобразования приведут к антагонизму между светской и духовной властью. Лишь небольшое число государственных деятелей положительно относились к идеям церковного преобразования. Выход из положения был найден простой, быстрый, «победоносцевский» – ничего не трогать вообще. 25 апреля 1907 г. Синод представил императору доклад о программе занятий предстоящего Поместного Собора. Но резолюция императора повелевала отложить его созыв «ввиду переживаемого ныне тревожного времени» (Цыпин В., 2004, с. 310).

Правительство в лице обер-прокурора П.П. Извольского говорило о своем долге содействовать проведению Поместного Собора, но таковые заявления не подкреплялись никакой конкретикой. Власти рассматривали вопрос о созыве Собора лишь гипотетически. Более того, обер-прокурор докладывал царю об опасностях созыва Собора и о распаде в настоящее время церковной дисциплины. Чаяния архиереев и православного общества рассеивались, оставалась лишь слабая надежда (Богословский сборник..., 1999, с. 70).

Но ранее подавленная государственной властью церковная иерархия все более ярко заявляла о своей позиции и даже вставала в некоторую (условную) оппозицию к власти. Например, известно «скандальное» поведение Саратовского епископа Гермогена (Долганова), будущего Тобольского, которого в конце 1908 г. П. Столыпин предлагал вызвать в столицу и «не пускать его обратно, даже для прощания с епархией, так как неминуемо возникнет новый скандал» (РГИА, ф. 1569, оп. 1, д. 132, л. 10). В 1911 г., по указам как Синода, так и императора, епископ Гермоген все же был отправлен в ссылку. Это происшествие хорошо иллюстрирует правовые проблемы, имевшие место быть в церковно-государственных отношениях того времени. Епископ, вставший на защиту канонов, но против воззрений властей, был сослан.

Следует уточнить, что пассивность правительства в деле проведения церковных реформ имела своей причиной проблему политических возможностей их осуществления, а не только лишь желание или нежелание самодержца. Страна недавно пережила революцию и власти более или менее обоснованно опасались новых потрясений. Ввиду этого «соборобоязнь» не следует считать лишь проявлением лицемерия светских властей (Фирсов С.Л., 2002, с. 396). Даже съезды духовенства указывали на невозможность проведения масштабных реформ без внутренних потрясений и государственного переворота (ТЕВ, 1916, №6, с. 101). Восстановление соборности неминуемо означало бы «демонтаж старой системы церковно-государственных отношений» (Фирсов С.Л., 2002, с. 410), следовательно, действительно могло повлечь за собой новые потрясения.

Во время исполнения (1911–1915 гг.) должности обер-прокурора В.К. Саблером вновь возобновилась работа по подготовке Поместного Собора (Цыпин В., 2004, с. 310). Действительно, было созвано Предсоборное Совещание (работало с 28 февраля 1912 г. по 3 апреля 1913 г.), на котором исследовались и пересматривались документы Предсоборного присутствия, а также проводилась подготовка для рассмотрения дел, не имевших места в работе последнего. Параллельно с работой Совещания состоялись два съезда, если угодно – «собора», белого и военноморского духовенства. Работа Совещания получила Высочайшее согласие и планировалась проводиться вплоть до созыва Собора. Но император отказался «предрешить срок созыва Поместного Собора», таким образом, дата по-прежнему оставалась открытой. Как выяснилось позже, работы и съездов духовенства, и Предсоборного Совещания были «положены под сукно» (Фирсов С.Л., 2002, с. 419).

Надежды на положительное решение Николая II ввиду празднования 300-летия Дома Романовых также оправдались. Причем, что важно, церковные иерархи Синода сами даже не обмолвились о Соборе. «Тема эта так и заглохла вплоть до революционного переворота» (Милюков П.Н., 1990, с. 58).

Позиция духовенства по данному вопросу обнаруживается и в годы Первой мировой войны, несмотря на прекращение работы Предсоборного совещания. В июле 1915 г. «Тобольские ведомости» публикуют статью в адрес правительства и Указа еще 17 апреля 1905 г. с выражением своего несогласия: «Дайте и нам, православным, *подобно старообрядцам* (выделено в оригинале. – П.Б.), возможность свободно и ежегодно иметь соборы, свободно и беспрепятственно открывать новые епархии, назначать туда епископов; дайте и нам, как это *дано сектантам*, право свободно открывать новые приходы-общины и на 50 человек иметь священника» (ТЕВ, 1915, №26, с. 386).

Далее открыто, но сдержанно высказывается позиция относительно государственного контроля и полномочий обер-прокурора: «Дайте и нам внутреннюю свободу в делах собственно церковных; дайте нам ту свободу, о которой писали и мечтали благородные славянофилы...

И верьте: Православная церковь *никогда* не нуждалась в каких-либо искусственных подпорках или полицейской охране и покровительстве, не нуждается в этом и теперь» (ТЕВ, 1915, №26, с. 386). Недовольство государственной политикой относительно Церкви будет в дальнейшем накапливаться. И наряду с продолжительной войной и ухудшением общего положения в стране раздражение священнослужителей будет направляться и в сторону самодержавной власти.

Настроения недовольства, о которых будет идти речь применительно к 1917 г., в 1914–1916 гг. постепенно назревали, и вряд ли менялись кардинально (хотя это возможно) на протяжении войны. Исследователь М.Ю. Горожанина (2006, с. 258–259) выделяет два периода применительно к Первой мировой войне: 1914–1916 и 1916–1917 гг. Ввиду того, что за основу было взято изменение общественных настроений и трансформация мировоззрения российского социума, указанную градацию, на наш взгляд, разумно применить на историю России и Русской церкви в целом.

Подготовка к созыву Собора была существенно подорвана в 1914 г. начавшейся Первой мировой войной. Но, несмотря на военное время, работы Совещания продолжались, хотя власти и отложили решения церковных дел в самый долгий ящик. К 1917 г. Предсоборное совещание имело уже множество подготовленных материалов, включающих как переработанные заключения Предсоборного Присутствия 1906 г., так и собственные наработки. Оставался лишь вопрос об их востребованности. Прошедшее десятилетие ожидания реформ заставляло смотреть на сложившуюся ситуацию без оптимизма. Русская Церковь с 1913 по 1917 г. пребывала в состоянии неопределенности: с одной стороны, она готовилась к Поместному Собору, с другой – были совершенно неясны сроки и возможности его созыва.

5 июля 1915 г. после отставки обер-прокурора В. К. Саблера исполняющим его должность был назначен статский советник А.Д. Самарин. Уникальность этого человека состояла в принципиальной позиции упразднения обер-прокурорской должности как таковой (Спиридович А., 1962, с. 71). За десять лет, прошедших с отставки К.П. Победоносцева, это был огромный прогресс мысли и дела в России (Георгиевский Е., 1994, с. 154). Но Самарин пробыл «исправляющим должность» обер-прокурора совсем недолго – с 5 июля по 26 сентября. Его отставка связана со стойкой позицией обер-прокурора против Распутина, формальным же поводом послужила канонизация Тобольского митрополита Иоанна (Максимовича) без согласия Синода. Сам Тобольский епископ Варнава (Накропин) наказания избежал, но Самарин был уволен по указу императора (Миллер Л., 2012, с. 401). После недолгого пребывания в должности следующего обер-прокурора А.Н. Волжина (с сентября 1915 г. по 15 августа 1916 г.) 30 августа государь подписал указ о назначении на должность обер-прокурора Н.П. Раева. Согласно мнению авторов энциклопедии, он был хорошо осведомлен о состоянии Церкви, но, к сожалению, не был готов к крупной административной деятельности (Русская православная церковь..., 2008, с. 72). Протопресвитер Г. Шавельский (2010, с. 406–408) более категоричен, отказывая обер-прокурору в личных, деловых и административных дарованиях.

При всех указанных сложностях и череде сменяющихся обер-прокуроров работа церковных институтов велась непрерывно. Деятельность Предсоборного совещания была объективно не бесполезной (Фирсов С.Л., 2002, с. 421). Поместный Собор должен был работать с уже подготовленными материалами, и к сентябрю 1916 г. вновь была проделана огромная работа. Но через несколько месяцев началась революция. На фоне потрясений, войны, экономической нестабильности, роста антиклерикальных настроений отсутствие нормального канонического строя Церкви было наиболее опасно: лишившись своего верховного ктитора, Церковь, с одной стороны, оказывалась беззащитной перед лицом внешнего мира, с другой – только она сама могла теперь инициировать созыв Поместного Собора.

Что касается политических настроений духовенства и следующих из этого тематики проповедей, то духовенство предостерегает население от активных политических действий – во время войны они не только бессмысленны, но и вредны (ТЕВ, 1916, №6, с. 100–101); указывает на глу-

пость патологического недовольства властью (ТЕВ, 1916, №6, с. 103)¹. Одновременно говорит о притеснениях по отношению к Православной церкви со стороны местных властей (например, Саратовскую православную семинарию власти отдали под воинский постой; в католической же семинарии солдатами были заняты лишь сараи. См.: ТЕВ, 1916, №6, с. 103); об антицерковной (вернее, антиправославной) позиции евреев (ТЕВ, 1916, №21, с. 357) и т.д. И хотя часть данных проблем обусловлена Указом 17 апреля 1905 г., духовенство Тобольской епархии ни слова не говорит о самодержавной власти. Говорится о положительной или отрицательной роли интеллигенции (ТЕВ, 1916, №43, с. 897–900), о необходимости либо напротив – бесполезности реформ без изменения тех или иных аспектов внутрицерковной жизни (ТЕВ, 1916, №28, с. 595; №14, с. 217–224). Указывается на обмирщение народа и неуважение по отношению к священнослужителям (ТЕВ, 1916, №46, с. 955). Но нет никаких явных проявлений недовольства властью, которые во множестве явятся в «Ведомостях» 1917 г. после отречения императора.

Таким образом, ряд сложных причин привел к тому, что синодальная система, несмотря на проведенную масштабную работу, до 1917 г. оставалась неизменной. При этом следует отметить, что разговоры о необходимости реформ практически на всех уровнях привели к осознанию всем русским обществом необходимости созыва Поместного Собора, что является существенным фактором для практической реализации задуманного (Зубов А.Б., 2009, с. 286). Также ошибкой будет являться сведение всех проблем Церкви лишь к подчиненному от государства положению (Шавельский Г.И., 2010, с. 12).

Необходимость церковных преобразований являлась в сознании духовенства Русской церкви несколько острой проблемой, что на волне революционных потрясений неминуемо давала о себе знать. И в Церкви, никоим образом не являвшейся архаизмом или замкнутой в себе реликвией прошлого, также созревала своя революционная ситуация. Имея все вышеуказанные проблемы, духовенство не бастовало, не устраивало демонстрации и не писало обличительные памфлеты. Но болезненные для Церкви недостатки не могли не волновать священников, архиереев, мирян.

Практически не высказывая своего протеста, духовенство молча разочаровывалось в царской власти. Данная ситуация – крайнего государственного подчинения, неуважения со стороны общества – как высшего, так и простого народа, нищета рядового духовенства, крайняя формализация и бюрократизация, – конечно же, вызывала внутренний протест у всех небезразличных к Церкви людей.

Возникшая в 1905 г. надежда не оправдалась. Перед Первой мировой войной, в 1911–1913 гг., звезда надежды появилась вновь – но и здесь она лишь мелькнула, не дав насладиться ее холодным сиянием. Во время же войны внутренние проблемы Церкви отошли на второй план. Но духовенство все же устало, и эта усталость от безнадежности ожидания изменений всех сторон церковной жизни ко времени Первой мировой войны носила патологический характер. Хотелось конструктивных и явных положительных изменений, которые так и не произошли во время правления последнего российского императора.

2.2. Русская православная церковь и Временное правительство

Епископ Андрей Уфимский (князь Ухтомский), характеризуя изменения Февральской революции, писал: «Самодержавие русских царей выродилось <...> в явное своевластие, превосходившее все вероятия, <...> рухнула власть, отвернувшаяся от Церкви. Свершился суд Божий... Освободилась от гнета государства Христова соборная Церковь» (Рогозный П.Г., 2008, с. 41).

¹ К примеру, приводятся слова французского драматурга Викторина Сарду, писавшего 45 назад во Франции (видимо, от лица Наполеона III): «Вы безусловно наблюдали такие браки, где все, что бы ни делал один, другой осуждает. Первый – это я, другой – это мой народ.... Я устраиваю парад – говорят: «Он хочет запугать свой народ»; я не устраиваю парада – «Он боится, что армия ему изменит». <...> приказывая пускать фейерверк в день моих именин, – говорят: «Он превращает в дым народные деньги»; нет фейерверка – «Он ничего не хочет делать для народа». <...> Все, что я делаю, говорят, ужасно и все, что я не делаю, говорят, еще ужаснее!».

После отречения императора Николая II Церковь, по словам современника, избавилась от ига «цезарепапизма» (Русская православная церковь..., 2008, с. 78), обрела долгожданную свободу от государственных оков (Деяния Священного Собора..., 1996, с. 55) и теперь свободно могла жить и выполнять свою миссию. Большинство как членов Синода, так и духовенства страны лояльно восприняли новую власть. Тобольское епархиальное начальство поздравляло духовенство с «Великой Россией», вступившей на путь «великих внутренних преобразований» (ТЕВ, 1917, №11–12, с. 117). До созыва Учредительного Собрания, которое, как считалось, должно состояться не позднее июля (ТЕВ, 1917, №11–12, с. 180), все граждане «державы Российской» приглашались подчиниться законному Временному правительству (ТЕВ, 1917, №14–15, с. 203–204).

Но ликование духовенства было преждевременным. Новое правительство оставило за собой контроль над Церковью, не ликвидировав обер-прокуратуру, а также присвоило себе право утверждений решений Синода (Русская православная церковь..., 2008, с. 77). 4 марта обер-прокурор В.Н. Львов объявил о предоставлении Церкви полной свободы, говоря о своей роли исключительно как наблюдателя за законностью постановлений Синода. Но уже 7 марта он заявляет о своем облачении «всеми прерогативами прежней царской власти в церковных делах», кою он отдаст только Всероссийскому Собору. Фактически неизменной осталась даже инструкция для должности обер-прокурора (Шкаровский М.В., 2010, с. 62). Подобные решения правительства не были случайностью или анахронизмом. Министры вовсе не желали полной свободы совести, по образцу западноевропейских государств, несмотря на издание 14 июля 1917 г. постановления «О свободе совести» (Фирсов С.Л., 2002, с. 493). Новая власть без каких-либо оснований пыталась направлять вектор существования и развития Русской церкви.

Но тем не менее отличием от царского времени явились поручение В.Н. Львову от Временного правительства выработать проект церковных преобразований и реальная подготовка Поместного Собора. В то же время 6 марта по настоянию обер-прокурора Святейший Синод уволил на покой митрополитов Петроградского Питирима (Окнова), Московского Макария (Невского) и других архиереев. Всего оказались уволены главы 20 епархий (Цыпин В., 2004, с. 335). 15 апреля по указу Временного правительства Синод был разогнан полностью (кроме архиепископа Финляндского Сергия (Страгородского)) и на летнюю сессию его состав был обновлен (ГАРФ, ф. 550, оп. 1, д. 97). Естественно, «синодалы» возражали против подобных неканонических действий, составив акт протеста, но позже повиновались, указав, что новый состав все же должен быть собран каноническим способом (ГАРФ, ф. 550, оп. 1, д. 97, л. 1–4). Митрополит Арсений указывал В.Н. Львову на то, что подобные действия влияют на авторитет Церкви. Но, по мнению А.В. Карташева, Синод был нецерковным учреждением, поэтому вопрос о неканоничности действий властей не должен был иметь места. Он был создан государственной властью, и государственная же власть имела право распустить Синод. При этом будущий глава министерства исповеданий ставит в вину церковной иерархии неподготовленность «чисто-церковной базы» для своего правящего органа (т.е. Синода) (Карташев А.В., 1933, с. 337). Все его права и обязанности прописывались в государственных законах и не имели отдельных церковных постановлений. Формально и юридически с замечательным историком сложно не согласиться, за некоторым уточнением – Синод был учрежден освященной Церковью царской властью Божьего помазанника. Временное же правительство подобными прерогативами сакральности не обладало, будучи властью исключительно светской, не могущей обладать прерогативами самодержца по отношению к церковной структуре.

Д. Поспеловский (1995, с. 33) писал, что если бы в Церкви до революции прошли необходимые реформы, если бы она вошла в новую эпоху самостоятельной, с большим нравственным авторитетом, с опытом независимого существования, сплоченной как административно, так и духовно, то она могла бы сыграть огромную положительную роль в деле стабилизации государства и его нравственного оздоровления. Но определенный кризис, продолжавшаяся зависимость от государства (хоть и не в прежней степени), падение ее авторитета в глазах немалой части населения не позволили ей стать мощным нравственным барьером на пути революционных беспорядков и Граж-

данской войны. Хотя А.В. Карташев (1933) считал, что под эгидой Временного правительства и с его помощью Русская православная церковь вернула себе присущее ей по природе право «самоуправления по ее каноническим нормам», и его мнение невозможно не учитывать (Кашеваров А.Н., 2005, с. 3). Но радикальные слои вовсе не хотели видеть Церковь сильной, независимой и авторитетной в глазах народа – ибо в таком случае она действительно бы стала мощным блокпостом на пути революции и террора. Таким образом, мы вынуждены констатировать парадоксальную ситуацию – синодально-бюрократическая система устраивала и правительство, и радикальную интеллигенцию.

Отношения Русской церкви с новой властью складывались непросто. 20 марта по постановлению «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» Православная церковь теряла свой привилегированный статус. А сохранявшийся контроль Временного правительства, лишённого всякой сакральности, приобретал противоестественный характер. С другой стороны, Февральская революция 1917 г., будучи политической, фактически стала и церковной революцией (Рогозный П.Г., 2008, с. 212). За кратчайший промежуток времени в Церкви произошло колоссальное количество изменений, немыслимое еще недавно (хотя в немалой степени подготовленных в ходе Предсоборного присутствия и Предсоборного совещания).

Первое «революционное» преобразование Церкви заключалось во введении давно ожидавшейся соборности. По всей стране в марте–апреле прокатилась волна чрезвычайных епархиальных съездов духовенства и мирян. В соответствии с их решениями было уволено от управления епархиями более 10 скомпрометировавших себя архиереев; избранные епархиальные советы существенно ограничивали епископскую власть. Вводились выборы при замещении церковных должностей, коллегиально-представительское начало церковного управления, демократизировалась приходская жизнь.

Особенно интересны взаимоотношения Временного правительства с епархиальными архиереями Тобольской епархии. По указу уже частичного обновленного Синода от 8 марта 1917 г. за №2214 архиепископ Тобольской Варнава (Накропин) был уволен от управления епархией, официально – по поданному им самим прошению (ГБУТО ГА в г. Тобольске, ф. 694, оп. 1, д. 46, л. 4), полуофициально – по обвинению в поддержке старого режима, неофициально – как архиерей, являвшийся ставленником Г. Распутина (Фирсов С.Л., 2002, с. 492). По тому же указу на Тобольскую кафедру назначался епископ Гермоген (Долганов), находившийся в ссылке с 1912 г.

Смена государственного строя позволила «освободить» епископа Гермогена и назначить на «вакантную» кафедру. Епископ Гермоген, выступивший в 1911 г. против Г. Распутина и чиновничьего отношения к делам Церкви, имел на свое увольнение несколько указов Синода и указ императора (Мраморнов А.И., 2006, с. 276–292). По мнению тобольского современника, епископа Гермогена сослали за «гражданское мужество и правдивость» (ТЕВ, 1918, №3, с. 28). Согласно исследователю С.Л. Фирсову, замена Тобольского архиерея с друга Распутина (имеется в виду архиепископ Варнава) на непримиримого врага являлась «тонкой мстью синодалов», давно желавших «расправиться» с Варнавой (Фирсов С.Л., 2002, с. 492). Возможно, Временное правительство считало епископа Гермогена обиженным на старую власть и надеялось на лояльность и поддержку. Но убеждения епископа были иными. Во-первых, он не таил обиды на самодержавную власть, во-вторых, его позиция всегда была аполитична: «мое служение всецело посвящено Богу и родине», и новый строй рассматривается им «исключительно с точки зрения его соприкосновения с вековым и неприкосновенным <...> организмом Церкви» (ТЕВ, 1917, №14–15, с. 161).

9 марта 1917 г. в Тобольске на совещании духовенства и уполномоченного Временного правительства В.И. Пигнатти было определено продолжать обычные занятия «в полном доверии новому строю» (ГБУТО ГА в г. Тобольске, ф. 156, оп. 14, д. 298, л. 235–236). В апреле создается Временный Тобольский комитет общественного спокойствия. Неоднократно в рабочих документах Тобольской епархии подчеркивается легитимность власти Временного правительства и необходимость подчинения ему во избежание анархии (ТЕВ, 1917, №20, с. 275), несмотря на то, что церковный курс правительства не вполне устраивал ни священноначалие, ни верующий народ. Вместе

с тем необходимо признать, что Церковь обрела свободу несравнимо большую, нежели имела при самодержавном строе, и, хотя правительство вмешивалось в дела Церкви, последняя могла относительно успешно проводить в жизнь и решать наболевшие вопросы при новом, законном органе государственной власти (ТЕВ, 1917, №22, с. 309). Разумеется, на богослужении теперь возносилось моление «О Богохранимем Державе Российской и благовременном Временном правительстве ея» (ГБУТО ГА в г. Тобольске, ф. 156, оп. 14, д. 298, л. 199).

Впрочем, новое правительство очень скоро стало заложником Совета рабочих и солдатских депутатов; находясь под домашним арестом «с городовым у дверей» (ТЕВ, 1917, №18, с. 250). Совдеп в своем официальном органе «Известий» показал недвусмысленное отношение к Церкви, поместив статью о совершенном отделении Церкви от государства (ТЕВ, 1917, №14–15, с. 213), о недопустимости для духовного ведомства права преподавания своего учения в школе. Сами школы, разумеется, должны быть отделены от Церкви. Все храмы и утварь в них должны перейти в собственность государства. При этом образование разрешается передать в ведение частных лиц, но не Церкви. Родителям, желающим ознакомить своих детей с основами вероучения, предлагалось сделать это частным образом. Духовенство при этом характеризовалось как «черносотенное», помогавшее свергнутому правительству в его злодейской деятельности, с амвона проповедовавшее «всегда самые гнусные, человеконенавистнические идеи» (sic!) (ТЕВ, 1917, №14–15, с. 214), влияя на неокрепшее юношество. Надо ли говорить, что подобные утверждения Совдепа получили резко негативную оценку в среде духовенства.

Однако обер-прокурор В.Н. Львов указывал на всецелую поддержку созыва Поместного Собора, который должен начать действовать одновременно и во взаимном сотрудничестве с Учредительным Собранием. Но религиозная политика Временного правительства в целом отличалась своеобразием. Постановлениями «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» (20 марта 1917 г.) и «О свободе совести» (14 июля 1917 г.) действительно учреждалась свобода вероисповеданий (Шкаровский М.В., 2010, с. 68), признавалась при этом колоссальная роль религии в духовно-нравственной сфере жизни людей. Но благодаря этим постановлениям униаты и сектанты легализовали свои организации и свою деятельность. Политика Временного правительства по отношению к Церкви исходила из трех задач. Первая – установление лояльности Церкви по отношению к новой власти и устранение прошлого влияния и служения самодержавию. Вторая – внутреннее реформирование Церкви с узурпацией права утверждения ее решений. И третья – постепенное, неспешное и максимально безболезненное разделение государственных и церковных структур (Шкаровский М.В., 2010, с. 68).

Временное правительство более устраивало не «отделение», а «отдаление» Церкви от государства, сохранение определенного *status quo*, т.е. «формирование системы взаимной независимости соборной Церкви и правового государства при их моральном и культурном сотрудничестве» (Фирсов С.Л., 2002, с. 493). По мнению А.В. Карташева (1933, с. 382–383), подобная позиция и Церкви давала свободу, и государству позволяла быть светским, без законодательно оформленного господствующего вероисповедания. Хотя, несомненно, некоторые круги желали скорейшего отделения. Несколько нерешительная и непоследовательная церковная политика правительства отчасти была обусловлена ожиданием Учредительного собрания, но не находила понимания в рядах клира и мирян. К осени 1917 г. духовенство Тобольской епархии и Церковь в целом, разуверившиеся в способности и возможности Временного правительства защищать ее интересы, находились по отношению к власти в режиме пассивной лояльности и явной разочарованности (ТЕВ, 1917, №36, с. 527–529): «Думал ли кто-либо, что должную свободу ожидают такие печальные результаты?» – писал тобольский современник (ТЕВ, 1917, №38, с. 540). Россия гибнет, и Церковь все более связывает свои надежды с изменением политической ситуации в стране (ТЕВ, 1917, №39, с. 547).

5 августа 1917 г. обер-прокуратура была упразднена и учреждено Министерство исповеданий. Его возглавил известный церковный историк А.В. Карташев. Потенциал нового регламента, а также нового руководителя можно оценить как высокий во взаимоотношениях с Православной

церковью, которые мыслились Карташевым как соработничество Церкви и государства в рамках «внеконфессионального государства» (Православная энциклопедия, 2000, с. 135). Но данный почин, могущий привести к интересным и положительным последствиям, не смог вырасти в сколь-либо значимые мероприятия, так как Временное правительство уже теряло свою власть.

29 апреля 1917 г. Синод опубликовал обращение к клиру и пастве «О мероприятиях высшей церковной власти в связи с предстоящим созывом Всероссийского Поместного Собора...» (Русская православная церковь..., 2008, с. 79). 1–10 июня в Москве прошел Всероссийский съезд духовенства и мирян. К этому времени участие мирян в церковной жизни настолько активизировалось, что на этом съезде был только один архиерей – Уфимский епископ Андрей (Ухтомский), что является, если угодно, креном «влево». Но количество участников было внушительно и превосходило будущий Поместный Собор (1262 делегата почти со всех епархий). Съезд приветствовал революцию, но принял важные решения по положению Церкви в новом государственном строе. Идея отделения Церкви от государства была отвергнута, Православная церковь мыслилась не иначе, как первая среди равных, долженствующая получать правовую и материальную поддержку (впрочем, другим религиозным организациям в этом также не было отказано).

Главной темой съезда стал Поместный Собор. По року судьбы, проблемы созыва Собора и учреждения патриаршества, которые так и не стали на повестку дня в императорской России, не осуществились и в России времен Временного правительства. И хотя Собор открылся 15 августа, считать это время подвластным Временному правительству сложно. Выборы же патриарха смогли осуществиться лишь 5 ноября 1917 г.

Также съезд высказался на оставление обязательного преподавания Закона Божьего и за подчиненность Церкви церковно-приходских школ (ТЕВ, 1917, №39, с. 549). Тем не менее 20 июня 1917 г. вышло постановление Правительства о передаче церковно-приходских школ в ведение Министерства народного просвещения, хотя Съезд решил предоставить государственной власти лишь право контроля за общеобразовательными предметами (ТЕВ, 1917, №27, с. 375). В связи с этим в среде духовенства росли оппозиционные настроения по отношению к Временному правительству, особенно к В.Н. Львову (Православная энциклопедия..., 2000, с. 134).

Но, несмотря на все проблемы, подготовка к созыву Поместного собора шла достаточно активно. В июне 1917 г. создается Предсоборный совет из представителей епископов, духовенства и мирян. На Совете выявились две точки зрения. Левое крыло (проф. А.И. Покровский) боролось за обязательное отделение Церкви от государства и принятие синодально-соборной структуры управления. Умеренное крыло (князь Е.Н. Трубецкой, проф. С.Н. Булгаков) выступало за особое положение Церкви, даже в случае ее отделения от государства, так как вера органически срослась с народом, культурой и государственностью.

13 июля 1917 г. Предсоборный совет принимает «Основные положения о правовом положении Православной церкви в России», а в конце июня – начале июля совместно с Министерством внутренних дел вырабатывает проект урегулирования взаимоотношений религиозных обществ и государства. По проекту, Церкви предоставлялась полная свобода и самостоятельность, сохранялись ассигнования. Надзор властью все же осуществлялся, поскольку Церковью составлялись акты, смежные с государственными, например, метрикации. Но проект не был принят. Более того, Церковь так и не получила юридической свободы – и обер-прокуратура, и позже Министерство исповеданий не отказали себе в праве утверждения принятых Церковью постановлений, вплоть до утверждения законопроекта о самоуправлении Русской православной церкви. Но тем не менее за Церковью оставалась некоторая прерогатива быть «первой среди равных» – министр исповеданий и два его первых заместителя обязательно должны быть православными (Шкаровский М.В., 2010, с. 68–69).

При этом власти явно недооценивали влияние и не учитывали важность мнения широких слоев населения. А мнения быстро устремлялись к радикализации церковной политики, причем в обе стороны. Помимо сложных взаимоотношений с правительством, Церковь сталкивалась и с другими проблемами. Заметно росли антиклерикальные настроения в армии. Усиливалась

анархия (ТЕВ, 1917, №39, с. 547), повсюду выступали проповедники погромов (ТЕВ, 1917, №38, с. 532), крестьянство наряду с помещичьими захватывало и церковные земли; широко раздавались призывы к экспроприации чужой собственности (ТЕВ, 1917, №34, с. 495). Даже московские власти приняли решение о конфискации всех церковных земель в черте города. Епископ Пантелеимон писал о серьезном расстройстве церковной жизни и забвении ее наиболее существенных задач, для решения которых необходим архиерейский собор (ГАРФ, ф. 550, оп. 1, д. 208, л. 3).

Но, несмотря на вышеуказанные проблемы и недовольство духовенством политикой Временного правительства, несомненно несколько фактов. Церковно-общественная жизнь после скованного состояния в «Ведомстве православного исповедания» бурно развивалась в 1917 г. Приходское духовенство, которое было отстранено от острых вопросов современности и практически не имевшее голоса, наконец-то смогло активизировать свою деятельность в решении вопросов церковной жизни (Шкаровский М.В., 2010, с. 46). Активно участвовали в обсуждении реформ и миряне, создавая по всей стране церковные общества. По словам тобольского современника, сама жизнь в то время подталкивала к действиям (ТЕВ, 1917, №23–24, с. 336). Церковная жизнь активизировалась (ТЕВ, 1916, №46, с. 956), но осуществлялась в условиях все более нараставшей анархии и быстрой потери власти правительством.

Сложности взаимоотношений Церкви и государственной власти в период Временного правительства в обновленном и свободном – как тогда воспринимали – государстве явились, к сожалению, лишь прелюдией к действительно чрезвычайным событиям. Осенью Временное правительство стремительно теряло свою власть, и Церковь оказалась перед лицом открыто враждебной к ней новой власти, выбравшей для себя красный цвет – цвет революции.

2.3. Религиозная политика партии большевиков и православное духовенство

«Современные правители требуют от вас поклоняться бездушному идолу, презирать родину и Церковь <...> стараться всегда немедленно и с великой яростью нападать и разрушать всякое благое дело <...> осуществлять принцип: “чем хуже, тем лучше”».

Так писал Тобольский епископ Гермоген о власти большевиков. Приход к власти большевиков в октябре 1917 г. ознаменовал принципиально новый этап во взаимоотношениях Церкви и государства. Для него были характерны ориентация советских органов власти на подавление активных форм церковной жизни, особое значение для Церкви личности патриарха, стремление власти к достижению постоянного влияния на высших иерархов с целью навязывания им выгодного для себя образа действий (Русская православная церковь..., 2008, с. 75). Если в царское время Русская церковь находилась под неусыпной опекой самодержавной власти, а в период Временного правительства спешно пользовалась полученными свободами, то период большевистской власти стал для российского Православия принципиально отличным от всего, что знала ранее история Русской православной церкви.

В первые послереволюционные годы складывались основные принципы и методы взаимоотношений Церкви и советской власти. Со стороны первой постепенно вырабатывалась система *modus vivendi*, направленная на сохранение Церкви в условиях ужесточающихся репрессий (Русская православная церковь..., 1995, с. 121). Например, если Тобольский епископ Гермоген (Долганов) вступал в активную конфронтацию с властями (1917–1918 гг.), то последующие архиереи – епископ Иринарх (Синеоков-Андреевский, 1919–1922 гг.) и архиепископ Николай (Покровский, 1923 г.) предпочитали проводить существенно более компромиссную политику, которая, впрочем, в значительной степени обуславливалась необходимостью сохранения Русской церкви в условиях все нарастающего террора.

Принципы церковно-государственных взаимоотношений в рассматриваемый период характеризовались историческим динамизмом и способностью к тактическим видоизменениям в зависимости от определенного этапа церковной политики государства. Следует отметить, что история

Русской православной церкви в XX в. в общем и в 1917–1918 гг. в частности есть в значительной степени история гонений на нее со стороны большевистского режима (Митрофанов Г., 2009, с. 122). Ряд историков обоснованно возлагают ответственность за ухудшение церковно-государственных отношений на Совет Народных Комиссаров (Шкаровский М.В., 2010, с. 72). Отношение духовенства к коммунистическому режиму и коммунистической идеологии оформилось достаточно быстро. Большинство иерархов и клириков Русской церкви восприняли приход к власти крайне левого фланга революционных партий частью пассивно, большей же частью враждебно.

Протоиерей Философ Орнатский, убитый большевиками в августе 1918 г. вместе с сыновьями (Митрофанов Г., 2011, с. 7–24), на заседании Поместного Собора 24 января 1918 г. назвал новую власть «захватчиками» (Деяния Священного Собора..., 1996, с. 57). «Пора сказать, что разбойники взяли власть и управляют нами» – эти слова были вызваны рядом фактов об осквернении храмов и святынь (Деяния Священного Собора..., 1996, с. 57, 60). Известные слова патриарха Тихона из его Воззвания от 19 января 1918 г. (Акты святейшего патриарха..., 1994, с. 82–84) еще раз напоминают и показывают отношение к ним в среде высшей церковной иерархии.

Известно, что разрушали и совершали кощунства над храмами не только представители революционных партий (Деникин А.И., 1917, с. 9–10). Анафема патриарха относилась в том числе к формально православным, партийным и непартийным русским людям, вовлеченным в антицерковную политику новой власти (Митрофанов Г., 2009, с. 123). 22 января 1918 г. послание патриарха было принято Поместным Собором как официальный документ. Таким образом, Собор от имени всей Русской церкви дал конкретную оценку происходившим в стране событиям. При этом в документе отсутствует призыв к вооруженному сопротивлению большевикам, Церковь не стала вести политическую борьбу и не приняла знамен какой-либо из противоборствующих сторон. Усилия Патриархии были направлены на стабилизацию ситуации и прекращение партийных и социальных раздоров в разгоравшейся братоубийственной войне. 8 ноября Поместный Собор вырабатывает обращение к СНК, всем политическим партиям и всему вооруженному населению России с призывом не проливать кровь невинных и обуздывать упивающихся «братоубийственной победой» (Русская православная церковь..., 2008, с. 89). Несмотря на это, советской властью послание было воспринято как контрреволюционное (Шкаровский М.В., 2010, с. 73).

В среде духовенства Тобольской епархии приход новой власти также был воспринят вполне однозначно: она привела страну к «самому разнузданному произволу и глумящейся безнаказанности» (ТЕВ, 1917, №47–48, с. 661). Тобольский протоиерей М. Смирнов накануне Октябрьского переворота говорил в своей проповеди: в настоящее время Россия находится на пути катастрофического сдвига, когда все вековые достижения в науке, культуре и образовании были утеряны, «словно провалились в какую-то бездну» (ТЕВ, 1917, №47–48, с. 661–662). По его мнению, случилось фатальное потемнение народного разума, когда самые элементарные истины утратили свою ясность. Большевики обещали людям счастье без Бога, агитировали народ против Бога, Церкви и любой законной власти (Восторгов И., 1995, с. 501–502). Но никакое истинное учение не может позиционировать себя как противника всего святого и духовного (Фирсов С.Л., 2002, с. 486). С белым духовенством солидарен известный деятель Поместного Собора 1917–1918 гг., епископ Илларион (Троицкий), утверждавший: несогласное со словом Божиим и церковными канонами хорошим быть не может. В современном же ему обществе согласие с мнением Церкви почиталось признаком дурного тона и отсталости, а противоречие было «прогрессивно», «либерально», «революционно» (Троицкий И., 2004, с. 159–160). Разумеется, подобный максимализм являлся примитивизмом и вульгаризмом, но он был разделяем множеством людей того времени.

Картины счастливого будущего рисовались социалистами различно. Но в одном они, согласно духовенству, сходились все: в новом государстве не будет места для веры и Церкви, будет забыта душа человека и, соответственно, исчезнет всякая свойственная христианскому сознанию мысль о загробной жизни (Восторгов И., 1995, с. 499–502). Ситуация усугублялась «бессознательным социализмом» народных масс и, как следствие, нигилистическим отношением к традициям, в том

числе религиозным (Фирсов С.Л., 2002, с. 486). С точки зрения Церкви, большевики не просто ломали государственный строй и культурные традиции, они разрушали душу народа, уничтожая веками формировавшиеся мировоззренческие ценности (Митрофанов Г., 2009, с. 125).

Проходит всего неделя от захвата большевиками власти в Петрограде до начала репрессий по отношению к священнослужителям: 31 октября в Царском Селе был расстрелян протоиерей Иоанн Кочуров. Это событие явилось начальной точкой отсчета большевистского террора против Церкви (Русская православная церковь..., 2008, с. 85). В связи с чем с первых дней пребывания новой власти у руля государственного корабля ее религиозная политика стала предельно ясна. Дальнейшие события и все увеличивающееся количество «жертв анархии» только укрепили уверенность духовенства в характере отношения власти к людям Церкви (ТЕВ, 1918, №5, с. 49).

Современниками указывалось, что власть большевиков не признана ни народом, ни союзными державами; большевикам отказано в легитимности. В конце октября делегат от Тобольской епархии на Поместный Собор, священник Павел Александров, писал о постоянном грохоте пушек и происходивших перестрелках. На протяжении двух дней тобольский епископ Гермоген не мог прибыть на заседания Собора, так как путь преграждала буквально линия фронта – перестрелка борющихся сторон. «Кто берет верх? Кто бьет? Кого бьют? – положительно никто не знает», – писал священник 29 октября 1917 г. После шести дней жизни под снарядами очевидцы сообщили участникам Собора о повреждениях Чудова монастыря. При этом шли потрясающие рассказы об ужасах и крови, проливавшейся в Москве: «Все ждали погрома... Я лично потерял способность писать» (ТЕВ, 1917, №45, с. 639). Захватывая власть, большевики не посчитали преступлением расстреливать древнейшие святыни и шедевры архитектуры, такие как Соборы Кремля и Храм Василия Блаженного. 7 ноября 1917 г. после решения главнейших вопросов о патриаршестве и через день после избрания святейшего Тихона (Белавина), члены Собора, опасаясь за свои жизни, стали уезжать целыми епархиальными делегациями. После избрания патриарха большевики учинили у него обыск, что явилось унижением не только первосвященника, но и оскорблением религиозных чувств всего православного народа. Указанные события позволили Тобольскому епископу Гермогену (Долганову) совершенно определенно обозначить свое отношение к большевикам как «полное неприятие советской власти» (ТЕВ, 1917, №45, с. 639).

Политика большевиков была настолько далекой от европейских идей социализма, с которыми были знакомы образованные представители духовного сословия, что тобольский современник делает предположение о тайной конспиративной монархической организации, которая под видом социалистической партии поставила своей целью дискредитировать социализм в глазах европейского населения и остановить его продвижение и развитие (ТЕВ, 1918, №3, с. 32).

Следует упомянуть, что не все представители духовенства были критичны по отношению к новой власти и к происшедшей Октябрьской революции. Набиравшее силу движение обновленчества в лице представителей так называемого *прогрессивного* петроградского духовенства выступало за примирение с правительством и изменение церковной политики: «Кто хочет вести борьбу за права духовенства, тот должен не отвергать революции, не отталкивать, не анафематствовать, а просветлять, одухотворять, претворять ее» (Шкаровский М.В., 2010, с. 76, 75). К декрету об отделении церкви от государства отношение группы было в целом положительное, так как документ, по их мнению, ускорял дело внутреннего церковного освобождения, хотя с рядом его положений выражалось несогласие. Данная группа оказалась на Соборе в явном меньшинстве, ввиду чего замыслила переворот и отделение от официальной Церкви. Впрочем, переворота не произошло, так как его сторонников оказалось крайне мало.

Большевизм, по словам современника, стал синонимом деспотизма и насилия и постепенно терял «кредит доверия» у ряда слоев общества, преимущественно среди буржуазии и «трудовой интеллигенции». С точки же зрения Русской церкви социализм являлся синонимичным атеизму (Фирсов С.Л., 2002, с. 486). Насколько обоснована данная точка зрения – это отдельный вопрос. Скажем, член Тобольского Совдепа Н.С. Юрцовский, говоря об обыске в архиерейских покоех

и аресте епископа Гермогена, указывал на недопустимость действий местных властей, компрометирующих, по его мнению, учение партии, в то время как социализм всегда хорошо относился к религии, антирелигиозные же действия приведут к консолидации верующих против правящей партии (ТЕВ, 1918, №13–15, с. 163–166).

В январе 1918 г. тобольский современник характеризовал текущее время в категориях потерянной надежды, гибнущей родины и отсутствия выхода. Гонения, воздвигнутые на религию, явились ударом в самое сердце России. Только чудесной Божьей помощью можно надеяться на сохранение «драгоценного сокровища веры» (ТЕВ, 1918, №6, с. 100). Проблема была в том, что силы, готовые защищать православные святыни, находились в весьма ослабленном состоянии во время нравственного одичания народа, констатируемое современниками в годы Первой мировой войны. Но время все же воспринимается не фатально и апокалиптически, а известной летописной формулировкой: «годиной гнева Божия» (ТЕВ, 1918, №3, с. 34).

При этом русский народ не только оказался в плену пропаганды большевизма и находился в состоянии крайнего расстройств. В результате Октября страна стала «истекать кровью, страна поставлена у края пропасти... <...> страна <...> в озлоблении, чаще всего бессознательно, в каком-то вихре могильного настроения, заживо погребаящих свое счастье, плоды достигнутой желанной свободы от прежнего рабства и тьмы <...> Наступили дни холодного ужаса, зимней, темной, заполненной анархически, стихийно-порывистой бурей ночи» (ТЕВ, 1917, №45, с. 631), – в таких сильных и, наверное, не только для литературных изысков выражениях писал тобольчанин об осени 1917 г.

Современники продолжали говорить об анархии и погромах в стране. Фиксировались разрушения культурных сооружений, жилищных и хозяйственных построек, взломы государственных касс. Общество волновалось и искало причины, виновников разрухи. Таковыми признались большевики, названные «злыми виновниками и созидателями государственного распада». Тобольский современник считает, что в итоге политика новой власти приведет к ужасным последствиям: в будущем «видятся не огни радости и мирного труда, а темень, мрак, холод, ужас великой российской рабской пустыни» (ТЕВ, 1917, №45, с. 631). Распространение революции привело к крайней вражде против буржуазии, выразившейся в кровавых столкновениях, расстреле мирных граждан, разрушении цветущих городов и памятников старины, – резюмирует тобольский автор.

По мысли другого современника, Октябрьский переворот явился актом насильственного захвата власти как с моральной, так и с юридической точки зрения. Обосновывает свое мнение автор тем, что новое правительство не было выборным, подобно предыдущему Временному правительству, а лишь оказалось поддержано восставшими солдатами и рабочими Петрограда. При этом успех новой власти был обусловлен, в частности, более трезвым взглядом на соотношения сил в стране (в этом большевикам не отказано), опытом политической борьбы, а также – что немаловажно – идеи большевизма стали распространяться при помощи пулеметов и штыков, а распоряжения относительно Церкви напоминали современнику эпохи гонений в Литве и Польше времен унии (ТЕВ, 1918, №3, с. 30).

29 октября (11 ноября н.ст.) декрет Совета народных комиссаров провозглашал конфискацию у Церкви всех учебных заведений. 2 ноября 1917 г. была опубликована «Декларация прав народов России». Согласно этому документу, Церковь исторглась из всех сфер государственной жизни, отменялись все привилегии для религиозных организаций. В общем для русского православия она не несла ничего принципиально нового в сравнении с постановлениями Временного правительства «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» (20 марта 1917 г.) и «О свободе совести» (14 июля 1917 г.). Но данный документ, выпущенный одновременно с получением известий о расстреле кремлевских храмов – были повреждены Успенский, Благовещенский и Архангельский соборы, а также собор Двенадцати Апостолов; современники зафиксировали пробоины в стенах Чудова монастыря (Георгиевский Е., 1994, с. 281), – был однозначно воспринят как дискриминация свобод Православной церкви (Русская православная церковь..., 2008, с. 86). Тобольский епархиальный комитет съездов духовенства и мирян назвал большевиков «кучкой злонамеренных людей», которых православным приходам лучше остерегаться (ТЕВ, 1918, №6, с. 100).

4 (17) декабря 1917 г. по декрету СНК в собственность государства передавались все сельскохозяйственные земли, в том числе земли церквей и монастырей. Национализация частных банков повлекла утрату хранившихся там вкладов духовенства (Шкаровский М.В., 2010, с. 72). 11 (24) декабря 1917 г. дело воспитания и образования было передано из Духовного ведомства в ведение Народного комиссариата по просвещению (Декреты советской власти..., 1957, с. 210–211). 18 (31) декабря 1917 г. Декретом ВЦИК и СНК церковный брак признавался недействительным, все акты рождения, брака и смерти приводились в ведение исключительно государственных организаций. Последний декрет назван Церковью «полным пренебрежением к требованиям христианской веры и попиранием святости брака» (Русская православная церковь..., 1996, с. 17). Относительно декрета о передаче помещичьих и монастырских земель в распоряжение Советов крестьянских депутатов Поместный Собор мог лишь поручить Святейшему Синоду составить полные описи всего захваченного и передаваемого имущества, а при самой «передаче» составлять особые акты (ТЕВ, 1918, №4, с. 53–54). В январе 1918 г. ряд наркоматов принимает решение об увольнении всего штата военного духовенства, а также о прекращении всех выплат на содержание церквей, священников, преподавателей Закона Божия и т.п. (Шкаровский М.В., 2010, с. 72).

Конфискация земель, сосудов, драгоценностей и прочего приводила к бесправию духовенства и Церкви. «Быть может, что большевики объявят храмы и монастыри народной собственностью и будут обращать некоторые из них в благотворительные и даже увеселительные учреждения» (ТЕВ, 1918, №6, с. 60), – с поразительным видением писал автор в феврале 1918 г. Хотя, видимо, политика большевиков было достаточно проста и наглядна, позволяя строить верные прогнозы. Таким образом, Церковь из положения «господствующей» быстро переходила в положение Церкви гонимой.

Все реформы, размышляет о происшедшем один из авторов, вводились крайне нервно и поспешно, дабы исключить возможность возврата к «старому миру», принимались без согласия народа и даже вопреки его воле. «Властное хозяйничанье» новой власти во внутрицерковных делах, грубым образом нарушающей провозглашенные принципы свободы совести, было тем более унижительно для Церкви, поскольку происходило при действующем Поместном Соборе – высшем органе церковной власти (Алфеев И., 2009, с. 293, 307).

Декреты, по выражению современника, сыпались «как из рога изобилия» (ТЕВ, 1918, №3, с. 31). 31 декабря (13 января 1918 г.) был опубликован проект декрета об отделении Церкви от государства. Петроградский митрополит Вениамин назвал его декретом «об отобрании церковного достояния» и указал на недопустимость подобных действий. Современникам виделось осуществление пророчеств о последних временах: «...наступили брани, восстал брат на брата» (Мф. 24:6; 10:21). Поначалу Декреты игнорировались Церковью и 2 декабря 1917 г. Собор выпускает «Определение о правовом положении Православной российской церкви». В нем за Церковью признавалось первенствующее положение и перечислялись многие прежние права и привилегии (Священный собор..., 1918, с. 225–227). Стоит ли говорить о восприятии властями этого документа и возможностях его осуществления. Эффект был обратным: на открытое письмо митрополита Вениамина В.И. Ленин наложил резолюцию, предписывающую поспешить с разработкой соответствующего декрета.

20 января (2 февраля по н.ст.) 1918 г. декрет СНК «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» был принят. В нем первым пунктом провозглашалось отделение Церкви от государства (Русская православная церковь..., 1996, с. 29–30). Также Церковь лишалась прав юридического лица и возможности иметь собственность. Патриарх и Собор расценили документ как «злостное покушение на весь строй Православной церкви и акт открытого на нее гонения» (Священный Собор..., 1918, с. 4–5). В заявлении членов Собора в СНК по поводу декрета указано, что государство не может быть безрелигиозным, а Россия может быть государством только православным. Запрет на преподавание Закона Божия Собор объявил несомненным фактом насилия над народом и нарушением свободы совести граждан; Церковь, разумеется, должна обладать правом иметь движимое и недвижимое имущество. Также было выражено негодование закрытием Кремлевских храмов, которое только усилилось в пасхальные дни, когда народ привык ходить в Кремль

(ГАРФ, ф. 550, оп. 1, д. 129, л. 1–4). Декрет стал заключительным аккордом в первой пьесе советской политической антирелигиозной псевдосимфонии, прозвучавший для церковной общественности совершенно неожиданно.

Тобольский священник С. Аталыков описывал свои впечатления: «...из-под меня убегает почва, кружится голова и темнеет в глазах. Думаю: Господи, сон это или действительность?» (ТЕВ, 1918, №1–2, с. 23). Не верить в осуществление декрета – в то время как разрушаются храмы и монастыри, происходят убийства священнослужителей – нет никаких оснований. Сложившаяся сложная ситуация в церковно-государственных отношениях требовала от властей особого такта, понимания специфики отношений и последовательности в проведении реформ. Вместо этого возникает острый конфликт между Церковью и государством, углубляющийся бесконтрольными действиями анархически настроенных грабителей и провокаторов (Русская православная церковь..., 1996, с. 11). Начало же явного террора против Церкви ставило крест на всякой возможности принятия Церковью коммунистической идеологии и большевистской власти.

Следует сказать, что отделение Церкви от государства не было похожим на таковое, например, во Франции или других государствах Европы, где лишение христианской Церкви прав юридического лица было невозможным. Формально правовые нормы отделения были прописаны согласно таковым принятым в Европе. Но реально «секрет превращения правовых европейских норм в неправовые советские заключался в издании подзаконных инструкций (часто секретных) по их применению» (Филиппов Б.А., 2012, с. 111).

Сами официальные законы уже ставили Церковь в положение гораздо худшей несвободы, нежели она была в императорской России. По мысли исследователя В. Петренко (2012, с. 186), коммунистическая власть обозначила отношения, в которых осуществляла бы *modus operandi* по примеру русского царя, т.е. отношения весьма жесткого контроля. На наш взгляд, образ действия большевистской власти уже ввиду жестких формальных законов предполагал существенно большее давление на Церковь, нежели императорский режим. На практике это давление явилось поистине уничтожающим. После недолгого периода власти Временного правительства следующий этап церковно-государственных отношений увидел стремление и осуществление полного контроля над Церковью со стороны коммунистического режима.

Начавшаяся Гражданская война, а также сопротивление населения несколько приостановило претворение декретов в жизнь. К примеру, крестьянство выражало неприкрытое недовольство. Если большинство населения поддерживали секуляризацию церковных и монастырских земель, а также провозглашение равноправия и уничтожение сословной структуры общества, то такие меры, как введение гражданского брака, лишение приходов собственности, устранение из школы Закона Божьего и другие постановления, вовсе не были восприняты однозначно и положительно (ТЕВ, 1917, №27, с. 375). Крестьянство выступало против уничтожения вековых устоявшихся традиций в русской деревне.

Но новая власть продолжила свою политику, развивая отношения по пути все большего притеснения Русской церкви. На Пленуме ЦК РКП(б) 19 мая 1918 г. под предлогом реакции на антисоветскую агитацию духовенства, в не слишком закамуфлированных выражениях было принято решение о начале антирелигиозного террора (Крапивин М.Ю., 1997, с. 36). 8 мая 1918 г. был создан особый VIII (ликвидационный) отдел при Наркомате юстиции и целая сеть ликвидационных подразделов и комиссий по стране. В качестве документа к действию была принята инструкция от 24 августа 1918 г., посвященная реализации декрета об отделении Церкви от государства. Формально в документе не провозглашалось становление атеизма как государственной политики и даже разрешалось религиозное образование. Но практически с самого начала действий советской власти главную роль в ее работе играли не официальные постановления, а дополнительные ведомственные инструкции с интерпретациями и методиками их применения. По мнению ряда исследователей, именно инструкции, а не сами законодательные акты выступали в качестве нормативных и обязательных к исполнению документов, зачастую существенно видоизменяя смысл последних

(Филиппов Б.А., 2012, с. 114). Но даже без учета тайных инструкций вполне однозначное отношение представителей духовенства к власти выразилось в том, что сами официальные документы были восприняты Церковью как средство духовного угнетения и дезориентации православного народа.

Что касается мнений тобольских современников революции, таковые не решались строить прогнозы относительно будущего страны при большевистской власти. Но плачевные результаты деятельности этого «загадочного политического течения» очевидны и совершенно деморализовали всех равнодушных к будущему России. В России создавалась «удушливая атмосфера немой, бессильной злобы и глубокого уныния», – писал современник. Жизнь в России становилась невыносимой, страна стояла на грани политического банкротства. Только Русская православная церковь, гонимая, но действующая, упорно боролась «с разъяренными волнами» (ТЕВ, 1918, №3, с. 33). К таким выводам приходит тобольский современник в начале 1918 г., производя анализ октябрьских событий и текущего положения.

Отдельно следует рассмотреть взаимоотношения церкви и советской власти, сфокусировавшиеся в рамках Тобольской епархии. 8 марта 1917 г. на Тобольскую кафедру был назначен епископ Гермоген (Г.Е. Долганов), ранее епископ Саратовский (1903–1911 гг.). В августе 1917 г. епископ Гермоген отбыл в Москву на Поместный собор Русской православной церкви. После факта уничтожения святынь Московского Кремля отношение епископа Гермогена к большевикам четко оформилось как «полное неприятие советской власти» (ТЕВ, 1918, №3, с. 33).

«Столкновение интересов» владыки Гермогена и большевиков обнаружилось в феврале–марте 1918 г. Для нового епископа особой заботой стали вернувшиеся с фронта солдаты, с которыми он немедленно стал выстраивать взаимоотношения. Придя с фронта, солдаты столкнулись с анархией и пропагандой большевиков, воспринимавших фронтовиков как средство для достижения своих целей. Если Церковь убеждала солдат к войне до победного конца, то пропаганда левых партий убеждала поспешить на передел земли. Выбор вчерашнего крестьянина, не понимавшего целей войны и утратившего традиционный национальный патриотический настрой, зачастую был очевиден (Кострюков А.А., 2005, с. 30). Но Церковь тем не менее осуществляла свою деятельность, направленную на помощь бывшим фронтовикам и носившую в том числе миротворческий характер, что вызывало идеологическое сопротивление большевистской власти. Формально поводом недовольства деятельностью епископа Гермогена стало утверждение большевиков о консолидации епископом солдат в контрреволюционных целях.

Помимо вышеуказанного внешнего фактора, имел место еще и внутренний: помогая солдатам материально, Церковь помогала им также и психологически. Но в процессе этой деятельности епископ Гермоген не мог не дать свою оценку деятельности новой власти. Характеризуя декрет об отделении Церкви от государства, епископ говорил об открытии новой эпохи гонений на Церковь и призывал христиан встать на защиту своей веры. Владыка Гермоген призывал к пониманию того, что декрет содержит в себе явное объявление активной борьбы с православной верой и всеми верующими. Ввиду этого конфликт был неизбежен. Вскоре против епископа начинается пропагандистская кампания, его обвиняют в антисемитизме, контрреволюции и организации погромов (ТЕВ, 1917, №13–15).

В начале апреля 1918 г. большевики начинают подготовку к аресту епископа. По благословению патриарха Тихона епископом Гермогеном был назначен крестный ход по городу на Вербное воскресенье, 28 апреля. Вечером 26 апреля епископ сказал о возможности ареста этой ночью и, по настоянию окружения, уехал из архиерейского дома. В тот же день, 26 апреля в 23 часа, отрядом большевиков в 30–40 человек в архиерейском доме был произведен тщательный обыск. Стены обстукивали в поисках тайников; все найденные бумаги внимательно осматривались, некоторые забирались с собой (ТЕВ, 1918, №13–15, с. 211). Епископу путем осмотра его бумаг и переписки инкриминировалось причастность к политическому движению против советской власти (ГАРФ, ф. 601, оп. 2, д. 45, л. 6).

На следующий день, в субботу 27 апреля, три члена местного исполкома – П.Д. Хохряков, Е.Л. Писаревский и В.А. Дуцман – в 12 часов дня явились в архиерейский дом, где шло заседание

Епархиального совета. В разговоре с викарным епископом Иринархом представители власти выражали неудовольствие в связи с отсутствием епископа Гермогена, говоря, что тот подает повод для различных интерпретаций этого факта. Члены исполкома убеждали Совет об отсутствии опасности для епископа, говоря, что обыск производился по подозрению в политической неблагонадежности, но исключительно с целью изъятия документов. Допрос епископа был намечен на 29 апреля.

Епископ Гермоген прибыл в собор 27 числа, к началу Всенощного бдения и был предупрежден о требовании властей (ТЕВ, 1918, №13–15, с. 214). За богослужением епископ произнес речь, касающуюся текущих событий, но в целом его проповедь носила церковно-пастырский характер и призывала к миру. Святитель также указал на свою аполитичную позицию: «...я никогда великое святое учение Христа не положу к подножию той или иной политической партии» (ТЕВ, 1918, №10, с. 143–150).

Около двух часов ночи епископу Гермогену принесли повестку с вызовом на допрос в понедельник. Целью повестки являлось ослабление бдительности епископа, который мог бы скрыться после воскресной службы, но не стал этого делать ввиду заверения властей и официального документа с датой явки 29-го числа. 15/28 (ст.ст. / н.ст.) апреля 1918 г. после окончания праздничного богослужения состоялся крестный ход, окончившийся в половине пятого вечера.

После крестного хода, перед входом в дом, появившиеся солдаты разогнали богомольцев и епископ Гермоген под конвоем был доставлен в штаб Красной гвардии. В двенадцать часов ночи епископ Гермоген тайно был отправлен в Тюмень. На запросы из епархии новый председатель исполкома Г.А. Дислер ответил, что епископ Гермоген арестован по распоряжению Центрального Исполнительного Комитета как «черносотенец» и «погромщик» (ТЕВ, 1918, №13–15, с. 218–219). Очередную дискриминацию невозможно было подтвердить документально, ввиду чего Дислер отказался выдать бумаги, изъятые при обыске, так как, по его словам, все документы, на которых строились обвинения, были высланы в Екатеринбург. Позже, когда Тобольск заняли войска белых, выяснилось, что все бумаги владыки все время находились в Тобольске (ТЕВ, 1918, №13–15, с. 165).

Из Тюмени владыку отправили в Екатеринбург, куда он прибыл 18 апреля 1918 г. и был помещен в тюрьму (ТЕВ, 1919, №13–15, с. 166). Для освобождения епископа под залог в Екатеринбург прибыла делегация от епархиального съезда, включавшая протоиерея Ефрема Долганова (брата епископа Гермогена), священника Михаила Макарова и присяжного поверенного Константина Александровича Минятова.

Прибывшая делегация начала активную деятельность с целью освобождения епископа Гермогена на поруки. Совет депутатов назвал сумму залога в 100 тыс. руб., на что владыка категорически отказался. Областной совнарком после торгов уменьшил сумму выкупа до десяти тысяч рублей. Деньги при помощи местного духовенства были получены от предпринимателя Д.И. Полирушева. 15 июня 1918 г. депутация, уплатив деньги прибывшему из Тобольска П.Д. Хохрякову (который дал соответствующую расписку), не вернулась на свою квартиру из областного совнаркома. Согласно исследователям С.Г. Петрову и А.И. Мраморнову, больше делегацию никто не видел. Но также имеются неподтвержденные сведения о некоторых членах арестованной делегации, которых сажали в поезд вместе с епископом Гермогеном (ТЕВ, 1918, №18–20, с. 316).

26 июня 1918 г. епископ Гермоген и с ним еще несколько человек были увезены из тюрьмы. Ночью 13/26 июня поезд прибыл в Тюмень, и арестованные с вокзала были доставлены на пароход «Ермак». Вечером следующего дня (14/27 июня) всех, кроме епископа Гермогена и священника, перевели на пароход «Ока», вскоре высадили на берег и расстреляли. Готовясь к столкновению с войсками Сибирского правительства, большевики возводили на пароходе «Ермак» различного рода укрепления и заставили трудиться над ними епископа и священника (ТЕВ, 1918, №18–20, с. 161).

Пароход пошел вниз по реке, по направлению к Тобольску. Но в Тобольске уже были войска Сибирского правительства, ввиду чего сопровождающие приняли решение утопить епископа Гер-

могена и других арестованных. Когда пароход подошел к селению Карабаны, впереди обнаружилась шхуна «Мария», где находились регулярные войска Сибирского правительства.

В половине первого ночи 29 июня большевики во главе с П.Д. Хохряковым вывели епископа Гермогена из трюма. Перед убийством, согласно рапорту начальника тобольской судебной медицины Питухина, у представителей большевистского конвоя очевидцами были отмечены странности в поведении: красногвардейцы издевались над святителем – его раздели, оставив в одном белье, стригли ему волосы, насмехались. До последней минуты он молился и пел пасхальные песнопения. Солдат это раздражало до крайности, они прикладами били его по челюсти, выбив практически все зубы (при опознании тела наличествовало только 8 зубов). Связав владыку и прикрепив к его рукам камень весом около 2 пудов на короткой веревке, большевики столкнули его в воду. Вместе с ним, по некоторым сведениям, было убито еще 12 человек (по другим данным – 8 человек) (ТЕВ, 1918, №16–17, с. 225).

Свидетельские показания позволяют довольно точно установить время и место убийства епископа: владыка был потоплен с ночь на 16/29 июня 1918 г. в половине первого ночи, напротив пристани Карабан, несколько ниже перевоза, около избышки Злоказова, на расстоянии 173 верст от Тюмени (ТЕВ, 1918, №21–22, с. 162).

21 июля/3 августа был произведен первый осмотр тела судебными властями Сибирского правительства. Комиссия же, назначенная Тобольским Епархиальным Советом, прибыла в с. Покровское 23 июля/5 августа и 24 числа послала телеграмму о том, что действительно установлен факт смерти епископа Гермогена, его тело найдено и опознано. Также работала комиссия, организованная по указу патриарха и Синода (ГАРФ, ф. Р-140, оп. 1, д. 18).

Заметим, что подобные ситуации в 1917–1918 гг. были отнюдь не единичными. Епископ Гермоген был причислен к лику святых на Юбилейном Архиерейском соборе 2000 г. (Гермоген, епископ Тобольский...). Мощи были обретены в 2005 г. и ныне находятся в Покровском Соборе Тобольского Кремля.

Противостояние епископа Гермогена советской власти явилось некоторым рубежом церковно-государственных взаимоотношений в рамках Тобольской епархии. Установившаяся в Тобольске в начале 1918 г. власть большевиков встретила противодействие со стороны церкви, но не самой власти как таковой, а ее религиозной политике. Это противостояние закончилось со смертью епископа Гермогена, вскоре после которой Тобольск оказался под властью Временного Сибирского правительства, который являлся особым временем для Церкви, для Тобольской епархии. После же изгнания белых и возвращения власти большевиков в Тобольске мы не наблюдаем активного противодействия церкви красной власти, даже при изъятии церковных ценностей (Мавлютова З.Ш., 2007, с. 172).

2.4. Деятельность духовенства Тобольской епархии Русской православной церкви в годы Первой мировой войны

Масштабы «Великой войны» 1914–1918 гг. и обществом, и духовенством были поняты не сразу, но Церковь изначально своей задачей поставила донесение до всех граждан страны идею о святости долга патриотического служения Родине. Именно в храмах был зачитан Манифест Николая II, в котором император говорил о целях, характере войны и призывал оградить «достоинство и безопасность Богом хранимой нашей империи» (ТЕВ, 1914, №17, с. 315–316).

В годы Первой мировой войны Церковь осуществляла свою деятельность в тесном союзе с государством, в русле его политики и при его поддержке, а также с привлечением широкого круга общественных организаций. Главными для Русской церкви задачами являлись укрепление государственной власти и «утишение страстей», моральная помощь солдатам; а также организация и содействие различным сборам на нужды войны. При наличии ряда кризисных явлений в церковной жизни и ущербном каноническом строе духовенство приняло активное участие в деле оказания

помощи как фронту, так и нуждающимся в тылу (Овсейко В.П., 2012, с. 101). Мобилизация всех человеческих ресурсов привела к активной вовлеченности духовенства и концентрации всех его возможностей в деле оказания помощи обществу и государству во время военных действий (Хабарова Е.И., 2012, с. 188). С первых дней войны Церковь оказывала значимую материальную поддержку как фронту, так и семьям солдат, ушедших на войну.

Исследователь М.Ю. Горожанина (2006, с. 259) выделяет такие направления деятельности Церкви, как военно-патриотическое, воспитательно-просветительское, миссионерское, милосердно-благотворительное. Касаемо последнего, следует сказать, что именно организация сбора пожертвований (как на военные нужды, так и на общецерковные) являлась одной из важнейших сфер деятельности Русской православной церкви в территориальных рамках Тобольской епархии в годы Первой мировой войны.

Разумеется, одной из основных функций Церкви являлась молитва о победе России в «Великой войне», соединенная с патриотическими призывами церковных проповедей. Приходами Русской церкви устраивалось множество крестных ходов, священноначалием указывалось принять меры к наиболее частому их проведению и совершению общих молений в селениях (ТЕВ, 1915, №26, с. 336–337). Главнейшей задачей считалось исполнение долга перед Родиной в любой сфере человеческой деятельности, особенно в виде моральной и духовной поддержки солдат и населения (ТЕВ, 1915, №26, с. 338–339). Таковая состояла в поддержании морального духа в обществе; отправке в армию экземпляров Евангелия, молитвословов, множества листов религиозно-нравственного содержания. На войну шло не только священство военно-морского духовенства, но и простые священники.

Что касается социальной деятельности духовенства Русской церкви, то она заключалась преимущественно в заботе о больных и раненых воинах, в организации различных сборов пожертвований, а также в помощи семьям лиц, призванных на войну. Позже к этим задачам будет добавлена забота о беженцах и военнопленных. Примечательно, что активность священнослужителей в первые месяцы войны была такова, что зачастую организованные ими действия предвосхищали распоряжения светских властей и даже попечительских советов (ГБУТО ГА в г. Тобольске, ф. 156, оп. 14, д. 300, л. 13 об.).

Деятельность духовенства на фронте в период войны сопровождалась рядом статей в газетах и журналах того времени. Ее можно охарактеризовать емким выражением архиепископа Константина (Горянова): «зов, а не приказ» (Горянов К., 2014, с. 91). Приводились случаи героического поведения священнослужителей. К примеру, один иеромонах, о котором известно только имя – Пантелеймон, под пулями, рискуя жизнью, отпел недавно убитого солдата. Потом, не сгибаясь, вошел в первую линию окопов и каждому солдату дал приложиться ко кресту: «Сидите, сидите! Не высовывайте головы. Берегите себя, я наклонюсь до каждого» (ТЕВ, 1915, №12, с. 166).

Во время стоянок воинских частей духовенство не упускало возможности совершить богослужение. Служба в таких условиях проходила максимально просто, в солдатской палатке, на походном престоле, с небольшими иконами. Священник Г. Кармазин писал об искренней молитве солдат за богослужением во время стоянки войск (ТЕВ, 1915, №4, с. 52). Несмотря на некоторый официоз подобных заметок, следует признать эффективность церковной молитвы для солдат, находящих психологическое облегчение при участии в богослужении. Фронтовые, равно как и местные, священнослужители оказывали помощь в осуществлении связи солдат с их деревнями, отправляя письма на фронт (ТЕВ, 1915, №12, с. 167–168; №20, с. 285–286; №21, с. 297; №24, с. 353; №28, с. 422; №41, с. 650; №43, с. 686–688; №44, с. 710; 1916, №2, с. 28).

Деятельность духовенства Тобольской епархии, определяемая как помощь государству и обществу в условиях военного времени, началась с определения Святейшего Синода от 20 июля 1914 г. (ст.ст.) за №6503 (Рункевич С.Г., 1916, с. 9). Воззвание Синода содержало ряд патриотических призывов и увещаний оставить все бывшие разногласия, объединившись на защиту Отечества.

Тобольская духовная консистория издала постановление о взимании (по желанию) из заработной платы служащих консистории сумм в пользу общества Красного Креста вплоть до окончания войны (ГБУТО ГА в г. Тобольске, ф. 156, оп. 14, д. 280, л. 129). Вследствие определения Синода от 19 августа за №723 Консistorией было предложено духовенству немедленно образовать в каждом приходе особые «Попечительные советы», которые своей деятельностью оказывали бы помощь семьям призванных солдат. Предложение было поддержано соответствующими призывами Тобольского епископа Варнавы (Накропина): было указано осуществить задуманное без каких-либо компромиссов (ГБУТО ГА в г. Тобольске, ф. 156, оп. 14, д. 280, л. 235–236 об.).

К сбору средств привлекались жители губернии, которым предлагалось внести посильную лепту на помощь воинам, призванных из Тобольской губернии, в случае их болезни, ранения или материальной нужды. Также осуществлялась организация пошива белья для солдат, куда приглашались все желающие помочь фронту таким образом (ТЕВ, 1914, №20, с. 348–349). Некоторые сборы отменялись. К примеру, определением Синода от 21 августа 1914 г. было постановлено прекратить сборы (разрешенные от 22 ноября 1913 г.) в помощь голодающим Буковины и Галиции. Сбор на храм в честь 300-летия дома Романовых также был отложен 28 февраля 1915 г. до 1917 г., ввиду войны. Примечательно, что сбор был отложен не на год, а на два года. Видимо, уже было понимание затяжного характера военных действий.

Описывать все многочисленные сборы – от заработной платы служащих консистории, отдельные сборы на усиление флота, на общество Красного Креста и Белого Креста и т.п. – нет необходимости. Наибольший интерес представляют добровольные отчисления, производимые духовенством и мирянами Тобольской епархии на военные нужды.

Все суммы, собиравшиеся по указаниям Синода, поступали в Хозяйственное управление при Святейшем Синоде, из которого далее распределялись в главное управление Российского общества Красного Креста. Иные пожертвования – процент от заработных плат служащих духовного ведомства, взносы от монастырей и церквей, средства, назначенные на содержания местных лазаретов, направлялись согласно воле жертвователей. Если точного указания на определение средств не было, то ими распоряжалось епархиальное начальство (ТЕВ, 1914, №25, с. 376–377). Частные пожертвования, поступающие духовенству без точного указания о назначении средств, поступали в распоряжение приходских Попечительных советов. Обо всех таковых пожертвованиях духовенству было велено уведомлять через благочинных Духовную консисторию ежемесячно, независимо от назначения полученных средств (ТЕВ, 1914, №26, с. 385–386).

В разное время в течение войны выделялся тот или иной приход, или уезд. Данные сведения публиковались в «Епархиальных ведомостях». Представим конспективно данные о благотворительной деятельности некоторых приходов.

В сентябре–октябре 1914 г. было отмечено третье Ишимское благочиние. От священников благочиния поступило – 86 руб., от дьяконов – 12 руб., от псаломщиков – 16 руб., старост – 25 руб. 50 коп., от прихожан – 161 руб. 14 коп. Там же жертвенные кружки, стоящие в храмах, собрали в пользу Красного Креста – 105 руб. 43 коп., в пользу семей пострадавших – 39 руб. 9 коп. Полная сумма сборов от благочиния составила 445 руб. 16 коп. за указанный период. Вместе с денежными средствами на фронт было отправлено 2 пуда 10 фунтов различных вещей (ТЕВ, 1915, №3, с. 30).

В марте 1915 г. преимущественно от учителей Сургутского уезда поступило денежных средств в сумме 25 руб. 40 коп., а также некоторое количество вещей (ТЕВ, 1915, №9, с. 33–34). Священники данного уезда также решили на время войны отчислять по 2% из своего жалованья (ТЕВ, 1915, №21, с. 84).

В октябре 1914 г. – апреле 1915 г. от Тюменского отделения Тобольского епархиального училищного совета поступило: в октябре – 25 руб. 50 коп., ноябре – 66 руб. 43 коп., декабре – 156 руб. 52 коп., январе – 103 руб. 98 коп.; в феврале сумма отчисляемых средств резко снизилось –

17 руб. 67 коп., в марте вновь поднялась – 111 руб. 92 коп.; в апреле составила 73 руб. 92 коп. Всего за указанный период было собрано и отправлено на нужды войны 555 руб. 92 коп.

Цель публикации в «Епархиальных ведомостях» сведений о пожертвованиях, согласно редакции – показать безосновательность упреков духовенства в пассивности. Если один храм оказывает единовременную помощь почти в 1 тыс. руб. (помимо регулярно отчисляемых средств), то какова же деятельность всей Российской церкви (ТЕВ, 1916, №11, с. 182)!

В марте 1915 г. крестьянин Алексей Басов отвез заготовленные от Ишимского уезда 213 пуд. сухарей, 1 пуд. свиного сала, 84 рубашки, 78 кальсон, 7 пар портянок, 2 пары носков, 8 полотенец и 56 кисетов в действующую армию. На память Басов привез подарки – немецкое ружье, револьвер и две немецкие каски (ТЕВ, 1915, №27, с. 403). «Ведомости» отмечали, что это уже второй случай посылки из Тобольской епархии уполномоченного с подарками в армию. Первый был из Курганского уезда (ТЕВ, 1915, №27, с. 403).

В октябре 1915 г. 100 руб. поступили от священника с. Кривинского Дмитрия Наумова на изготовление для солдат масок против удушливых газов (ТЕВ, 1915, №27, с. 403). В марте 1916 г. священник, пожелавший остаться неизвестным, сдал в казначейство 2300 руб. золотой монеты, в обмен на кредитки. Пастырь отметил достаточную распространенность подобных пожертвований и указал на молчание большинства духовенства по причине «скромности». Данный же факт он решил указать для примера. Редакция на это ответила просьбой о необходимости обнародования подобной деятельности, так как в современное трудное время, особенно ввиду нападков на церковь и обвинения в бездействии, эти сведения актуальны и необходимы (ТЕВ, 1915, №27, с. 403).

1 июня 1916 г. от Тобольского епархиального училищного совета поступили сведения о выделении в пользу комитета великой княгини Татьяны Николаевны на пострадавших от военных бедствий с июня 1915 по 1 мая 1916 г. 2996 руб. 17 коп. (от конкретных благочиний поступило: из Сургутского – 6 руб. 85 коп., из Курганского – 662 руб. 53 коп. и т.д.) (ТЕВ, 1915, №27, с. 403).

Отдельно следует сказать о пожертвованиях, поступающих в целом от Тобольской епархии. В основном они были двух видов. Первый – средства, собранные храмами, монастырями и иными церковными учреждениями. Второй – деятельность приходских попечительских советов. Работа последних заключалась в помощи семьям лиц, призванных на войну, осуществляемая денежными средствами, хлебом и вещами. Отчеты в епархиальное управление поступали, отражая три вида помощи: суммы, выделенные советами; количество семей, которым была оказана помощь; и количество пудов хлеба, выделенного для этих семей. За время с августа 1914 г. по 1 марта 1915 г., на основании предоставленных благочинными сведений, от учреждений Тобольской епархии на нужды войны поступило 13 348 руб. 15 коп. За богослужениями «трудами духовенства» в пользу общества Красного Креста за тот же период было собрано 9322 руб. 44 коп. Приходские Попечительские советы выдали пособий малоимущим семьям фронтовиков на сумму в 8 278 руб. 75 коп. Общая сумма помощи Тобольской епархии на нужды, вызванные войной, на 1 марта 1915 г. определялась цифрой в 30 949 руб. 34 коп. (ТЕВ, 1915, №15, с. 214). Указывалось, что данная сумма является показательной и раздающиеся в адрес Церкви и духовенства обвинения в пассивности и бездеятельности лишены всяческих оснований.

В золотом эквиваленте указанная сумма помощи на нужды войны за август 1914 г. – февраль 1915 г. – это почти 24 кг золотом (если точнее, 23,9620622549 г (23 кг 962 г)) при курсе 1 золотой рубль = 0,774235 г чистого золота (Золотой рубль...). Сегодня золото весом почти в 24 кг – это более 46 млн. руб. в денежном эквиваленте (Центральный банк...). Чрезвычайно интересно, что путем данных расчетов 31 тысяча дореволюционных рублей соответствует приблизительно 31,5 млн руб. сегодня. Таким образом, с некоторой долей условности для наилучшего понимания ценовой ситуации в 1914–1917 гг. можно проводить примерные подсчеты из расчета 1×1000.

Денежные суммы, отправляемые Тобольской епархией в хозяйственное управление при Святейшем Синоде в 1914–1917 гг., можно представить в виде следующей таблицы.

Дата	Храмы и иные учреждения епархии	Суммы, выделенные приходскими советами	Кол-во семей, которым оказали помощь	Кол-во хлеба (пуд. / кг)
Август 1914 – февраль 1915	13 348 руб. 15 коп.	8 278 руб. 75 коп.	–	–
1915 г.				
Март	1720 руб. 93 коп.	1095 руб. 28 коп.	–	–
Апрель	1291 руб. 10 коп.	–	–	–
Май	1 737 руб. 54 коп.	1070 руб. 84 коп.	1054	298 / 4881
Июнь	1 738 руб. 51 коп.	1 346 руб. 38 коп.	1 286	589 пуд. 30 ф. / 9660 кг 27 г
Июль	2015 руб. 8 коп.	729 руб. 2 коп.	745	141 пуд 3 ф. / 2311 кг 227 г
Август	2205 руб. 41 коп.	598 руб. 78 коп.	534	–
Сентябрь	1500 руб. 6 коп.	434 руб. 55 коп.	544	85 пуд. 37 ф. / 1407 кг 13 г
За год войны	25 777 руб. 45 коп.	13553 руб. 78 коп.		
Октябрь	2 216 руб. 98 коп.	354 руб. 8 коп.	258	29 пуд. 10 ф. / 479 кг 9 г
Ноябрь	1295 р. 8 коп.	448 руб. 88 коп.	479	60 пуд. 24 ф. / 992 кг 616 г
Декабрь	1600 руб. 85 коп.			
1916 г.				
Январь	1389 руб. 50 коп.	747 руб. 63 коп. ¹	818 семей ²	65 пуд. 30 ф. / 1077 кг 27 г
Февраль	–	–	–	–
Март	2 357 руб. 5 коп.	474 руб. 5 коп.	463	50 пуд., 25 ф. / 829 кг 23 г
Апрель–сентябрь ³	–	–	–	–
Октябрь–декабрь	4260 руб.	1007 руб. 31 коп.	–	–
1917 г.				
Январь	1450 руб. 75 коп.			
Февраль	1480 руб. 43 коп.			
Март	1033 руб. 19 коп.			
Апрель	–			
Май	1159 руб. 14 коп.			
Июнь	965 руб.			
Июль	–			
Август	С 1 января по 1 августа – 11 108 руб. 59 коп. ⁴			
Сентябрь	–			
Октябрь	1082 руб. 18 коп.			

¹ За декабрь 1915 и январь 1916 г.

² Видимо, здесь имеется в виду помощь за январь 1916 г. и декабрь 1915 г.

³ Отсутствие сведений о деятельности, возможно, обусловлено проходившими торжествами по случаю прославления святителя Иоанна, митрополита Тобольского.

⁴ За три неизвестных месяца путем вычета сведений по январю–марту, а также маю–июню удалось получить цифру в 5020 руб. 8 коп., соответственно, в среднем за апрель, июль и август 1917 г. поступило 1673 руб. 36 коп.

За июнь 1915 г. деятельность приходских попечительских советов выразилась в помощи 1 286 семьям воинов. Пособий было выдано на сумму 1 346 руб. 38 коп., хлебом – 589 пуд. 30 ф.; также было выделено 2 пуд. картофеля и 5 пуд. овса. Получается, что денежной помощи на одну семью приходилось по 1 руб. 4 коп. в месяц – совсем немного, если принять во внимание следующие цифры: хлеб стоил 3 коп., масло и мясо – по 40 коп. Что касается хлеба, то при переводе пудов в килограммы выходит 9437,6 кг, или примерно по 7,3 кг хлеба на семью в месяц. Если говорить о помощи в обсеменении полей, то таковая, организованная сельскими обществами, была произведена в необходимом объеме. Сокращения посевных площадей не наблюдалось. Пожертвований от духовенства, церквей и учреждений епархии поступило за июнь 1 738 руб. 51 коп., а всего с начала войны сумма составила 21 556 руб. 96 коп.

За август 1915 г. пожертвований на больных и раненых воинов поступило 2 205 руб. 41 коп., всего с начала войны – 25 777 руб. 45 коп. С марта по август в два раза уменьшилось количество семей, которым оказали помощь попечительские советы. Общая сумма помощи также уменьшилась вдвое, но с учетом количества помощь конкретной одной семье осталась примерно на том же уровне (ТЕВ, 1915, №36, с. 561). Возможно, это было обусловлено уменьшением количества обращений в попечительские советы со стороны семей, так как доклады об этом поступали от благочинных в Духовную консисторию (ТЕВ, 1915, №48, с. 796). В сентябре попечительскими советами на наем военнопленных для уборки хлеба с полей было израсходовано 168 руб. На устройство приютов-яслей (для детей матерей, которым не с кем оставить малого ребенка на время сельскохозяйственных работ) израсходовано всего 9 руб. 4 коп. (ТЕВ, 1915, №40, с. 627).

Тобольская епархия собрала за первый год войны только с церковью, монастырем, духовенством, епархиальных учебных заведений, церковно-приходских школ и прочих учреждений епархии в общей сложности 52 570 руб. 21,5 коп. Из этих средств 31 859 руб. 94 коп. было собрано на устройство и содержание лазаретов, больных и раненых воинов (ТЕВ, 1916, №44, с. 922). 8031 руб. 29,5 коп. пожертвовано на помощь семьям фронтовиков. 10500 руб. 14 коп. израсходовано на различные военные нужды. И 2178 р. 84 коп. были отправлены в действующую армию. Указанные суммы действительно значимы и сопоставимы с суммами, собранными другими епархиями. К примеру, Самарская епархия собрала с начала войны до начала 1916 г. 86 715 руб. 40 коп., не считая вещей (Деятельность Русской православной церкви...).

Данные суммы, писал епископ Варнава, служат хорошим опровержением частых нападок в печати на якобы бездействие духовенства и скудные пожертвования. Крайне малая, на первый взгляд, сумма на помощь фронту (например, в сравнении со средствами, пожертвованной на лазареты) объясняется спецификой деятельности Церкви. Она не занималась сбором и выделением средств на снаряды, обмундирование, военную технику и т.д., оказывая преимущественно социальную помощь. Как часть общества, как организация, действующая наряду с народом через приходы, взявшая на себя функции благотворительного учреждения, Церковь оказывала помощь и содействие, но не снабжение (что в принципе невозможно). Для священноначалия было понятно, что денежные средства в данном случае более необходимы лазаретам. Поэтому на раненых воинов было собрано почти в 15 раз больше денежных средств, чем в армию. И напротив, одежды и припасов на фронт поставлялось гораздо больше, нежели в госпитали. Например, за год войны только от духовенства холста для лазаретов было собрано 607 аршин (431,7 м), а для фронта – 1594,5 аршина (примерно 1134 м). Рубашек для фронта пожертвовали 2475 шт. против 411 шт. для лазаретов, различного белья – 1927 единиц и т.д. (ТЕВ, 1915, №42, с. 662–665). Приводить огромные списки вещей, посланных на военные нужды, представляется не слишком значимым.

В контексте рассмотрения тыловой деятельности и состояния российского тыла в целом следует согласиться с периодизацией военного времени, представленной М.Ю. Горожаниной (2006, с. 255–264), выделившей периоды 1914–1916 и 1916–1917 гг. За основу было взято изменение общественных настроений, патриотизма и религиозности населения. Архивные документы и мате-

риалы периодической печати того времени свидетельствуют о несомненном патриотическом порыве всего общества в первые год–полтора с начала войны. В практической плоскости он выражался в сборе значительных средств на военные нужды, в вещевых пожертвованиях населения, в помощи семьям фронтовиков. Но уже к концу 1915 г. патриотизм населения стал иссякать (Катков Г.М., 2006, с. 194).

К 1916 г. идеи патриотизма начинают проигрывать ярким и конкретным лозунгам социальной справедливости, смены идеалов, завораживающих усталого солдата своей притягательностью и новизной (Нарочницкая Н.А., 2014, с. 112). Далее эти идеи трансформировались в антимонархические, пацифистские, пораженческие и революционные лозунги, находящие в сознании солдат все больший отклик и занимающих по мере приближения к 1917 г. все больше значимое место. Первая мировая война переходила во второй период, характеризующийся усилением революционных настроений, падением авторитета Церкви, брожениями в армии, ухудшением как материального обеспечения, так и морального климата на фронте (Горожанина М.Ю., 2006, с. 255–264).

В результате уже за 1917 г. сведения о пожертвованиях поступали в сокращенном варианте. Не указывались суммы пожертвований, собранных попечительными советами. Применительно к деятельности Церкви это означало частичное ослабление участия приходского духовенства в работе на нужды войны, некоторая переориентация на воспитательно-просветительскую работу; смена ориентиров высшего церковного руководства с военного времени на политику и вопросы церковного устройства (после февраля 1917 г.); распространение революционных идей, в том числе среди духовенства.

Вечные патриархальные идеалы, могущие воодушевить солдат, еще вчера бывших простыми крестьянами, постепенно утрачивали свою действенность вдали от дома, на неизвестном фронте непонятной войны. Поскольку на протяжении военного конфликта происходила мобилизация всех слоев общества, таковые приносили с собой в армию и весь конгломерат пороков российского тыла (Кострюков А.А., 2005, с. 25). В результате после февраля 1917 г. было достаточно одного агитатора на полк, чтобы совершенно разложить дисциплину и революционизировать солдат. С первых дней революции, согласно генералу Деникину, «замолк» и голос православных пастырей (Деникин А.И., 2002, с. 7); обусловленное прямыми угрозами со стороны солдатской массы, прекратилось и деятельное участие духовенства в жизни войск (Кострюков А.А., 2005, с. 25, 28–31).

В августе 1917 г. Консistorия подводила обычный итог. С 1 января по 1 августа благочинными предоставлено 11 108 руб. 59 коп. на нужды войны (ГБУТО ГА в г. Тобольске, ф. 156, оп. 14, д. 301, л. 245). За период с 1 октября по 1 ноября 1917 г. по храмам епархии было собрано 1082 руб. 18 коп. (ГБУТО ГА в г. Тобольске, ф. 156, оп. 14, д. 303, л. 83). За август и сентябрь сведений обнаружено не было. В октябре Духовной консисторией констатировалось отсутствие сведений о деятельности попечительских советов (ТЕВ, 1917, №37, с. 501). Также не удалось обнаружить данных о епархиальных денежных сборах.

Сложность революционного 1917 г. состояла, среди прочего, в том, что многие приходы Русской православной церкви оказались в бедственном положении. Ввиду огромной мобилизации основными прихожанами оказывались старики, дети, женщины и инвалиды, сами нуждающиеся в поддержке и материальной помощи. Проблема отчасти решалась созданием мастерских для инвалидов войны, детских приютов, бесплатных столовых для беженцев (Православная энциклопедия..., 2000, с. 278). После Октябрьского переворота Церковь потеряла какую бы то ни было поддержку власти, стала подвергаться гонениям, ввиду чего главной ее задачей стала борьба за сохранение имущества, финансов, храмов, а также простое собственное выживание (Попова О.В., 2004, с. 119).

Подводя итог исследованию деятельности Тобольской епархии, направленной как на помощь фронту, так и на содержание солдатских семей, можно указать на достаточную продуктивность этой работы. Приходы помогали русской армии тарелочными и кружечными сборами средств, одеждой, лекарствами, перевязочными материалами, продуктами; попечительские советы занима-

лись помощью семьям призванных на фронт лиц. Представители духовного сословия внесли активно значимый вклад в помощь государству и обществу, способствовали поддержанию патриотического настроения в российском народе (Ключарева А.В., 2011, с. 98).

С некоторой долей условности, но можно говорить о «мобилизации» всего духовного сословия: духовенство должно было в кратчайшие сроки организовать деятельность по сбору средств, попечительские советы, вносить лепту из собственного дохода, оказывать непосредственную помощь семьям солдат, а также демобилизованным фронтовикам.

При этом видна явная динамика общественно-церковного отношения к Первой мировой войне, представлявшая собой огромный подъем осенью 1914 г. и в начале 1915 гг. Но чем ближе Россия продвигалась к году революции, тем ниже опускались патриотическое осознание и масштабы деятельности, достигнув среднего уровня к 1916 г. и уровня критического по невниманию к войне в 1917 г. В начале 1918 г., несмотря на официально продолжавшиеся военные действия, общественное осмысление и участие в войне практически сошло на нет.

Следует отметить, что деятельность Церкви необходимо находилась под влиянием общественного настроения относительно войны. В 1917 г. ситуация все более усложнялась, но информация об епархиальных сборах поступала, хотя и не в полной мере. Прерываются сообщения о работе духовенства на нужды войны октябрём 1917 г., когда Церковь вынуждена была сменить вектор направленной деятельности в сторону до крайности обострившихся проблем взаимоотношений с новой властью.

Глава III

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В СИБИРИ В 1917–1943 гг.

В настоящее время в профессиональном историческом сообществе существуют различные подходы как к периодизации истории Русской православной церкви (далее – РПЦ) в советское время, так и к периодизации вероисповедной политики советского государства. Осложняет ситуацию то, что практически не существует обобщающих работ, охватывающих историю РПЦ с начала XX до начала XXI в.

Предлагаемая нами периодизация истории РПЦ в Сибири в советский период в основном коррелирует как с основными периодами истории Сибири и России в целом, так и с существующими в отечественной историографии периодизациями истории РПЦ и государственно-церковных отношений. В качестве основных критериев выделения этапов в рамках советского периода служат изменение государственной конфессиональной политики и вызываемые этим «колебания» во взаимоотношениях государства и Церкви, изменение количественных и качественных характеристик внутренней жизни и организационно-управленческой структуры РПЦ.

В истории РПЦ в Сибири (с начала Октябрьской революции до 1943 г. – времени начала восстановления институтов РПЦ) нами выделены шесть этапов:

1. РПЦ в Сибири после Октябрьской революции (осень 1917 г. – лето 1918 г.);
2. РПЦ во время правления Временного Сибирского правительства и адмирала Колчака (лето 1918 г. – конец 1919 г.);
3. Массовые гонения на РПЦ после восстановления советской власти в Сибири (1920–1921 гг.);
4. Попытки «развала» РПЦ в Сибири путем государственной поддержки обновленческого и других расколов, экономического прессинга (1922–1928 гг.);
5. Ужесточение репрессий против РПЦ в связи с коллективизацией и индустриализацией (1929–1939 гг.);
6. Ликвидация официальной организационно-управленческой структуры РПЦ в Сибири (1939–1943 гг.).

3.1. Русская православная церковь в Сибири после Октябрьской революции (осень 1917 г. – лето 1918 г.)

После прихода к власти в России большевиков в октябре 1917 г. РПЦ стала рассматриваться как враждебная советскому государству сила. Политика нового режима была направлена на полное уничтожение религии и церкви. В соответствии с декретом «О земле» от 26 октября 1917 г. и «Положением о земельных комитетах» от 4 декабря 1917 г. были национализированы церковные и монастырские земли. В 1918 г. новым советским правительством был принят ряд декретов и постановлений, подорвавших позиции религиозных организаций и наиболее больно ударивших по РПЦ.

Основным законом, определяющим конфессиональную политику советского государства, стал декрет «О свободе совести, церковных и религиозных обществах», который был опубликован 26 января 1918 г. в «Собрании узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства» под названием декрета «Об отделении церкви от государства». Декрет лишал РПЦ всего движимого и недвижимого имущества, прекращал государственные субсидии. Религиозные организации, только зарегистрировавшись, могли получать по договору национализированные здания и предметы культа на условиях «бесплатного пользования» с разрешения власти. Имущество, находящееся в пользовании РПЦ, подлежало налогообложению. На основании декрета более 6.000 храмов и монастырей перешли под охрану государства как особо ценные памятники культуры.

25 января 1918 г. Поместный Собор РПЦ пришел к единогласному заключению, что имеет дело с актом открытого гонения на Церковь и постановил: «Изданный Советом народных депутатов декрет об отделении Церкви от государства представляет собой под видом закона о свободе совести злостное покушение на весь строй жизни Православной церкви и акт открытого против нее гонения. Всякое участие как в издании сего враждебного Церкви узаконения, так и попытках провести его в жизнь несовместимо с принадлежностью к Православной церкви и навлекает на виновных кары вплоть до отлучения от Церкви...» (Священный собор..., 2001, с. 36–37).

Газета объединенного Барнаульского приходского совета «К свету» 18 мая 1919 г. писала: «Декрет коммунистов об отделении Церкви от государства с точки зрения науки права совершенно ничтожен и даже бесконечно смехотворен. Но если подойти к этому декрету со стороны его практического применения, то он весьма разрушителен для духовной культуры, и мы в свое время были свидетелями беспардонного поругания святынь, закрытия Божьих храмов, издевательств над служителями алтаря и т.д. Вся эта вакханалия проделывалась социалистами-большевиками под флагом осуществления социализма на нашей грешной земле...» (речь шла о событиях весны 1918 г., когда в г. Барнауле действовала советская власть) (Кривоносов Я.Е., Скворцова Т.В., 2004, с. 17).

Подчеркнем, что Церковь во главе с Патриархом применяла тактику пассивного сопротивления (крестные ходы, жалобы, коллективные обращения верующих и т.д.), а на протяжении всего 1919 г. призывала архиереев и духовенство не вмешиваться в кровавую политическую борьбу. Но на периферии бывшей империи духовенство и часть православного населения были настроены более решительно, идя на открытое сопротивление большевикам.

По сибирским епархиям повсеместно прошли собрания духовенства и верующих с обсуждением декрета «Об отделении церкви от государства». Общее мнение выразил Сибирский церковный Собор (февраль 1918 г.), в постановлении которого отмечалось: 1. Изданный Декрет – покушение на Православную Церковь и акт открытого гонения. 2. Всякое участие в проведении закона в жизнь несовместимо с принадлежностью к Православной церкви и карается вплоть до отлучения от нее». Сибирское духовенство, получив циркуляр с постановлением Патриарха и Синода, заняло позицию полного саботажа декрета.

В ответ власть применила силовые методы воздействия, на местах периодически это выливалось в необдуманные и часто кровавые действия комиссаров местных «Совдепов». На первона-

чальном этапе упор делался на обезглавливание РПЦ и ликвидацию ее экономического базиса, шаг в этом направлении сопровождался репрессиями. Волна погромов и убийств архиереев, священнослужителей прокатилась в 1918 г. по всей России. Только за июль 1918 г. – январь 1919 г., по неполным данным, погибло около 30 архиереев, несколько тысяч представителей приходского духовенства и монашествующих, не менее 12 тысяч мирян.

В Новониколаевске в феврале 1918 г. было разграблено несколько церквей, иконы были убраны из общественных заведений, запрещено преподавание «Закона Божьего». В марте произошло вооруженное столкновение, в результате убито два человека. После чего исполком Новониколаевского совета ввел чрезвычайные меры. В Омске в начале февраля 1918 г. прошел крестный ход, в ходе которого архиепископ Сильвестр зачитывал у храмов послание Патриарха Тихона, в котором предавались анафеме гонители Церкви и веры. Попытки советской администрации разогнать крестный ход привели к вооруженному столкновению и введению в городе военного положения.

В «Томском церковно-общественном вестнике» (1918, №10) писали: «Начавшиеся погромы помещичьих владений захватили и монастыри, часто с осквернением храмов, в народе растет неверие, солдаты кошунствуют и бесчинствуют...» Широко известным стало событие, произошедшее 24(11) мая 1918 г. в Томске, когда во время попытки реквизиции продовольствия, молочного скота и лошадей в Иоанно-Предтеченском монастыре прибывший с отрядом солдат комиссар отдела по борьбе с контрреволюцией Томского совдепа (глава Томской ЧК) Д.И. Кривоносенко начал стрелять в людей, убив двух и ранив несколько граждан. После того как у комиссара закончились патроны, он был убит¹. Чтобы избежать расправы над монастырем, большие усилия приложил епископ Анатолий, который обратился к власти и народу с призывом к братской любви, миролюбию, взывая к справедливому расследованию (Фаст М., Фаст Н.П., 1999, №3, с. 5).

В результате пострадали ряд граждан и священник Николай Златомрежев, расстрелянный 28 мая (Томский некрополь, 2001, с. 182–183). От дальнейшей расправы монастырь спасло восстание группы офицеров подполковника А.Н. Пепеляева 29 мая, свержение советской власти белочехами в городе 31 мая 1918 г.

На Вербное воскресенье 15 (28) апреля 1918 г. состоялся крестный ход в Тобольске во главе с епископом Тобольским Гермогеном, которого через несколько дней арестовали за попытку освободить императора Николая II. В ночь с 2 на 3 (15–16) июня 1918 г. он был утоплен в р. Тобол. Смерть архиерея вызвала волну протестов, крестных ходов по всей Сибири.

3.2. Русская православная церковь во время правления Временного Сибирского правительства и адмирала Колчака (лето 1918 г. – конец 1919 г.)

В результате белочешского мятежа летом 1918 г. советская власть в Сибири практически повсеместно пала. На этом на территории Сибири завершился первый этап реализации политики советского государства в отношении Церкви.

В течение периода правления Временного Сибирского правительства (июнь–ноябрь 1918 г.) и адмирала А.В. Колчака стала восстанавливаться жизнь православных приходов, была создана система церковного управления.

Гражданская война разделила страну на противоборствующие лагеря. Это затрудняло связь епархиальных архиереев с Патриархом, поэтому епархии юга России и Сибири, находившиеся на территориях, не подчиняющихся «красным», перешли на самоуправление. Так, в ноябре 1918 г. в Томске состоялось Сибирское церковное совещание, в котором участвовали 13 архиереев Поволжья, Урала, Сибири и Дальнего Востока и 26 членов Всероссийского Собора из духовенства

¹ В советское время существовала версия, что выступление в монастыре было частью антисоветского мятежа и мятежники, переодетые в монахов (в женском монастыре?), расстреляли комиссара и красногвардейцев. Именем Д.И. Кривоносенко был названа одна из улиц г. Томска.

и мирян, находившихся на территориях, занятых войсками адмирала Колчака. Было образовано Высшее временное церковное управление (далее – ВВЦУ) во главе с архиепископом Омским Сильвестром (Ольшанским). Совещание постановило, что после прекращения своей деятельности ВВЦУ будет обязано дать отчет Патриарху.

В правительстве А.В. Колчака профессор Томского университета, доктор церковного права П.А. Прокошев был назначен главноуправляющим по делам Вероисповеданий, планировалось создание министерства. Церкви были возвращены конфискованные ранее земли, в школы возвращено преподавание Закона Божьего. Был возобновлен принцип государственного содержания духовенства, оклады увеличены в 2,5 раза. В 1919 г. в Сибири были открыты 10 духовных семинарий и училищ.

Неудивительно, что большинство священнослужителей на территории Урала и Сибири, подвергшись репрессиям со стороны новой советской власти в 1918 г., поддерживали новый колчаковский режим. Приходы и монастыри принимали участие и в религиозно-патриотических мероприятиях: крестных ходах, молебнах. Представители духовенства, как правило, в качестве воинских священников участвовали в боевых действиях, были созданы дружины святого креста, в колчаковской армии полки «Иисуса», «Богородицы», «Ильи Пророка». К концу 1919 г. у Колчака собралось свыше 300 тыс. священнослужителей, в том числе около 2 тысяч военного духовенства.

Необходимо отметить, что адмирала Колчака поддержало не все сибирское духовенство. Так, в декабре 1919 г. местное духовенство поддержало успешное восстание эсеров против существующего режима в Иркутске, но большинство священников продолжали выполнять свой пасторский долг, не втягиваясь в политическую борьбу.

Даже ВВЦУ, несмотря на общую линию поддержки А.В. Колчака, не поощряло вступление священников в открытую политическую войну и имело сложные отношения с Сибирским правителем. В соответствии с его представлениями о государственно-теократическом управлении он пытался поставить ВВЦУ в подконтрольное положение, добиваясь признания его полномочий на руководство в религиозно-церковной сфере. В результате непростых переговоров П.А. Прокошева с руководством ВВЦУ сибирские иерархи провозгласили, что адмирал Колчак располагает Божьей благодатью и является «Главой Русской Церкви внебольшевистских пределов». В апреле 1919 г. на съезде духовенства в Омске за ним был закреплен титул «Главы Церкви», и священникам было предложено упоминать его имя в богослужениях.

В 1918–1919 гг. большевики продолжали наносить удары по церквям и монастырям, где хранились чтимые населением святыни. Поводом для жестких действий со стороны новой власти являлся факт поддержки старого режима и белой армии. Так, летом 1918 г. Верхотурский Николаевский мужской монастырь был разорен красноармейцами, проведена реквизиция зданий. Александрово-Невская пустынь подверглась первому разграблению в 1918 г., а в мае 1919 г. – нападению партизанского отряда Рогова, на счету которого были убийства священников и разорение множества храмов на юге Западной Сибири.

В 1919 г. адмирал Колчак, терпя военные неудачи, отходил в глубь Сибири. Вместе с ним отступала и часть наиболее непримиримого духовенства. В декабре 1919 г. главное управление по делам вероисповеданий и ВВЦУ переместились в Иркутск. Наиболее активной фигурой, объединяющей духовенство для антибольшевистской борьбы, стал епископ Киренский Зосима. С падением власти Верховного правителя 20 января 1920 г. было ликвидировано ВВЦУ, архиепископ Сильвестр (Ольшанский) в 1920 г. скончался в заключении.

В 1917–1920 гг., проводя отделение Церкви от государства, большевики лишили ее элементарных гражданских прав, поощрялись меры репрессивного характера, осуществлялись пропагандистские кампании. Это время характеризуется стихийными погромами, самосудом с жестокими расправами на месте, неконтролируемыми преступлениями против иерархов, священнослужителей и РПЦ в целом.

3.3. Массовые гонения на Русскую православную церковь после восстановления советской власти в Сибири (1920–1921 гг.)

Окончание Гражданской войны и утверждение советской власти сопровождалось в стране ростом гонений на представителей Церкви. Был арестован Патриарх Тихон. В Сибири уже с 1919 г. началось преследование священнослужителей, помогавших армии Колчака. В 1920–1922 гг. повсеместно в Сибири во исполнение декрета об отделении церкви от государства прошла реквизиция зданий, земли, капиталов и имущества, принадлежащих Церкви, закрытие монастырей и церквей, изъятия метрические книги, архивы, печати и т.д.

Сибирское духовенство и верующие пытались противостоять произволу властей. Как и в Центральной России, в Сибири проводились крестные ходы, подавались коллективные петиции в вышестоящие инстанции, создавались православные объединения. Так, в 1920 г. был создан «Окружной союз христианских общин» в Бийске, в Барнауле в 1918–1922 гг. действовал «Объединенный Барнаульский приходской совет», в Томске – «Объединенный союз приходских общин».

Помимо ограничительных мер советской власти, восстановлению жизни православных приходов мешало общее ухудшение материально-экономического положения региона, отсутствие священнослужителей. Большая часть сибирского священства погибла во время боевых действий, эмигрировала, были осуждены за помощь Колчаку. Недостаток кадров частично компенсировался за счет лиц духовного звания – беженцев из Центральной России. Основная тяжесть возрождения приходов легла на плечи сибирского крестьянства, среди которого наблюдался рост религиозных настроений.

Наряду с регистрацией религиозных общин на правах двадцатки, что давало право на бесплатное пользование храмом и богослужебным имуществом, одним из способов сохранения религиозных общин являлась реорганизация в трудовые артели и коммуны с одобрения церковных иерархов, так как декрет о земле и «Основной закон о социализации земли» давали такую возможность. Несмотря на то, что НКЮ и НКЗ 30 марта 1919 г. издали циркуляры о строгом разделении объединенных хозяйств и религиозных объединений (последние не могли быть зарегистрированы как хозяйственные объединения), в марте 1921 г. в Архангельской, Новгородской и Череповецкой губерниях существовало 43 подобных общины (Шкаровский М.В., 1997, с. 87–189).

К марту 1921 г. из 400 действующих в 24 губерниях РСФСР монастырей в 116 были созданы артели и коммуны. В 1920 г. в Енисейском уезде из 8 зарегистрированных артелей две были созданы на базе закрытых монастырей – Спасская (Енисейский Спасский мужской монастырь) и Иверская (Енисейский Иверский женский монастырь). После закрытия артелей в 1923 г. игуменья с сестрами пытались открыть общину при церкви закрытого монастыря, но 16 мая 1923 г. он был передан Укомхозу и в нем была открыта колония для малолетних преступников (Фаст Г., 1994, с. 70–75).

Монашеские общины бывшей Томской епархии РПЦ, сохранившиеся к 1920 г., действовали подобным способом. Часть насельников Томского монастыря создали сельскохозяйственную артель «Труд и братство». Но уже в августе 1920 г. она была ликвидирована, все имущество артели было передано совхозу №6, трудоспособных членов артели в порядке трудовой мобилизации отправили работать в этот же совхоз (ГАТО, ф. Р-53, оп. 1, д. 14, л. 123; Фаст М., Фаст Н.П., 1999, №4, с. 11).

В постановлении объяснялись причины ликвидации сельскохозяйственной артели: «Принимая во внимание, что артель «Труда и братства», образованная главным образом из монашествующих мужского монастыря, до сих пор сохранила связь с последним, являясь по существу религиозной общиной, что имущество артели фактически является собственностью монастыря, чем нарушается декрет об отделении церкви от государства, что строительство на б. Архимандритской заимке советского хозяйства и указанной артели недопустимо в административно-хозяйственном отношении; предложить Губземотделу ликвидировать указанную выше артель...» (ГАТО, ф. Р-53, оп. 1, д. 14, л. 123).

17 декабря 1919 г. в Томске, началось преследование священнослужителей, помогавших армии Колчака. В 1920 г. прошла реквизиция зданий РПЦ, в том числе архиерейского дома (Фаст М., Фаст Н.П., 1999, №4(63), с. 10; ГАТО, ф. Р-53, оп. 1, д. 66, л. 319–321; Из истории земли Томской..., 1997, с. 70–71).

Официально в 1920 г. были конфискованы постройки и земли Алексеевского монастыря (Томский Алексиевский монастырь, 2009, с. 273–274).

Декрет о реквизициях и конфискациях 22 апреля 1920 г. устанавливал правила для реквизиции и конфискации вещей домашнего обихода (мебели, одежды, обуви и т.д.) Для принятия чрезвычайных мер образовывалась особая комиссия в губисполкоме. Если она устанавливала факт нехватки вещей, то действовала реквизиция. «Но, когда будет обнаружено у частного лица массовое хранение однородных вещей, многочисленные сундуки с бельем в старых помещичьих домах, скрытые склады и т.п., или имущество принадлежало монастырям или лицам, добровольно ушедшим с белыми... предпочтительно применять конфискацию» (ЦХАФ АК, ф. Р-10, оп. 1, д. 462, л. 86).

РПЦ пыталась укрыть святыни обитателей во время кампании по вскрытию мощей на основе циркуляра Наркомюста от 25 августа 1920 г. «О ликвидации мощей». По устным свидетельствам, известно о вывозе в 1920 г. из Томского Алексеевского монастыря св. ковчега с частью гроба Господня и частицами св. мощей духовным сыном настоятеля монастыря (Скворцов Г., 1993, с. 7). В начале XXI в. и.о. наместника монастыря иеромонахом Иннокентием (Ивановым) были обнаружены оклады, замурованные в перекрытии второго этажа келейного корпуса.

3.4. Попытки «развала» Русской православной церкви в Сибири путем государственной поддержки обновленческого и других расколов, экономического пресинга (1922–1928 гг.)

Следующий этап наступления на Церковь с целью ее уничтожения связан с голодом 1921 г. и появлением обновленческого раскола.

Официальным поводом начала кампании по изъятию церковных ценностей явился голод, разразившийся в 34 губерниях России. 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. Императивный характер данного решения в итоге обусловил конфликт между верующими и государством.

Экспроприация не была вынужденной экономической мерой, скорее бедственное положение трудящихся было использовано для:

- а) устранения РПЦ из общественной жизни;
- б) дискредитации духовенства;
- в) подрыва экономики приходов.

Другой немаловажной составляющей данной акции было желание В.И. 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 рублей¹. Без этого фонда никакая государственная работа вообще, никакое хозяйственное строительство в частности, и никакое отстаивание своей позиции в Генуе в особенности совершенно немыслимы» (Ленин В.И., 1990, с. 191). Позже этого сделать не удастся, цинично рассуждал В.И. Ленин, так как сейчас наиболее удобный момент, когда отчаянный голод может обеспечить сочувствие крестьянской массы при проведении кампании экспроприации.

¹ На деле было собрано церковного золота и серебра намного меньше, чем рассчитывали большевики, – менее 5 млн руб.

Крупномасштабная акция изъятия церковных ценностей не только лишила Церковь богослужебной утвари (часто имеющей историческую и культурную ценность), но и была направлена на ликвидацию иерархов и рядового духовенства.

В Сибири процесс изъятия ценностей отражал общероссийские тенденции, но его отличительной чертой стал относительно мирный характер на первом этапе (весна – середина лета 1922 г.), в отличие от Центральной России. Этому способствовало:

1. Позиция местной власти, которая действовала осторожно и даже шла на возвращение необходимых для богослужения предметов в обмен на денежные средства.

2. Позиция сибирских архиереев и духовенства. Сибирские архиереи обратились к духовенству и верующим с обращениями и разослали подробные инструкции по жертвованию церковных ценностей.

В августе 1921 г. патриарх Тихон обратился с призывом оказать помощь голодающим. Подобные воззвания были повторены епархиальным начальством. В большинстве своем сибирское духовенство с пониманием относилось к необходимости передать государству существенную часть церковных ценностей. Первые известия о голоде вызвали значительное общественное движение, в которое активно и, специально отметим, добровольно включилась РПЦ.

Епископ Енисейский и Красноярский Назарий обратился с письменным воззванием в ноябре 1921 г. к верующим, в котором были следующие строки: «Отвлекитесь хотя бы на время от повседневных Ваших личных забот, остановите внимание на народной беде и почувствуйте всю силу страдания родных своих братьев. ... Наш долг прийти на помощь тому, кого посетило горе, кто, несомненно, в надежде и вере ждет живого сочувствия от сытого брата».

В марте 1922 г. Сибревком разослал циркуляр губернским отделам, в котором предлагал приступить к изъятию драгоценностей религиозного культа с передачей их в губ- и уфинотделы с зачислением в фонд Центральной комиссии помощи голодающим.

Томское епархиальное управление в мае 1922 г. обратилось к благочинным округов с просьбой об оказании помощи голодающим, была составлена инструкция по порядку сбора пожертвований (ГАТО, ф. Р-173, оп. 1, д. 371, л. 4–5 об.). 7 апреля 1922 г. было напечатано воззвание епископа Иннокентия (Соколова), который благословил паству на передачу церковных предметов государству для спасения погибающих от голода (ЦХАФ АК, ф. Р-10, оп. 4, д. 20, л. 86).

Представители власти действовали последовательно, но осторожно. 6 апреля 1922 г. при осмотре Иоанно-Предтеченского монастыря было предложено снять ризы с тех икон, где писаны не только лики, но и фигуры святых. Снятие риз разрешили сделать по окончании Пасхальной недели, а икону «Достойной Божьей матери», как особо чтимую, оставить (ГАТО, ф. Р-430, оп. 1, д. 37, л. 30). Вместе с богослужебными предметами из монастыря были изъяты 25 риз (в том числе с бриллиантами) в апреле и 14 риз (вес 14 фунтов 48 золотников) в мае 1922 г. (ГАТО, ф. Р-430, оп. 1, д. 37, л. 31–32).

Изъятие церковных ценностей в Алтайской губернии, которое проводилось губернской комиссией в соответствии с п. 2 Постановления ВЦИК от 15 февраля 1922 г., прошло достаточно спокойно (ЦХАФ АК, ф. Р-10, оп. 4, д. 18, л. 4 об.). С 10 марта по 12 апреля 1922 г. в Барнауле проводилось изъятие ценностей из домов религиозного культа губернской комиссией. Всего было изъято 109 риз весом 12 пудов 14 фунтов 30 золотников, 47 предметов церковного обихода (ЦХАФ АК, ф. Р-10, оп. 4, д. 19, л. 42). В анкете для регистрации служителей культа епископ Никита (Прибытков), проживающий в Бийском монастыре, на вопрос: «Какое Ваше отношение к вопросу об изъятии церковных ценностей на дело помощи голодающим?», ответил: «Церковные ценности должны быть изъяты». На вопрос: «В чем проявилось указанное Вами отношение к изъятию ценностей на практике?», был дан ответ: «Ценности Тихвинского монастыря отданы беспрекословно» (ЦХАФ АК, ф. Р-690, оп. 1, д. 1, л. 40 об.).

В целом православные приходы Сибири нельзя было назвать богатыми. Председатель Щегловской уездной комиссии по изъятию Колесников в докладе губернскому начальству признавал,

что осуществить данное мероприятие невероятно сложно, 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. Далее он резюмирует, что, «производя изъятие, можно принести не столько материальной пользы республике, сколько политического убытка». У некоторых приходов уезда просто нечего было изымать. Так, в «Ведомости учета изъятых ценностей» от 24 мая 1922 г. в разделе Покровская церковь с. Камысла значится один пункт – ковш, Никольская с. Морозовского – крест, церковь с. 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 (для сравнения: в одном Красноярске было изъято серебра 79 пудов 39 фунтов 59 золотников). Стоит отметить, что в большинстве своем духовенство с пониманием, а не с враждебностью отнеслось к необходимости передать государству значительную часть церковных ценностей.

С начала 1922 г. был взят курс на насильственное изъятие ценностей из церквей. В некоторых случаях кампания сопровождалась активными 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 у определенного количества верующих преобладало представление, что истинная цель операции заключалась не в помощи голодающим, а в личном обогащении коммунистов или «уплате долгов Польше».

Принципиально важными для анализа данной проблемы являются два документа, вышедшие из-под пера главы советского государства В.И. Ленина. 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. Полн. собр. соч., т. 45, с. 25). В том же месяце появляется секретное письмо вождя партии для членов Политбюро ЦК РКП(б). В этом документе В.И. Ленин в связи с волнениями в г. Шуе, где верующие сопротивлялись изъятию церковных ценностей, предлагает развернуть широкую кампанию репрессивных преследований духовенства. «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» (Ленин В.И. 1990, с. 193).

Так совершился судьбоносный разрыв общедемократических гуманистических принципов научного атеизма, имеющих многовековую традицию, и политической практики большевизма, лишь начавшего фактически реализовывать свои идеи. Могло сложиться впечатление, что Ленин-теоретик оказался в остром конфликте с Лениным-председателем СНК, только недавно захватившим власть. Однако вряд ли можно это квалифицировать как когнитивный диссонанс, как некий внутренний конфликт. В.И. Ленин 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 осознанно лидерами большевизма, главным образом, В.И. Лениным и Л.Д. Троцким карательная практика по отношению к «церковникам» тщательно камуфлировалась, а публично религиозная политика позиционировалась в сугубо ненасильственном ключе, преимущественно как атеистическая риторика. Использование 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, стало одним из определяющих факторов государственной цер-

ковной политики и получило свое дальнейшее развитие во все последующие годы истории советского периода.

В результате власти встретились с сопротивлением. Отказы пустить комиссии по изъятию ценностей в церкви были зафиксированы в Мариинске, Барабинске и других городах, в сельской местности Алтая произошли волнения, избиение представителей советской власти. В отчете Иркутского губкома РКП(б) отмечалось: «Иркутское духовенство во главе с епископом Анатолием оказало сопротивление изъятию ценностей, выразившееся в антисоветской и антисемитской агитации, в разбрасывании прокламаций с призывом к населению о сокрытии ценностей». Были случаи, подобные делу настоятельницы Тобольского женского монастыря, которая была привлечена к суду за сокрытие в огороде и в стогу сена икон и серебряной утвари (Коголь Т.Н., 2005, с. 95). В целом газеты тех лет отмечали сильное сопротивление изъятию святынь.

Практика экспроприации вызывала возмущение народа. Так, в с. Тутальском (с 1924 г. Юргинский р-н Кемеровской обл.), когда началась опись имущества, к церкви сбежали негодующие крестьяне и оказали сопротивление комиссии по изъятию. Уполномоченный, приехавший за церковными ценностями, спешно покинул село, после чего вызвал военный отряд. Крестьяне под влиянием доводов командира отряда Иванова вынуждены были согласиться на изъятие излишков ценностей.

Инцидент в Тутальском послужил одним из поводов для фабрикации надуманного дела по так называемой контрреволюционной организации духовенства «Православная церковь». Приговором Томского губернского ревтрибунала в июле 1922 г. были осуждены двадцать девять человек, причем первые восемь первоначально приговорены к высшей мере наказания – расстрелу. Обвиняемым инкриминировалось создание контрреволюционной организации с целью свержения власти Советов, нарушение Декрета об отделении церкви от государства, сокрытие церковных ценностей и противодействие их изъятию.

Среди приговоренных к смертной казне, наряду с управляющим Томской епархией Богоявленским Всеволодом Семеновичем (епископом Виктором) и членами Епархиального управления, настоятелями храмов Томской губернии, значился Стацевич Борис Семенович, священник станции Юрга и с. Тутальского, по мнению ревтрибунала, активно подстрекавший толпу к противодействию изъятию ценностей. По вышеуказанному делу из Кузбасса проходили также Павел Васильевич Никольский, священник с. Тисуль; Д.М. Амфилагов, член Приходского Совета Тисульской сельской церкви; Ф.И. Дворжиков, староста Тисульской церкви; С.В. Крычев, помощник церковного старосты Тутальской сельской церкви; А.П. Вахрамеев и Ф.П. Зевакин, жители с. Тутальского; Е.А. Сетин, помощник церковного старосты Тутальской сельской церкви; Е.Ф. Ганьшина, Е.С. Боянова, М.И. Кабанова, А.Д. Зевакина, А.Н. Зевакина, крестьянки с. Тутальского. Решениями судебных коллегий Сибирского отделения Верховного трибунала ВЦИК от 4 ноября 1922 г., 2 декабря 1922 г., Президиума ВЦИК от 2 марта 1923 г. приговор был изменен, расстрел заменен долгосрочным тюремным заключением (до 10 лет).

В соответствии с Указом Президента РФ №378 от 14 марта 1996 г. «О мерах по реабилитации священнослужителей и верующих», ставших жертвами необоснованных репрессий», все осужденные, относящиеся к так называемому «делу Богоявленского», были реабилитированы.

Многие церкви подверглись повторной конфискации, что сделало невозможным проведение богослужебных обрядов. В целом церковные ценности были явно переоценены советским правительством. Общая сумма по стране в процессе изъятия составила 33 пуда 32 фунта 86 золотников золота и 23 997 пудов 23 фунта 24 золотника серебра. Доля небогатых сибирских церквей в ней была ничтожна мала – 2 пуда 3 фунта золота, 622 пуда 25 фунтов серебра, золотых монет на сумму 2 298 руб., серебряных – 16 714 руб. Политический эффект от кампании был более значителен. За 1922–1923 гг. было отмечено 1414 столкновений верующих с властями, погибло более 10 тыс. священников и 6 монахов (Васильева О.Ю., 2002, с. 334). По Сибири (в Томске, Омске, Иркутске)

прокатились многочисленные судебные процессы над духовенством и церковными активистами, сопровождавшиеся пропагандистской газетной кампанией.

К формам неявного сопротивления новой власти можно отнести поддержание народной веры в чудеса. Так, в 1920-е гг. в Томске неоднократно распространялись слухи о явлении тени старца Федора Кузьмича в Алексеевском монастыре, в результате чего народ стекался к монастырю и часовне на могиле (Скворцов Г., 1990, с. 8). Власть была вынуждена применять силовые методы, позже часовня была разрушена.

В 1925 г. органы милиции и НКВД были взбудоражены появлением «Святого ключа» в 2 верстах от с. Сорочий лог Белоярского района, паломничества на святой ключ с целью исцеления от грехов и недугов. В 1920 г. недалеко от этого места были расстреляны жители села за восстание против советской власти. При поддержке епископа Никиты (Прибыtkова) и монахинь Бийского монастыря, под руководством священника, церковного совета и родственников убитых участников восстания в уезде была распространена информация о том, что ключевая вода исцеляет от всех болезней. За 17–19 июня стеклось до двух тысяч человек из районов Барнаульского и Ново-Николаевского уездов. Паломники обсуждали неправильные действия советской власти, особенно коммунистов (ЦХАФ АК, ф. Р-531, оп.1, д. 71, л. 1–2). В настоящее время у святого ключа с. Сорочий лог находится Иоанно-Предтеченский скит – подворье Барнаульского женского Знаменского монастыря.

Одновременно с кампанией по изъятию церковных ценностей в 1922 г. в Сибири при активной поддержке советской власти начало распространяться обновленческое движение. В сентябре 1922 г. на первом съезде обновленческого духовенства Сибири в Томске был образован орган высшей церковной власти в Сибири – обновленческое Сибирское Церковное управление (далее – СибЦУ), его возглавил возведенный в сан митрополита всея Сибири священник Петр Блинов. Он стал первым в истории РПЦ женатым епископом, его хиротония вызвала крайне противоречивую реакцию в православном мире.

В 1922 г., после ареста епископа Виктора (Богоявленского), церковная власть в Томске была захвачена обновленцами и монастырские храмы были переданы им (ГАТО, ф. Р-430, оп. 1, д. 36, л. 7, 18). В сентябре 1924 г. была зарегистрирована обновленческая община при Алексиевской церкви. По причине того, что Томский Троицкий собор не примкнул к обновленческому направлению, Богородице-Алексеевский храм бывшего мужского монастыря стал местом служения обновленческого епископа Сергия (Дмитриевского), который, будучи женат, имел 8 детей (ГАТО, ф. Р-430, оп. 1, д. 36, л. 18, 26).

В сентябре 1922 г. в Новониколаевске возникла другая группировка обновленцев, создавшая Временное управление Сибирской митрополией. Путем компромисса удалось объединить СибЦУ и «Сибмитрополию» под председательством митрополита Петра Блинова и было создано Сибирское областное церковное управление (далее – СибОЦУ), ставшее высшим административно-исполнительным органом на территории Сибири, действующим вплоть до начала 1930-х гг. СибОЦУ, формально находясь в каноническом подчинении ВЦУ, фактически располагало широкой автономией.

По мнению исследователей, успех обновленчества в Сибири был обусловлен полной поддержкой со стороны советской власти, неосведомленностью духовенства и верующих о текущей церковной жизни, изоляцией и дезорганизацией высшего управления Православной церкви.

Считается, что наибольшего успеха обновленцы добились в Западной Сибири, где к лету 1923 г. они заняли все архиерейские кафедры. На 1923 г. в 16 сибирских епархиях из 1382 приходов насчитывалось 866 обновленческих.

Во второй половине 1920-х гг. борьба между тихоновским и обновленческим направлениями в Сибири становилась все более острой, авторитет «Живой Церкви» падал, приходы массово переходили в каноническое подчинение местоблюстителю Патриаршего престола. Органы церковного управления обновленцев просуществовали в Сибири до начала 1930-х гг. и были ликвидированы

в ходе очередного этапа уничтожения Церкви, связанного с проведением коллективизации. Отказ власти от поддержки обновленцев, политика массового уничтожения священства привели к преодолению разногласий между противоборствующими церковными направлениями. Обновленческий раскол стал примером неудачной попытки советского государства подорвать Церковь изнутри за счет конформистски настроенного духовенства.

Негативно отразилась на единстве Церкви смерть Патриарха Тихона в 1925 г. В январе 1926 г. при поддержке ОГПУ под руководством екатеринбургского архиепископа Григория (Яцковского) был зарегистрирован Высший Временный Церковный Совет (далее – ВВЦС). Каноничность совета не признал заместитель местоблюстителя – митрополит Сергей. В Сибири прошли многочисленные собрания, съезды. Духовенство, не вполне понимая суть спора о канонической правомочности претензий на полноту церковной власти, вновь раскололось. В этих условиях многие сибирские епархии (Омская, Томская, Иркутская, часть приходов Красноярска) предпочли принцип автокефального управления с правом самостоятельного существования.

Большинство сибирского духовенства негативно отнеслось к условиям легализации Церкви, обозначенным в Декларации 1927 г. митрополита Сергея. Многие архиереи Западной Сибири перешли в 1928 г. на сторону епископа Григория. 9 июня 1928 г. в г. Томске состоялся «григорианский» съезд, на котором присутствовало 28 делегатов от всех епархий Сибири. Томский архиепископ Дмитрий (Беликов) был избран митрополитом Сибирским. В 1928–1929 гг. григорианство в Сибири получило широкое распространение, сторонникам архиепископа Григория принадлежала 1/3 всех приходов.

К концу 1929 г. в Сибири противодействовали друг другу обновленцы и тихоновские группировки: сергианцы, григорианцы, автокефалисты. В Западной Сибири из более 2200 приходов примерно 34% составляли обновленцы, 50% сергианцы, 14% григорианцы и 2% автокефальные приходы. Борьба между ними так же, как и в Центральной России, стала затихать к началу 1930-х гг. с однозначным укреплением позиций митрополита Сергея.

В 1930 г. из зарегистрированных священно- и церковнослужителей Томска только девять принадлежали к обновленческой ориентации, 14 ориентировались на архиепископа Сергея, 19 – на архиепископа Григория (ЦХАФ АК, ф. Р-10, оп. 1, д. 206, л. 1–2 об.). В связи с тем, что к 1928 г. новая власть практически перестала делать ставку на обновленчество, их храмы были закрыты в 1929–1930 гг. Иннокентьевский храм был передан под клуб студгородка (ЦХАФ АК, ф. Р-10, оп. 1, д. 37, л. 105–111). В 1930 г. соседство клуба студгородка с Успенским храмом, община которого практически прекратила свое существование, привело к расторжению договора с Успенской религиозной общиной. Церковь было решено разобрать на кирпич по причине ветхости. Верующие перешли в Преображенскую церковь обновленческой ориентации (ГАТО, ф. Р-430, оп. 1, д. 37, л. 124–125). Обе церкви монастыря были снесены, на месте Успенского храма был построен гараж.

В 1917–1930-е гг. на территории Сибири возникали и исчезали епархии староцерковнического или староканонического, обновленческого и григорианского направлений (Венедикт, епископ, с. 1–7; Наумова О.Е., 1996, с. 36, 80–81, 91, 99; Исаков С.А., Дмитриенко Н.М., 2002, с. 3, 5; Юрганова И.И., 2003, с. 3; Жалсараев А.Д., 2001, с. 7; Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае (1917–1998 гг.), 1999, с. 7; Томские епархиальные ведомости, 1917, с. 101–104; РГИА, ф. 3661, оп. 1, д. 538, л. 1). Только на территории Алтая в конце 1920-х гг. существовало пять епархий РПЦ: Барнаульская епархия староцерковников, Бийская епархия староцерковников, Алтайская епархия обновленцев (с резиденцией в Барнауле), Бийская епархия обновленцев, Каменская и Славгородская епархия обновленцев. В Томске также были сделаны попытки создать центр Сибирской митрополии, и здесь тоже сложились указанные три церковных направления. На территории Красноярского края в это время существовали Красноярская, Минусинская, Ачинская епархии, верные патриарху, две обновленческих и одна григорианская епархии.

В феврале 1922 г. было учреждено Новониколаевское викариатство Томской епархии, но назначенный епископом Софроний (Арефьев) был арестован в конце 1922 г. Это позволило обнов-

ленцам в 20-е гг. XX в. создать Сибирскую митрополию обновленцев с центром в Новониколаевске (с 1926 г. Новосибирск) (Новосибирская епархия: история и современность, 2006, с. 11). Только после хиротонии в Москве в сентябре 1924 г. архимандрита Никифора (Асташевского) в епископа и учреждения с этого времени отдельной Новониколаевской епархии началось массовое возвращение духовенства и верующих из обновленческого раскола. Именно 1924 г. Новосибирская епархия с большими торжествами отмечает как год основания епархии (Текущий архив Новосибирской епархии, 1999, с. 1).

В 1927 г. епископ Никифор был возведен в сан архиепископа, в 1932 г. – митрополита. 85-летний архиерей был постановлением Синода отправлен на покой в 1935 г. и через два года умер.

3.5. Ужесточение репрессий против Русской православной церкви в связи с коллективизацией и индустриализацией (1929–1939 гг.)

В 1929–1939 гг. в связи с коллективизацией и индустриализацией в государстве начался этап ужесточения репрессий против Церкви. Начавшееся с середины 1920-х гг. закрытие храмов по формальной причине плохого технического и санитарного состояния зданий, неуплаты налогов, сопровождающееся уничтожением и преследованием духовенства и верующих в 1930-е гг., закончилось в начале 1940-х гг. полной ликвидацией последних храмов в Сибири.

В 1928 г. началась подготовка к широкомасштабным преобразованиям на селе, где угрозой для них составляли зажиточные крестьяне, сохранившие старый религиозный уклад. Было решено нанести удар по оставшимся религиозным общинам. В феврале 1929 г. был подписан указ ЦК ВКП(б) «О мерах усиления антирелигиозной работы», в котором говорилось: «...Усиление социалистического строительства, социалистическое наступление на кулацко-нэпманские элементы вызывает сопротивление буржуазно-капиталистических слоев, что находит свое яркое выражение на религиозном фронте, где наблюдается оживление различных религиозных организаций, нередко блокирующихся между собой, использующих легальное положение и традиционный авторитет Церкви» (Дамаскин (Орловский), 2001, с. 82–84).

Специально созданная антирелигиозная комиссия поручила спецкомиссии с участием НКВД и ОГПУ выяснить количество еще не ликвидированных монастырей и подготовить вопрос об их превращении в советские учреждения: колонии, общежития, совхозы и т.п.

Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» продолжило практику ограничений в правах верующих. Желаям образовать религиозное объединение предписывалась сложная и запутанная процедура регистрации. Деятельность без регистрации рассматривалась как нарушение принятых в государстве правовых норм. Без разрешения властей возбранялось совершать обряды вне церкви, проводить собрания верующих, назначать или избирать руководителей общин, пользоваться услугами госпредприятий.

В процессе корректировки законодательства о культах в стране одновременно разворачивалась кампания по повсеместному «преодолению» религии, сопровождающаяся администрированием и репрессивными мерами в отношении верующих и духовенства. Небезызвестный «Союз воинствующих безбожников» в своем пятилетнем плане поставил следующую задачу: к 1 мая 1937 г. «имя Бога должно быть забыто на всей территории СССР».

Обобщенные архивные данные, в том числе сводные списки недействующих церквей послевоенного периода ряда сибирских регионов, показывают, что закрытие православных приходов осуществлялось непрерывно с различной степенью интенсивности с начала 1920-х гг. вплоть до начала Великой Отечественной войны. Максимальная фаза приходится на 1930-е гг., когда процесс дезинтеграции института РПЦ принял необратимый характер.

Инициаторами закрытия выступали прежде всего местные власти. Краевому, областному руководству приходилось лишь постфактум утверждать ликвидацию несколько лет назад закрытых, а то и разрушенных церквей. Так, Тайгинский горсовет 22 марта 1929 г. постановил просить окр-

исполком о закрытии сразу польского костела, старообрядческого молитвенного дома и «железнодорожной» православной церкви, которая близко прилегала к дорожному полотну и не «давала возможность местным предприятиям возводить необходимые гражданские сооружения». Тотчас без ведома окрисполкома и соблюдения необходимых формальностей началась «работа по приспособлению здания религиозного культа под здание нового назначения». В каменной «железнодорожной» церкви были сняты кресты, колокола, разобран иконостас и демонтировано все внутреннее убранство. После того, как об этом стало известно руководству окрисполкома, оно пришло к выводу, что, несмотря на то, что все было осуществлено без соответствующего уведомления и нужного в данном случае такта, «целесообразность назначения зданий религиозного культа под здания общественного характера, с практической точки зрения, безусловно, оправдывается» (ГАТО, ф. Р-195, оп. 1, д. 619, л. 33, 52).

Стремление выжить во все более ужесточающихся условиях вело к действиям, которые трудно оценить с современных позиций. Так, 24 ноября 1929 г. в Томский окружной административный отдел от совета Успенской обновленческой церкви за подписями председателя совета священника М.Л. Попова, почетного председателя совета А. Некрасовой (бывшей настоятельницы Иоанно-Предтеченского монастыря) поступило заявление следующего содержания: «Своевременно... учитывая положение, вытекающее из того, что, находясь на территории (в соседстве) студгородка, звон колокола менее всего уместен, Совет Успенской церкви при собрании прихожан давно уже постановил прекратить звон к богослужениям, и это прошло совершенно безболезненно, без всяких лишений и умалений достоинств богослужения, а отсюда логически вытекает, что неотложной необходимости в колоколах нет, а затем в момент, когда страна в своем поступательном гигантском строительстве, естественно, нуждается в материалах для этого строительства, а в том числе в металлах, по меньшей мере странно говорить о том, можно ли взять колокола, можно ли их отдавать. Совет Успенской церкви совершенно свободно предлагает взять все колокола с нашей церкви, оставаясь в сознании исполненного долга перед страной» (ГАТО, ф. Р-430, оп. 1, д. 37, л. 123–123 об.). В январе 1930 г. церковь была закрыта.

Необходимость в закрытии церкви местные власти чаще всего аргументировали тремя причинами:

а) в населенном пункте существовала острая необходимость в здании культурно-просветительского характера (примечательно, что через некоторое время после закрытия многие здания культпросвета перепрофилировались под склады, чаще всего Заготзерна);

б) прихожане отказывались вносить деньги за требуемые платежи: земельную ренту, страховку, пеню, за ремонт церковного здания (несложно предположить, что в целях закрытия церкви власти представляли такие счета, которые изначально было невозможно оплатить);

в) в приходах отсутствовали священнослужители.

Последний пункт аргументации и сегодня выглядит весьма цинично. Общеизвестно, что антирелигиозная кампания сопровождалась массовыми репрессиями духовенства.

Ряд церквей был закрыт местными властями в нарушение религиозного законодательства, без уведомления крайкомов и облисполкомов и, соответственно, без их последующей визы. Определенное количество давно бездействующих церквей (с начала 1930-х гг.) официально так и не было закрыто. В результате массового закрытия храмов, истребления значительной части духовенства и усиления атеистической пропаганды православных храмов на Алтае осталось настолько мало, что практически стерлась грань между различными течениями. Процесс массового закрытия церквей, снятия колоколов в Западной Сибири активизировался в 1934 г., с небольшим запозданием по сравнению с европейской частью России. Местные Советы получили приказ ликвидировать культовые здания в кратчайшие сроки, переоборудовать под клубы, зернохранилища и т.п. Массовое закрытие храмов прошло в 1929 г., когда было ликвидировано примерно 2/3 приходов в Барнаульской и Бийской епархиях. На 1 января 1936 г. по 100 районам Западно-Сибирского края, где до революции было 1518 молитвенных зданий, осталось незакрытых молитвенных зда-

ний – 803, из них действующих – 374, бездействующих – 429. Процесс ликвидации храмов был усилен к концу 1930-х гг.

В 1920 г. в городах и селах современной Новосибирской области действовало 367 православных церквей, где служило около 500 священников (ГАНО, ф. Р-1418, оп. 1, д. 105, л. 10). В Бурят-Монгольской АССР на январь 1930 г. числилось 210 православных обществ и групп, 154 молитвенных здания, 137 служителей культа (Из истории религиозных конфессий Бурятии, 2001, с. 103). На территории Томской области до 1930 г. действовали 68 православных церквей, две часовни и два монастыря (мужской и женский) (ГАТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 427, л. 427, 436); на территории Красноярского края – 322 церкви, молитвенных дома и часовни (ГАКК, ф. Р-2384, оп. 1, д. 66, л. 1–180б).

Решениями исполкома Новосибирской области, а еще ранее – Западно-Сибирского края, в 1931–1937 гг. на территории Кузбасса было закрыто 40 церквей и молитвенных домов, с 1939 по 1942 г. – 70 (ГАКО, ф. Р-964, оп. 2, д. 1, л. 368–370, 438–441), на территории Алтая в 1931–1937 гг. – 185, в 1938–1939 гг. постановлениями вновь созданного Алтайского крайисполкома – 161 (Документы по истории церквей и вероисповеданий..., 1999, с. 96–107).

По постановлениям Западно-Сибирского крайисполкома в 1931–1937 гг. было закрыто 185, в 1938–1939 гг. – 158 церквей (ЦХАФ АК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 1, л. 1–23).

Активное уничтожение оставшихся священнослужителей в СССР пришлось на 1937 г. Руководствуясь оперативным приказом наркома НКВД от 30 июля 1937 г. №00447, в стране началась операция по репрессированию «активных антисоветских элементов». Православное духовенство и верующие Сибири подверглись массовым репрессиям по обвинениям в антисоветской пропаганде, контрреволюционной деятельности. Одним из наиболее массовых по числу расстрелянных монашествующих (игуменя Мариамна и сестры монастыря) было дело 1938 г. о церковно-монархической организации в Барнауле. Более мелкие группы проходили и по другим делам (Павлов С.М., 2003, с. 97, 108). В Иркутской епархии было проведено три масштабных операции в 1927, 1933, 1937 гг. По сфабрикованному делу только в 1937 г. было осуждено 115 человек, из них расстреляно 98. В Красноярском крае в результате трех процессов 1937–1938 гг. было арестовано 74 человека, из них подверглись расстрелу 63 человека.

Обвиняемым инкриминировался целый «букет» преступлений: от организации вооруженного восстания при помощи интервентов и восстановления монархии во главе с Кириллом Романовым до развертывания шпионской деятельности по заданиям японской разведки, диверсионно-вредительской деятельности, антисоветской агитации, формирования повстанческих отрядов.

В первую очередь удар наносился по иерархам Церкви. Жертвами контрреволюционной деятельности властей стали епископ Красноярский А.А. Турский (1937), архиепископы Иркутские Анатолий (1924), Д. Прозоровский (1933), П. Павловский (1937). В Новосибирской епархии по «церковным делам» 1937–1938 гг. было арестовано и осуждено более 200 человек, в том числе архиепископ Сергей (Васильков), епископ Евфимий (Лапин).

После расстрела в 1937 г. архиепископа Сергея (Василькова), назначенного на Новониколаевскую кафедру в мае 1935 г., вплоть до 1943 г. епархия оставалась без архиерейского управления.

3.6. Ликвидация официальной организационно-управленческой структуры Русской православной церкви в Сибири (1939–1943 гг.)

В результате массовых репрессий в 1930-е гг. на территории Сибири в 1937–1942 гг. не осталось ни одного правящего архиерея. К началу Великой Отечественной войны все официально действующие православные приходы в Сибири были ликвидированы, за исключением кладбищенской Успенской церкви в Новосибирске.

В это время широкое распространение получили «кочующие» священники-нелегалы, «самосвятство», когда религиозные обряды проводили сами верующие (даже женщины). Повсеместно появились «странники», «монахи в миру», «ворожеи» и т.п. Небольшая часть приходов и священников действовала законспирированно.

Осенью 1942 г. с возведением в сан архиепископа Лука (Войно-Ясенецкий) был назначен на Красноярскую кафедру, которой управлял до конца 1943 г. Находившийся в 1937–1942 гг. в ссылке в Красноярском крае епископ Лука был весь этот период единственным архиереем в Сибири, который мог совершать святыя таинства.

Таким образом, определяющим принципом в отношениях советской власти с религией стал агрессивный атеистический характер большевистской идеологии. Подавление религиозного сознания являлось одной из программных задач партии большевиков. Мировоззренческое противостояние предопределило политическую конфронтацию на практике.

В период становления тоталитарного режима в России в зависимости от укрепления позиций советской власти на местах, развития законодательной базы менялась тактика действий власти по реализации государственной политики в отношении РПЦ (при неизменном сохранении сущности антицерковной политики): от гибкой с этапами выжидания и послабления в 1920-е – начале 1930-х гг. до целенаправленной репрессивной, бескомпромиссной и всеобъемлющей, направленной на полное уничтожение РПЦ. Это, в свою очередь, влияло на изменение тактики борьбы за выживаемость РПЦ, пытавшейся приспособиться к новым социальным условиям. На Урале и в Сибири антицерковная политика государства носила особые черты по сравнению с европейской частью страны, что было связано с более поздними сроками установления советской власти, удаленностью региона от центра, обширными территориальными размерами и слабостью местных органов новой власти.

Глава IV **РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ В АЛТАЙСКОМ КРАЕ** **В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ СССР** **В СЕРЕДИНЕ 1950 – НАЧАЛЕ 1980-х гг.**

4.1. Правовое положение христианских общин в 1953–1964 гг.

Смерть И.В. Сталина в 1953 г., а затем приход к власти Н.С. Хрущева создали определенную иллюзию для религиозных организаций и верующих, которые надеялись на еще большее либеральное и лояльное отношение к религии, которое отчасти наметилось после 1943 г. Однако видимая либерализация в обществе обернулась для религиозных организаций, особенно протестантского направления, усилением контроля. Одним из крупных решений КПСС постсталинского периода в сфере идеологии стало Постановление ЦК «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» от 7 июля 1954 г. В нем отмечалось оживление деятельности «церкви и различных религиозных сект» и рост числа граждан, отправляющих религиозные обряды. В связи с чем партийным, комсомольским организациям, Министерству просвещения и профсоюзам предписывалось проводить антирелигиозную работу «систематически, со всей настойчивостью, методом убеждения, терпеливого разъяснения и индивидуального подхода к верующим людям» (КПСС в резолюциях..., 1985, с. 428–431). Данное Постановление не принесло ожидаемых результатов, поскольку во время многочисленных лекций, заседаний стали высказываться грубые оскорбления в адрес верующих и духовенства. 10 ноября 1954 г. было принято новое Постановление «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» (КПСС в резолюциях..., 1985, с. 446–447). Оно осуждало использование клеветы, оскорблений, административного вмешательства в деятельность религиозных организаций вместо развертывания систематической кропотливой работы по пропаганде естественно-научных знаний и идейной борьбы с религией. После данного постановления нападки на церковь уменьшились, поэтому период 1955–1957 гг. можно считать самым «либеральным» для верующих после 1947 г. (Горбатов А.В., 2008, с. 166–167).

Нельзя не отметить, что после Великой Отечественной войны в конфессиональной политике государства происходила демократизация по отношению к отдельным конфессиям, преимущест-

венно к Русской православной церкви. В связи с конструктивным сотрудничеством православия с властью укрепилась позиция Русской православной церкви в стране. Росту популярности религии способствовали изменения в духовной атмосфере послевоенного советского общества. Бедствия войны, потери родственников и близких заставили тысячи людей обратиться за помощью и духовной поддержкой к церкви. Многие нашли необходимую точку опоры, и победа в войне служила для них подтверждением правильности выбора веры. В годы «оттепели» из заключения и ссылок возвратились представители духовенства и верующие, справедливо надеясь на возможность беспрепятственно исповедовать религию и отправлять религиозные культы (Горбатов А.В., 2008, с. 168). В 1958 г. в Сибири насчитывалось 154 зарегистрированных священнослужителя и 34 диакона. Всплеск религиозности и оживление церковной жизни послужили своеобразным катализатором для сторонников жесткой линии относительно религии и в какой-то степени подтолкнули их к началу новой компании против церкви. Начало антирелигиозной кампании положило секретное постановление «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» от 4 октября 1958 г. (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 7, л. 23). Оно обязывало партийные, комсомольские и общественные организации развернуть пропагандистское наступление на «религиозные пережитки» советских людей. Антирелигиозная компания, активно развернутая уже с конца 1958 г., затрагивала все конфессии, но особенно была заметна ее антисектантская, антипротестантская направленность.

Антирелигиозная политика государства нашла свое отражение и в конфессиональной ситуации Алтайского края. Алтай исторически является многонациональным и поликонфессиональным регионом, поэтому многие религиозные организации почувствовали на себе притеснения и лишения со стороны советской власти. В этом отношении особенно пострадали протестантские общины, хотя административное давление затронуло даже православных верующих. Так, на 1955 г. в Алтайском крае действовали 11 зарегистрированных православных общин (7 церквей и 4 молитвенных дома):

- в Барнауле – 1 церковь;
- в Бийске – 2 церкви;
- в Рубцовске – 1 церковь;
- в Алейске – 1 церковь;
- в с. Ново-Перуново Тальменского района – 1 церковь;
- в с. Плешково Зонального района – 1 церковь;
- в Славгороде – 1 молитвенный дом;
- в Камне-на-Оби – 1 молитвенный дом;
- в с. Троицком – 1 молитвенный дом;
- в с. Петровке Троицкого района – 1 молитвенный дом (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 7, л. 23).

В данных церквях служили 21 священник, 3 диакона, 4 псаломщика. В течение 1957 г. новых церквей не открывалось и никаких изменений не происходило. Однако верующие неоднократно обращались группами и поодиночке с заявлениями, жалобами об открытии второй церкви в Барнауле и Змеиногорске. Кроме того, жительница Горно-Алтайска трижды писала в Москву по поводу открытия храма. Однако данные просьбы не были удовлетворены (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 7, л. 25).

Новым импульсом для очередного этапа антирелигиозной кампании в годы «хрущевской оттепели» стали постановления ЦК КПСС от 13 января 1960 г. «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» и СМ СССР от 16 марта 1961 г. «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах». Согласно данным постановлениям уполномоченные на местах усилили свой контроль. Кроме того, в соответствии с планом в крайисполкоме была создана краевая комиссия по контролю над исполнением законодательства о религиозных культах и содействия антирелигиозной пропаганде. В состав были включены лица из числа преподавателей институтов, работников отдела агитации и пропаганды крайкомов КПСС

и ВЛКСМ. Церковь обвиняли в осуществлении антисоветской сектантской деятельности. В связи с этим фактом в докладной записке В.А. Куроедову об итогах единовременного учета религиозных объединений уполномоченный Совета по делам РПЦ по Алтайскому краю Л. Иванов декларировал следующую ситуацию: на территории Алтайского края зарегистрированы лишь три православных общины (в Барнауле, Бийске, Рубцовске), т.е. девять православных общин были уже сняты с регистраций (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 7, л. 30).

Необходимо отметить, что причины снятия с регистрации были разные. Так, например, закрыли и сняли с регистрации Покровскую церковь с. Ново-Перуново, в связи с тем, что здание церкви сгнило, пришло в ветхое состояние, заражено белым домовым грибом и имеется угроза его обвала. Кроме того, в Покровской церкви снизилась посещаемость верующих. В 1958 г. церковь посещало 65 человек, в 1959 г. – 40, в 1960 г. – 17 верующих (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 22.)

Покровскую церковь Бийска сняли с регистрации и снесли ввиду того, что по генеральному плану реконструкции города здание церкви расположено на перекрестке основной автомагистрали и ряда других важнейших надземных и подземных коммуникаций. Месторасположение церкви привело к тому, что в 1959–1960 гг. произошло 29 автодорожных происшествий с человеческими жертвами. Между тем в Бийске действует еще один православный храм – Успенский, поэтому верующие могут удовлетворить свои духовные запросы в нем (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 16, л. 43).

Не меньшую долю ущемления прав верующих со стороны властей почувствовали протестантские деноминации Алтайского края. На 1961 г. в Алтайском крае выявлено 39 различных «сектантских» обществ и 28 групп, насчитывающих 2510 человек и 40 сочувствующих, в том числе в сельской местности 41 общество с количественным составом в 1273 верующих, а в городах 26 обществ и групп с 1237 участниками (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 16, л. 43–44).

«Сектантские» объединения учтены в 14 районах края, в 9 городах и районных поселках. Наибольшее количество верующих выявлено в Барнауле – более 500 человек. В определенной степени представительным выглядело число верующих в Знаменском районе – около 400, Благовещенском – более 300, Славгородском – около 300 человек. В остальных районах и городах насчитывалось около 200 верующих. Из числа служителей культа зарегистрирован только один пресвитер Барнаульской общины евангельских христиан-баптистов. Остальные служители культа регистрации не имеют, так как удовлетворяют религиозные потребности в незарегистрированных организациях (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 16, л. 43–44).

Таблица 1

Количество религиозных организаций, членов, посещающих собрания священнослужителей на 1 января 1962 г. (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 16, л. 46)

Наименование культа	Кол-во		Кол-во участников				Кол-во посещаю- щих рели- гиозные собрания	Служители культа	
	обществ	групп	членов	при- ближен- ных	в том числе			пресви- теры	пропо- ведники
					в сель- ской местно- сти	в городах и раб. поселках			
ЕХБ	21	11	1518	49	699	819	1416	4	13
Меннониты	8	4	474	–	388	86	464	–	6
Лютеране	4	3	192	–	67	125	175	–	9
ИПХ	2	3	104	–	64	40	69	–	–
Старообрядцы	2	–	60	–	–	60	40	–	–
ХВЕ	1	1	52	–	–	52	47	–	–
Молокане	1	–	50	–	50	–	50	–	2
АСД	–	3	40	–	–	40	15	–	–
Иоаниты	–	2	15	–	–	15	15	–	–
Иеговисты	–	1	5	–	5	–	5	–	1
Всего:	39	28	2510	49	1273	1237	296	4	31

Таблица 2

Количество действующих «сектантских» объединений и служителей культа в Алтайском крае на 1 января 1962 г. (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 16, л. 50)

Наименование культа	Религиозные объединения					Служители культов		
	зарегистрированные об-ва	зарегистрированные группы	незарегистрированные об-ва	незарегистрированные группы	всего	зарегистрированные	незарегистрированные	всего
ЕХБ	1	–	20	11	32	1	16	17
Лютеране	–	–	4	3	7	–	9	9
ИПХ	–	–	2	3	5	–	–	–
Меннониты	–	–	8	4	12	–	6	6
Иоаниты	–	–	–	2	2	–	–	–
АСД	–	–	–	3	3	–	–	–
Старообрядцы	–	–	2	–	2	–	–	–
Молокане	–	–	1	–	1	–	2	2
ХВЕ	–	–	1	1	2	–	–	–
Иеговисты	–	–	–	1	1	–	1	1
ВСЕГО	1	–	38	28	67	1	34	35

По результатам таблицы 2 можно сделать вывод, что самая многочисленная протестантская организация на территории Алтайского края в тот период времени – Евангельские христиане-баптисты. На 1 января 1958 г. в крае действовали пять зарегистрированных общин ЕХБ. Особенно активную деятельность баптисты ведут в Славгородском, Кулундинском, Михайловском, Знаменском и Табунском районах. Чиновники на местах старались перевести как можно больше общин на незаконное положение. С принятием постановлений ЦК КПСС от 13 января 1960 г. «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» и СМ СССР от 16 марта 1961 г. «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах» общины ЕХБ стали жертвами администрирования. Принижались права на владение собственностью, сохранность зданий, распоряжения о купле-продаже и многое другое. В результате в 1961 г. осталась лишь одна зарегистрированная община ЕХБ, находящаяся в Барнауле, а четыре организации лишены регистрации (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 16, л. 50).

Постоянной проблемой для зарегистрированных общин был вопрос получения разрешения на проведение обряда крещения. Этот обряд, согласно учению баптистов, мог быть только полным (т.е. через погружение), поэтому верующие предпочитали использовать для этой цели открытые водоемы с проточной водой. Местным органам власти и уполномоченному необходимо было заранее предоставить подробные данные о дате и времени крещения, точное место на водоеме. Следовало также указать количество подготовленных к обряду и дать следующие сведения: возраст, имя, место работы и жительства, национальность, образование. Несмотря на подачу заявлений, органы иногда и вовсе не давали ответа. Верующие общины прислали прошение о совершении водного обряда крещения вновь принятых членов Барнаульской общины евангельских христиан-баптистов уполномоченному по делам религиозных культов в Алтайском крае И.Н. Сергееву. К прошению прилагался список 23 людей в возрасте от 20 до 50 лет, преимущественно женщин, которые хотели пройти этот обряд. Баптисты долгое время ожидали ответа на свое заявление, но оказалось – безрезультатно (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 13).

С началом антирелигиозной кампании во второй половине 1950-х гг. раскололась община ЕХБ. В 1959 г. ВСЕХБ, по указанию государственных органов власти, издал два документа: «Новое положение» и секретное «Инструктивное письмо», которые расходились с основными принципами баптистского вероисповедания. «Новое положение» запрещало проповедовать за пределами общины, присутствовать на богослужениях верующим в других населенных пунктах, т.е. нарушал

ся для баптистов принцип широкого общения. «Новое положение» регламентировало порядок проведения богослужений. «Инструктивное письмо» было предназначено только для старших пресвитеров. Оно обязывало их не проводить миссионерскую деятельность. Несколько влиятельных баптистов (А.Ф. Прокофьев, Г.К. Крючков, Г.П. Винс) получили доступ к «Инструктивному письму» и восприняли его как свидетельство вероотступничества ВСЕХБ. В мае 1960 г. они объединились в Инициативную группу и обвинили руководство ВСЕХБ в нарушении евангельского принципа, запрещавшего отдавать «кесарю – Богово». Члены инициативной группы размножили текст «Инструктивного письма» и разослали по всем общинам. В 1960–1961 гг. произошел окончательный раскол, и члены ЕХБ стали активно привлекать на свою сторону молодых людей. Такая позиция заинтересовала местные органы власти, которые констатировали нарастающий процесс радикализации молодежи внутри объединений ЕХБ, где были сильны позиции «инициативников». Так, в Славгородском районе Алтайского края, являющемся с точки зрения властей, «наиболее пораженным сектантством», в Камышинской школе в 1962 г. из 64 учеников в пионеры вступило только 28 человек. В одном из классов из 28 учащихся пионеров было всего 8, а остальные вступать «не желали» (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 61, л. 1–2). Уполномоченный по делам религиозных культов вынужден был констатировать, что «...в зарегистрированной общине Барнаула (200 чел.) в 1963 г. основная масса – старики и старухи, моложе 30 лет – 2 человека. В отколовшейся (150 чел.) – половину составляют люди «среднего и комсомольского возраста» (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 63, л. 39–40). Численность и взаимосвязи молодежи последователей Инициативной группы можно проследить из следующего факта. Так, в 1968 г. в ночь на 2 мая в Славгороде состоялся «Межобластной слет баптистской молодежи», на котором присутствовало около 220–250 подростков. Цель слета – отвлечь молодежь от влияния на них Первомайских праздников. Слет проходил в форме фестиваля, на котором исполнялись религиозные стихи, песни и музыка. Известно, что 12 подростков и юношей были из Омска, Исыкульской общины. Все приехавшие ночевали у своих единоверцев (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 49, л. 158). Кроме того, в 1969 г. насчитывается около 100 крещений в с. Славгородском на Горячем ключе. При этом основная масса крещеных – это совершеннолетняя молодежь (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 49, л. 159).

Меннониты являлись вторым по численности верующих направлением протестантизма в Алтайском крае после ЕХБ. Общины меннонитов создавались явочным порядком и существовали без официальной регистрации, т.е. вне закона со всеми вытекавшими отсюда последствиями (первые общины меннонитов стали регистрироваться в Западной Сибири в самом конце 1960-х и 1970-х гг.). Власти не шли на регистрацию общин под предлогом открытой и скрытой нелояльности верующих-меннонитов, особенно их руководителей, к советскому государству и по причине проповедования ими пацифизма, явления, крайне не любимого властью. Считалось, что проповедь отказа от оружия, от службы в армии в период холодной войны служила как раз целям ослабления советского государства. Кроме того, недоверчивое отношение к лицам немецкой национальности, подчеркивавшим свой пацифизм в условиях, когда Россия в XX в. дважды воевала с Германией, было в определенной степени объяснимо (Сосковец Л.И., 2003б, с. 203). Общины меннонитов в 1940–1960-е гг. встречались повсеместно, хотя основная масса немецкого населения и, соответственно, верующих-меннонитов проживала в Омской области и на Алтае, в первую очередь, в Славгородском районе, а также Благовещенском, Табунском и некоторых других. Так, на территории только одного Табунского района действовало шесть организаций меннонитов, в том числе в селах Хорошее, Серебропольское, Николаевка, Саратовка, районном поселке Табуны. На территории Благовещенского района были выявлены группы меннонитов: в пос. Глядень – свыше 100 человек верующих, а также в с. Николаевке, пос. Долино-Чернавки, в районном центре Благовещенка.

С 1954 г. группа верующих из с. Глядень написала прошение в Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР, а также Уполномоченному по делам религиозных культов И.Н. Сергееву, в котором излагали желание зарегистрировать свое религиозное общество. Однако власти находили различные причины, чтобы не проводить государственную регистрацию. В ко-

нечном счете община меннонитов получила регистрацию только спустя 15 лет – в 1969 г. (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 34, л. 45). Следует отметить, что состав общин меннонитов в Западной Сибири показывает, что в них большинство верующих составляли люди молодого и среднего возраста. Так, доля пожилых людей составляла около 30%, а в возрасте от 30 до 50 лет – до 50%. Свыше 20% приходилось на долю молодых людей. Процент верующих меннонитов в возрасте до 30 лет составлял в общине Благовещенского района Алтайского края 15% (Крестьянинов В., 1967, с. 84).

Общины Христиан веры евангельской на территории Алтайского края располагались в Кулундинском, Кытмановском, Рубцовском, Мамонтовском, Косихинском, Троицком районах, а также в городах Бийске и Барнауле. Все перечисленные организации не имели государственной регистрации, поэтому существовали вопреки официальному законодательному запрету и подвергались преследованию со стороны властей. Причина запрета данной организации на территории СССР заключалась не только в общем антирелигиозном духе советской власти. Пятидесятничество попадало под запрет сразу по двум веским основаниям. Во-первых, их вероучение и религиозная практика рассматривались официальной властью как враждебные социализму и советскому строю. Во-вторых, обряды пятидесятников считались вредными для здоровья верующих. Именно к этой организации со стороны советской власти применялся эпитет изуверская (Сосковец Л.И., 2003б, с. 215). Основанием для данной характеристики служили практикуемые в обрядах пятидесятников религиозные радения, приводящие их участников в состояние транса или экстатического измененного состояния сознания. Самая характерная черта Христиан веры евангельской – «говорение на иных языках» – глоссолалия, считалась органами власти опасной для психического здоровья. Соответственно, главной причиной запрещения организации являлось причинение вреда здоровью верующих. Составляя акт о религиозной ситуации по Алтайскому краю, Уполномоченный по делам религиозных культов отмечал, что во время моления пятидесятники доводили себя до психического самоистязания, выкрикивали нечленораздельную и бессмысленную речь (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 38, л. 20).

Не менее важно остановиться на положении в Алтайском крае последователей Адвентистов седьмого дня. На территории края в рассматриваемый период действовало три незарегистрированных группы Адвентистов седьмого дня. По данным Н. Костенко, в 1960-е гг. в группах Адвентистов седьмого дня Алтайского края социально-демографическая характеристика была такая: 89% составляли женщины. По возрасту – свыше 55% были старше 50 лет. До четырех классов образования имели свыше 80% общинников, а высшее – только 2%. 38% адвентистов Алтая работали на производстве, соответственно 62% числились как пенсионеры, домохозяйки, иждивенцы (диаграмма).



Деятельность последователей Адвентистов седьмого дня
(по: Костенко Н.А., 1967, с. 44)

Старообрядчество на Алтае представлено двумя группами – общины Поморского и Белокриницкого согласий, расположенные в Барнауле. Верующие Белокриницкого согласия арендовали дом для богослужений. Санитарно-противоэпидемическая станция провела анализ и пришла к выводу, что дом вполне подходит для отправления религиозных обрядов. Однако по истечении небольшого срока времени данная инстанция прислала акт, гласящий, что дом для развертывания молельни не годен, так как расположен в глубине двора и проход к нему возможен только по тропинке. Спустя некоторое время приехала пожарная инспекция и нашла противопожарные недочеты, из-за чего последовал запрет на открытие молитвенного дома (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 33, л. 1–12). Община неоднократно обращалась с заявлениями о проведении регистрации в крайисполком в 1954, 1955, 1956 и 1957 гг. Но каких-либо документов о принятых решениях в ответ не поступало (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 33, л. 23).

Аналогичные попытки общины Поморского согласия получить государственную регистрацию также не увенчались успехом. Представители официальной власти искали разные предлоги отказа и ссылались то на маленькую площадь или низость помещения, отсутствие вестибюля, комнаты отдыха, то требовали устав общины, который у них вовсе отсутствовал (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 36, л. 1–30).

В октябре 1960 г. был обновлен Уголовный кодекс РСФСР. В числе новаций было изменение статьи 142 («Нарушение законов об отделении церкви от государства»), наказание по которой было увеличено до 3 лет лишения свободы. Статья 227, карающая за создание группы (в том числе религиозной), «причиняющей вред здоровью» и посягающей на личность и права граждан, предусматривала до 5 лет лишения свободы. Так, например, летом 1961 г. С. Пиджаков и М. Пилипенко (руководитель Барнаульской общины ЕХБ и его помощник) систематически 3–4 раза в неделю организовывали и проводили нелегальные сборища на частных квартирах верующих. Руководители «секты» запрещали верующим слушать радио, читать художественную литературу, ходить в кино, театры, принимать участие в общественной жизни. Во время молений С. Пиджаков и М. Пилипенко своими проповедями многих из присутствующих доводили до психического расстройства, самоистязания, обморочного и полубоморочного состояния. В связи с чем антиобщественная и изуверская деятельность данной группы вызвала возмущение общественности и населения города Барнаула. На основании ст. 227 УК РСФСР С. Пиджаков и М. Пилипенко были осуждены на 5 лет лишения свободы с конфискацией имущества. Первые два года руководители общины должны были провести в тюрьме и еще три года в ссылке на Севере (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 38).

Другой, еще более радикальной мерой воздействия на религиозных лидеров стало лишение верующих родительских прав, хотя официально об этом, конечно, не заявлялось. Особенно часто это практиковалось в отношении тех конфессий, которые были причислены к «изуверским» (пятидесятники, адвентисты-реформисты, свидетели Иеговы и др.) (Никольская Т.К., 2009, с. 194). Например, у барнаульской верующей семьи Чичконаковых забрали детей в детский дом, по причине того, что глава семейства был осужден на основании Указа Президиума Верховного Совета РСФСР от 4 мая 1961 г. «Об усилении борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно полезного труда и ведущих антиобщественный, паразитический образ жизни». Формально исполнительный комитет заявлял, что арест произведен не за веру в бога, а за тунеядство и отказ заниматься общественно полезным трудом. Лишение родительских прав по суду и изъятие детей школьного возраста произведено тоже не потому, что семья верует в бога, а потому что родители своих детей неправильно воспитывали, оторвали их от школы (хотя дети пропустили школу 2 раза по причине болезни), лишили их возможности быть жизнерадостными, грамотными, лишили права быть активными строителями коммунизма (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 17, л. 56). Еще один пример. 21 февраля 1966 г. был общественный суд над Г.Г. Шмидт, который воспитывал своих детей в вере. Суд постановил, что если он не исправится, то его лишат родительских прав (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 49, л. 103–104).

Огромное негативное влияние, а иногда и применение насилия почувствовали на себе дети из верующих семей не только со стороны сверстников, пропитанных пионерским духом, но и со стороны учителей. Верующие Славгородского, Хабаровского, Кулундинского, Благовещенского районов Алтайского края написали заявление Председателю Совета Министров СССР и указали на тот факт, что учителя в школах позволяют себе негативно отзываться о верующих школьниках. К тому же после школы дети подвергаются избиению со стороны пионеров, а директор смотрел на эти случаи лояльно и не принимал никаких мер и действий (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 49, л. 31). Подобное заявление было отправлено от верующих ЕХБ Славгорода, где они отмечали, что 16 апреля в Славгородской средней школе ученики 5 класса И. Косов и В. Поджаров, настроенные учителем географии И.Н. Гуртяковым, напали на одноклассницу М. Гармс и избили ее ногами, а затем сказали: «Если еще что-нибудь скажешь про Бога, повешаем». В это время мимо проходил брат Марии Корней, который заступился за нее, вследствие чего ему разбили губу (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 49, л. 30).

Второй случай произошел с Владимиром Шварцкопом. Ученики И. Косов и В. Поджаров начали рвать одежду на верующем мальчике, а когда он начал сопротивляться, его стали избивать. Ученика Петю Дик за то, что он не пришел на воскресник, учительница поставила в угол на один урок. Естественно, данные обстоятельства побудили родителей написать жалобу Председателю Совета Министров СССР А.Н. Косыгину. Родители просили о прекращении притеснений своих детей, реализации права верить в Бога и об отмене насильственного насаждения пионерских взглядов (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 49, л. 36–39). Эти факты местные власти исказили, и 18 апреля 1965 г. в газете «Знамя коммунизма» вышла статья под заголовком «За усиление антирелигиозной пропаганды», основная мысль которой заключалась в том, что «сектанты» требуют воспитания детей в религиозном духе, а факты избиения и оскорбления со стороны учителей и пионеров полностью отрицались (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 49, л. 37). В статье говорится, что учителям школ необходимо еще с большей настойчивостью воспитывать коммунистическое мировоззрение у детей, чтобы они стали достойными строителями коммунизма. После этих событий председателю Славгородского горисполкома М. Полежаеву пришел указ от Уполномоченного Совета по делам религиозных культов Л. Иванова о необходимости проинструктировать учительские коллективы школ, в которых есть учащиеся из семей баптистов, чтобы они обратили особое внимание на детей из верующих семей. Подчеркивалось также, что дети религиозных семей на летний период не должны оставаться целиком на попечении родителей. Рекомендовалось, чтобы они вместе с администрацией, предприятиями и учреждениями, где работали родители, сделали все возможное и предоставили этим детям путевки в пионерские или туристические лагеря. Кроме того, учителям советовалось не допускать по отношению к верующим детям грубости и оскорблений их религиозных чувств. Вместе с этим необходимо проследить, не допускается ли насилие, физическое воздействие со стороны верующих родителей по отношению своих детей при обучении их религии. При наличии подобных противозаконных случаев необходимо поднимать общественное мнение в отношении религиозных родителей (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 49, л. 42). Были и такие случаи, когда органы власти приходили в дома, где дети изучают Библию, их разгоняли, брали грубо за руки, вытаскивали их на улицу так, что дети падали и плакали. Кроме этого, данные действия сопровождалась угрозами. Такой же случай произошел и в с. Орлово 5 сентября 1965 г. Аналогичный случай зафиксирован в том же году в с. Некрасово Славгородского района (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 49, л. 51).

Помимо вышеперечисленных ущемлений прав, верующие испытывали на себе мероприятия административного характера со стороны руководства на работе, коллектива или учителей. В качестве частных примеров можно привести А.И. Борна, который купил на заводе бак и увез в молитвенный дом для бытовых нужд. Узнавший об инциденте директор приказал вернуть бак, так как, по его словам, «нам нельзя помогать церкви», и уволил Абрама Исаковича за обман руководства (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 49). Верующая А.Ф. Яковлева, которая работала кочегаром-уборщицей в Тальменке, постоянно слышала угрозы со стороны коллектива по поводу ее увольнения из-за

баптистского вероисповедания. Ученица 9-го класса Л. Яковлева не могла получить на руки аттестат, поскольку учительница намеревалась ей поставить 2, если девушка не отступится от веры (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 12).

Кроме того, зафиксированы случаи увольнения верующих баптистов А.Д. Нахтигаль и И.Н. Руденко за прогулы без уважительной причины по сообщениям административного аппарата. Как сообщал сам И.Н. Руденко, он был уволен из-за его религиозных взглядов, в связи с чем вынужден отправить соответствующую жалобу в Президиум Верховного Совета. Уполномоченный по делам религиозных культов прислал ответ и подтвердил, что прогул был уважительной причиной для его увольнения (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 49, л. 80–95).

18 мая 1966 г. верующие М.П. Мазуренко, Я.С. Нахтигаль, И.Г. Рогальский, П.П. Зименс были оштрафованы на 50 руб. каждый за нарушение законодательства о религиозных культах из-за проведения детских занятий по изучению Библии и баптистских основ вероучения. Помимо штрафа, Я.С. Нахтигаль был задержан на 15 суток (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 49, л. 135).

Таким образом, технология сдерживания в Алтайском крае развития религиозных общин протекала достаточно однотипно. Особое внимание уделялось изъятию молитвенных зданий по следующим причинам: неправильное оформление сделки купли-продажи, аренды; прекращение аренды или необходимость сноса здания в связи с изменением генерального плана; ветхость и несоответствие техническим нормам. При этом общины постоянно подавали ходатайство на приобретение зданий, но зачастую получали отказ. Отсутствие молитвенного дома со временем автоматически означало снятие общины с регистрации, а впоследствии ее ликвидацию или переход на нелегальное положение. Основными официальными причинами отказа в государственной регистрации религиозных общин как раз являлись отсутствие молитвенного дома и незначительность количества верующих. В подавляющем большинстве случаев эти предлоги были надуманными. При первом варианте без молитвенного дома не давали регистрацию, как это делали, например, по отношению к общине ЕХБ Камня-на-Оби, а здание не разрешали приобретать без наличествующей регистрации. Во втором случае чиновники нередко произвольно – «на глазок» – трактовали понятие «достаточности». Сравнивая положения РПЦ с протестантскими деноминациями, можно прийти к следующему выводу: православная церковь чувствовала ущемления прав, такие как лишение регистрации, передача и перестройка церквей в клубы, школы, детские сады и др., закрытие святых источников, запрет паломничества. Но, несмотря на это, православные церкви могли официально более свободно получить регистрацию. На момент ужесточения антирелигиозных санкций и постановлений в 1962 г. были зарегистрированы три православные общины на территории Алтайского края, тогда как из протестантских деноминаций легально действовала всего одна – Барнаульская община евангельских христиан-баптистов (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 16, л. 43–44). Протестантские общины, такие как иеговисты, адвентисты, пятидесятники, вообще не подлежали регистрации и были запрещены государством ввиду изуверского, антиобщественного характера, который наносил непоправимый урон человеческой психике и здоровью в целом. Для того чтобы совершить богослужение или молитвенное собрание, верующим приходилось писать заявления Уполномоченному по делам религиозных культов и осведомлять его, но такая практика, как правило, не заканчивалась успехом.

4.2. Региональные аспекты атеистической пропаганды в 1953–1964 гг.

Первой попыткой развернуть кампанию по антирелигиозной пропаганде в период «оттепели» стало постановление ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» (КПСС в резолюциях..., 1985, с. 428–431). Из данного документа следовало, что в целях усиления научно-атеистической пропаганды должны быть использованы все формы и средства идейно-политического воздействия, такие как лекции, доклады, беседы, печать, радио, кино, театр. К данной пропаганде были привлечены лучшие партийные

и комсомольские пропагандисты, интеллигенция и научные деятели. Кроме того, необходимо было обязать Министерства просвещения союзных республик и Министерство высшего образования СССР усилить воспитательную работу среди учащихся и студентов в материалистической стезе. Для этого предполагалось проводить в школах, средних специальных заведениях и вузах популярные лекции на естественно-научные темы с демонстрацией различных опытов, а также атеистические беседы и кинопоказы. Помимо вышеперечисленного, необходимо было обязать ЦК ВЛКСМ улучшить научно-атеистическую пропаганду среди молодежи в целом и молодых людей, находящихся в лоне церкви, в частности. Данное постановление повлекло за собой широкую антирелигиозную кампанию в центральной и региональной прессе. Так, в газете «Алтайская правда» с 14 июля и до конца сентября 1954 г. было опубликовано около 15 статей атеистической направленности, посвященных научному опровержению религиозного мировоззрения. Активно поднимались вопросы атеистического воспитания учащихся и молодежи в духе воинствующего материализма. Примечательная статья появилась в газете под заголовком «Лектор приехал на полевой стан». Статья повествует о приезде лектора Барнаульского планетария В.Н. Городилова на поле колхоза им. Кирова, где он прочитал лекцию на тему «Наука и религия о строении Вселенной». В.Н. Городилов осуждал положение религии о создании планет Богом, опровергал мнение церкви о жизни лишь на Земле (Лектор приехал..., 1954, с. 2). Однако, как отмечалось выше, активное атеистическое наступление вскоре было приостановлено постановлением ЦК «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10 ноября 1954 г. (КПСС в резолюциях..., 1985, с. 428–431).

Несмотря на указанное постановление, в Алтайском крае активно готовили пропагандистов вечерние университеты марксизма-ленинизма, которые оказали немалое влияние на распространение атеистической пропаганды. Так, при Рубцовском горкоме КПСС за 1953/54 учебный год числилось всего 298 слушателей, на первом курсе 180 человек, на втором – 118. Большую часть слушателей составляли партийные работники – 198 человек. Учебная программа, по которой обучались слушатели, наглядно представлена в таблице 3 (ГААК, ф. 1, оп. 97, д. 107а, л. 29).

Таблица 3

Учебная программа Рубцовского вечернего университета марксизма-ленинизма
на 1953/54 учебный год (по материалам ГААК)

Дисциплина	Всего часов		Лекций	Семинарские занятия
	по плану	дано		
История СССР	84	84	84	
История КПСС	90	90	58	32
Диалектический и исторический материализм	90	90	62	28

В вечерних университетах марксизма-ленинизма при Барнаульском ГК КПСС за 1954–1955 гг. численность обучающихся составляла 448 человек. При Бийском вечернем университете обучалось 119 человек, а при Горно-Алтайском университете – 106 (ГААК, ф. 1, оп. 97, д. 107а, л. 62–75).

Большую роль в распространении атеистической пропаганды материалистических знаний играл отдел ВЛКСМ Алтайского края. В 1957–1958 гг. в сети комсомольского политического просвещения в Барнауле функционировало 270 комсомольских кружков, в которых обучалось свыше 4 тысяч юношей и девушек (ГААК, ф. 482, оп. 20, д. 127, л. 22). Однако в справках работников крайкома ВЛКСМ отмечается, что в работе комитетов комсомола забыта одна из сторон коммунистического воспитания – выработка у молодежи материалистического, научно-атеистического мировоззрения (ГААК, ф. 482, оп. 20, д. 127, л. 23).

К концу 1950-х гг. государственно-конфессиональные отношения претерпели некие изменения, вследствие чего началось новое атеистическое наступление на религию. На этот раз кампания

была намного шире и агрессивнее: закрывались один за другим храмы, верующие и духовенство почувствовали на себе давление местных властей и трудовых коллективов. Резко активизировалась и атеистическая пропаганда, стимулом для чего послужило секретное постановление ЦК КППС от 4 октября 1958 г. «О недостатках научно-атеистической пропаганды» (Алексеев В.А., 1992, с. 222). В Алтайском крае в конце октября 1958 г. на бюро крайкома партии был обсужден вопрос «О состоянии и мерах улучшения научно-атеистической пропаганды в крае». С этого момента и началась активизация атеистической пропаганды в регионе. Отметив, что «распространение служителями религиозного культа своей идеологии не встречает должного отпора со стороны партийных, советских и других общественных организаций», бюро наметило ряд конкретных мер по усилению антирелигиозной пропаганды в Алтайском крае и, в частности, индивидуальной работы с верующими (ГААК, ф. 1, оп.103, д. 20, л. 178–179).

Решение задачи атеистического воспитания трудящихся Алтайского края, намеченных в постановлении бюро крайкома, шло главным образом с учетом трех основных моментов: улучшение подбора теоретической и практической подготовки кадров атеистов; обобщение и распространение новых организационных форм руководства атеистической работы; повышение действенности антирелигиозной работы путем улучшения ее идейно-научного содержания (ГААК, ф. Р-461, оп. 1, д. 14, л. 1–2).

Выполняя постановление краевого комитета, городские, районные и первичные партийные организации наладили учебу пропагандистов и агитаторов в вечерних университетах марксизма-ленинизма, при кабинетах политического просвещения, а также на семинарах и в кружках по изучению теории и практики научного атеизма. Так, в Кулундинском районе было подготовлено 70 агитаторов, в Новоалтайске – 65, а всего по краю 3 тысячи человек (ГААК, ф. Р-461, оп. 1, д. 14, л. 4).

Следует подчеркнуть, что в Алтайском крае сложились следующие организационные формы атеистической работы: советы атеистов, подвижные группы атеистов, индивидуальная форма работы. Наряду с ними продолжали развиваться и совершенствоваться оправдавшие себя массовые формы пропаганды научного атеизма, такие как радио, печать, кинопоказы на атеистическую тематику. Интересно отметить, что в Алтайском крае на 1958 г. действовало около 1210 киноустановок, а в 1961 г. – 2129. Из них в городах и рабочих поселках – 77, а в сельской местности – 2052. Наличие киноустановок способствовало более широкому распространению атеистических идей среди населения (ГААК, ф. Р-482, оп. 20, д. 19.)

В 1958–1959 гг. возникли Советы атеистов в Бийске, а также в селах Бийского, Кулундинского и других районах. В состав районных, городских Советов атеистов входили партийный, комсомольский актив, работники культуры, учителя, медицинские работники, члены Общества по распространению политических и научных знаний. Задачей Совета атеистов являлись организация и ведение научно-атеистической пропаганды. Вскоре были подготовлены первые лекции, химические и физические вечера, на которых высмеивались всякого рода «чудеса». В селах организовывали концерты художественной самодеятельности, в программу которых входили антирелигиозные номера на местном материале. Больше внимания власти стали уделять демонстрации атеистических фильмов. Работа атеистов оказалась достаточно плодотворной. Так, например, верующие села Старая Чемровка Бийского района не досчитались в своем кругу 15 человек, отрекшихся от церкви, а одна из них И.Д. Петрова о своем разрыве с религией открыто заявила в печати. Кроме того, жители села перестали посещать святой ключ, расположенный около с. Шубинки (ГААК, ф. Р-461, оп. 1, д. 14, л. 5). К этому следует добавить, что агитаторы села проводили большую работу по разъяснению атеистического значения космических полетов советских летчиков-космонавтов. Когда в Старой Чемровке узнали о том, что на борту советского космического корабля находился советский летчик Ю.А. Гагарин, оказалось, что его хорошо знал учитель школы Ю.К. Егоров. Он в свое время жил в г. Гжатске, в доме Гагариных. Именно поэтому его рассказы о первом космонавте еще более углубили гордость жителей села за достижения советской науки и за всемогущий человеческий разум (ГААК, ф. Р-461, оп. 1, д. 14, л. 6).

Исключительную роль в антирелигиозной работе по Алтайскому краю играли подвижные группы атеистов, которые создавались при Советах или секциях атеистов. Задачей подвижных или инициативных групп было следить за действиями пресвитеров и священников. Группы атеистов докладывали в Совет атеистов о сборах верующих, а пропагандисты приходили в места молений и вели разъяснительную, атеистическую работу, разоблачая вредную деятельность служителей культов. Преимущество подвижных групп, в первую очередь, состояло в том, что они могли вести групповые беседы с теми верующими, которые не появлялись на массовых атеистических мероприятиях. Так, подвижная группа Новоалтайска однажды пришла к баптистскому пресвитеру, где собирались верующие. Атеисты рассказывали о новейших достижениях советской науки, о запуске космической ракеты в сторону солнца. Слушатели попросили остановиться на этом поподробнее, так как многие об этом ничего не слышали. Беседы атеистов на подобных сборах продолжались не раз, отчего авторитет пресвитера был деморализован. Приверженцы баптистского вероучения все реже стали посещать моления, а в дальнейшем община и вовсе перестала существовать (ГААК, ф. Р-461, оп. 1, д. 14, л. 9–10).

Индивидуальный метод работы наиболее был важен в стремлении освободить верующих от религиозных воззрений. Так, учительница Крутихинской средней школы А.И. Абрамова продолжительное время вела индивидуальную работу с баптистами Захаровыми (две сестры и брат), которые жили с ней по соседству. Учитывая все особенности, Анна Ивановна вела следующую работу: подбирала книги в библиотеке и приносила Захаровым домой; рассказывала, как люди с помощью достижений науки могут предсказывать погоду; приносила барометр и объясняла принципы его действия; вместе с сестрами прочитала книгу «О происхождении жизни на Земле». В результате реализации такого комплекса мероприятий вся семья порвала с баптистской общиной (ГААК, ф. Р-461, оп. 1, д. 8, л. 35).

В 1960 г. отделами ВЛКСМ в Алтайском крае для молодежи было прочитано около 28 000 лекций. Основное место в тематике читаемых лекций занимали лекции на общественно-политические, сельскохозяйственные, атеистические темы (табл. 4).

Таблица 4

Количество лекций, прочитанных отделами ВЛКСМ за 1960 г.
(по материалам ГААК) (ГААК, ф. Р-482, оп. 20, д. 318, л. 33)

Тематика лекций	Количество
Общественно-политическая	9320
Научно-техническая	947
Биологическая	2820
Естественно-научная	1835
Атеистическая	2540
Сельскохозяйственная	6780
Военная	1135
Литература и искусство	2230

При лекторской группе крайкома ВЛКСМ была создана научно-атеистическая секция в количестве 10 человек. В связи с тем, что Алтайский край был насыщен немцами, для них и для алтайцев переводился весь антирелигиозный материал на родные языки (ГААК, ф. 482, оп. 20, д. 318, л. 34).

Формированием материалистического мировоззрения у учащихся и их родителей должны были активно заниматься педагоги и воспитатели. В марте 1960 г. в Алтайском крае прошел семинар преподавателей и учителей истории. На данном семинаре были прочитаны такие лекции, как «О реакционной сущности религии и методы борьбы с ними», а также «Об атеистическом воспитании учащихся на уроках истории». Отдел пропаганды и агитации ГК КПСС в городской газете

организовал ряд статей по обмену опытом атеистического воспитания детей. В результате выступила учительница В.Н. Егорова со статьей «Школа и религия», а Л.В. Челмаева подробно рассказывала об антирелигиозном воспитании на уроках русского языка и литературного чтения (Шильдяшов И., 1961, с. 31). Не менее важно то, что классные руководители барнаульских школ читали лекции на атеистические темы. Так, Л.Н. Лесота беседовала с классом на тему: «Суеверия и предрассудки и их вред», З.Я. Бармина обсуждала проблему «Было ли начало и будет ли конец мира?», а З.Н. Шаболтаева раскрывала вопрос «Кто такие пятидесятники?». Материалистическое мировоззрение у учащихся формировалось в процессе обучения на всех школьных предметах, в частности на математике, физике, литературе, эстетике и химии. Очень большой популярностью пользовались химические опыты. Комсомольская организация 45-1 барнаульской школы в феврале 1963 г. под руководством учительницы химии Н.С. Бутаковой провела для учащихся 7–8 классов вечер на тему «Наука против религии» (Библиотечка атеиста, 1963, с. 40). В новоалтайской школе №9 активно вела антирелигиозную пропаганду Е.М. Попенко – учитель географии и путешественница. Ежегодно она возила в далекие экскурсии до 50 учащихся. Из каждого похода дети привозили много интересных находок, которые служили на уроках наглядными пособиями по краеведению (ГААК, ф. Р-461, оп. 1, д. 8, л. 10).

Необходимо обратить внимание на то, что каждая школа Алтайского края должна была оформлять передвижные атеистические стенды из картин русских художников, а также книжные выставки. По этим картинам и книгам в течение года проводились беседы с учащимися. Юные атеисты под руководством библиотекаря школы №9 распространили среди населения несколько десятков атеистических книг. Классные руководители проводили беседы с родителями учащихся, в ходе которых познакомили с брошюрой И. Шильдяшова (1961) «Атеисты наступают».

Плодотворную антирелигиозную пропаганду в Алтайском крае проводило отделение Всесоюзного общества по распространению научных и политических знаний, образованное в 1948 г., а в 1963 г. переименованное во Всесоюзное общество «Знание». Отделения общества добавили ряд новых продуктивных методов в атеистической работе с верующими, в частности, вечера вопросов и ответов, тематические вечера, атеистические «кинолектории». Большую и интересную работу по вопросам атеизма и пропаганде естественно-научных знаний вели бийское, рубцовское, новоалтайское, мамонтовское, благовещенское, каменское отделения (ГААК, ф. Р-461, оп. 1, д. 8, л. 14).

В рубцовском городском отделении общества «Знание» для подготовки лекторов-атеистов в октябре 1963 г. организовали школу атеистов. Слушателями ее были 35 преподавателей химии, биологии. Индивидуальная работа с верующими была на высоком уровне в новоалтайском городском и благовещенском сельском отделениях общества «Знание». В результате активной работы агитаторов закрылся молитвенный дом в с. Глядене, а около 20 человек из с. Благовещенки порвали с религиозными воззрениями. О масштабах деятельности регионального отделения общества «Знание» в Алтайском крае можно судить по данным таблицы 5.

Таблица 5

Количество лекций, прочитанных Алтайским краевым отделением общества «Знание» за четыре месяца 1964 г. (по материалам ГААК)

Тематика лекций	Кол-во лекций
Научно-атеистическая	2104
Биологическая	534
Медицинская	4574
Геологическая и географическая	604
Астрономическая	753
Физическая и математическая	362
Химическая	4429
Всего:	13360

Из таблицы 5 видно, что количество прочитанных лекций за четыре месяца 1964 г. на 1000 больше, чем агитаторы прочитали за полугодие 1963 г. (ГААК, ф. Р-461, оп. 1, д. 8, л. 15).

Кроме учителей и преподавателей, важную роль в распространении материалистического мировоззрения играли работники Барнаульского планетария. Ими было проведено 812 лекций на следующие темы: «Происхождение жизни на земле»; «Происхождение человека»; «Строение Вселенной»; «Советский человек в космосе»; «Наука и религия о Вселенной»; «Есть ли жизнь на других планетах?» (ГААК, ф. Р-461, оп. 1, д. 8, л. 19).

Заметный вклад в распространение атеистических взглядов среди населения Алтайского края внес и краевой отдел здравоохранения. При лечебно-профилактических учреждениях были созданы курсы по подготовке медицинских работников к антирелигиозной пропаганде (ГААК, ф. Р-461, оп. 3, д. 119, л. 23).

В 1961 г. в Барнауле вышло несколько брошюр атеистической направленности, например, В. Аржевкина (1961) «Молодежи о вреде религии», а также И. Шильдяшова «Атеисты наступают». В 1963 г. Алтайское книжное издательство издало «Библиотечку атеиста», а в 1964 г. – брошюру А. Бобровниковой «Мой опыт индивидуальной работы с верующими». В данных брошюрах описывалось негативное воздействие религиозных пережитков на современное общество.

25 июня 1964 г. Алтайский крайком КПСС принял постановление «О мерах по усилению атеистического воспитания населения в крае» (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 111). Все районы Алтайского края незамедлительно присылали информацию об атеистической пропаганде на местах, а также о степени религиозности жителей. Так, религиозность в Благовещенском районе была распространена главным образом среди немецкого населения, а именно, в колхозах им. XXI съезда КПСС, «Заря коммунизма», им. Ленина и им. Кирова. В этих колхозах нелегально отправляли культы группы евангельских христиан-баптистов численностью около 300 человек. Кроме того, в с. Благовещенке и в колхозе «Заря коммунизма» действовали около 40 адвентистов. В связи с этим атеистической пропаганде в Благовещенском районе уделяли огромное внимание. Лекторы устраивали массовые атеистические лектории в библиотеках, а также оформляли уголки атеистов. Кроме того, в Благовещенском районе 1 раз в месяц по районному радиовещанию передавали журнал «Голос атеиста». В результате атеистической работы за 1964 г. в Благовещенском районе порвали с религией около 15 верующих. Однако, несмотря на прогресс, заместитель секретаря Благовещенского партийного комитета А. Соткин в докладной записке о состоянии антирелигиозной работы заявлял, что в районе не хватает кинофильмов на научно-атеистические темы (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 96–99).

В Рубцовском районе в связи с активизацией деятельности верующих в 1963 г. организовали двухгодичную школу атеистов. Слушателями школы атеистов стали учителя биологии, химии, а также преподаватели из средних учебных заведений. Численность посещающих лекции была около 40 человек. Для слушателей был прочитан курс «Основы научного атеизма», рассчитанный на 38 часов (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 101).

Большую работу по атеистическому воспитанию проводила студия телевидения. Рубцовской студией телевидения с 1959 по 1961 г. было создано несколько фильмов на антирелигиозную тематику: «Мракобесы», «Иезуверы», «Будь бдительна, молодежь!». Данные фильмы были отправлены в Москву, а затем растиражированы по всем студиям Советского Союза. В 1963 г. в Рубцовской студии была создана общественная редакция по пропаганде естественно-научных знаний и атеизма. В состав редакции входили преподаватели филиала политехнического института, учителя школ, партийные работники и инженеры. В 1964 г. этой редакцией были подготовлены 18 передач на атеистическую тематику: «Облегчает ли религия жизнь людей?», «Космонавты опровергают религию», «Религия и война», «Пролетарский интернационализм и религиозный атеизм» и др. Большую роль играла местная печать. Только за 1964 г. в Рубцовской районной газете «Коммунистический призыв» были опубликованы шесть статей, посвященные антирелигиозной тематике (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 107–108).

В Тюменцевском районе Алтайского края в связи с усилением атеистической пропаганды партийный актив посетил 595 квартир и выявил, что в 269 из них имеются иконы (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 115). Аналогичные проверки проходили и в других районах. Например, в Каменском районе было проведено исследование религиозности, после чего все верующие люди были поставлены на учет и к ним прикреплен лектор-атеист (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 130). Достаточно показательной является статистика по наличию икон у жителей разных сел Бийского района, что отражено в таблице 6. После выявления икон в данных районах проводились лекции и разъяснительные беседы агитаторами.

Таблица 6

Количество семей Бийского района, имеющих иконы (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 82)

Наименование населенного пункта	Кол-во обследованных семей	Кол-во семей, имеющих иконы
Новая Чемровка	50	41
Шубинка	45	33
Мало-Енисейское	90	11
Верх-Талица	52	46
Березовка	152	42
Сростки	1060	198
Мало-Угренево	439	165
Верх-Катунское	610	130
Красногорское	288	82
Всего	1766	748

Кроме того, о состоянии религиозности населения Бийского района свидетельствуют дополнительные факты. Так, в первом полугодии 1964 г. граждане района совершили 132 крещения, из которых 48 случаев крещения детей 1964 г. рождения. Обвенчавшихся в церкви в 1963 г. было 7 пар, а в 1964 г. – 9 пар (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 83). В Каменском районе в пос. Краснорязжском существовала группа баптистов, насчитывающая в своих рядах около 50 человек. Атеист-агитатор Е.Д. Токмакова поставила всех верующих на учет, а за домами были закреплены пропагандисты, которые проводили беседы и читали лекции. После индивидуальной работы члены религиозной группы отказались от своих воззрений, и руководителям баптистской общины пришлось уехать из поселка (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 132).

В Смоленском районе в результате проверки на религиозность населения было выявлено около 1759 верующих, из них большую часть составляли православные – 1636 человек, 123 – приверженцы старообрядческой церкви. Подавляющее большинство верующих были женщины (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 166). В Топчихинском районе было выявлено 1502 верующих, из них 1487 человек исповедовали православную веру, 15 – лютеранскую. Основная масса верующих – это люди старше 50 лет – 1299 человек, из них 1252 – женщины и 250 – мужчин (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 177). В Локтевском районе было выявлено 1206 человек верующих, из которых 1140 – православные, 48 – лютеране, 18 – иеговисты.

Необходимо обратить внимание на то, что ЦК КПСС 18 февраля 1964 г. издал постановление «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов». Коммунистическая партия предполагала с помощью данного нововведения в скором времени добиться исчезновения «религиозных праздников». Внедрение в быт гражданских обрядов и праздников постепенно начало набирать обороты. Так, рубцовская телестудия, чтобы отвлечь молодежь от лона церкви и празднования религиозных праздников, популяризовала общественные регистрации браков, рождения ребенка, а также комсомольские, серебряные и золотые свадьбы. Студией телевидения на 1964 г. было подготовлено и показано две телепередачи, посвященные вручению старшеклассникам удосто-

верения о присвоении рабочей квалификации в пос. Горняк, а также принятие молодежи в ряды механизаторов в Волчихинском профессиональном техническом училище Михайловского района (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 109).

Серьезной социальной базой религиозных общин могли выступать люди пожилого возраста, особенно женщины. Этот фактор пытались максимально учесть районные власти. Так, например, в Смоленском районе стали проводить мероприятие под названием «Отдых бабушек», на которых с беседами, лекциями на атеистические темы выступали учителя и медицинские работники. Кроме того, проводили праздники урожая, торжественное вручение паспортов, комсомольские свадьбы, проводы русской зимы, проводы в Советскую Армию (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 112). В Краснощековском районе только за январь–июнь 1964 г. организовали следующие безрелигиозные праздники: наречение новорожденных, вручение паспорта, день механизатора. В Сросткинском сельском совете практиковался торжественный обряд наречения имени новорожденным, а в Быстрянском сельском совете – торжественные регистрации браков и проводы в армию. В Красногорском, Лебяжинском, Катунском совхозах проводились праздники чествования передовиков. В с. Буланихе и пос. Первомайском, Светлоозерском вошел в обычай праздник зимы, а в с. Соколово и Лесном – праздник цветов и фруктов (ГААК, ф. 1, оп. 117, д. 70, л. 147).

Таким образом, можно заключить, что изначально атеистическая пропаганда в Алтайском крае в 1954–1957 гг. носила отвлеченный, просветительный характер. Большинство читаемых лекций, как правило, было направлено на освещение вопросов истории религии, возникновению религиозных праздников и обрядов. Тематические лекции читались преимущественно для неверующей аудитории. К началу 1958 г. в антирелигиозной пропаганде все больше делается упор на разоблачение вреда религии, в связи с чем в прессе приводились многочисленные результаты отречения от церкви. Проводимая атеистическая пропаганда принесла определенные успехи. Так, в 1957–1958 гг. случаи разрывов с религией в Алтайском крае исчислялись единицами, но уже к 1963 г. их насчитывалось более 300 человек. Например, в Горняке порвали с религией 10 человек, в Змеиногорске – 20, в Благовещенском районе – 20, в Новоалтайске – 19. При этом из религиозной среды, как правило, выходила более активно молодежь. Интересно также отметить, что если в 1958 г. на Алтае было 4 зарегистрированных молитвенных дома и 7 церквей, то к 1963 г. остались один молитвенный дом баптистов в Барнауле и три православные церкви (ГААК, ф. 1692, оп. 1, д. 16, л. 43–44). К концу 1964 г. атеистическая пропаганда была направлена уже непосредственно на верующих, а лекции по материалистической пропаганде стали носить более естественно-научный характер.

4.3. Особенности государственной регистрации религиозных объединений в середине 1950-х – начале 1980-х гг.

С конца 1943 г. наметились значительные перемены во взаимоотношениях Советского государства и религиозных общин. В годы Великой Отечественной войны религиозные организации СССР, в том числе Русская православная церковь, выступили на стороне советской власти, несмотря на предшествующий период гонений и репрессий. Кроме того, среди части войск сохранялась религиозность, что в условиях военного времени придавало силу в борьбе с немецко-фашистскими войсками. Наконец, руководство страны учитывало и внешнеполитический аспект, проводя определенную государственно-конфессиональную политику. В частности, активная антирелигиозная политика могла ослабить союзнические отношения. Так, например, британский парламент и американский Совет церквей Христа считали недопустимым союзничество с безбожным государством (Крячко Н., 2010). В результате учета всех указанных обстоятельств к осени 1943 г. наметился существенный перелом в государственно-конфессиональных отношениях в СССР, что не могло не сказаться в перспективе и на региональном уровне.

Уже в сентябре 1943 г. был создан Совет по делам Русской православной церкви при Правительстве СССР, целью которого было осуществление связи между Московской Патриархией и ор-

ганами государственной власти. 19 мая 1944 г. начал работу Совет по делам религиозных культов, предназначенный для диалога с «религиозными объединениями мусульманского, иудейского, буддийского вероисповеданий, армяно-григорианской, старообрядческой, греко-католической, католической и лютеранской церквей и сектантских организаций» (Крячко Н., 2010). Параллельно государство выпустило ряд постановлений, касающихся различных сторон церковной жизни, в том числе о порядке открытия церквей (ноябрь 1943 г.), о порядке открытия молитвенных зданий и религиозных культах (декабрь 1944 г.), о предоставлении религиозным общинам права юридического лица в части аренды, строительства и покупки в собственность домов, строений, транспорта и утвари (1945 г.) и др.

Новый курс советской власти вызвал небывалый патриотический подъем среди верующего населения и духовенства. Еще в начале 1943 г. в Государственном банке СССР был открыт специальный счет, на который поступали средства, собранные епархиями на нужды армии. Сбор средств от религиозных общин продолжался и в последующие военные годы. Так, в 1944 г. прихожане московских храмов перечислили 1 млн руб. на строительство военных самолетов и передали тарелочный сбор в сумме 300 тыс. руб. на подарки красноармейцам в знак благодарности за их подвиги. В том же году действующей армии была передана танковая колонна имени Димитрия Донского. Каждая церковная община старалась внести посильный вклад из денежных средств и вещей для раненых бойцов и детей фронтовиков. Например, только в Ростовской области пожертвования от церковных православных общин и духовенства на нужды, связанные с войной, составили 3 160 184 руб. (Крячко Н., 2010). Следует отметить, что религиозные общины Алтайского края также посильно участвовали в сборе средств для нужд Красной Армии. Например, община Покровской церкви Бийска Алтайского края в 1943 г. перечислила армии 5400 руб. в качестве материальной поддержки, а всего от Алтайского края в Фонд обороны в этот период поступило 1300 тыс. руб. Кроме того, в октябре 1944 г. стал осуществляться сбор средств в фонд помощи детям и семьям бойцов Красной Армии (Беглов А.Л., 2007).

После окончания Великой Отечественной войны советское руководство планировало использовать Русскую православную церковь в государственных целях. С середины 1940-х гг. и до 1948 г. конфессиональная политика в СССР осуществлялась в атмосфере начавшейся холодной войны и борьбе СССР за мировое господство. Московская Патриархия расценивалась руководством СССР прежде всего как возможный инструмент государственной внешней политики. Международная деятельность Московской Патриархии проводилась под строгим контролем советских государственных органов и сводилась к переводу в свою юрисдикцию всех русских заграничных приходов, обеспечению поддержки христианскими конфессиями в восточно-европейских странах режимов народной демократии, борьбе с Ватиканом и утверждению своего первенства в Православии во всем христианском мире (Шкаровский М., 2011).

Начиная с 1948 г. наблюдается заметное снижение интереса властей к деятельности Русской православной церкви, в том числе и к ее международным акциям. Причиной этого, прежде всего, стало разочарование И.В. Сталина в церкви как средстве воздействия на мировую общественность. Кроме того, потерпели неудачу средиземноморские планы, вызвавшие утрату интереса к Восточным Патриархам. Попытка создать «Православный Ватикан» спровоцировала формирование анти-советского православного блока, в состав которого вошли Константинопольский и Александрийский патриархаты, Греческая и Кипрская церкви, отдельные церковные группы США, Китая, Японии и других стран (Бабкин М., 2012). Развернулась политика, связанная с ядерным противостоянием, роль церкви в которой сводилась к участию в просоветском «движении за мир». Государственные органы, в идеологической работе которых преобладали антирелигиозные настроения, предполагали постепенно вытеснить церковь на периферию общественной жизни. Вплоть до смерти И. Сталина официально не было открыто ни одного нового храма. Более того, для конца 1940-х – начала 1950-х гг. характерно массовое изъятие церковных зданий для их переоборудования под клубы. Активно выявлялись и ликвидировались нелегальные молельные дома (Шкаровский М., 2011).

Государственно-конфессиональная политика была отчасти пересмотрена в 1953 г. Постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах по ее улучшению» от 7 июля 1954 г. спровоцировало увеличение оскорбительных выпадов, погромов, сквернословия против верующего населения. Необходимость нормализовать сложившуюся ситуацию обусловила выход постановления ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10 ноября 1954 г., что послужило некоторой либерализации в государственной политике страны.

С 1956 г. более лояльное отношение властей к вопросам религиозной политики вызвало увеличение числа обращений граждан с просьбой о регистрации религиозных общин. С начала текущего года Совет по делам религиозных культов посетили более 100 делегаций верующих различных конфессий из республик СССР по вопросам регистрации религиозных обществ, а также поступило 314 письменных обращений об открытии молитвенных домов, что на 45% превысило количество поданных регистрационных заявлений в 1955 г. В конце 50-х гг. XX в. наблюдалась активизация протестантских движений. Отдел ЦК КПСС в своей записке от 12 сентября 1958 г. отмечает увеличившуюся численность протестантов по всему СССР и, прежде всего, в Украинской ССР. Так, например, по официальным данным, на Украине в 1954 г. было 92 тыс. протестантов, в 1957 г. их стало уже 103 тыс. человек. В РСФСР в 1954 г. было 32 тысячи, а в 1957 г. стало 40 тысяч человек, исповедующих протестантское вероисповедание (Советов И.М., 2010).

В то же время во многих областях и районах страны местные власти придерживались более радикальной позиции. Решение религиозного вопроса они видели в активной атеистической пропаганде, массовом антирелигиозном наступлении со страниц газет и журналов, в административной ликвидации религиозных общин. Религиозные объединения в регионах регистрировались неохотно и очень редко. Так, например, в Алтайском крае религиозная община старообрядцев-поморцев, в течение всего 1955 г. безуспешно пыталась подать заявление об открытии молельного дома в крайисполком. Вопрос был решен только в 1956 г., после жалобы инициативной группы общины в Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. Крайисполком в свою очередь пытался перехватить жалобы верующих, направленные в вышестоящие инстанции. В 1958 г. письмо христианской общины, адресованное Н.С. Хрущеву в ЦК КПСС из с. Волчихи, было рассмотрено Алтайским крайисполкомом. В результате общине было отказано в защите ее прав ввиду отсутствия у последней регистрации (ГААК, ф. Р-1692, оп.1, д. 17, л.162; д. 36, л. 5, 9).

Новое наступление на церковь началось после выступлений председателя Совета по делам религиозных культов при СМ СССР А. Пузина и члена Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР С. Сивенкова в ноябре 1958 г. и январе 1959 г. На всесоюзных совещаниях уполномоченных по делам религий они заявили о «неправильной политической и атеистической линии», которая привела к укреплению религии и церкви, создала благоприятные условия для пропаганды «реакционной» идеологии». В борьбе с религией предполагалось использовать законодательно-правовые акты. Деятельность незарегистрированных организаций расценивалась как нарушение советского законодательства о религиозных культах (Фаст А.А., 2009).

Всесоюзные совещания оказали заметное влияние на работу уполномоченных в регионах. В Сибири были осуждены руководители Союза церквей евангельских христиан-баптистов, Свидетелей Иеговы, Церкви адвентистов седьмого дня и пятидесятников. Чаще всего в обвинениях фигурировали статьи 142 («Нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви») и 227 («Посягательство на личность и права граждан под видом исполнения религиозных обрядов»). Усилилось преследование рядовых членов религиозных организаций. В 1961 г. Бийский горисполком вынес решение снять с учета действующую Покровскую церковь. Официальная причина – генеральная реконструкция заречной части города. В Рубцовске уполномоченный Подлепич отказался дать регистрацию настоятелю православной церкви. Кроме того, от властей поступило требование сдать приобретенные ранее автомобили. С подобным требованием столкнулись и барнаульские православные священники. Автоинспекцией у них были отобраны

права, и им было предложено продать свои собственные автомобили (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 37, л. 43, 50).

В апреле 1961 г. Всесоюзное совещание уполномоченных совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов рассмотрело проект специальной Инструкции по применению законодательства о религиозных культах. Предполагалось добиться прекращения деятельности незарегистрированных объединений в ряде конфессий СССР (табл. 7) (Советов И.М., 2014). Высокий процент незарегистрированных религиозных организаций достаточно хорошо прослеживается из данной таблицы.

Таблица 7

Отношение религиозных общин СССР к регистрации на начало 1962 г.

(составлено по: Советов И.М., 2014)

Конфессии	Всего общин	Зарегистрированных (в % к общему числу)	Незарегистрированных (в % к общему числу)
Адвентисты	399	155 (38,8 %)	244 (61,2 %)
Буддисты	17	2 (11,7)	15 (88,3)
Иудеи	259	97 (37,4)	162 (62,6)
Баптисты	2 917	1 727 (59,5)	1 189 (40,5)
Католики	1 179	1 113 (95,5)	66 (4,5)
Лютеране	633	467 (73,7)	166 (26,3)
Молокане	130	16 (12,3)	114 (87,7)
Мусульмане	2 307	351 (15,2)	1 956 (84,8)
Старообрядцы	712	367 (51,6)	345 (48,4)

Единовременный учет, проведенный в 1962 г. в Алтайском крае, выявил наличие трех зарегистрированных общин Русской православной церкви и пяти незарегистрированных групп, насчитывающих до 90 человек верующих. Кроме того, была зарегистрирована одна община евангельских христиан-баптистов, в составе которой числилось около 300 членов и около 20 человек сочувствующих. Данную общину пытались закрыть в феврале 1961 г., но Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР не поддержал это ходатайство, ввиду большого количества верующих. До июля 1961 г. осуществляла свою деятельность община пятидесятников, 3–4 раза в неделю собираясь на квартирах верующих в количестве, достигающем 60 человек. Однако руководители группы П. Пиджаков и М. Пилипенко были осуждены по ст. 227 УК РСФСР и приговорены к 5 годам лишения свободы с отбыванием первых двух лет в тюрьме и трем годам ссылки в районах Крайнего Севера. Единовременный учет религиозных объединений, проведенный в последний квартал 1961 г., выявил в Алтайском крае 39 различных религиозных общин и 28 групп, насчитывающих до 2510 верующих. Религиозные объединения были учтены в 14 районах края. Наибольшее количество верующих отмечалось в Барнауле – 500 человек, в Знаменском районе – около 400, в Благовещенском – больше 300, Славгородском районе – около 300 человек. В остальных районах и городах края фиксировалось около 200 человек верующих или меньше (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 1, л. 39, 41, 43, 47).

Необходимо отметить что в 60-х гг. XX в. в СССР насчитывалось более двадцати тысяч подпольных организаций сторонников Совета Евангельских христиан-баптистов. В Западной Сибири они особенно активно проявляли себя в Кемеровской, Омской областях и Алтайском крае. Так, вопреки запрету, они регулярно устраивали шествия по центру Барнаула в 1962, 1965 и 1966 гг. (Сосковец Л.И., 2003а).

В 1966 г. Совет по делам религиозных культов и Совет по делам Русской православной церкви были объединены в Совет по делам религий, который возглавил В.А. Куроедов. Совету принадлежали полномочия о регистрации и снятии с регистрации религиозных объединений, об открытии

и закрытии молитвенных зданий. На местах его представляли уполномоченные Совета, основная работа которых сводилась по пресечению деятельности сети не зарегистрированных религиозных объединений, число которых в регионах неуклонно росло. Так, в 1967 г. на территории Бийска действовали следующие незарегистрированные религиозные объединения: Евангельские христиане-баптисты, Истинно-православные христиане, Истинно православные христиане странствующие, Адвентисты 7 дня, Адвентисты-реформисты 7 дня. Официально действовала и Русская православная церковь. В 1972 г. горисполком отказал в регистрации общине Русской православной церкви в Рубцовске ввиду несоответствия просьбы истинным желаниям верующим. К таким выводам власти пришли, проведя личный опрос граждан, внесенных в список ходатайствующих. В отчете за 1975 г. неоднократно встречаются упоминания о нежелающих регистрироваться общинах, количество которых неуклонно росло (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 17, л. 33, 40).

В таблице 8 представлены сведения о количестве зарегистрированных и незарегистрированных протестантских объединениях в городах Бийске и Рубцовске в 1976 г. (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 17, л. 33, 43, 44).

Таблица 8

Количество протестантских объединений Бийска и Рубцовска
(по материалам ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 17, л. 33, 43, 44)

Название культа	Бийск		Рубцовск	
	Кол-во верующих	Отношение к регистрации	Кол-во верующих	Отношение к регистрации
ЕХБ	45	зарегистрированы	53	зарегистрированы
ЕХБ СЦ	35	уклоняются	8	уклоняются
ИПХ	12	уклоняются	28	уклоняются
Пятидесятники	12	уклоняются	46	уклоняются
Адвентисты седьмого дня	28	зарегистрированы	—	—

Необходимо подчеркнуть, что наибольшее количество верующих наблюдалось в зарегистрированных религиозных организациях Бийска и Рубцовска. Сравнительно небольшое количество людей в незарегистрированных группах можно объяснить их нелегальным положением, что затрудняло официальный учет верующих. При этом число последователей данных движений постоянно увеличивалось. С мая 1977 г. в Бийске стала действовать зарегистрированная община Русской православной церкви. В 1978 г. были зарегистрированы православные общины в Славгороде и Камне-на-Оби (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 259, л. 10). Это спровоцировало поток регистрационных заявлений из других населенных пунктов. Вопросы о регистрации стали ставить верующие Алейска, Горно-Алтайска, р.п. Тальменка, р.п. Троицкое. Однако заявления не принимались к рассмотрению либо оставались без ответа. Алейский горисполком пояснил свой отказ наличием регулярного автобусного и железнодорожного сообщения с Рубцовском, Бийском и Барнаулом, в которых имеются действующие православные церкви (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 252, л. 11). Аналогичный ответ получили верующие р.п. Тальменки, которым было предложено исполнять религиозные обряды в Барнауле (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 214, л. 28, 29). Для сравнения можно отметить, что на 1 января 1976 г. на территории СССР действовало 15851 православное объединение верующих. Из них 11662 были зарегистрированы в органах власти и 4189 действовали без регистрации. Существовало 17 монастырей, из которых 10 женских и 7 мужских (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 17, л. 26).

Важно подчеркнуть, что в 70-е гг. XX в. широко применялись отказы в государственной регистрации религиозным объединениям. Опубликованный в июне 1975 г. Указ Президиума Верховного Совета РСФСР «О внесении изменений и дополнений в постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» передал право регистрации религиозных об-

ществ Совету по делам религий. Теперь в нем решали вопросы открытия и закрытия молитвенных зданий, регистрации или снятия с регистрации религиозных организаций. Кроме того, Совет по делам религий служил посредником между верховной властью СССР и религиозными объединениями. Данный Указ регламентировал юридические права религиозных организаций: теперь они могли приобретать предметы религиозного культа, транспортные средства, строения и т.д. Исключение составили храмы, поскольку их численность по-прежнему регламентировалась государством. По данным А.А. Фаст, за период с 1961 по 1981 г. количество храмов по всей стране снизилось на 31%. Приходы Русской православной церкви сократились на 40%, Католической церкви на – 7%, пятидесятников на – 14%, Свидетелей Иеговы – на 32%, мусульманских – на 59% (Фаст А.А., 2009).

21–22 мая 1980 г. в Москве состоялось Всесоюзное совещание уполномоченных Совета по делам религий, на котором был утвержден план мероприятий, способствующих затуханию религиозной жизни и сокращению численности религиозных объединений по всей стране. Предполагалось зарегистрировать все общества и группы, стоящие на лояльных позициях к советским законам, а также принять необходимые меры в отношении уклоняющихся от регистрации.

Следует отметить, что в 1981 г. в Барнауле насчитывалось три зарегистрированных религиозных общины, наиболее крупной из которых являлась Русская православная церковь. В ее составе насчитывалось до 300 человек, количество которых в праздничные дни увеличивалось до 600–1000 человек за счет приезжающих из других населенных пунктов (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 145, л. 81). Активно исполнялись религиозные обряды в православных общинах, о чем свидетельствует таблица 9 (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 145, л. 13).

Таблица 9

Динамика совершения обрядов в Русской православной церкви
(по материалам ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 145, л. 13)

Обряд	1968 г.	1978 г.	1979 г.
Крещение	3715	4557	4519
% к рождаемости	9,8	9,3	9,3
Венчание	62	93	87
% к рождаемости	0,25	0,3	0,2
Отпевание	5121	5818	5752
% к рождаемости	22,6	21,1	20

Вторым по численности являлось религиозное объединение Евангельских христиан-баптистов в составе 225 человек. Наименьшее число членов отмечалось в составе адвентистов седьмого дня – 76 человек. Без регистрации функционировали шесть религиозных объединений: Евангельские христиане-баптисты (сторонники Совета церквей) – 182 человека, старообрядцы-беспоповцы (поморского согласия) в составе 181 человек, а также по две группы лютеран, по 36–40 последователей в каждой. Кроме того, в городе фиксировались отдельные верующие меннониты, пятидесятники, католики, лица иудейского вероисповедания, истинно православные христиане, старообрядцы-поповцы, мусульмане. Имеющиеся архивные данные свидетельствуют о деятельности в Каменском районе Алтайского края Русской православной церкви, зарегистрированной в 1978 г. (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 145, л. 21). Кроме того, по сообщению заместителя председателя горисполкома Г.А. Чернова, в Славгороде на 1 января 1981 г. насчитывалось пять незарегистрированных организаций (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 145, л. 85, 87, 88).

На территории Кулундинского района действовали две незарегистрированных группы: Братские меннониты в селах Ананьевского сельского Совета численностью 42 человека и Евангельские христиане-баптисты в р.п. Кулунда численностью 14 человек. Кроме этого, в районе имелись небольшие группы верующих лютеранской и православной церквей, (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 145, л. 17. В Благовещенском районе функционировали 13 протестантских объединений,

большинство из которых были официально не зарегистрированы (табл. 10) (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 145, л. 170).

Таблица 10

Количество верующих в протестантских объединениях населенных пунктов Благовещенского района Алтайского края (по материалам ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 145, л. 21, 81, 82, 85, 87, 88)

Религиозное объединение/ населенный пункт	Кол-во верующих	Отношение к регистрации религиозной общины
ВСЕХБ (лояльные)		
р.п. Благовещенка	122	зарегистрированы
с. Глядень	103	зарегистрированы
с. Александровка	32	зарегистрированы
с. Новокулундинка	16	положительно
с. Николаевка	35	положительно
с. Татьяновка	64	положительно
СЦЕХБ		
р.п. Благовещенка	54	отрицательно
с. Глядень	54	отрицательно
с. Долинка	9	отрицательно
с. Николаевка	12	отрицательно
Адвентисты		
с. Глядень	21	отрицательно
р.п. Благовещенка	9	отрицательно
Меннониты		
р.п. Благовещенка	20	отрицательно

Из приведенной таблицы видно, что из шести объединений Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов, положительно относящихся к регистрации, только три были официально зарегистрированы. Представители совета церквей евангельских христиан-баптистов, адвентисты седьмого дня и меннониты отрицательно относились к законодательству о культах и упорно избегали регистрации. Свое нежелание регистрироваться верующие объясняли по-разному. Так, на общем собрании коллектива рабочих ИТР и служащих завода радиоаппаратуры (Славгород), рабочий цеха П.П. Изаак по вопросу регистрации общины заявил что «...у верующих только два пути, или умертвить себя (так как многое законодательством запрещается), либо действовать нелегально» (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 145, л. 4, 103, 104). Верующие лютеране с. Подсосново Славгородского района отказались от регистрации, ссылаясь на Библию: «Кесарю – Кесарево, Богу – Богово» (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 145, л. 109). Католики Славгорода объясняли невозможность своей регистрации отсутствием руководителя и постоянного места сборов (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 145, л. 113). В Завьяловском районе четыре группы лютеран объяснили свое нелегальное положение тем, что собираются они стихийно, внепланово (ГААК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 145, л. 191). В целом механизм регистрации религиозных объединений в полной мере демонстрировал особенности государственно-конфессиональной политики СССР в региональном пространстве.

В заключение отметим, что процедура регистрации религиозных объединений в полной мере отражала особенности государственно-конфессиональной политики советского государства. При этом, с одной стороны, после 1943 г. обозначился определенный поворот в государственно-конфессиональной политике, что отразилось в определенной лояльности к религиозной жизни населения Алтайского края и в целом СССР. Период «хрущевской оттепели» вселял в верующих новые надежды на улучшение религиозной ситуации в стране. С другой стороны, государство, отказываясь от механизма жесткого воздействия на религиозные общины, тем не менее сохраняло

главную линию на ослабление влияния религиозного фактора на общественную жизнь. Такая линия активно подкреплялась соответствующей законодательной базой, препятствием регистрации религиозных объединений верующих в регионах и активной атеистической пропагандой, которая велась с 60-х гг. XX в., и все более стали переходить от активной безапелляционной религиозной критики к распространению альтернативного научного мировоззрения как по проблемам происхождения земли, человека и т.п., так и по вопросам истории религий. Все указанные тенденции общесоюзного масштаба неизменно отражались и в региональном пространстве огромной страны, в том числе и в Алтайском крае.

Глава V

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ И ОБРЯДОВЫЕ ПРАКТИКИ СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ В XX в.*

Один из феноменов современного религиозного сознания сельского населения связан с повсеместным возрождением традиции почитания святых мест, которые, несмотря на долгие годы запретов и борьбы с местными культами, «продолжают оставаться актуальным явлением повседневной жизни» (Виноградов В.В., 2002, с. 239 и др.). Более того, самая активная роль в этом процессе принадлежит сегодня Русской православной церкви, хотя почитание местных святынь – «священных камней, родников, деревьев, каменных или деревянных крестов» и прочих ландшафтных объектов – никогда прежде не предусматривалось «каноническим церковным обиходом» (Панченко А.А., 1998, с. 12–14, 67).

Полевые материалы последних лет показывают, что однозначно негативное отношение официальной церкви к народным обычаям и обрядам, хорошо известное по истории средних веков благодаря многочисленным «Поучениям против язычества» и более поздним церковным документам (Покровский Н.Н., 1981 и др.), в настоящее время, по сути, сменяется сознательным участием духовенства в «оживлении» последних. Более того, исследователи считают возможным говорить о такой характерной черте современного периода в развитии российских почитаемых мест, как их «воцерковление» (Виноградов В.В., 2004, с. 232–248; Кормина Ж.В., 2006, с. 130–151). Ярким примером тому может служить история одной из вятских народных традиций. Так, еще в 1739 г. Синоду было приказано уничтожить местный источник, прекратить его почитание и проследить за наказанием всех виновных. Однако уже в наши дни названный источник стал одной из самых почитаемых святынь Вятского края – местом постоянного паломничества и ежегодно совершаемого Великолукского крестного хода с молебнами и водосвятием (Коршунков В.А., 2001, с. 90–104).

Рассеянные по всей заселенной территории местные (или деревенские) святыни составляют своего рода единую «иерархически организованную сетевую структуру», включающую в себя объекты локального, регионального, общероссийского и общехристианского значения (Тарабукина А.В., 1998). Место почитаемой святыни в сложной иерархической системе определяется, таким образом, ее «силой», действие которой может распространяться как на локусы с радиусом информации до 100 км, так и на весь христианский мир в целом (Виноградов В.В., 2002, с. 236).

Достаточно хорошо подобная «сетевая структура» изучена в европейской части страны, особенно на Русском Севере (Бернштам Т.А., 1995; Денисова И.М., 1995; Щепанская Т.Б., 1995; Панченко А.А., 1998; Тарабукина А.В., 1998; Коршунков В.А., 2001; Виноградов В.В., 2002 и др.; Кормина Ж.В., 2003 и др.; Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В., 2009). В последнее время активно ведется исследование почитаемых мест сибирского региона (Темплинг В.Я., 2000; Любимова Г.В., 2004 и др.; Фурсова Е.Ф., 2004 и др.; Ермакова Е.Е., 2010 и др.).

* Исследование проведено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-28-00045).

5.1. Феноменология почитаемого места

Хозяйственное и культурное освоение зауральских территорий русскими первопроходцами сопровождалось, как известно, повсеместным утверждением религиозных святынь и символов, означавших включение неизведанных ранее пространств в мир истинной, христианской веры¹. Монастыри и храмы становились паломническими центрами общесибирского значения. Основу местных народно-православных культов составляли славянские народные воззрения, связанные с почитанием сакральных объектов природы. Почитаемые места или особые «сакрализованные локусы, в которых, по представлению местных жителей, была явлена божественная сила» (Виноградов В.В., 2002, с. 230), служили, таким образом, материальным воплощением народных воззрений о проявлении священного начала в природе (*иерофании*). Выделенность святого места из обыденного пространства и в наши дни хорошо осознается всеми носителями традиции: «...*святое место Бог указал. Там произошло чудо*» (Фадеева Л.В., 2002, с. 126)². При этом память о самом чуде (т.е. явлении «божественной силы») транслируется не только в фольклорных текстах и культовых сооружениях, аккумулирующих историю примыкающих к святыне поселений, но и в религиозно-обрядовых практиках (прежде всего ритуалах лечения).

Современное состояние сибирской традиции почитания святых мест связано с регулярным проведением крестных ходов и возведением культовых сооружений (деревянных крестов, часовен или храмов) в непосредственной близости от того или иного объекта природы, наделенного сакральным статусом. В подавляющем большинстве случаев подобным природным объектом оказывается водный источник (родник или ключ), отмеченный, согласно народным воззрениям, символикой женского плодородящего и исцеляющего начала. Указанная символика поддерживается бытующими вплоть до настоящего времени преданиями о так называемых явленных (всплывающих время от времени из воды) иконах («*божественных ликах*»), большая часть которых относится к богородичному типу (Любимова Г.В., 2012, с. 118). Само явление божественного образа, как пишет в связи с этим А.А. Панченко, не только подчеркивает потусторонний, прежде всего сакральный, статус приплывающего / уплывающего предмета, но и служит своего рода знаком, посредством которого потусторонний (сакральный) мир отмечает выделенность данного места из окружающего пространства, сообщая ему статус священного локуса (Панченко А.А., 1998, с. 135, 139).

Одним из типичных в указанном отношении природно-сакральных комплексов является почитаемый источник, расположенный возле с. Усть-Серта Чебулинского района Кемеровской области. В отличие от других подобных комплексов связанная с ним локальная традиция, по словам местных жителей, не прерывалась за все время существования советской власти. Все эти годы жители села, невзирая на отсутствие священника и активное сопротивление властей, совершали «молебства» на поля и к источнику, вода которого считалась святой, а потому – целебной. По словам лучшей «песельницы» и старейшей жительницы села «бабы Поли» (П.А. Масловой, 1909 г.р.), «*на Казанскую всегда службу в церкви служили, потом с иконами на часовню шли, воду (в источнике) святили, после – на кладбище, умерших поминали, медовуху пили*». Названный культовый комплекс являлся также местом периодических молений о дожде, когда к высшим небесным силам зывали с молитвенными обращениями: «*Пресвятая Мать Казанская, / Моли Бога о нас... / Многомилостивый Господи, / Услышь нас, молящих Тебе... / Святитель Никола, / Моли Бога, спаси нас*» и т.п. (ПМА, 2002)³.

¹ Так, в условиях иноэтничного окружения в роли символов освоенного пространства, а также сакральных центров поселения (мест регулярных молебнов, в том числе по случаю засухи) у забайкальских старообрядцев выступали возвышавшиеся на окрестных сопках кресты.

² Появление многих святых ключей в Бийском Приобье (с. Енисейское, Верх-Бехтемир и др.), как отмечает Т.К. Щеглова, «молва связывает с явлением божьей благодати». Рассказывают, к примеру, что под Малоугренево «*явленная Божья Мать приплыла по реке... Девочка в речке досточку нашла – это была икона, никто кроме нее не мог ее взять*» (Щеглова Т.К., 2008, с. 221).

³ По данным Т.К. Щегловой (2008, с. 219), в с. Шубенка Зонального района Алтайского края во время холеры водой из святого ключа святили поля, спасая таким образом семьи от мора, а поля от засухи.

Местной святыней и религиозным символом праздника стала икона Казанской Божьей Матери, история которой драматична и в то же время достаточно типична. Появление ее в селе окутано тайной и связано с легендами о том, что сама *«икона – явленная»*: рассказывают, что лик Богородицы *«являлся»* в местном ключе. Вместе с тем известно, что до 1936 г. местом пребывания иконы, размеры которой достаточно внушительны, а вес достигает 20 кг, была церковь, а после она попала к К.Т. Павлаковой (1926 г.р.). Десятилетней девочкой она привезла ее на санях домой, спасая от *«активистов»*, которые *«превратили церковь в зерносушилку и топили иконами стоявшую там печь»* (ПМА, 2002)).

Сходные поверья о чудесном явлении в воде божественных ликов были зафиксированы в Заринском районе Алтайского края. Каждый из выявленных в с. Жуланиха и Среднекрасилово культовых комплексов в недавнем прошлом представлял собой возведенную над святым ключом храмовую постройку, включавшую обширную подземную часть – рукотворные пещеры. Самое раннее предание, повествующее о начале почитаемого места, датируется концом XIX в. Считается, что именно тогда деревенский пастух, захотевший напиться из родника, впервые *«увидел в воде лик, икону Божьей Матери, всю в цветах»*, причем *«в руки лик никак не давался»*. Позже родник был освящен батюшкой из деревенской церкви (ПМА, 2001, с. Жуланиха). Приведенный нарратив по классификации В.В. Виноградова (2004) относится к особой группе текстов, раскрывающих «мифологическое происхождение» сакральной точки. Деревенский пастух является здесь не случайным персонажем, поскольку сфера его профессиональной деятельности (как и охотника в других подобных текстах) протекает на границе обжитого и неосвоенного пространства, где, по народным воззрениям, могут проявлять себя силы потустороннего мира.

Рассказы о явлении божественных ликов в святой воде продолжают оставаться характерной чертой современной народной религиозности. По словам местного жителя М.Н. Соколова (1946 г.р.), в детстве мать водила его на ключи и как-то раз сказала: *«“Смотри, Миша, что сейчас будет”, – бросила копеечку, а из воды икона Божьей Матери с младенцем всплыла. Я сам это видел»*¹. Подобные свидетельства воспринимаются носителями религиозного сознания как знак особой избранности, некоей отмеченности людей, которым явилось чудо, и наоборот, неспособность узреть одну из форм проявления божественной воли считается показателем греховности человека, его недостаточной готовности быть избранным Богом. Другая местная жительница, Л.И. Киришина (1929 г.р.), рассказала, как к ним на ключ приезжали *«четыре боговерующие женщины»* и один поп из Барнаула: *«Я тогда как раз голубику на горе рвала. Смотрю, слезы у одной из глаз так и льются. Она говорит: “Посмотри, ангелочки в воде купаются!”, а я не вижу... Бог ничего мне не показал, потому, видно, что грешная. Пастух рядом корову пас и тоже ничего не видел»*. Ценность подобных свидетельств заключается в том, что в них, говоря словами Я.В. Чеснова (1999), содержатся *«тонкие описания религиозных состояний»* – тех самых *«индивидуальных переживаний»*, с которых и начинается любая форма религии. Постоянное чувство умиления, порой переходящее в восторг, является отличительной чертой особого психического состояния, преобладающего у большинства верующих в святом месте (Тарабукина А.В., 2000). Таким образом, посещение святых мест позволяет наиболее ярко проявляться религиозным чувствам верующих, а подтверждением их истинности становятся чудесные явления, приближающие человека к миру божественного.

Феноменология рассмотренных природно-сакральных комплексов, как видно из представленных материалов, основана на воззрениях о периодическом явлении богородичных образов в святой воде. Подобная соотнесенность природной святыни с божеством, преимущественно женским, по мнению Т.Б. Щепанской, является отражением универсальных славянских представлений о святых местах как особой разновидности объектов, отмеченных символикой женского плодородного и исцеляющего начала. Подтверждением этого может служить этимология названий, кото-

¹ Доказательством святости ключа в с. Шубенке Зонального района Алтайского края, пишет Т.К. Щеглова (2008, с. 218–219), служило то, что *«в песке выливались божьи лики»*. Однако *«иконки из песка складывались»* лишь тогда, когда в воду смотрели *«достойные или посвященные люди»*.

рые используются для обозначения местных святынь – ср.: *родник, родище* – место, рожающее воду; *почора, пещера* – пещера, печь как символ женской утробы и т.п. (Щепанская Т.Б., 1999).

В этом отношении представляется показательной каноническая история иконы «Живоносный источник», появление которой связывают с чудесным исцелением Богоматерью некоего слепца у водного источника близ Константинополя. Известно, что на самых ранних иконах, посвященных данному образу, Богоматерь с младенцем изображалась в середине установленной над источником чаши, похожей на крещенскую купель. Дальнейшее усложнение композиции произошло на Руси, где в иконах указанного типа появился деревянный кладезь с бьющей фонтаном струей воды, по сторонам которого расположились вселенские святители. Черпая живоносную воду, они раздают ее страждущим людям (Живоносный источник).

Посвященная данному образу икона стала главной святыней почитаемого места в п. Ложок Искитимского района Новосибирской области, где уже в советское время пробился родник, получивший сакральный статус. Носителей религиозного сознания не смущают противоречия, связанные с восприятием местной святыни. С одной стороны, многими признается, что указанный статус родник приобрел относительно недавно, не ранее 1970-х гг., с началом строительства дамбы. С другой – считается, что именно этот ключ *«был записан»* еще в Евангелии (ПМА, 2005). Посвященный иконе храм был открыт в 2002 г. Отметим, что само название прихода в честь иконы Пресвятой Богородицы «Живоносный источник» актуализирует традиционные представления об источниках как символах божественной благодати и богородичной помощи. Понятие «источник» употребляется при этом в расширительном смысле, поскольку относится и к объекту природы, и к Богоматери как источнику жизни. Не случайно большой популярностью в Ложке пользуются рассказы о случаях исцеления приезжающих паломниц от бесплодия. По словам Е.В. Семеновой (1936 г.р.), *«...одной женщине сказали, что у нее не будет детей. Она стала сюда на родник ездить, купаться и родила сначала одного мальчика, а через какое-то время – второго»* (ПМА, 2005).

Буквальное истолкование метафоры о Богородице как источнике жизни можно обнаружить в мифологических по своему характеру текстах, повествующих о «начале» того или иного почитаемого места. Особый интерес в данном случае представляют легенды о возникновении источников из обретенной богородичной иконы (Любимова Г.В., 2006, с. 38–39). Так, происхождение знаменитого Явленного родника близ Дивеева, согласно преданию, связано с обретением иконописного образа Богородицы. Ср.: *«И вот подняли плиту, а на одной-то стороне – отец Серафим, а на другой-то стороне – (образ) «Умиление» Божьей Матери... И стал родник, целительный...»* (Тульцева Л.А., 2005, с. 419). Судя по другому тексту, изложенному в рукописном «Сказании о Курской иконе Богородицы», родник забил прямо из-под найденной иконы – ср.: *«Один из жителей Рыльска, охотясь на берегу реки Тускарь, увидел икону, лежащую возле корней дерева ликом к земле. Когда он поднял ее, из земли забил источник»* (Чистяков П.Г., 2006, с. 39). В более поздних нарративах «начало» почитаемого места может быть связано не только с иконой богородичного типа, но и с другими христианскими образами – как женскими, так и мужскими. Считается, к примеру, что возникновение святого источника в с. Черемшанке Ишимского района Тюменской области произошло «на месте явления чудотворной иконы» с изображением Иоанна Крестителя. Наряду с приведенным преданием среди местных жителей, по данным Е.Е. Ермаковой, бытуют и другие, в которых отсутствует апелляция к категории «чуда». Ср.: *«...на святое место шли со всех деревень... когда-то там нашли икону и на месте ее обретения выкопали колодец... поставили часовенку»* (Ермакова Е.Е., 2012, с. 40–41). Вместе с тем в с. Прокуткинском того же района, как следует из опубликованных В.Я. Темплингом архивных материалов, святой родник пробился благодаря образу великомученицы Евфимии, неоднократно возвращавшемуся на место, где был впервые явлен. Ср.: *«...выкопали они колодец, аришина с полтора, (видят)... в углу стоит образ вел. Евфимии... из того угла, где стоял образ, потекла вода... чистая, прозрачная»* (Темплинг В.Я., 2000, с. 54, 61). В целом происхождение подавляющего большинства чудотворных источников, согласно полевым материалам, непосредственно связано с женскими (преимущественно богородичными) «божест-

венными образами». Соотнесенность святых ключей с мужскими образами, представленными Богом-отцом или христианскими святыми, является исключением или имеет более позднее происхождение. Именно к такому типу источников относится расположенный неподалеку от с. Лучшево Прокопьевского района Кемеровской области родник, почитание которого связано с культом целителя Пантелеймона (ПМА, 2013).

5.2. Сакральная топография

Установлено, что топография местных святынь обычно складывается из ландшафтного объекта (камня, дерева, родника и т.п.), а также сопутствующих ему культовых сооружений (часовенок и крестов), причем нередко в одном и том же месте может находиться сразу несколько таких объектов (Панченко А.А., 1998, с. 77). К примеру, так называемая *Пещёрка* – одна из сельских святынь Гдовского района Псковской области – представлена довольно типичным для русского Северо-Запада сочетанием источника и камня с «божьим следом», к которым в данном случае добавлена «пещера», куда по преданию скрылась ступившая на камень Богородица (Kormina J., 2003).

Специфический тип природно-сакральных комплексов, как уже отмечалось, был обнаружен в Заринском районе Алтайского края. Еще недавно они характеризовались наличием обширной подземной части – рукотворных *пещёр*. Сохранившиеся фундаменты строений, а также остатки пещер располагались на территории, созданной в начале 1910-х гг. Александро-Невской пустыни, являвшейся подворьем Алтайской Духовной миссии. По мнению барнаульских археологов, обследовавших один из подземных храмов в надпойменной террасе Чумыша, по своему внутреннему убранству, конфигурации ходов, галерей и лабиринтов, а также по расположению келий и технике создания куполообразных помещений указанный памятник представлял собой подобие Киево-Печерской лавры. В 1970-е гг. степень сохранности его была такова, что позволяла определить основные размеры тоннелей, комнат и ниш, врезанных в глинистые стены. Нынешнее состояние сооружений является плачевным: обвалившиеся своды разрушили сложную систему соединительных коридоров, а грунтовые воды продолжают размывать почву (ПМА, 2001).

Подвизавшиеся в пещерах монахи, судя по словам местных жителей, были выходцами из одних и тех же мест. Культовый комплекс возле с. Жуланихи появился примерно в 1910-е гг., когда на заимке были вырыты пещеры и возведены монастырские постройки – ср.: *«Там на ключе монах один жил, он сам пещеры вырыл, двери навесил. К нему потом другие монахи поселились. Внутри пещер все было побелено, ошекатурено, иконы висели, свечи горели»; «монахи эти не из местных были, приехали откуда-то. Они свое хозяйство вели, скот держали, пашню»* (ПМА, 2001). Сходным образом был оборудован комплекс возле с. Среднекрасилово – ср.: *«Пещёры здесь давно, их два монаха вырыли – Иван и Данила. Один был местный, другой – пришлый, безродный... У них в горе землянки были с окошками, кровати деревянные, лавки. Сами пещеры были выше расположены, там тоже столы стояли, иконки на стенах висели. Все это на моей памяти было»* (записано от П.М. Старостиной, 1913 г.р., с. Среднекрасилово). На сегодняшний день можно строить лишь предположения о причинах, побудивших монахов поселиться уединенно и оборудовать рукотворные пещеры, превратив их в подобие подземных храмов.

Возникновение традиции христианского подземножительства восходит к истории ранних христианских общин, переживавших гонения в начале новой эры. Первые христианские подземные монастыри представляли собой «протянувшиеся под землей на десятки километров многоэтажные сооружения», включавшие жилые комплексы с кельями, а также хозяйственные помещения с печами для выпечки хлеба и хранилищами для зерна (Шевченко Ю.Ю., 2002, с. 112). Подобная форма отшельничества и отрешения от мирской жизни существовала в глубокой древности и на Руси. Из русского былинного эпоса, к примеру, известно, что достигший преклонных лет Илья Муромец строит «церковь соборную» или «церковь пещерную», а по окончании работы – окаменевают или, как вариант, невидимая ангельская сила уносит его в пещеры – ср.: *«Да как нацэл строить церкву*

Пешиерскую, / Тутова стар и окаменел. Возведенное им сооружение оказывается, таким образом, его последним пристанищем или гробницей (цит. по: Криничная Н.А., 1997, с. 38). Вместе с тем поиск причин строительства подземных молитвенных комплексов во внешних – политических и идеологических – обстоятельствах, как пишет Ю.Ю. Шевченко, по всей видимости, бесплоден: «...слишком разнохарактерные времена и территории охватывает традиция подземножительства». Истоки этого явления, считает автор, лежат во внутренней сущности самого христианства и связаны с практикой «умной молитвы». Особенно широкое распространение учение о священном безмолвии (*исихазм*) получило в православной среде. Полная темнота и тишина, возможные только в кельях подземных монастырей, считались «необходимейшим условием» так называемого *келейного правила*, когда полагалось отвлечься в мыслях «от всего земного, телесного и скоропреходящего» и сосредоточиться на молитвенном поиске божественной искры в собственной душе (Шевченко Ю.Ю., 2002, с. 112–116).

Примечательная деталь заринских культовых комплексов заключалась в храмовых строениях, возведенных непосредственно над источником со святой водой: «...в церкви у алтаря имелся колодец со святой водой, которой во время службы кропили народ» (с. Жуланиха), «...прямо на колодце у монахов часовня стояла... К ним туда люди ходили. Богу молились, деньги несли, гостинцы». С ведома местных священников в дни церковных праздников в подземных храмах проходили службы – ср.: «На Троицу или на Миколу сначала обедню в церкви стояли, потом на ключ шли... Я сама туда лет 12-ти ходила... Сперва службу в часовне служили, потом в пещеры заходили, молитвы пели. Монахи впереди, остальные за ними» (записано от П.М. Старостиной, 1913 г.р., с. Среднекрасилово). Там же, на ключе, «ребятишек крестили», а также молились в случае бездождя: «Летом, когда хлеба сохнут, старушки соберутся, распятыё возьмут и на братские могилки идут. Потом – гривой вдоль пашни, на святой ключ». По дороге читали молитвы – «Отчу», «Достойну», «Верую в единого Бога». После революции монастырские комплексы были разрушены, а их обитатели жестоко убиты: «...думали, что там у них несметные богатства хранятся, но так ничего и не нашли...» (ПМА, 2001). Уже в годы советской власти на месте одного из разрушенных комплексов долгое время жила некая «бабка Залесиха», к которой ходили паломники из соседних сел (ПМА, 2001). По наблюдениям Т.А. Щепанской, старцы, отшельники и нищие нередко выступали в качестве своеобразных хранителей местных святынь. Само же святое место зачастую «символически сливалось с образом его хранителя» (Щепанская Т.Б., 1995, с. 118, 123). Описанная на материалах заринских культовых комплексов практика подземножительства (наряду с типологически близкой традицией пустынножительства, особенно характерной для образа жизни сибирских старообрядцев) представляет собой особую форму отшельничества, обозначаемую в исследованиях как «внутреннее паломничество»¹.

5.3. Почитаемые места в контексте народной исторической памяти

Трагические события местной истории XX в. (начиная с периода Гражданской войны) не могли не сказаться на характере почитания святых мест и на содержании связанных с ними преданий. По этой причине изучение современных религиозно-обрядовых практик сельского населения Сибири было соотнесено с исследованием народной исторической памяти. В 1920–1921 гг. Сибирь была охвачена крестьянским антибольшевистским движением, за которым в исторической литера-

¹ Зародившаяся на ранних стадиях развития христианства идея паломничества как путешествия с целью обретения Бога порождала неизбежный теологический парадокс. Апеллируя к догмату о троичности единого Бога, одна из ипостасей которого (Святой Дух) характеризуется таким свойством, как вездесущность, многие авторы (особенно в эпоху раннего христианства) отказывали ей в праве на существование. Наиболее последовательным воплощением идеи внутреннего паломничества стал опыт отшельничества. Полное отрешение от мирской жизни явилось также основным принципом монашеского движения (Любимова Г.В., 2013, с. 595–596).

туре закрепилось название Сибирской Вандеи. Многочисленные восстания сибиряков, закончившиеся поражениями и сопровождавшиеся жестокими репрессиями, плохо вписывались в официальную героико-романтическую концепцию Гражданской войны. Более того, в советское время, как пишет В.И. Шишкин, был сформирован идеологический стереотип, в соответствии с которым любая контрреволюционная акция рассматривалась как «черная», постыдная страница отечественной истории. Подобные факты следовало, как считалось, не изучать, а проклинать или в лучшем случае предавать забвению (Шишкин В.И., 1995). Тем не менее народная память о событиях Гражданской войны, «не вписавшихся» в официальный исторический дискурс, получила своеобразное преломление в традиционных религиозно-обрядовых практиках, связанных с почитанием местных святынь. Подтверждением этого является история одного из наиболее почитаемых мест Алтайского края – святого ключа возле с. Сорочий Лог Первомайского района (рис. 1).



Рис. 1. Святой ключ в с. Сорочий Лог Первомайского р-на Алтайского края
(фото Г.В. Любимовой, 2004 г.)

Алтайские историки реконструировали события, происходившие в Сорочьем Логу в начале 1921 г., когда недовольные политикой продразверстки – и «левые» («бывшие партизаны»), и «правые» («остатки колчаковцев») – перешли к активным действиям против советской власти. Вовремя раскрыв «контрреволюционный заговор», коммунисты арестовали весь новый состав волостного Совета народных депутатов. Часть «заговорщиков» была расстреляна сразу, «других вывели за село и порубили шашками» (Строчков П.И. и др., 2001, с. 57–62). Не менее трагичной оказалась и судьба обитателей пещерных храмов в Заринском районе Алтайского края. Согласно полевым материалам, *«когда банды "зеленых" ворвались на святой ключ, монахи были на молитвах... Всех их связали одной веревкой, прогнали через всю деревню и поотрубили головы шашками. Это было в 1919 г. Позже монастырь сгорел»*. По другим сведениям, *«церкву на ключах сожгли, всех монахов повязали одной веревкой и порубили на Коровьих могилах»* (ПМА, 2001).

Вскоре после произошедших событий место гибели «контрреволюционных повстанцев» в Сорочьем Логу (*«мучеников за веру»* в современной народной интерпретации) начало приобретать сакральный статус. По словам местных жителей, там стали регулярно происходить различные «чудеса», в том числе *«пение невидимых певчих»* и появление *«свечек, которые горели сами собой»*. Корреспондент губернской газеты «Красный Алтай» (1925, 17 июля), к примеру, писал, что «самым чудесным проявлением ключа» в Сорочьем Логу, помимо исцелений, в народе считают явление святого лика в воде и горение свечей. Аналогичные чудеса, связанные с пением / колокольным звоном или явлением горящих свечей / света / огня, воспринимавшиеся верующими как «знамение святости места и (божественный) знак будущего источника», были отмечены Е.Е. Ермаковой (2010, с. 16, 19) применительно к истории Криванковского колодца Юргинского района Тюменской области.

Согласно полевым материалам, чудесные явления в Сорочьем Логу, продолжались до тех пор, пока, наконец, сквозь землю не *«проступила кровь»* и не *«пробился родник»*, находившийся ранее «совсем в другом месте» (ПМА, 2004). Общественное мнение, таким образом, было подготовлено к восприятию очередного «чуда», которое не заставило себя долго ждать. Матери одного из расстрелянных, каждый день ходившей на место гибели сына, привиделся в ключевой воде лик, будто бы сообщивший ей о том, что все погибшие «признаны Богом невинными мучениками», а возникший на месте их гибели родник – это «слезы матерей по невинно убиенным» (Строчков П.И. и др., 2001, с. 65). Местное духовенство способствовало распространению новой легенды, а традиционные обходы полей в случае засухи (*«с иконами и с батюшкой»*) стали включать в себя обязательное посещение новообретенной святыни (ПМА, 2004).

Согласно официальной точке зрения, изложенной в донесении начальника Алтайского губернского отдела в центральное административное управление НКВД (1925 г.), при подавлении Сорокинского восстания «были расстреляны граждане с. Сорочий Лог в числе около 12 человек», трупы которых были сброшены «в овраг, где местные крестьяне сваливали вывозимый со дворов назем и всякий мусор». Вскоре неподалеку от «могилы расстрелянных бандитов» «открылся» святой ключ, куда стало стекаться «огромное количество богомольцев», желавших получить исцеление от различных болезней и недугов. «Родственники расстрелянных бандитов, – как сказано в документе, – распространяют слухи (о том), что убитые... «пострадали» за православную веру, теперь они святые – их образы видели в святом ключе». Ср.: «коммунисты убили... замучили (повстанцев), забросали (их) назьмом», но Святая Богородица «смыла с их лица грязь» и «дала» оставшимся в живых «святой ключ» (ГАРФ, ф. Р-393, оп. 43а, №1038, л. 181–186). Данный фрагмент, в частности, объясняет, почему, по одним сведениям, «появлявшиеся на дне ручья» лики воспринимались как изображения самого «Бога-отца с убитыми», а по другим – верующим являлась «Божья Матерь с младенцем».

Всегда популярная у православных «тема чудесных исцелений у святых источников», пишут Н.Н. Покровский и Н.Д. Зольникова (2002, с. 353–354), оказалась в поле зрения сибирских старообрядцев – составителей так называемого Урало-Сибирского Патерика, капитального рукописного

труда по истории часовенного согласия. Составной частью Патерика явилась «Повесть о святом ключе», объединившая подборку рассказов «об известном алтайском источнике близ с. Сорочий Лог» (публикацию текста и комментарии к «Повести...» см.: Духовная литература..., 1999, с. 140–147).

Осмысление происходивших в начале 1920-х гг. событий авторами старообрядческого сочинения представляет исключительный интерес. Период Гражданской войны характеризуется в «Повести...» как *«зима безбожия»*, когда *«...восташи брат на брата и сын на отца со оружием»*, о чем, как подчеркивается в тексте, было предречено еще в Святом Писании (*«якоже во Святем Писании предречеса о сем»*). Не случайно погибшие в Сорочьем Логу повстанцы названы в «Повести...» *«предреченными страдальцами»* (Духовная литература..., 1999, с. 146). Сами события рисуются в ней как кровавое *«междоусобие»*, когда *«несколько человек истинно верующих православных христиан»* были замучены *«единоплеменными, но отступившими в безбожие народами»*. И хотя расстрелянные и зарубленные шашками *«заговорщики»* не были старообрядцами, авторы-составители Патерика описывают их как последователей «истинной веры», принадлежность к которой и послужила причиной того, что на них *«аки достойных содеяся Божия благодати чудотворение»* (Духовная литература..., 1999, с. 140). Таким образом, погибшие в борьбе с «антихристовым государством» в мировоззрении старообрядцев превратились не только в мучеников за веру, но еще и в единоверцев (*«свидетельствуют, что они были христиане и пострадали за веру Христову»*) (Духовная литература..., 1999, с. 147).

В жизни каждой природной святыни, отмечает Л.В. Фадеева (2002, с. 130), происходит закономерное формирование собственного, обращенного в прошлое повествовательного репертуара, целью которого является сохранение истории свершившегося чуда. Текст Повести позволяет подробно проследить, каким образом происходила сакрализация места гибели участников Гражданской войны в Сорочьем Логу.

Первое чудо, согласно «Повести...», было связано с видениями, которые стали посещать мать одного из убитых. Тела замученных, говорится в тексте, пролежали невредимо всю зиму, божьим промыслом сохранившись *«от зверей и птиц плотоядных и от истления»* вплоть до весны, пока во сне не явился *«сын своей матери»*, более других пострадавший при подавлении *«заговора»* (в повествовании сказано, что он *«весь был изрезан на куски и искроен на ремения»*), который попросил перенести останки на другое место, поскольку на прежнем, по его словам, *«источник воды имать потеци»* (Духовная литература..., 1999, с. 140–141).

Возникновение самого источника связывается в «Повести...» с примечательной деталью: снова явившись во сне своей матери, сын поблагодарил ее за перезахоронение мощей, но велел найти вырезанный из его спины ремень и положить рядом с погребенными телами. Когда же старушка-мать с подругой пришли на прежнее место искать ремень и *«с велиим трудом»* обрели его, то у них *«под ногами нача являтися вода, аки источник помалу теци начинаше»* (Духовная литература..., 1999, с. 141–142). В литературе зафиксированы тексты о возникновении святых источников из мощей священных персонажей: согласно преданию, один из источников, расположенных в Дивеево, вытекает *«из мощей матушки Александры»* – основательницы знаменитой православной обители (Тарабукина А.В., 2000). Однако в данном случае родник появляется не просто в том месте, где невредимо пролежали тела погибших, но непосредственно из-под вырезанного из тела ремня.

Известно, что наряду с крестом ремень (и функционально эквивалентный ему пояс) являлся «необходимым и достаточным предметом, ношение которого указывало на принадлежность к миру людей». И напротив, ритуальное снятие пояса означало установление контакта со сферой «чужого». Таким образом, пояс, подчеркивает А.К. Байбурин (1992, с. 5–8), использовался в качестве своеобразного канала или средства установления связи между «своим» и «чужим», т.е. «между различными зонами ритуально-мифологического пространства». По этой причине появление в «Повести...» такой детали, как вырезанный из спины убитого ремень, давший началу святому ключу, представляется далеко не случайным. Принадлежность «невинно убиенных» к сфере сакрального (подтверждением чего является такой признак, как нетленность их тел) наряду с особыми

свойствами ремня / пояса как источника жизненной силы, согласно логике религиозно-мифологического мышления, не могли не сказаться на свойствах окружающего пространства, знаком сакрализации которого явился пробившийся родник. При этом именно ремень стал тем каналом, по которому сакральные свойства потустороннего мира получили возможность «перетекать» (в прямом и переносном смысле) к месту гибели участников «заговора», сообщая ему статус священного локуса.

Подтверждением сакрального статуса источника в Сорочьем Логу стали зафиксированные в «Повести...» предания о регулярном явлении «божественных ликов» в святой воде, а также многочисленные рассказы о случаях чудесного исцеления: *«...такое потече целебный источник воды, не глубок... но вельми прозрачен... И в воде видяхуся лики или образы Пресвятыя Богородицы и святых угодников Божиих. И егда хотяше кто руками в воде взяти их, ничтоже обретае»* (Духовная литература..., 1999, с. 142). Побывавшая на святом ключе в 7470 (1962) г. черница Анна упоминает виденные ею в воде образы *«Пресвятыя Богородицы со Превечным Младенцем, ангела хранителя, Иоанна Богослова и святителя Николы»* (Духовная литература..., 1999, с. 145). В другом описании приводятся свидетельства *«двух жен»*, согласно которым вода в ключе во время молитвы начинает *«тревожиться и ходить кругами, и выкидывать пузырьки»*. Примечательно, что «божественные лики» в данном случае заменяются тщательно выписанными образами «погибших страдальцев». Ср.: помолившись, жены удостоились увидеть в воде *«три венца и в каждом по три человека... Сперва вышел один разноцветный радужный (венец), и в нем три человека величиной 5 сант. в рубашке, в поясочке, в штанах босые, и так проплыли по дну вниз по ручью примерно метра 4... и невидимы стали. Чрез несколько минут вышел второй (венец)... (а потом) третий»*. «Тамошние жители, – подчеркивается в повествовании, – этих страдальцев знают на имя», поскольку недалеко от ручья находятся их могилы, куда родственники ходят молиться и поминать убитых (Духовная литература..., 1999, с. 147).

Аналогичный характер носит почитание уже упоминавшегося источника в п. Ложок Искитимского района Новосибирской области. Считается, что подземный ключ забил здесь на месте массовой гибели заключенных, отбывавших наказание в особом лагерном пункте, входившем в систему СИБЛАГа (сибирских лагерей особого назначения), который просуществовал в поселке с 1929 по 1956 г. По свидетельству очевидцев, это был один из самых жестоких каторжных лагерей бывшего Советского Союза. В течение полугода неотвратимый силикоз убивал работавших в известковых карьерах людей. Вместе с уголовниками и штрафниками в особой зоне лагеря помещались политические заключенные, многие из которых страдали за веру. Надпись на установленном возле источника стенде гласит, что *«там, где когда-то царили страдания, и проливалась кровь человеческая, начинают бить родники»*. Как и в Сорочьем Логу, культовый комплекс в Ложке воспринимается местным населением и приезжающими паломниками как *«памятник безвинно пострадавшим за веру»* (ПИМА, 2005). Таким образом, не «вписавшиеся» в официальный исторический дискурс события локальной истории – будь то расстрел участников «контрреволюционного» заговора или гибель заключенных СИБЛАГа – в народной исторической памяти соотносятся с общехристианской идеей мученичества и православной традицией почитания святых мест, тесно связанной с сакрализацией местного ландшафта.

5.4. Советское религиозное законодательство. Кампания по борьбе с почитанием святых мест

Одним из решающих звеньев успешной модернизации в СССР была объявлена культурная революция, нацеленная на форсированную секуляризацию общественного сознания¹. Чтобы утвердить в государстве новое мировоззрение, пишет В.А. Бердинских, советской власти предстояло

¹ При этом вполне очевидно, что советская насильственная секуляризация была своеобразной локальной интерпретацией глобальных процессов «естественной» секуляризации, охватившей значительную часть западного мира (Кормина Ж.В., 2012, с. 203).

проделать огромную работу. Русское крестьянство было не просто сословием религиозным. Религия являлась глубоко укоренившейся в народном сознании неотъемлемой частью традиционного быта и была до того привычна, что просто не осознавалась как нечто отдельное от повседневной жизни (Бердинских В.А., 2001, с. 284). Основные направления государственной политики тех лет предусматривали масштабные мероприятия, направленные на рост образованности и приобщение широких слоев городского и сельского населения к научно-техническим знаниям, ценностям рационализма и утилитаризма. Однако в условиях враждебного отношения советского государства к религии вопрос о нравственных основаниях, проводимых в религиозной сфере преобразований, как отмечает А.Г. Вишневский (1998), оставался открытым.

Общий характер религиозного законодательства 1920–1930-х гг. свидетельствует, что государственные органы (в частности, НКВД) в административном порядке стремились ликвидировать в стране все формы организованной религиозной жизни. Русская православная церковь воспринималась правящим режимом не только как идеологически враждебный институт, но и как внутренний политический противник, постоянный очаг контрреволюции. Взятый большевиками курс на отделение церкви от государства уже в 1920-е гг. вылился в репрессии против духовенства, обвиняемого в контрреволюционных действиях против советской власти, а в 1930-е гг. – в разграбление религиозных святынь и осквернение культовых зданий.

Самой ранней в ряду антицерковных «разоблачительных» мер стала развернувшаяся в 1919–1920 гг. кампания по вскрытию и публичной демонстрации мощей русских святых. Реализация постановлений Наркомюста «Об организационном вскрытии мощей» (14 августа 1919 г.) и «О ликвидации мощей во всероссийском масштабе» (25 августа 1920 г.) была призвана доказать, что якобы нетленные останки православных святых оказываются на поверку либо сгнившими, либо поддельными. Публиковавшиеся в это время в официальной прессе «мнения» и «резолуции» трудящихся масс трактовали мощи в качестве символа «духовного гнета» эксплуатируемых классов. Однако наиболее значимой для официальной пропаганды идеей, считает А.А. Панченко, в течение всей кампании оставалась «идея гниения». В литературе неоднократно отмечалось, что «политическое использование мертвых тел» характерно для советской и постсоветской культуры в целом. Причины, вызвавшие к жизни несколько «архаичный» интерес советского правительства к «проблеме нетления мощей», кроются, по мнению автора, в политической метафорике. Метафора гниения в новом революционном дискурсе (фигурировавшая применительно и к царской России, и к капиталистическому Западу) подразумевала обычно моральную и социальную деградацию¹ (Панченко А.А., 2012, с. 281–285).

С 1922 г. большевики перешли к активной борьбе с религиозными институтами. Важным инструментом разгрома православной церкви стало искусственное инспирирование расколов, наиболее крупным из которых был «обновленческий». Заявляя о полной поддержке нового режима и проводимых им преобразований, представители нового течения выступали за «обновление церкви», демократизацию управления и модернизацию богослужения. В конце 1920-х гг. был инициирован массовый снос храмов. В течение зимы 1929/30 г. в Западно-Сибирском крае было закрыто 250 культовых зданий, а в 1933 г., согласно постановлению о «плановой заготовке колокольной бронзы на нужды индустриализации», на местах был запрещен колокольный звон (Рафиков Р.Г., 1995, с. 47–48).

Процессы, связанные с ужесточением законов в области религиозных культов, созданием массовых общественных организаций антирелигиозного характера (таких как «Союз воинствующих безбожников», который действовал с 1925 по 1947 г.), а также насыщением антирелигиозной

¹ Ссылаясь на Троцкого, А.А. Панченко (2012, с. 286) отмечает, что бальзамирование тела Ленина представляло собой попытку заменить мощи Сергия Радонежского и Серафима Саровского «мощами Владимира Ильича». Сохраненное при помощи новейших достижений науки тело советского лидера должно было символизировать могущество и истинность общественного порядка, основанного не на религии, а на научной теории марксизма.

риторикой всех звеньев учебно-воспитательного процесса, считает Т.К. Щеглова, могут быть квалифицированы как «репрессирование духовных ценностей». Мифологизация указанных событий нашла отражение в устных рассказах о разрушении и разграблении церквей, храмов, колоколов, чудотворных икон и святых ключей: в соответствии с традицией устных повествований, после свершения святотатства следуют не поддающиеся логике и разуму события (крест уходит под землю, исчезает колокол и пр.). Подобные рассказы, по мнению автора, образуют «новый жанр возмездия за поругание православных святынь» (Щеглова Т.К., 2008, с. 208, 215, 217).

Показательной в данном отношении является история уже упоминавшегося святого ключа в Сорочьем Логу, широкая популярность которого пришлась на середину 1920-х гг., когда паломничество охватило буквально всю страну. *«Беспрерывные вереницы народа, – писал корреспондент губернской газеты «Красный Алтай» (1925, 17 июля), – текут к ключу за исцелением, святой водичей и песочком»*. Ежедневная посещаемость святого места составляла не менее 500 человек, а в иные дни, судя по донесениям местных властей, встревоженных «контрреволюционным характером» происходившего, доходила до двух тысяч (Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д., 2002, с. 355).

Массовое паломничество к ключу заставило власти предпринять ответные меры, направленные на десакрализацию почитаемого места. О некоторых из них можно судить по тексту старообрядческой «Повести о святом ключе». Авторы-составители «Повести...» упоминают о неоднократных попытках *«завалить источник навозом и гноем»*, забить воронку *«бревнами и соломой»*, *«взять с каждого болящего»* деньги за исцеление и даже отгонять верующих *«насилием и страхом... казнью... пытками... и заключением в темницу»*. Однако каждый раз за осквернением святыни, как следует из текста, происходило «восстановление святости» (когда вода пробивалась в другом месте) (Духовная литература..., 1999, с. 143, 145–146).

Главную роль в развенчании чудодейственных свойств ключа призвана была сыграть пресса и, прежде всего, губернская газета «Красный Алтай». Понижение статуса почитаемого места в глазах верующих достигалось при этом самыми разными способами. Так, уже в одной из первых заметок на тему паломничества в Сорочий Лог утверждалось, что «святой ключ пробил из болота» (Красный Алтай, 1925, 17 июля). В связи с этим заметим, что признаком «святости» в народных воззрениях обладали места и объекты, соотносимые с понятием *верха* (истоки рек, водоемы с проточной водой и пр.), в то время как места и водоемы, соотносимые с понятием *низа* и объединенные многозначным народным понятием «болото», относились к категории безусловно «нечистых» (см.: Бернштам Т.А., 1995, с. 240). В данном случае – как и с метафорой гниения в отношении православных мощей, – по всей вероятности, сказалось влияние общественно-политического дискурса 1920-х гг., в котором слово «болото» использовалось для обозначения всего косного, отсталого и контрреволюционного (о значении этого слова в словаре революционной эпохи см.: Архипова А.С., Мельниченко М.А., 2007, с. 20–23).

В духе времени на волне антирелигиозной пропаганды корреспонденты губернского издания стремились изобразить «истинную картину религиозного мракобесия», а «чудесам веры» противопоставить «чудеса науки и техники» (Красный Алтай, 1925, 16 июля). Большое внимание в газете уделялось материалам о «мнимом исцелении больных» (Красный Алтай, 1925, 17 июля). Наконец, сама вера в явление «божественных ликом» («поселившихся» в ключе «ангелов, архангелов, херувимов и серафимов») подавалась в публикациях в комическом виде. Так, автор одного из фельетонов, укрывшийся под псевдонимом «Д. Колочий», вопрошал читателей: «Неужели здравомыслящий человек может поверить, что в воде появились какие-то новые, невиданные до сих пор животные»? И далее, неожиданно допустив указанную возможность, решительно заявлял, что коммунисты все равно выкинут их из ручейка «как мокрых куриц!» (Красный Алтай, 1925, 31 июля).

Завершением идеологической кампании, целью которой было запрещение паломничества к святому источнику, явилось постановление сельсовета, в котором излагалась просьба к райисполкому *«ходатайствовать перед высшими органами о закрытии святого ключа»* (Красный Алтай, 1925, 1 авг.). Вскоре на организованном чекистами судебном процессе к лишению свободы

были приговорены епископ Барнаульский Никодим и священник с. Сорочий Лог о. Василий (Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д., 2002, с. 355). В 1927 г. специальным циркуляром НКВД по всей стране были запрещены любые молитвенные и богослужебные действия вне храма, включая как официально разрешенные церковной властью уже «сложившиеся» крестные ходы, так и порицаемые Синодом спонтанно возникавшие на местах религиозные практики, в том числе почитание чудотворных источников. Таким образом, многие виды народных религиозных практик со второй половины 1920-х гг. оказались под запретом, а большая часть духовенства к концу 1930-х гг. была уничтожена либо находилась в местах лишения свободы. Вместе с тем насильственно насаждаемая большевиками идеология, как пишет В.А. Бердинских (2001, с. 285), парадоксальным образом сочетала в себе признаки не только атеистического, но и религиозного учения, поскольку была основана на «вере в социализм», официальными «пророками» которого были признаны Маркс, Энгельс, Ленин и Сталин. Все это позволило автору обозначить советскую пропагандистскую машину как «новую теократию».

Негативное восприятие прошлого, получившее выражение в революционной формуле «отречение от старого мира», не могло не коснуться традиционной праздничной системы. Социальный пафос переустройства мира строился на отрицании старого миропорядка. Рассмотренные сквозь призму классовой борьбы народные «язычески-христианские» праздники (Пасха, Троица и др.), основанные на православном календаре и ориентированные на традиционный уклад крестьянской жизни, в рамках новой революционной парадигмы оказывались идеологически пережиточными. В местной периодике регулярно публиковались материалы на тему происхождения и «классовой» (и даже «реакционной») сущности Пасхи и других религиозных праздников. Так, в газете «Социалистическая стройка» (органе Сузунского райкома ВКПб Новосибирской области) (1938, 20 апр.) главный праздник народно-православного календаря объявлялся «отвратительной отрыжкой старого мира» и отождествлялся с «дикарскими обрядами», а также пьянством, прогулами, драками и хулиганством. В газете «Социалистическое льноводство» (органе Маслянинского райкома ВКПб Новосибирской области) (1933, 16 апр.) утверждалось, что Пасха нужна кулакам и антисоветским элементам, чтобы «отвлечь внимание трудящихся от классовой борьбы, притупить их классовую бдительность, посеять сомнение во всех проводимых партией и правительством мероприятиях... (и) сорвать организованное проведение большевиками сева».

Значительное оживление религиозной жизни, в том числе возобновление паломничества к водным источникам, прекратившегося с конца 1920-х гг., произошло в годы Великой Отечественной войны. Тяготы военного времени и обусловленный ими всплеск народной религиозности заставили политическое руководство страны отказаться от методов воинствующего атеизма и согласиться на легализацию Русской православной церкви. Принятые меры способствовали росту национально-патриотического самосознания и стали одной из причин, позволивших переломить негативный ход военных действий.

В первые послевоенные годы в зоне особого внимания государства оказались внехрамовые религиозно-обрядовые практики (различные формы паломничества к святым местам, крестные ходы, моления и пр.), в которых власть видела проявления религиозного фанатизма и нарушения общественного порядка. В 1958 г. был дан старт хрущевской антицерковной кампании. В рамках мощного антирелигиозного наступления, развернувшегося в связи с постановлением ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”» (28.11.1958), в СССР было запрещено почитание 700 выявленных властями чудотворных источников (из которых на долю РСФСР приходилось более 60) (Чистяков П.Г., 2006, с. 38, 43). Уполномоченным по делам религии было предписано разработать «мероприятия», исключавшие саму возможность посещения «святых мест». С этой целью на территории последних возводились разнообразные постройки, которые использовались под культурно-просветительские учреждения, пионерские лагеря и дома отдыха, организовывались пасеки, пастбища и плантации опытных посевов. Представителям духовенства запрещалось участвовать в паломничестве к «официально непризнанным» вод-

ным источникам и предписывалось вести борьбу с «бродячим духовенством и монашествующими». Сами организаторы молений, обозначавшиеся в официальных документах как «шарлатаны, самосвяты или язычники», ставились в известность об уголовной ответственности «за распространение суеверий в целях извлечения материальной выгоды». Властями рекомендовалось разоблачать «корыстный» характер организаторов паломничества к «святым местам»; организовывать в средствах массовой информации печатные отклики медицинских работников об опасности распространения инфекционных заболеваний; проводить собрания рабочих и колхозников для выработки решений о запрещении паломничества, опасного «возможными эпидемиями, пожарами, вытаптыванием урожаев и луговых угодий». Обычной практикой тех лет стали организации комсомольских пикетов на подступах к святым источникам, ограничение автобусных сообщений и усиление инспекторского контроля автомашин. Кроме того, вводился негласный запрет на размещение паломников на постой, а сами источники заливались бетоном, соляжкой, заваливались навозом, мусором, камнями и засыпались хлорной известью (Гераськин Ю.В., 2007, с. 1, 4–6). По воспоминаниям местных жителей, в святой ключ с. Шубенка Зонального района Алтайского края *«советская власть лила... керосин»*, а позже – *«поставила на его месте свинарник»* (Щеглова Т.К., 2008, с. 218). В отношении Криванковского колодца в Юргинском районе Тюменской области были даже совершены действия, аналогичные традиционному наказанию колдунов – ср.: *«И запахали... его, и кол осиновый вбили, и... хлорки сверху-то насыпали»* (Ермакова Е.Е., 2010, с. 9–10, 12).

Позиция местного духовенства в отношении народных религиозно-обрядовых практик, как отмечает П.Г. Чистяков, не всегда совпадала с точкой зрения официальной церкви. Далеко не все священнослужители на местах рассматривали почитание местных святынь (в том числе паломничество к святым источникам) как проявление «язычества». Вполне вероятно, что многие из них относились к подобным практикам достаточно терпимо. Вместе с тем, подчеркивает автор, как только правительство начало кампанию по борьбе с почитанием святых мест, духовенство, не желая идти на открытый конфликт, согласилось на все выдвинутые властями требования (Чистяков П.Г., 2006, с. 43–44). К началу 1960-х гг. совместными усилиями партийных и советских органов, а также уполномоченных по делам религий практически удалось прекратить паломничество к наиболее посещаемым источникам. Но как только давление со стороны центра ослабевало, и местные органы переставали обращать на паломников внимание, происходило, как пишет Ю.В. Гераськин (2007, с. 7), «восстановление» паломничества – если не по числу участников, то хотя бы по частоте посещений в дни церковных праздников.

В ходе брежневской трансформации советского общества правительством был взят курс на дальнейшую легализацию церкви с целью встраивания ее в партийно-государственную машину и в идеологему «развитого социализма». Однако полнокровным субъектом государственно-конфессиональных отношений в этот период церковь так и не стала. В государстве продолжала действовать прежняя линия на вытеснение церкви из общественной жизни. Атеизм как элемент идеологии активно поддерживался государственными органами вплоть до начала 1990-х гг. Пересмотр политики государства по отношению к религии и церкви, в результате которого был принят Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» (25.10.1990), произошел только в эпоху перестройки.

5.5. Функции местных святынь в советское время

К середине 1930-х гг. в результате массового сноса храмов, разрушения или перепрофилирования культовых зданий, а также репрессий против духовенства в сельской местности практически не осталось действующих церквей. По всей стране были запрещены молебны и богослужебные действия вне храмов. В первое время, судя по сводкам ОГПУ, на почве религиозных запретов случались различные инциденты: так, 8 июня 1929 г. *«группа женщин в 100 человек»* явилась в Плотниковский сельсовет Новосибирского округа *«за разрешением на право хождения с иконами по селу и полям с целью молебствования о дожде. Когда в просьбе было отказано, то женщины...*

схватили уполномоченного РИКа по хлебозаготовкам... и намеревались утопить в р. Ине. И... лишь по заявлению (самого уполномоченного)... что при нем есть казенные бумаги и деньги, за которые им придется отвечать, намерение утопить (его) женщины оставили» (цит. по: Ильиных В.А., Ноздрин Г.А., 1995, с. 67).

Большая часть сельского населения страны впервые за всю историю оказались в ситуации резкого ограничения религиозных прав и свобод, хотя полной ликвидации организованной религиозной жизни и официального запрета религии в СССР никогда не было. «Свобода отправления религиозных культов» была зафиксирована в принятой в 1936 г. новой Конституции СССР, однако в отличие от атеистов верующие были лишены права на свободную пропаганду своих убеждений. Полностью религиозная жизнь на селе не исчезла, но претерпела существенные изменения, перейдя к скрытым, потаенным формам существования. Согласно полевым материалам, молебны по случаю засухи тайно практиковались и в советское время. По словам Т.К. Жуковой (1912 г.р.), «как церковь нарушили (в первые годы советской власти. – Г.Л.), старухи стали одни (без священника) в лес ходить, тайком о дожде молиться» (ПМА, 1989, с. Коурок Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

В то время как в городах наиболее крупные храмы продолжали действовать и в советский период, для значительной части сельского населения с начала 1930-х гг. встала проблема отправления религиозных культов. Сохранение сельских православных традиций в советское время, как отмечает Т.К. Щеглова (2008, с. 239), стало возможным благодаря «институту народных служителей» – *читахам, монашкам, читалкам* и пр., появившимся на селе как альтернатива репрессированным священнослужителям. В качестве одного из немногих «местных» оплотов народной религиозности, когда особенно актуальной, по словам В.В. Виноградова (2004, с. 232–248), стала практика проведения молебнов «наиболее начитанными и богомольными односельчанами», в советские годы выступали почитаемые места. К некоторым местным святыням паломничество продолжалось в течение всего советского времени. Так, несмотря на отсутствие священника и активное сопротивление властей, устраивавших, по свидетельству местных жителей, конные заграждения на мосту и не дававших *«иконы к роднику нести»*, «молебства» у святого ключа возле с. Усть-Серта в Чебулинском районе Кемеровской области совершались все годы советской власти. Почитаемый источник, как уже отмечалось, служил местом периодических молений о дожде, а также ежегодно совершаемого крестного хода, приуроченного к престольному празднику селения – дню Казанской Божьей Матери (8 июля ст.ст. / 21 июля н.ст.). По воспоминаниям старожилов, на популярную в округе ярмарку, приходившуюся на те же дни, «с *Мариинска на конях приезжали*» (ПМА, 2002). Подобная ситуация была характерна и для других локальных традиций. По данным Е.Ф. Фурсовой (2004, с. 151–152), «тайные ходы по оброку» к святому источнику в с. Вознесенку Венгеровского района Новосибирской области, где, по преданию, во «времена оные» явилась икона «Святой Параскевы», практиковались на протяжении всего советского периода.

В условиях, когда большинство храмов в СССР были закрыты, а паломничество к православным монастырям и чудотворным иконам общероссийского значения прекратилось, моления у святых источников стали для верующих наиболее доступным (а иногда – единственным!) способом выражения религиозных чувств (Гераськин Ю.В., 2007, с. 1–3). Более того, в послевоенные годы, когда количество действующих сельских храмов было минимальным, местные святыни, считает А.А. Панченко (1998, с. 77), практически заменили для деревенских жителей церкви. К примеру, в Юргинском районе Тюменской области многие церковные религиозные практики (чтение молитв, исполнение песнопений, забор святой воды, освящение принесенной еды и пр.) были перенесены на Криванковский колодец. В советское время, пишет Е.Е. Ермакова (2010, с. 26, 46), окропление детей взятой из Криванковского колодца водой «могло становиться своего рода заменой крещения».

Одним из распространенных «способов коммуникации с сакральным миром», воплощением которого выступало почитаемое место, традиционно являлись практики «обетных» приношений. Актуализация подобных практик наблюдалась в период всплеска паломничества, пришедшегося на

середину 1920-х гг. «На благоустройство ключа и часовни» в Сорочьем Логу, читаем в отчете начальника Алтайского губернского отдела ГПУ, паломники «жертвуют деньги, полотно и другие предметы крестьянского производства» (ГАРФ, ф. Р-393, оп. 43а, №1038, л. 183 об.). Корреспондент газеты «Красный Алтай» (1925, 1 авг.) сообщал, что к поставленному возле родника столбу с иконой верующие несут приношения в виде отрезков холста, «наивно полагая, что их жертва идет непосредственно Богородице». При этом «вещественная форма» самих приношений, по наблюдениям Т.Б. Щепанской (1995, с. 119), нередко содержала сведения о характерных для данной местности бедствиях и несчастьях. Автор опубликованной в газете «Безбожник» (1923, №39) заметки, посвященной обличению чудотворных свойств явленной в Ялуторовском уезде Тобольской губернии иконы Божьей Матери, с осуждением констатировал, что паломники «понавешали на нее риз (и) лампад... Глаз болит – подвешивают искусственный глазок из драгоценного камня, нога болит – золотую ножку несут заступнице для напоминания». Выполненные из золота или серебра приношения в виде различных частей тела, которые подвешивались к чтимой иконе во время болезни или в благодарность за исцеление, были известны не только в пределах восточнославянского ареала, но и по всей Европе (Панченко А.А., 1998, с. 92–94).

Особую категорию «ключников» или богомольцев к святым ключам составляли одержимые – лица, страдавшие нервными заболеваниями («кликучеством»). Само беснование нервных считалось у верующих показателем святости почитаемого места, а усмирение кликуш водой расценивалось как чудо. Так, расположенный в Сорочьем Логу родник со времени своего возникновения считался чудесным местом, наделенным свойством не только являть паломникам лики святых, но также исцелять больных от разного рода физических и душевных недугов. В рамках всесоюзной антирелигиозной кампании, развернувшейся летом 1925 г., большое количество «разоблачающих» подобные воззрения материалов было опубликовано в газете «Красный Алтай». Уже при подведении к ключу, сообщал с места событий корреспондент, кликуши начинают сильно волноваться, но после обрызгивания водой быстро успокаиваются. «Вот пятеро мужиков, – читаем в одной из публикаций, – тащат к ключу тщедушную женщину, которая отбивается от них с невероятной силой. Больная кричит, сквернословит, все лицо ее перекашивается, глаза выворачиваются, кажется, что она вот-вот испустит в конвульсиях последний вздох. Брызнули водой – она успокаивается и начинает креститься» (Красный Алтай, 1925, 1 авг.).

Не исключено, что приведенное описание послужило одним из источников для старообрядческих текстов об исцелении от «трясавичной болезни». Бесноватые, которых, как сказано в «Повести о святом ключе», едва могли удержать «пять или шесть крепких и могучих» мужей, еще издали начинали плакать, кричать разными голосами («звериными, песьими и птичьими») и непотребно ругаться («лаяху матерны словесы»). С одержимыми поступали по-разному – «водою обливаху... пилии даяху или перстию облагаху», после чего бесы покидали человека, а сам он получал полное исцеление (Духовная литература..., 1999, с. 143–144). Среди описанных в «Повести...» случаев исцеления заслуживает также упоминания рассказ о чуде, произошедшем с «безбожным коммунистом», в семье которого был «глухонемой детище». Жена его, дождавшись отлучки мужа, отправила сына на святой ключ, где тот успешно исцелился («нача глаголати добре здраво и слышати»). Вернувшийся домой муж не только не наказал жену «за ослушание», но и сам уверовал в Бога (Духовная литература..., 1999, с. 142–143).

Говоря о проблеме одержимости, следует упомянуть о так называемой *боязни святостей*, выделяемой А.А. Панченко среди прочих условий, при которых кликуши «начинают бесноваться». В статье «Кликота и пророчество» автор приходит к выводу, что приступ кликоты может быть спровоцирован запахом ладана, встречей со священником, звуком церковного колокола, видом чудотворной иконы и пр. Имеющиеся материалы позволяют дополнить этот ряд таким условием, как непосредственная близость сакрального объекта природы. Известно, к примеру, что скиты старообрядцев-часовенных, а также могилы основателей указанного согласия, расположенные у Веселых Гор на Урале, были знамениты тем, что помогали одержимым избавиться от бесов:

«...последние, – как замечает Н.Н. Покровский (1991, с. 103), – в присутствии иноков или их реликвий начинали непотребно ругаться». В работе, посвященной истории и культуре православной прихрамовой среды, А.В. Тарабукина (2000) также подчеркивает, что, находясь в святом месте (будь то монастырь, церковь или почитаемый источник), каждый человек, согласно воззрениям людей «прицерковного круга», оказывается под особым покровительством святых (в то время как остальное земное пространство считается захваченным дьяволом). В то же время в святом месте «пребывает множество чертей, изгнанных старцами-экзорцистами из бесноватых». Описывая современную атмосферу Серафимо-Дивеевского монастыря, исследовательница, в частности, отмечает, что, как и в прежние времена, там «кричат бесноватые и исцеляются больные».

Представленные сведения подтверждают полученные на материалах Русского Севера выводы о том, что в исторически обозримом прошлом «к святым местам стекалась информация о характерных для данной местности бедствиях, несчастьях, а также о способах их преодоления. Одной из основных функций местных святынь, образующих, по определению Т.Б. Щепанской (1995, с. 110), своего рода «кризисную сеть», заброшенную на заселенную территорию, являлось поддержание «эколого-демографического равновесия (баланса между ресурсами территории и воспроизводством жизни на ней)». Вместе с тем формы взаимоотношений человека и святыни, по справедливому замечанию В.В. Виноградова (2002, с. 236–237), не могли сводиться только к «кризисной» или «экстремальной» модели. Будучи органичной частью обрядов народного календаря, ежегодные посещения сакральной точки в праздничные дни способствовали скорее «не ликвидации «кризиса», а «сохранению достигнутого баланса сил в окультуренном пространстве».

Посещение местной святыни, как правило, было приурочено к значимой дате народно-православного календаря, нередко совпадавшей с престольным праздником селения. Вместе с тем в ряде случаев нельзя не заметить лежащей на поверхности аналогии между названием праздника и характером почитаемого события. Так, крестный ход к святому ключу в Первомайском районе Алтайского края, совершаемый в память о расстрелянных и порубленных шашками «мучениках за веру», оказался приурочен ко дню Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 августа ст.ст. / 11 сентября н.ст.), когда церковь поминает убитых на поле брани воинов (рис. 2). Образ самого Иоанна Крестителя, считает Т.А. Бернштам (1995, с. 292), чрезвычайно важен для православной идеи мученичества, поскольку именно этот святой в свое время «возглавил формирующийся на Руси пантеон мучеников, составлявшийся из популярных общехристианских и православных святых». Действующий в этот день строгий запрет употреблять в пищу все круглое, напоминающее человеческую голову (яблоки, арбузы, картошку, капусту, лук), а также петь, плясать и резать ножом, послужил дополнительным основанием для закрепления за данной датой народной памяти о трагических событиях местной истории (ПМА, 2004). Ту же «наивную символику» можно усмотреть и в соотнесении названий богородичных икон с содержанием обращенных к ним просьб, когда, к примеру, «Казанскую» (икону Казанской Божьей Матери) просят исцелить от болезней глаз, «Калужскую» – от болезней ушей, «Троеручицу» – от болезней рук, «Черниговскую» – от болезней ног и т.п. (ПМА, 2005, Ордынский р-н, Новосибирская обл.). Иными словами, выбирая святого, чтобы обратиться к нему с молитвенной просьбой, верующие, как пишет А.В. Тарабукина (2000), часто исходят из содержания самих просьб.

Почитание местных святынь, причислявшихся к «суеверным» и «народно-религиозным» практикам, как видно из представленных материалов, занимало в советское время особое место. Подобные неподконтрольные приходскому духовенству и местной администрации практики, пишет А.А. Панченко, предоставляли определенные возможности для «неформальной» религиозной деятельности. С их помощью происходило формирование «горизонтальных» социальных сетей в пределах одной деревни или группы сельских поселений. Исследователи, занимавшиеся изучением подобных культов, интерпретировали их как «форму взаимодействия со священным», как «специфический механизм накопления и распространения кризисной информации» или как «своеобразный ресурс коллективной памяти».

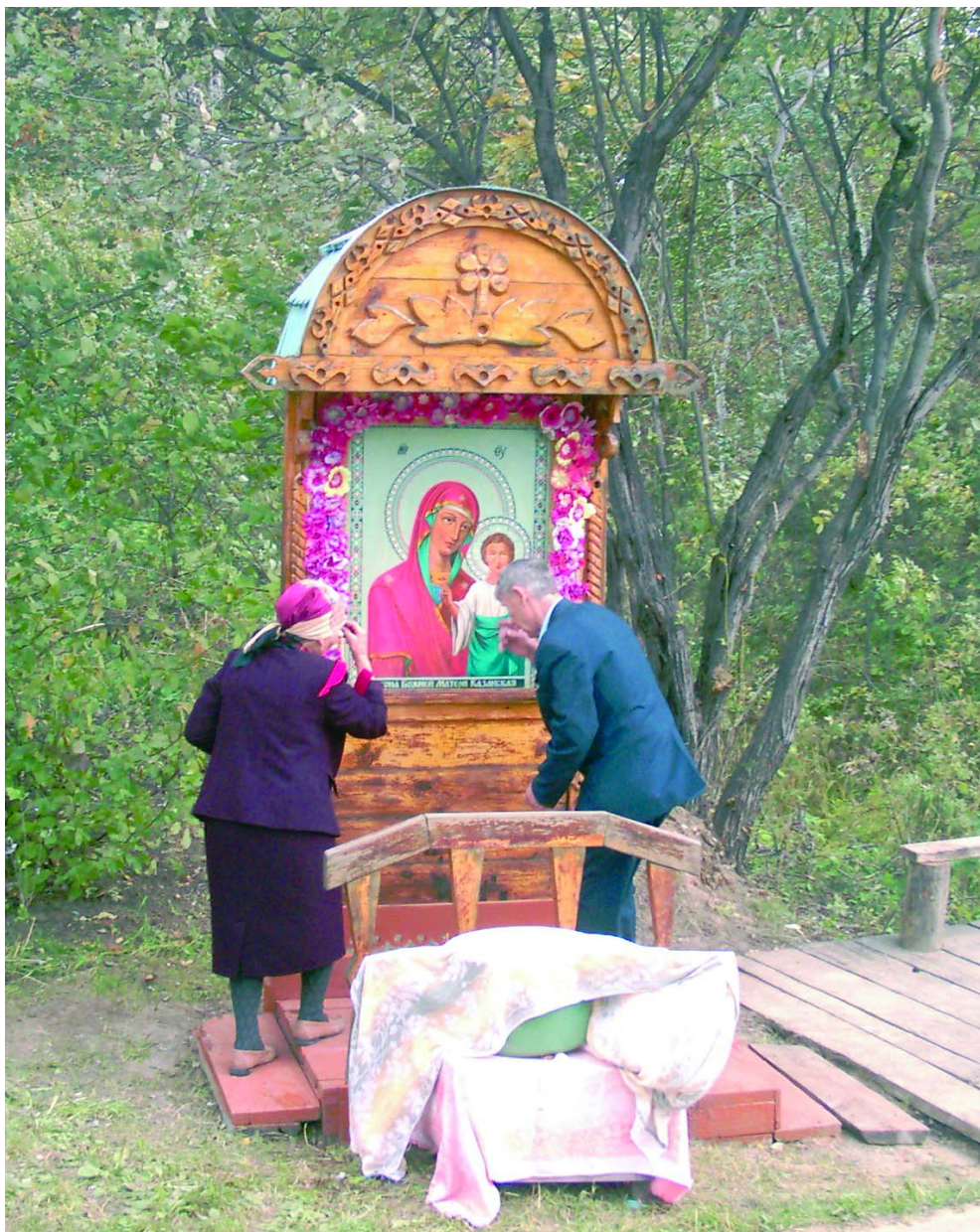


Рис. 2. Богомольцы у иконы Казанской Богородицы в день Усекновения главы Иоанна Предтечи, с. Сорочий Лог Первомайского района Алтайского края (фото Г.В. Любимовой, 2005 г.)

Однако наиболее заметная функция местных святынь, считает автор, связана с формированием своеобразного «института религиозного потребления». Последнее подразумевает не только «производство», распространение и использование «святостей» (различных материальных носителей сакральной силы – воды, песка или камешков), которые должны помогать паломникам и их домашним в различных кризисных ситуациях, но и перераспределение мирских ценностей, включая деньги, ткань и пищу, а также интенсивный обмен информацией. Именно это потребление и сопутствовавшие ему неформальные сети и были среди главных целей административной борьбы с «суеверными» или «языческими» обычаями русских крестьян нового времени (Панченко А.А., 2012, с. 278–279).

В заключение кратко коснемся еще вопроса о возрождении традиции почитания православных святынь в сельской местности в постсоветское время. Как считает В.В. Виноградов (2004, с. 232–248), на современном этапе «православного ренессанса России» почитание святых мест вступило в новую фазу своего развития, проявлением чего могут служить как модификации прежних культовых комплексов, так и появление новых священных объектов. Примером модификации

существующего почитаемого комплекса является история обретения так называемой Коробейниковской святыни – иконы Богородицы из с. Коробейниково Усть-Пристанского района Алтайского края. Так же, как и в других подобных случаях, чудотворная икона Казанской Божьей Матери оказалась явленной, однако явление самого образа имело свои особенности, поскольку произошло не наяву, а во сне. Еще в 1930-е гг. икона была брошена у входа превращенной в зерносклад церкви, вследствие чего «была сильно истерта ногами, верхний слой крошился, на грунтовке (имелись) выбоины и царапины, а в середине – щель шириной с палец». Трижды являвшаяся во сне местной благочестивой жительнице (с младенчества слепой) Олюшке Темной Богородица наказала ей спасти свой образ. Вскоре после спасения последовали чудеса обновления, когда изображенные на иконе лики Богоматери и Младенца засияли новыми красками. В 1994 г. обновленная икона была возвращена в восстановленный храм, а память об этом событии отмечается ежегодным крестным ходом. Одновременно с восстановлением церкви и возвращением в нее иконы Божьей Матери в селе был обустроен святой родник, хотя раньше, по словам местных жителей, никаких чудотворных источников в их местах не было – *«одни лишь ключи в овраге у протоки от Чарыша»* (ПМА, 2005). Все это, по всей видимости, можно расценивать как пример сознательного конструирования святого места, одним из обязательных элементов которого в народно-православной картине мира выступает природно-ландшафтный объект, наделенный сакральным статусом.

Другой современной тенденцией почитания святых мест является возникновение абсолютно новых священных локусов. Так, в зоне русско-алтайского культурного пограничья, где еще в середине XIX в. был основан Чемальский стан Алтайской Духовной миссии, в настоящее время при активной поддержке Русской православной церкви формируется культ священной горы, также соотносимый с богородичной символикой (ПМА, 2007, п. Чемал, Чемальский р-н, Республика Алтай). Наиболее популярной среди туристов и религиозных паломников святыней Чемала является легендарный остров Макария с восстановленным недавно храмом во имя апостола Иоанна Богослова и высеченным в скалах образом Богородицы, опекаемым монахинями из расположенного поблизости православного скита. Согласно полевым материалам, предания о «явившейся» Божьей Матери бытуют как среди русского, так и алтайского населения. Несмотря на явно выраженный рукотворный характер образа, часть местных жителей убеждены, что фигура Богородицы была до поры «сокрыта» в скалах, пока одна из монахинь не *«подправила»* ей лицо. По другой версии, *«однажды монашки пошли счищать с камней мох и обнаружили там божественный лик»*. Появившийся при содействии Барнаульской епархии каменный образ Богородицы с младенцем в силу своего доминирующего ландшафтного положения призван освящать поселение и оберегать его жителей, придавая окружающему пространству статус священного локуса.

Один из универсальных способов сакрализации обживаемого пространства заключается, как известно, в соотнесении реально существующих объектов природы с элементами библейского ландшафта или персонажами священной истории. К примеру, монастырские иноки знаменитой православной обители на острове Валаам создали свой Иерусалим с Гефсиманским садом, Кедром, Елеонской горой и Мертвым морем. Нечто похожее произошло и в Чемале, где поднимающийся из воды скалистыми уступами остров – любимое место уединенных молитв первых миссионеров – получил свое второе название, Патмос, в честь греческого островка, на котором, по преданию, молился автор «Апокалипсиса» Иоанн Богослов.

Представления о святости, «намоленности» самого места подтверждаются бытующими в настоящее время рассказами о чудесах, последовавших вскоре за возрождением храма. Среди местных жителей распространены представления о том, что, помимо «явления» в скалах образа Божьей Матери, произошло *«обновление иконы Знамения Богородицы, а икона Спасителя стала мироточить»*. Многочисленные случаи исцеления объясняются при этом *«очень высокими вибрациями»*, свойственными, как считается, любому святому месту (ПМА, 2007).

Следует отметить, что наделение сакральных объектов природы или предметов религиозного культа определенными научно-техническими характеристиками является отличительной чертой

современного религиозного сознания в целом и особенно характерно для представителей православной прихрамовой среды. Считается, к примеру, что целительные свойства храмовых икон связаны с присущей им *«способностью излучать высокочастотные энергетические вибрации»* (ПМА, 2006, рассказ одной из смотрительниц Софийского собора в Киеве). Вместе с тем современная религиозность демонстрирует и обратные примеры, когда сакрально-магические свойства и сверхъестественные (включая демонические) качества приписываются разнообразным предметам бытовой техники (см.: Любимова Г.В., 2009).

Еще одна особенность современной православной среды связана с ее преимущественно женским составом. Такое явление, как женские крестные ходы – посещение святых источников под руководством «монашествующих мирян» («монахов» или «монашек» / «черничек») – было известно со второй половины XIX в. (Гераськин Ю.В., 2007, с. 1–3). Вместе с тем нынешняя демографическая ситуация на селе такова, что женское пожилое население, как пишет иерей Александр Шантаев, в несколько раз превосходит мужское. Именно поэтому «сельское Православие (на сегодняшний день) оказалось преимущественно женским Православием» (Шантаев А., 2004, с. 17, 19).

Крестные ходы продолжают оставаться наиболее устойчивой формой регулярных (как минимум – ежегодных) посещений местных святынь и в настоящее время. Так, приуроченный ко дню иконы Казанской Божьей Матери престольный праздник в с. Усть-Серта Чебулинского района Кемеровской области, как уже отмечалось, издавна славился популярной в округе ярмаркой, на которую съезжались из окрестных сел всего Мариинского уезда. Вместе с тем структурообразующим элементом празднества всегда служил крестный ход – торжественное шествие верующих и духовенства с иконами и хоругвями к святому источнику, расположенному приблизительно в четырех километрах от селения (рис. 3).



Рис. 3. Крестный ход к святому источнику в день Казанской Богоматери, с. Усть-Серта Чебулинского района Кемеровской области (фото Г.В. Любимовой, 2002 г.)

Интерес к чебулинской традиции резко возрос в начале 1990-х гг., после того, как в областной газете был опубликован материал, в котором обращалось внимание на сохранившийся до современных дней «духовный обряд», а также на необходимость расчистки родника и сбора средств для строительства храма. *«После шумихи в газете, – вспоминают местные жители, – в село стал приезжать священник из Мариинска, а еще через четыре года в Усть-Серте появился свой батюшка»* (ПМА, 2002). Исключительный интерес представляет то, что образованное движением крестного хода пространство и в наши дни воспринимается верующими как сакральное. Участники состоявшегося в 2002 г. шествия, среди которых были представители как старшего поколения, так и молодежь, желая получить исцеление от той или иной болезни, ложились на землю или проползали на коленях под носилками с установленной на них иконой Богородицы. Как пояснила одна из местных жительниц, А.П. Зорина (1922 г.р.), когда Казанскую несут, то все желающие получить исцеление, *«крестятся и под нее подлезают, а саму икону над ними проносят»*. Аналогичные действия совершались также во время приуроченного к Девятой Пятнице крестного хода в соседнем Тяжинском районе (с. Мало-Пичугино, ПМА, 2002).

Семантика данного и других имеющих отношение к деревенским святыням «пограничных обрядов» (таких, как *обход*, *оползание* или *опоясывание* «священных локусов»), считает А.А. Панченко (1998, с. 111–115), связана с традиционными представлениями «о защите, замыкании и ограничении определенного пространства». Происходящее при этом символическое пересечение границы сакрального и профанного миров означает приобщение богомольцев к святости и благодати, заключенной в местной святыне. *Пролезание (подлезание, проползание)* под иконой с целью исцеления можно также соотнести с хорошо известными в этнографической литературе ритуалами, направленными на отделение человека от болезни путем *протаскивания* его через отверстие (дупло, окно, расщепленное дерево и пр.), служившее своеобразной метафорой «входа в иной мир» (Славянская мифология, 1995, с. 61). В локальной традиции, о которой идет речь, существовал сходный способ излечения детей, направленный на символическое перерождение или «вторичное рождение» заболевшего ребенка – ср: *«слабеньких младенцев сквозь калач протаскивали», «бабушка протаскивала ребенка через калач, а сам калач собаке отдавала»* и пр. (ПМА, 2002).

Пережив период упадка в годы советской власти, святой ключ в Сорочьем Логу Первомайского района Алтайского края вновь привлекает внимание паломников, а продолжающие бытовать легенды о явленных иконах наполняются новым содержанием. Несколько лет назад на месте почитаемого комплекса в Сорочьем Логу появился женский Богородице-Казанский Иоанно-Предтеченский Скит, по инициативе Барнаульской епархии ведется строительство храма, разбит цветник, а само «святое место» обложено срубом, настилом и навесом. Владыка из Барнаула регулярно проводит крестные ходы к роднику, по окончании которых (так же как в Чебулинском районе Кемеровской области) устраиваются массовые крещения детей и взрослых (рис. 4). Приезжая из ближних и дальних мест в надежде получить исцеление, люди увозят с собой воду и глину с песком в больших пластиковых бутылках и стеклянных банках (ПМА, 2004). Все это соответствует отмеченной в последнее время тенденции использования почитаемых источников как мест забора не столько «святой», сколько «экологически чистой» воды в больших объемах¹ (Виноградов В.В., 2012, с. 72). В целом экологические мотивы играют важную роль в процессах обустройства и возрождения почитаемых мест, которые, как отмечает Т.К. Щеглова (2008, с. 218), наблюдаются в наши дни повсеместно. Так, сохранившиеся на месте разрушенных пещерных храмов святыне ключи в Заринском районе Алтайского края, согласно полевым материалам, стали с недавних пор чистить и огорождать оградкой (ПМА, 2001). То же самое можно сказать и о многих других ключах – например, о святом ключе целителя Пантелеймона в Прокопьевском районе Кемеровской области (ПМА, 2013).

¹ Подобная тенденция явилась продолжением нового тактического курса в отношении святых источников, взятого властями со второй половины 1960-х гг., когда целебные качества святой воды стали объяснять ее благоприятным биохимическим составом. Районные отделения общества «Знание», пишет Ю.В. Гераськин (2007, с. 6–7), приступили к разработке своеобразных «планов диверсификации» святых колодцев в места исключительно оздоровительного паломничества населения к водным природным ресурсам, имеющим целебные качества и уникальный химический состав воды.



Рис. 4. Массовое крещение детей и взрослых у святого ключа (фото Г.В. Любимовой, 2002 г.)

Исключительно важное целительное, охранное и очищающее значение современные паломники придают омовению в святых ключах (Гераськин Ю.В., 2007, с. 3). Процедура омовения / обливания – особенно во время православных праздников – повсеместно становится обязательной частью паломничества. Несмотря на низкую температуру ключевой воды, приезжающие к святым источникам в Ишимском и Юргинском районах Тюменской области паломники, отмечает Е.Е. Ермакова, считают, что *«нужно обязательно облиться... из трех ведер»*. Саму воду пьют, умывают лицо, грудь, окатывают голову и обливаются как в купальне, так и возле колодца. Автор приводит курьезный случай, связанный с использованием святой воды для профилактики работы сельхозтехники: местный житель мыл в криванковской воде трактор, полагая, что после этого он *«год не ломается»* (Ермакова Е.Е., 2010, с. 30, 31–32, 35; Она же, 2012, с. 43).

Одним из региональных центров религиозного туризма в настоящее время становится святой источник в п. Ложок Искитимского района Новосибирской области. Культурный комплекс, еще недавно включавший в себя лишь обнесенный срубом родник с купальней, крестом и часовней, а ныне – и возведенный в честь Новомучеников и Исповедников земли Русской храм, привлекает внимание не только паломников, но также отечественных и зарубежных исследователей. Американская исследовательница Джинмари Руэй-Вилоуби (Jeanmarie Rouhier-Willoughby) изучает современные народно-религиозные практики в контексте истории сталинских лагерей и, в частности, истории штрафного лагеря в Искитиме, на месте которого, как считается, и пробил источник в Ложке. Сложный и противоречивый характер народной религиозности, по мнению автора, проявляется в том, что, исповедуя православную веру и рассматривая узников ГУЛАГа как православных мучеников, большинство сибиряков продолжают отдавать на выборах свои голоса за коммунистическую партию¹ (Rouhier-Willoughby J., 2014, p. 37).

¹ См. также репортаж французского фотографа и путешественника Филиппа Б. Тристана (Philippe B. Tristan) о крещенских омовениях в «искитимском источнике» в январе 2014 г. (Tristan B., 2014).

В целом в результате процесса «воцерковления», который происходит при активном участии Русской православной церкви, на смену стихийным народным религиозно-обрядовым практикам почитания святых мест в настоящее время приходят организованные формы паломничества и религиозного туризма. Заметной тенденцией современного православия, пишет в связи с этим Ж.В. Кормина, является распространение альтернативных приходско-общинному способов проживания религиозной жизни. С середины 1990-х гг. популярной практикой среди россиян стали групповые паломнические поездки, ориентированные на рекреационные, просветительские и религиозные цели. Доминирующую форму в современном российском православии приобретает «идеология номадизма», хотя формально нормальной считается организация религиозной жизни по «генетически крестьянскому принципу прописки» – вокруг своего локального храма, своей территориальной общины (Кормина Ж.В., 2012, с. 196, 212, 226). Вместе с тем местные святыни или почитаемые места продолжают оставаться символами «малой» родины, которые аккумулируют в себе историческую память и формируют локальную идентичность сельского населения.

Глава VI

ОБЪЕДИНЕНИЯ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ В СИБИРИ И РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ГОСУДАРСТВА В 1940–1960-е гг.

В 1930-е гг. верующие-баптисты подверглись жестоким гонениям со стороны государства. Положение религиозных «сект» Сибири к концу 1930-х гг., как отмечает И.Д. Эйнгорн (1982, с. 212), можно было характеризовать как «полный развал». Процесс целенаправленного уничтожения евангельских общин сопровождался арестами руководящего состава религиозного объединения, после чего следовало, как правило, прекращение официального функционирования общины с последующим снятием ее с регистрации.

Тем не менее лишение легального статуса не означало, что все общины фактически прекращали свою деятельность. Анализ, проведенный исследователем В.В. Шиллером (2004, с. 78), дат крещения в Кемеровской области, где численность баптистских объединений была одной из самых высоких в Сибири, свидетельствует о том, что в период с 1937 до 1946 г. верующие-баптисты проходили обряд водного крещения. Разумеется, число членов в эти годы значительно сократилось и количество крестившихся было существенно ниже, чем в предшествующие годы. Все же организации в большинстве своем, несмотря на репрессии, не самоликвидировались и не впали в летаргию, а на уровне общин и групп сохранили свою внутреннюю организационную структуру. Можно утверждать, что к этому времени у них выработался устойчивый иммунитет против государственного давления. К моменту официального объединения баптистских и евангельских церквей в 1944 г., уже в период потепления государственно-конфессиональных отношений, их общее число в Сибири в сравнении с другими протестантскими конфессиями, было преобладающим. Соответственно, ЕХБ по количеству своих организаций были второй после православия конфессией.

Массовая регистрация объединений ЕХБ в Сибири осуществлялась в 1945–1947 гг. В инструктивных письмах СДРК уполномоченным рекомендовалось в решении вопроса о регистрации иметь в виду прежде всего политическую необходимость и практическую целесообразность. Наличие состава учредителей, молитвенного здания, служителя культа не подразумевало непременно удовлетворения ходатайства. Совет предлагал «по возможности отклонять ходатайства незначительных групп верующих... и в этих случаях выносить через исполком мотивированное решение» и вообще «...сдерживать попытки в подаче заявлений на открытие молитвенных домов» (курсив автора) (ГАКО, ф. Р-964, оп. 2, д. 1, л. 111, 342, 347–348).

По нашим приблизительным оценкам, в среднем более 70% сибирских общин, имеющих достаточное основание для официальной регистрации, не получили этой возможности. Чиновники на местах, где присутствовали крупные евангельские объединения, на наш взгляд, ориентировались на определенный, устраиваемый руководством из Москвы, фиксированный количественный

интервал (от 3 до 5 регистраций на регион), несмотря на то, например, что более 80% от общего количества сибирских баптистов проживало в Западной Сибири. Так, в частности, в Кемеровской области было зарегистрировано 5 обществ, а 19 общин ЕХБ оставались на нелегальном положении; в Иркутской соответственно – 4 и 3. Стоит при этом добавить, что не все сибирские объединения добивались регистрации, многих баптистов устраивал существующий нелегальный статус. В Красноярском крае 3 общины были зарегистрированы, 21 объединение функционировало нелегально, из них подали заявление 11 общин, от остальных ходатайств не поступало (ГАКК, ф. Р-2384, оп. 1, д. 94, л. 7).

Основные официальные причины отказа – отсутствие молитвенного дома и незначительность количества верующих. В подавляющем большинстве случаев эти предлоги были надуманными. При первом варианте – без молитвенного дома не давали регистрацию, а здание не разрешали приобретать без наличествующей регистрации. Во втором случае чиновники нередко произвольно – «на глазок», трактовали понятие «достаточности». Так, по данному основанию было отклонено ходатайство верующих общины г. Тары Омской области, насчитывающих около 80 членов объединения. СДРК счел это решение правильным (ГАОО, ф. 2603, оп. 1, д. 8, л. 48).

Таким образом, баптистские общины во время прохождения процедуры регистрации испытывали трудности во взаимоотношении с властными структурами, аналогичные тем, с которыми сталкивались объединения РПЦ: волокита, чиновничий произвол и чванство, стремление некоторых руководителей за счет религиозных объединений решить хозяйственные и финансовые проблемы своих организаций.

За исключением Бурятии и Тувы, где, вероятно, власти посчитали достаточным официального представительства двух традиционных конфессий (РПЦ и буддизма), объединения ЕХБ в итоге были зарегистрированы во всех сибирских столицах, где и дислоцировались наиболее крупные общины. Всего, по нашим данным, в послевоенный период в Сибири было зарегистрировано около 30 обществ ЕХБ, семь из которых находились в восточной ее части.

Общины ЕХБ в основном сосредоточивались вдоль транссибирской магистрали и ее ответвлений. Наибольшая концентрация общин наблюдалась в западносибирском «треугольнике» Новосибирск–Кемерово–Барнаул (рис. 1).

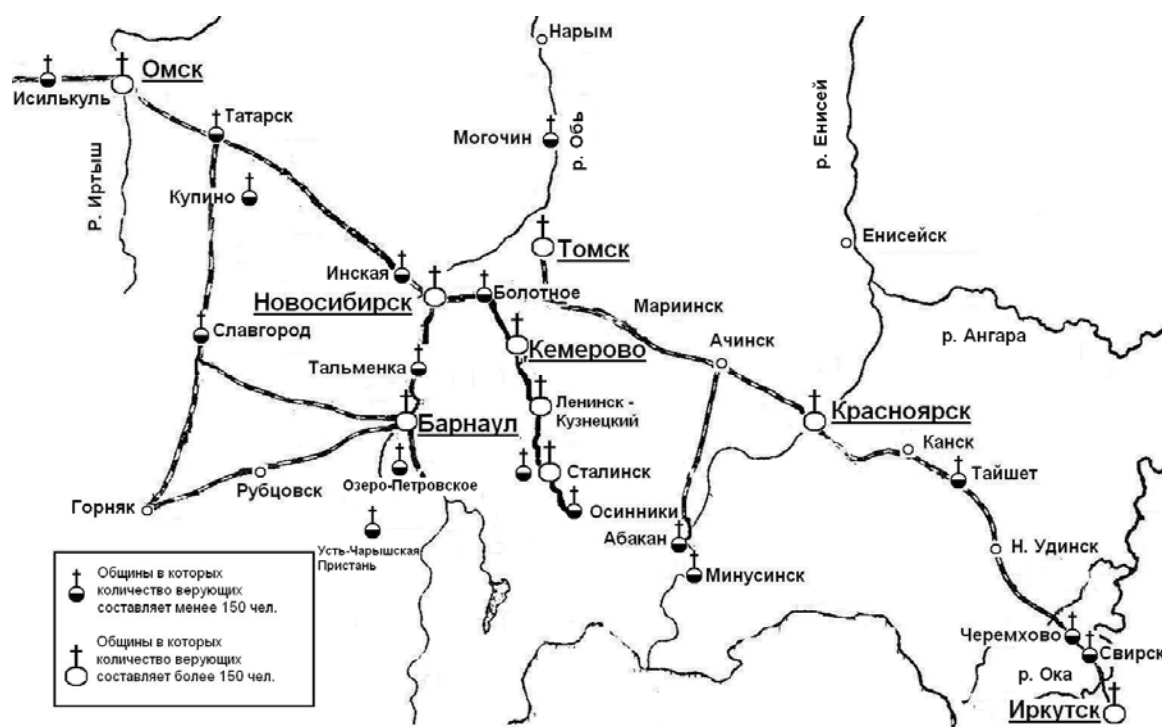


Рис. 1. Ареал распространения зарегистрированных организаций ЕХБ в Сибири в 1945–1947 гг. (по техническим причинам не показана Тюменская область, где была зарегистрирована в 1946 г. одна община ЕХБ в Тюмени)

Все сибирские объединения ЕХБ в послевоенный период развивались динамично, демонстрируя стабильное увеличение численности верующих за счет приезда единоверцев из других регионов СССР и приема вновь обращенных. Особенно впечатляющий рост показывали общины в Западной Сибири. «Нас, крещаемых, было около сорока человек, в основном молодежь. Мы стояли на берегу реки, одетые в белые одежды, и по очереди, с внутренним благоговением и трепетом, входили в воду», – писал в своих мемуарах лидер движения «инициативников» Г.П. Винс (1997, с.166–167), принявший водное крещение в 1945 г. в Омске.

От 40 до 90 человек ежегодно пополняли в 1950-е гг. ряды самой крупной сибирской общины – Новосибирской. К середине 1960-х гг. община более чем вдвое умножила свой состав. На 1 января 1967 г. в ней насчитывалось 1980 членов ЕХБ и приближенных (ГАНО, ф. 1418, оп. 1, д. 128, л. 23), а к моменту регистрации в 1945 г. – около 700. Данная тенденция подтверждается при анализе динамики количественного состава верующих баптистско-евангельского вероисповедания в Кемеровской области.

Таблица 1

Динамика числа верующих ЕХБ зарегистрированных групп Кузбасса
в сравнении с предыдущим годом (ед./кол-во чел.)

Общины ЕХБ	1952	1953	1954	1955	1956	1957	Всего
Кемеровская	+10	+28	+34	+22	+50	+20	164
Байдаевская	+4	+38	+1	+1	+26	+67	137
Новокузнецкая	–11	+44	+22	+18	+34	+43	150
Ленинск-Кузнецкая	+49	+10	–1	+18	+18	+58	152
Осинниковская	+12	+18	+4	+33	+36	+44	147
Всего	+64	+138	+60	+92	+164	+232	750

Составлено: по ГАРФ, ф. Р-6991, оп. 4, д. 344, л. 37–49; ГАКО, ф. 75, оп. 7, д. 73, л. 92; оп. 10, д. 112, л. 1; ф. 964, оп. 2, д. 2, л. 29; д. 5, л. 124, 295; д. 6, л. 49, д. 10, л. 214, 347

Активность официально действующих объединений вызывала противодействие у местных властных структур с первых дней их регистрации. Если восстановление института РПЦ чиновники на местах воспринимали как неприятное, но неизбежное обстоятельство, то легально действующих «сектантов» на подведомственной территории они всеми существующими ресурсами старались или выдавить, или перевести на незаконное положение. Сбор общины в молитвенном доме разрешался только после приемки помещения специальной комиссией из представителей горжилуправления, бюро технического учета, городской пожарной охраны и санитарной инспекции (ЦГАРХ, ф. 335, оп. 1, д. 52, л. 113). Несложно представить, что каждая из перечисленных инстанций могла воспрепятствовать функционированию общины. Вопросы, связанные с недвижимостью, становились основным инструментом в борьбе с общинами. Принижались права на владение собственностью, которые состоят из трех правомочий: а) владения, б) пользования (сохранность и оплата) и в) распоряжения (купля-продажа, дарение и др.). Прессинг осуществлялся по всем трем направлениям. Жертвами администрирования при этом являлись не только небольшие группы ЕХБ, но и крупные, в том числе и самые многочисленные общины в Сибири (омская и новосибирская).

Молитвенный дом омской общины помещался в здании, принадлежащем психиатрической клинике, и предоставлялся объединению на правах аренды. В конце 1949 г. здание было возвращено больнице, а община снята с регистрации. Неоднократные ходатайства о регистрации отклонялись по формальной причине – отсутствие здания. Принципиальная же сторона вопроса, как откровенно отмечал уполномоченный, заключалась в том, что у областного руководства имелось общее мнение: регистрации общин ЕХБ, равно как и других сект, допускать не следует, так как это привело бы к усилению активности не только этой группы, но и других религиозных групп в области.

После ареста руководителя объединения П.Г. Ковалева, община, насчитывающая около 500 человек, распалась на ряд мелких групп. Многократные попытки приобретения молитвенного дома и легализации общины в течение последующих 15 лет неизбежно заканчивались штрафами, конфискациями зданий, арестами руководителей и отказами в регистрации (ГАОО, ф. 2603, оп. 1, д. 17, л. 196–197, 204–205; д. 24, л. 24–29; д. 32, л. 17).

Такой способ ведения дел являлся одним из элементов продуманной тактики борьбы с ЕХБ. На совещании СДРК в Москве 1–2 декабря 1949 г. один из содокладчиков делился своими планами: «...возможно раздробление общины на мелкие группы, с которыми придется иметь дело по прекращению их деятельности, вплоть до привлечения к этому делу органов ГБ» (ГАОО, ф. 2603, оп. 1, д. 10, л. 34).

Похожая ситуация сложилась с крупнейшей сибирской общиной ЕХБ. В феврале 1960 г. в связи со строительством детского сада, согласно генеральному плану г. Новосибирска, был снесен молитвенный дом городской общины. Горисполком, всячески затягивая решение вопроса об отводе земельного участка, только через семь месяцев его предоставил (на расстоянии полутора километров от города). Когда община возвела фундамент и фактически закончила сруб, Первомайский райисполком выступил против расположения на его территории религиозного объединения, после чего горисполком отменил свое решение. Непродуманные и неуклюжие действия городских и районных властей привели к нежелательным для атеистического государства последствиям – повышению религиозной активности и массовой неконтролируемой деятельности ЕХБ. Община, некогда насчитывающая 1400 членов, разделилась на 40 групп. Каждая группа, состоящая из 15–20 человек, выбрала себе руководителя и проповедника и приступила к проведению молитвенных собраний в частных домах. Председатель СДРК А. Пузин, критикуя деятельность городских властей, по этому поводу отмечал следующее: «По последним данным в городе имеется около 100 мест, где собираются баптисты. Если в молитвенном доме выступало три проповедника, то теперь их более ста человек. Если раньше можно было контролировать проповедническую деятельность большой общины, то теперь такой возможности нет» (ГАНО, ф. 1418, оп. 1, д. 62, л. 17–18).

Многие баптистские общины испытывали подобные трудности. У большинства зарегистрированных объединений ЕХБ (особенно западносибирских) за время их существования в 1945–1965 гг. был такой период, когда они находились в подвешенном, в юридическом отношении, состоянии и формально находились на грани самороспуска. Например, у купинской общины в Новосибирской области в 1960 г. молитвенный дом был закрыт пожарной инспекцией. После длительной тяжбы в 1964 г. дом был изъят, а арендовать здание власти не разрешили, требуя запрещения деятельности (ГАНО, ф. 1418, оп. 1, д. 83, л. 47).

За ряд нарушений со стороны руководства общины ЕХБ г. Сталинска Куйбышевский райисполком решением от 15 марта 1950 г. запретил производить служения, дом изъят и оборудовал в нем портновскую мастерскую. В докладной записке Совету по делам РК уполномоченный выразил коллективное мнение ОК ВКП(б) и облисполкома о необходимости дальнейшего оформления закрытия общины. Однако Совет, поддержав национализацию здания, посчитал нецелесообразным закрытие общины. Община в своем составе насчитывала до 400 человек. Лишившись молитвенного дома, но не будучи снятой с регистрации, она фактически разделилась на две большие группы: пятидесятников и ЕХБ, которые, в свою очередь, разбились на еще более мелкие группы. Такое положение, как и в уже перечисленных случаях, только усилило активность верующих и затруднило контроль над ними со стороны государственных органов. После неоднократных докладных уполномоченного, который под давлением Совета уже изменил свою позицию по вопросу закрытия общины, обкомом РКП(б) было дано указание сталинскому горкому и горсовету решить вопрос в пользу общины (ГАКО, ф. Р-964, оп. 2, д. 4, л. 29, 47, 65–66, 73–74; Ф.П-75, оп. 7, д. 73, л. 46–50; НФ ГАКО, ф. Р-1, оп. 4, д. 58, л. 14, 39).

Одним из самых распространенных средств противодействия жизнедеятельности общин служило непродление договора на аренду помещения. Так, руководящий орган Байдаевской общи-

ны ЕХБ (г. Сталинск) многократно обращался к председателю райсовета тов. Трошко по вопросу продления аренды. Трошко отправлял к нотариусу для заверки договора, нотариус отправлял к Трошко и т.д. Пока актив общины преодолевал бюрократические препоны, исполнительный комитет Старокузнецкого райсовета Сталинска вынес решение от 17 апреля 1950 г. за №106: «В связи с истечением срока договора на аренду помещения и соответствующего его оформления деятельность общины прекратить». Следует отдать должное уполномоченному, который встал на сторону общины баптистов и способствовал отмене незаконного решения райсовета (ГАКО, ф. Р-964, оп. 1, д. 22, л. 85–89).

Таким образом, технология борьбы с религиозными общинами протекала однотипно: следовало изъятие молитвенного здания в связи с: а) неправильным оформлением сделки купли-продажи-аренды; б) прекращением аренды или необходимостью сноса здания в связи с изменением генерального плана; в) ветхостью и несоответствием техническим нормам. Община подавала ходатайство на приобретение здания и получала отказ. Отсутствие молитвенного дома со временем автоматически означало снятие общины с регистрации, а впоследствии ее ликвидацию или переход на нелегальное положение.

Постоянной проблемой для зарегистрированных общин был вопрос получения разрешения на проведение обряда крещения. Обряд, согласно учению, мог быть только полноводным (т.е. через погружение), поэтому баптисты предпочитали использовать для этой цели открытые водоемы с проточной водой. Местным органам власти и уполномоченному необходимо было заранее предоставить подробные данные о дате и времени крещения, указать точное место на водоеме. Следовало также указать количество подготовленных к обряду и дать следующие сведения: возраст, имя, место работы и жительства, национальность, образование. Тем не менее власти крайне неохотно шли навстречу просьбам баптистов. С каждым последующим годом, после периода регистрации общин ЕХБ в Сибири в 1945–1947 гг., разрешения на крещения давались все реже и реже. Уже в 1950-х гг. многие сибирские зарегистрированные общины ЕХБ были вынуждены оборудовать в молитвенных домах крестильни – баптистерии.

Государственный прессинг, постоянная угроза снятия с регистрации вынуждали руководителей зарегистрированных общин предпринимать шаги, демонстрирующие свою лояльность власти. Потому не случайными фрагментами из жизни религиозных объединений были послания в адрес уполномоченного, советских и партийных органов, соседних общин, подобные следующему: «Мы, христиане общины ЕХБ г. Ленинск-Кузнецкий, в соответствии со своими личными убеждениями, настоящим излагаем искреннюю солидарность..., ...политика нашего правительства в отношении мира самая справедливая и благая для всего трудолюбивого и миролюбивого человечества» (ГАКО, ф. Р-964, оп. 2, д. 4, л. 40).

В определенном смысле статус нелегальной группы позволял избегать многих неприятных для верующего человека ситуаций: славословить в адрес «безбожной власти», систематически отправлять отчеты уполномоченному и встречаться с ним, отбиваться от бесконечных придиорок местных властей, заниматься самоцензурой в устных выступлениях, отступать от канонических положений, т.е. постоянно идти на компромисс. По мере ужесточения религиозной политики это балансирование легальным общинам осуществлять становилось все сложнее. Во многом их жизнедеятельность зависела от «атеистической ретивости» – уровня понимания решения религиозного вопроса у областного и краевого руководства.

Если в Восточной Сибири отношения между общинами и властями складывались относительно спокойно, без особых потрясений, то в Западной Сибири ситуация была иной. В ряде регионов деятельность властей была направлена на полную ликвидацию организации ЕХБ. В Омской области, где в 1950-х гг. зарегистрированных общин ЕХБ уже не было, региональное советское руководство, при прямой поддержке (или указанию) партийного начальства, на протяжении ряда лет неизменно всем религиозным объединениям отказывало в регистрации. Логика, объясняющая такую позицию, была проста. Ее озвучил в 1958 г. уполномоченный в письме А. Пузину: «Регистрация хотя бы некоторых из них неизбежно вызвала бы активизацию деятельности как тех групп,

которые получили право на регистрацию, так и всех остальных» (ГАОО, ф. 2603, оп. 1, д. 24, л. 103). Стоит при этом заметить, что к этому времени незарегистрированная община Омска, раздробленная на несколько групп, насчитывала около 1000 человек (ЦДННАО, ф. 17, оп. 1, д. 7541, л. 8–9).

Не менее драматичная ситуация складывалась в Алтайском крае, где руководство (краевое и на местах) исключительно агрессивно боролось с объединениями ЕХБ. Из пяти легальных общин к 1961 г. здесь осталась одна. На Всесоюзном совещании уполномоченных Совета 25 июня 1964 г. А. Пузин приводил многочисленные факты грубого администрирования, беззакония и откровенно хамского отношения к баптистам в регионе. Вот два примера из его доклада, ярко характеризующие взгляды высших должностных лиц края на данную проблему:

«...Председатель Алтайского промышленного крайисполкома тов. Адрианов говорил примерно так: "Мы здесь почти все очаги ликвидировали. У нас не то, что в других областях, мы ведем с сектантами энергичную борьбу и открывать молитвенные дома, – я в категорической форме заявляю об этом, – не будем. Сектанты – это тунеядцы, проходимцы и преступники, поэтому их нужно судить"».

«На совещании (крайкома) было приведено заявление одного дружинника-коммуниста, который участвовал в насильственном разгоне молитвенного собрания верующих ЕХБ. «Всех сектантов, – сказал он, – не только разгонять надо, но душить и сажать в тюрьмы». Присутствовавший на совещании начальник краевого УКГБ тов. И.Ф. Петров стал оживленно одобрять такое заявление: «Молодец дружинник. Я бы на его месте и сам также говорил».

К 1961 г. – времени проведения единовременного учета религиозных объединений, – количество зарегистрированных баптистских общин в Сибири существенно сократилось, возросла доля незарегистрированных (табл. 2).

Таблица 2

Количество учтенных общин и групп ЕХБ в Сибири на 1 января 1962 г.

Регионы	Кол-во религиозных объединений ЕХБ			Зарегистрированные общины	Всего, чел.
	всего	из них общин	из них групп		
Западная Сибирь					
Алтайский край	33	22	11	1	1380
Кемеровская обл.	27	15	12	5	2600
Новосибирская обл.	65	25	40	2	2700
Омская обл.	32	21	11	нет	1940
Томская обл.	9	3	6	1	380
Тюменская обл.	3	1	2	1	90*
Всего	169	87	82	10	9090
Восточная Сибирь					
Бурятская АССР	1	1		нет	20
Тувинская АССР	5	1	4	нет	103
Красноярский край	18	10	8	3	1047
Иркутская обл.	9	7	2	4	802
Читинская обл.	3	1	2	1	55
Всего	36	20	16	8	2027
Всего в Сибири	205	107	98	18	11117

Составлено по: ГАРФ, ф. Р-6991, оп. 4, д. 301, л. 42; д. 317, л. 23–27; д. 321, л. 10–41, 68; д. 323, л. 3–20; д. 339, л. 4–12; д. 344, л. 37–63; д. 355, л. 16–81; д. 356, л. 15–47; д. 368, л. 21–29; д. 370, л. 26–28; д. 373, л. 3–7.

* По данным КГБ в обзоре по сектантам за март 1961 г., в регионе было зафиксировано 241 чел., а не 90 // ГАОПОТО, ф. 3894, оп. 2, д. 40, л. 24–37.

Преследование зарегистрированных обществ ЕХБ приостанавливается в связи с развитием движения «инициативников». Наиболее широкое распространение оно получило в тех религиозных центрах, где были интенсивными преследования, где крупные общины, имеющие все основания быть зарегистрированными, находились на нелегальном положении (например, в Омске, Прокопьевске, Алтайском крае). Непродуманная политика на местах привела к неожиданному для властей результату – появлению мощных оппозиционных сил как по отношению к ВСЕХБ, так и к советской системе.

Власти беспомощно взирали на прогрессирующий процесс радикализации молодежи внутри объединений ЕХБ, где были сильны позиции «инициативников». В Славгородском районе Алтайского края, являющимся, с точки зрения властей, «наиболее пораженным сектантством», в камышинской школе в 1962 г. из 64 учеников в пионеры вступило только 28 человек. В одном из классов из 28 учащихся пионеров было всего 8, остальные вступать «не желали». Молодежь массово переходила на сторону «инициативников». Уполномоченный констатировал: в зарегистрированной общине Барнаула (200 чел.) в 1963 г. основная масса – старики и старухи, моложе 30 лет – 2 человека. В отколовшейся (150 чел.) – половину составляют люди среднего и комсомольского возраста (ЦХАФ АК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 61, л. 1–2; д. 63, л. 39–40).

Пропагандистская работа в крае подменялась администрированием. «Антирелигиозная работа в районе носит характер эпизодичности. Чаще всего она заключается в “попугивании верующих”, в разгоне религиозных собраний и оскорблении их религиозных чувств» (ЦХАФ АК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 61, л. 2) – такова характеристика атеистической работы отдела пропаганды и агитации крайкома в Славгородском районе.

Когда в СДР пришли к пониманию, что администрирование лишь усугубляет сложившееся положение, резко изменилось отношение в положительную сторону как к зарегистрированным группам ЕХБ, так и к лояльным государству незарегистрированным объединениям. Медленно и с трудом это понимание пришло к сибирскому руководству.

В конце 1964 г. в Томской области власти разрешают проводить немецкие молитвенные собрания объединенных баптистов, церковных меннонитов и лютеран. Избираются единый исполнительный орган, ревизионная комиссия и один пресвитер. Разрешается совместное празднование Рождества – 25 декабря. Неожиданный выход из подполья определенным образом сказался на настроениях некогда радикально настроенных членов вновь созданной общины. «Руководство общины твердо стоит на позиции ВС ЕХБ, – удовлетворенно отмечал уполномоченный, – за отчетный год никто не перешел к раскольникам или прокофьевцам» (ГАТО, ф. Р-1786, д. 76, л. 12; д. 436, л. 87–89, 220–221).

С 1965 г. начинается процесс регистрации объединений ЕХБ, многие годы ее добивавшихся. Причина регистрации одна – борьба государства с «раскольниками». «В Иркутской области в 1965 г. вновь зарегистрированы две общины: Нижнеундинская (30 чел.) и Усольская (30 чел.). В этих общинах было довольно сильное влияние раскольников. Зарегистрировав их, мы раскололи эти общины. В Нижнеундинской откололось 22 чел., в Усольской – 4» (ГАНИИО, ф. П-127, оп. 78, д. 71, л. 42). По этой же причине властные структуры уже не препятствуют функционированию незарегистрированным, но «лояльным» общинам и группам ЕХБ. Так, к 1971 г. в Омской области официально функционировали три зарегистрированные общины, а также пять групп ЕХБ (около 300 чел.), действующие с ведома органов власти без оформления документов (ГАОО, ф. 2603, оп. 1, д. 61, л. 12). В Новосибирской области в 1969 г. было зарегистрировано и взято на учет 15 общин ЕХБ (ГАНО, ф. 1418, оп. 1, д. 128, л. 22).

Отражение политической конъюнктуры по отношению к религиозным объединениям ЕХБ можно проследить по рисунку 2.

Примечательно, что крайние (наибольшие и наименьшие) показатели приходятся на 1961 г. – время гонений, и 1968–1969 гг. – время относительной стабилизации отношений государства и ЕХБ.



Рис. 2. Количество зарегистрированных сибирских обществ ЕХБ в 1945–1969 гг.

В целях борьбы с раскольниками баптистам (легальным и нелегальным) власти разрешили проводить областные и межрегиональные совещания. Представители ВСЕХБ уверяли сибирских баптистов, что перегибов со стороны государства больше не будет и следует принимать позицию ВСЕХБ. «Вы все знаете, что и Положение и Инструктивное письмо были похоронены с музыкой», – убеждал верующих член ВСЕХБ И.И. Моторин на областном совещании в Омске 21 августа 1966 г. (ГАОО, ф. 2603, оп. 1, д. 57, л. 72–74). Меняется и тональность по отношению к «раскольникам». На краевом совещании ЕХБ 19 июля 1966 г. в Красноярском крае было принято решение «в отношении приема принадлежащих к оргкомитету и вновь крещеных ими – принимать каждого отдельно через покаяние». Через год на совещании ЕХБ Восточной Сибири и Тувинской АССР, здесь же – в Красноярске, в пункте по «вопросам единства» формулировка совершенно иная: «Предложить всем церквям и отделившимся проявлять самую большую любовь и ни в коем случае не оскорблять их чувства, а принимать меры, с терпением разъяснять Устав ВСЕХБ, призывая каждого к сознательному объединению во Христе» (ГАКК, ф. Р-2384, оп. 1, д. 180, л. 3; д. 192, л. 7).

Тем не менее так называемая *стабилизация отношений*, несомненно, не предполагала «религиозную вольницу» и соответственно не отменяла строгий государственный контроль над жизнедеятельностью зарегистрированных религиозных групп. Показательный пример. СДР в 1970 г. строго указывает уполномоченному, что в общинах Иркутской области до сих пор исполняют «неправильные» религиозные гимны и предлагает указать пресвитерам, что петь необходимо только то, что было издано в 1968 г. ВСЕХБ – «Сборник духовных песен». «Во многом это объясняется тем, что общины ЕХБ нередко пользуются рукописными песнями местного творчества, а также сборниками, изданными в последние годы за границей или изданиями дореволюционного периода, в которых имеются песни нежелательного содержания», – поясняет СДР (ГАИО, ф. Р-2951, оп. 1, д. 81, л. 45–46). Фиксируются и факты произвола. Так, например, община с. Доброе поле Омской области длительное время ходатайствовала о регистрации, а их руководитель А.Х. Реймхен подвергался административным наказаниям в виде штрафов за *уклонение от регистрации* (курсив автора). Или вот, например, удивительная логика секретаря Москаленского района Омской области тов. Яковшеского: «Если говорить прямо, мы будем возражать против регистрации. Да, мы действительно сами предлагаем некоторым обществам зарегистрироваться, но только в тех случаях, когда мы уверены, что они на это не пойдут. Если нам не будут мешать, то еще год, и мы их задавим»

(ГАОО, ф. 2603, оп. 1, д. 74, л. 6). Тем не менее в указанный период уполномоченный, краевое и областное руководство под давлением СДР, как правило, пресекали факты администрирования, а не поощряли, как это было нередко ранее.

Властные структуры теперь были заинтересованы в стабильности существования и даже развитии «лояльных» обществ ЕХБ. Процесс раскола в организации ЕХБ к этому времени принял необратимый характер, и в силу этого внимание властей, если не всецело, то в значительно большей степени, было переключено на движение «инициативников».

Отдельно необходимо остановиться на движении «инициативников» в Сибири (1961–1969 гг.). Самым значительным событием в истории евангельского движения в СССР после Второй мировой войны стал многосторонний длительный конфликт, развившийся в конце 1950-х гг. и приведший к расколу баптизма. Последствия этого разделения продолжают оказывать влияние на конфессиональную картину современной России.

Согласно теории конфликтологии (в трактовке академика РАН В.Н. Кудрявцева), начало конфликта определяется объективными актами поведения, направленными против другого участника, при условии, что последний осознает эти акты как направленные против него и им противодействует. Это означает, что для признания конфликта начавшимся требуются, по крайней мере, три совпадающих условия:

а) первый участник сознательно и активно действует в ущерб другому участнику (т.е. своему противнику);

б) второй участник (противник) осознает, что указанные действия направлены против его интересов;

в) в связи с этим он и сам предпринимает ответные активные действия, направленные против первого участника (Кудрявцев В.Н., 1997, с. 34).

Непосредственно начало конфликта было положено тем, что в обстановке давления со стороны СДРК и КГБ, пленум Всесоюзного Совета ЕХБ в 1959 г. вынужден был принять «Положение о союзе ЕХБ в СССР» и «Инструктивное письмо старшим пресвитерам ВСЕХБ», в которых значительно ограничивалась каноническая и духовная жизнь церкви. В «Инструктивном письме...», в частности, указывалось, что пресвитер должен твердо знать и помнить, что главной задачей богослужений в настоящее время является *не привлечение* (курсив автора) новых членов». Вопиющее в своем абсурде это требование для пресвитера – руководителя религиозной общины, наиболее откровенно дает понять, в чьих интересах и кем был создан этот документ. Очевидно, что текст документов был составлен государственными органами, а члены ВСЕХБ должны были лишь подписать их.

От руководителей ЕХБ требовалось «изжить нездоровую практику погони за количеством членов, ...стараться свести крещение молодежи в возрасте от 18 до 30 лет к самому минимальному количеству, ...не увлекаться проповедями» (По пути возрождения..., 1989, с. 26).

Предписывалось не допускать на молитвенные собрания детей, новообращенным устанавливался испытательный срок не менее 2–3 лет; запрещалось крестить студентов, военнослужащих, учащихся, допускать к проповеди членов других общин и др. В соответствии с новым Положением съезд не предусматривался. Таким образом, принятые ВСЕХБ документы по своему содержанию противоречили основным каноническим положениям баптизма и послужили поводом к расколу внутри ЕХБ.

В свою очередь, весной 1961 г. из верующих, выразивших протест против указанных документов, образовалась инициативная группа во главе с Геннадием Крючковым и Алексеем Прокофьевым по созыву съезда ЕХБ. 13 августа 1961 г. инициативная группа (впоследствии – Оргкомитет, а позже Совет Церквей) посетила ВСЕХБ и вручила ему соответствующее письмо. Этот день считается началом движения «возрождения братства ЕХБ». Через десять дней, «не получив ответа» от ВСЕХБ, по всем общинам было разослано «Первое послание Инициативной группы». Движение стремительно приобрело массовый характер, охватив в том числе все сибирские регионы. Практически все баптисты страны были возмущены антиевангельскими документами.

Будущему противостоянию предшествовала латентная стадия, где присутствовали элементы конфликта, за исключением внешних действий. Как справедливо отмечает Л.Н. Митрохин, это событие – раскол – выглядит закономерным и неизбежным. Исследователь выделяет три основные причины разразившегося кризиса. Первое. К этому времени государство ужесточает курс на «изживание» религии и административные ограничения деятельности церкви. Второе. Усиливается растущее кризисное состояние самой церкви ЕХБ. И третье (на наш взгляд, неразрывно связанное с предыдущей причиной) – «слишком уж очевидный сервилизм верхушки ВСЕХБ, которая не находила решимости и сил, чтобы противостоять нажиму надзирающего органа, принципиально отстаивать конституционные права верующих и давние традиции собственной церкви» (Митрохин Л.Н., 1997, с. 412–413).

К сказанному стоит добавить, что:

- многие легальные сибирские общины практически не имели связей с центром – ВСЕХБ; отчетов о расходовании денежных средств, высылаемых ежегодно зарегистрированными общинами, не делалось; члены ВСЕХБ если и посещали общины, то крайне редко, старшие пресвитеры к мнению верующих на местах не прислушивались и помощи им не оказывали. Случалось, что пресвитеры поместных общин не избирались, а назначались старшими пресвитерами и центральным руководством, что представляло собой отход от евангельско-баптистского понимания церковного устройства;

- специфика взаимоотношений между властными структурами и зарегистрированными общинами была во многом схожа с практикой РПЦ. Будучи всецело зависимыми от уполномоченного и госорганов, курирующих религиозные объединения, общины, несмотря на незаконность многих требований, были вынуждены постоянно идти на компромисс с властью (сокращение проповедников, регламентация обрядов, принудительные взносы в фонд мира и др.) ради институционального существования. Особенно ярко эти проявления соглашательства обнаружились во время раскола;

- статус незарегистрированных групп и общин изначально предполагал противозаконную деятельность. Бесконечный прессинг чиновников различного уровня за многие годы сформировал у их членов устойчивое негативное отношение к советскому религиозному законодательству и властным структурам. В то же время эти объединения приобрели способность адаптироваться к нелегальным условиям религиозной жизнедеятельности, различного рода «нештатным ситуациям», у них сложились специфические конспиративные навыки. Плюс к этому «незаконные общины» не оказывали ВСЕХБ финансовой поддержки, существовали организационно автономно. Немаловажным фактором служило то, что важнейший обряд баптизма – крещение – незарегистрированные группы и общины «могли себе позволить» проводить в проточной воде, а не в баптистериях, как это делали легитимные баптисты. Таким объединениям регистрация не была особенно нужна.

Уполномоченный в своих отчетах признавался: «От такой группы ЕХБ, как Прокопьевская, нелегко отделаться, так как она многочисленная (более 400 человек), жизнедеятельна, имеет двадцатку, пресвитера, проповедников, хор, две фисгармонии, т.е. все, что имеет зарегистрированная община» (ГАКО, ф. Р-964, оп. 2, д. 10, л. 363). Кроме того, отметим, имеет более чем десятилетний стаж нелегальной деятельности.

Таким образом, «инициативников» поддерживали прежде всего незарегистрированные группы. Созданию подобной ситуации способствовали дополнительные обстоятельства. В развитие общегосударственного ужесточения курса по отношению к религии в 1961 г. областные и краевые исполнительные комитеты принимают решение «О запрещении деятельности незарегистрированных религиозных объединений верующих граждан». Активизируется, главным образом, борьба с несанкционированными молитвенными собраниями: составляются акты, взимаются штрафы, вызываются проповедники и руководители групп в гор- и райисполкомы для соответствующих бесед и разъяснений. Подобные «мероприятия» зачастую сопровождаются взаимными оскорблениями, угрозами и конфискацией религиозной литературы и вспомогательных средств со стороны властей.

Так, на молитвенное собрание ЕХБ (и) в августе 1964 г. явился секретарь парторганизации шахты тов. Золотухин и потребовал разойтись. Собрание продолжалось. Золотухин начал громко свистеть, вызвав возмущение верующих. В мае 1964 г. работник редакции газеты г. Киселевск и представитель горкома партии, явившись на квартиру, где проходило молитвенное собрание, выхватили из рук проповедника библию и поспешно ретировались (ГАКО, ф. П-75, оп. 10, д. 112, л. 9; ф. 964, оп. 2, д. 7, л. 59).

Ко всему прочему, в развернутой антирелигиозной кампании представители как зарегистрированных, так и нелегальных протестантских объединений (сектанты) в средствах массовой информации изображались мизантропами, интеллектуально неразвитыми, с надломленной психикой, склонными к преступным действиям. Потому нередко встреча обычного советского человека с представителем «противоположного и враждебного мира» заканчивалась конфликтом, а иногда и драматическим исходом.

Вот один из ярких примеров. Баптистка Нина Карпенко в 1962 г. поступила учиться в Томский учетно-кредитный техникум. Когда классный руководитель узнала о ее принадлежности к баптизму, она заявила, что этого не может быть, так как Карпенко является лучшей ученицей в группе. Однако отношение к ученице резко изменилось. Ее стали травить, оскорблять, требовать порвать с религией, угрожая при этом, что в ином случае она диплома не получит. Угрозы не действовали, тогда руководители техникума написали отрицательную и явно не объективную характеристику. Возмущившись, девушка разорвала этот документ, что послужило поводом для ее отчисления из учебного заведения. Поработав некоторое время на манометровом заводе, Н. Карпенко выехала в Кемеровскую область.

Все это не могло способствовать формированию представления у верующих о существовании справедливости и законности в современном обществе, вызывало отторжение и неприязнь к существующим порядкам. Потому, настроенные в духе сопротивления антирелигиозной политике, многие незарегистрированные общины и группы поддержали инициативную группу. Уполномоченный при Алтайском крайисполкоме отмечал, что «никто из вызываемых на беседу баптистов, подписавших заявления (инициативной группы. – А.Г.), действительно не знает, кто такие Прокофьев, Крючков и другие, но находят их обращение "в духе слова Божьего"» (ЦХАФ АК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 14, л. 167).

По данным П.Л. Каушанского (1988, с. 63), на начало 1966 г., время, когда фаза раскола отличалась особой непримиримостью сторон, к СЦ ЕХБ примкнули 46% незарегистрированных групп верующих и лишь 13% зарегистрированных.

Таким образом, особенность конфликта проявилась в том, что «инициативники», по существу, выступили одновременно против двух участников (или противников): государства и ВСЕХБ. Оказавшись под давлением ВСЕХБ и власти, легальные общины были вынуждены формально выступать против справедливых требований «инициативников». На совете пресвитеров официально действующих общин Кемеровской области в мае 1963 г. действия инициативной группы были признаны «вредными для дела Божья», а ее сторонников рекомендовано исключить из официально действующих общин (ГАКО, ф. Р-964, оп. 1, д. 17, л. 387). Подобные собрания проходили во всех сибирских регионах. Для разъяснения позиции зимой 1962 г. во многих зарегистрированных общинах побывал с визитами председатель ВСЕХБ Я.И. Жидков (Сосковец Л.И., 2003б, с. 298).

Раскол затронул все уровни церковной организации баптистов. Практически во всех зарегистрированных общинах нашлись сторонники «инициативников». Фактически в каждом крупном сибирском городе образовались два самостоятельных и противоборствующих лагеря.

К движению «инициативников» практически незамедлительно присоединились группы из других «маргинальных» протестантских деноминаций Сибири. Особенно активно этот процесс происходил среди немецких религиозных групп (меннониты и лютеране). Как правило, если в общинах «инициативников» имелаась немецкая группа, то ей предоставлялась возможность проводить богослужение отдельно от братьев по вере, на немецком языке.

Многие верующие (молодые люди, граждане, негативно относящиеся к существующему строю, бывшие спецпереселенцы) увидели в расколе удобную для себя форму религиозной борьбы. Потому они выбрали свой путь – вхождение в конфессионально родственную систему, которая активно сопротивлялась государственным структурам, отстаивая право на свободу совести.

В Красноярском крае насчитывалось около 10 общин сторонников реформаторов с примерным количеством 200 человек (количество объединений и членов СЦ в Сибири предлагаются автором ориентировочно на середину 1960-х гг.). Количественные данные приблизительные, так как даже в течение одного года они были подвержены колебаниям, иногда значительным. Это связано как с механизмом ведения учета советских органов, так и с изменением текущей конъюнктуры).

Общины и группы дислоцировались фактически во всех крупных городах края: Красноярске, Канске, Иланске, Абакане, Ачинске, Минусинске (ГАКК, ф. Р-2384, оп. 1, д. 192, л. 1–2; д. 205, л. 2–3). Некоторое время руководителем в крае был А.Ф. Прокофьев.

Алексей Федорович Прокофьев был первым всероссийским лидером группы «инициативников», в движении он играл ведущую роль. Потому атеистическая пресса вначале окрестила все движение «прокофьевцами». В 1962 г. он был арестован, затем, как пишет В. Заватски (1995, с. 186), следы его теряются, «...только в семидесятые годы прошел глухой слух, что якобы в 1969 г. СЦЕХБ отлучил его от церкви за аморальное поведение». По нашим данным, перед судебным процессом в 1966 г. А.Ф. Прокофьев написал письмо к единоверцам и советскому правительству, в котором он выступал против демонстраций в его защиту. Позже он написал новое послание, где уже оправдывал демонстрации и изъявлял желание самому встать во главе. «Совет Церквей» поверил А. Прокофьеву, но недоверие, вероятно, осталось (ГАКК, ф. Р-2384, оп. 1, д. 192, л. 14). Во время своего пребывания в ссылке (1967–1972 гг.) он продолжал отправлять открытые воззвания, но они также отличались в трактовках. Моральная неустойчивость и непоследовательность в действиях и суждениях в итоге дискредитировали его в глазах сподвижников.

13 сентября 1969 г. СЦ ЕХБ разослал во все общины письмо, в котором сообщил «братьям» о том, что Прокофьев уличен в прелюбодеянии, и отныне он не является служителем церкви ЕХБ, в связи с отлучением его 4 сентября 1969 г. Енисейской церковью ЕХБ, в которой он состоял.

В Иркутской области функционировали четыре общества «раскольников»: две общины (Иркутская и Нижнеундинская) и две группы (Тайшетская и Усольская), всего около 50 человек (ГАНИИО, ф. П-127, оп. 78, д. 71, л. 42).

Наиболее крупные центры движения, как уже отмечалось, сложились в регионах, где административные и репрессивные методы преобладали (в том числе в отношении зарегистрированных общин), где наличествовали крупные незарегистрированные баптистские объединения. Особенно массовое движение «инициативников» развернулось в Западной Сибири. Это Кемеровская, Омская и Новосибирская области, Алтайский край.

В Кузбассе – это общины и группы Прокопьевска, Ленинск-Кузнецкого, Киселевска, Осинников, Междуреченска, Анжеро-Судженска (11 общин, около 1400 человек). Центр движения «инициативников» (руководители – члены СЦ ЕХБ А.С. Гончаров и П.Ф. Захаров) находился в Прокопьевске, община насчитывала до 500 человек (ГАКО, ф. П-75, оп. 10, д. 112, л. 18–19).

В Омской области – 8 объединений (около 800 человек) с центром в Омске. В Омске две группы (около 300 чел.), в районах – 6 (500 чел.): в Москаленском – 2 объединения, Любинском – 2, Исиль-Кульском – 1, Омском – 1. Координацию всех объединений обеспечивал Совет численностью около 50 человек (ГАОО, ф. 2603, оп. 1, д. 42, л. 4).

В Алтайском крае раскол коснулся Барнаульской, Славгородской, Кулундинской общин (около 550 чел.) Так, зарегистрированная община Барнаула раскололась на две самостоятельные баптистские группы, одну из которых («раскольников») возглавил пресвитер Д.В. Миняков, будущий член «Орккомитета» и СЦ (ЦХАФ АК, ф. П-1, оп. 119, д. 240, л. 34).

В Новосибирской области – три общины «инициативников»: Новосибирское, Куйбышевское и Карасукское объединения и несколько групп (всего ориентировочно 300–400 чел.) (ГАНО,

ф. 1418, оп. 1, д. 95, л. 20; д. 107, л. 22). Новосибирское объединение реформаторов возникло в конце 1961 г. из группы баптистов, «отколовшихся» от зарегистрированной городской общины ЕХБ (около 170 чел.). Высшее руководство организации и лидеры общины стремились Новосибирск превратить в центр своего движения в Сибири и не только. В сентябре 1961 г. лидер «инициативной группы» А. Прокофьев приезжал в Новосибирск для организации здесь объединения единомышленников (ГАНО, ф. 4, оп. 33, д. 2051, л. 88). По данным С.П. Волохова (2002, с. 147–156), совещание закончилось избранием представительного лица от Новосибирской области: им становится М.С. Мирошниченко. Уже 1 января 1962 г. здесь состоялось нелегальное совещание (а по существу – учредительный съезд) представителей группы Сибири и Казахстана, на котором была выработана программа действий и принято решение добиваться созыва съезда (ГАКО, ф. Р-964, оп. 2, д. 9, л. 4). Проводить это совещание приехал один из руководителей движения Г. Крючков. В 1963 г. из Новосибирской области переехали на постоянное место жительства в Среднюю Азию более 40 семей баптистов, в том числе «раскольников» (ГАНО, ф. 1418, оп. 1, д. 76, л. 44).

В Тюменской области в указанный период раскольники фиксируются исследователями в Тюмени, Ишиме, с. Исетском (Протестантизм в Тюменском крае..., 2006, с. 87).

В Томской области действовало одно объединение – в Томске (более 60 чел.) (ЦДНИ ТО, ф. 607, оп. 1, д. 3549, л. 80).

По нашим самым приблизительным оценкам, к середине 1960-х гг. «раскольников» в Сибири насчитывалось более 3000 человек. В Западной Сибири, по мнению советского исследователя А.П. Андреева (1973, с.15–16), в 1967–1968 гг. вожаки нового течения в баптизме, «используя демагогию и шантаж, мешанские настроения отдельных людей, политически незрелых и обманутых», сумели повести за собой до 23–25% состава баптистской церкви, а в 1970–1971 гг. – до 15–17%. Наши данные подтверждают этот количественный показатель. Более четверти баптистов Сибири к середине 1960-х гг. избрали путь, предложенный реформаторами. Приблизительно из 12 000 баптистов Сибири более 3000 были «раскольниками».

В ходе эскалации конфликта происходило своеобразное «укрупнение» противоборствующих субъектов за счет привлечения все большего количества участников. В ночь с 19 на 20 июня 1965 г. оргкомитет провел в Новосибирске межобластное совещание своих сторонников из Омской, Иркутской, Кемеровской, Новосибирской областей, Алтайского и Красноярского краев в количестве 35 человек. Совещанием руководил председатель оргкомитета Г.К. Крючков. На совещании, «в целях усиления религиозной работы», было принято решение об избрании «Совета Западно-Сибирского братства» в количестве 9 человек. В его состав вошли лидеры движения в Сибири: П.Ф. Захаров – Прокопьевск; В.Е. Жеребенко – Новосибирск; Д.В. Миняков – Барнаул; А. Абрамович – Славгород; П.П. Попов – Омск и др. (ГАНО, ф. 1418, оп. 1, д. 88, л. 50–51).

Приток новых членов в Сибири обеспечивался в том числе за счет «раскольников», которые ссылались из европейской части страны. Например, в Иркутской области до 10 человек (ГАИО, ф. Р-2951, оп. 1, д. 64, л. 19), в Томской области – два активиста из Краснодара (ЦДНИ ТО, ф. 607, оп. 1, д. 3358, л. 56). В с. Пихтовку Новосибирской области были также высланы четыре активиста движения, которые незамедлительно активизировали деятельность незарегистрированной группы баптистов в соседней деревне Плотниково (ГАНО, ф. 1418, оп. 1, д. 76, л. 78).

По мере роста движения «раскольников» усложнялась структура организации, в деятельность которой все больше проникали элементы конспирации. В Томской общине, например, к концу 1960-х гг. была установлена очередность предоставления квартир для молитвенных собраний. Таких мест было десять, все квартиры принадлежали единоверцам (ГАТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 436, л. 242). Противникам движения, соответственно, приходилось каждый раз выяснять следующее место сбора верующих. Практиковались ночные моления с выездом за пределы населенных пунктов или в соседние регионы.

Руководители, которые были кооптированы в СЦ ЕХБ, как правило, переводились на нелегальное положение и с тех пор общественно полезным трудом не занимались. Они постоянно пе-

ремещались из региона в регион, посещая и окормляя общины. Такими освобожденными платными работниками в Сибири, например, были члены СЦ Д.В. Миняков, К.К. Креккер, А.С. Гончаров и П.Ф. Захаров.

Сибирь являлась одним из опорных центров деятельности организации. Западносибирские лидеры «раскольников» обладали авторитетом среди высшего руководства движения. В первый состав Совета Союза Церквей, избранный в количестве 11 человек 18–19 сентября 1965 г. в Москве, вошли А.С. Гончаров – пресвитер церкви ЕХБ Прокопьевска и Д.В. Миняков – пресвитер барнаульской общины (Братский листок, 1965, №9–10).

Уже в 1963 г. власти осознали, что своими неуклюжими действиями в сфере религиозного «законотворчества» они достигли нежелательного для себя результата – сделали процесс отхода верующих от ВСЕХБ необратимым. По указу СДРК, состоялось Совещание ВСЕХБ 15 октября 1963 г., которое, не мудрствуя лукаво, переименовало себя в съезд. «Съезд» отменил «Новое положение» и «Инструктивное письмо», заменив их менее откровенным в своей атеистической направленности Уставом ВСЕХБ. Однако инициативники посчитали совещание-съезд профанацией.

Через некоторое время государство сделало еще один шаг навстречу своим противникам: притормаживаются репрессивные мероприятия, а с подачи Генпрокуратуры Президиум Верховного суда пересматривает дела раскольников. Так, в Алтайском крае в 1963–1964 гг. было проведено три судебных процесса, были осуждены десять руководителей движения. Все три объединенных дела в конце 1964 г. были прекращены, а осужденные по ним лица были освобождены и полностью реабилитированы (ГАРФ, ф. Р-6991, оп. 4, д. 173, л. 112). В Омской области областным судом в начале 1965 г. было проведено обобщение уголовных и административных дел привлеченных к ответственности служителей культа и верующих. Были установлены факты необоснованного привлечения граждан к уголовной и административной ответственности. В результате из восьми дел (на 13 человек), поступивших к рассмотрению за 1962–1964 гг. народными судами, семь дел (на 11 человек) были отменены как необоснованные (ГАОО, ф. 2603, оп. 1, д. 42, л. 6).

Председатель Совета ДРК А. Пузин на закрытом совещании в августе 1965 г. так объяснял причины этих уступок: «Местные органы, как вы знаете, пробовали уже сажать в тюрьмы баптистов-раскольников, но это не дало хороших результатов... Гонения возвысили и укрепили авторитет вожakov оргкомитета и помогли им... привлечь на свою сторону многих верующих... Нужно прямо сказать, что некоторое время тому назад создалась реальная угроза того, что оргкомитет сумеет овладеть руководством всей церкви. Эта опасность и сейчас полностью не устранена» (цит. по: Алексеева Л.И., 1992, с. 144).

Послабления в религиозной политике, покаяния руководства ВСЕХ, реабилитация алтайских верующих Ф.И. Субботина, Н.К. Хмары (посмертно), В.К. Хмары, П.Ф. Захарова по протестам Генпрокуратуры окончательно доказали приверженцам «раскольников» свою правоту. Более того, многим реформаторам эти уступки виделись результатом уверенной победы над своим противником. Вдобавок к этому, «трюк со съездом, – как пишет неизвестный историк-баптист, – убедил их окончательно, что Совет по ДРК всецело на стороне ВСЕХБ» (Краткая история СЦ ЕХБ) и справедливого решения надо добиваться, обращаясь непосредственно к первым руководителям страны. Соответственно, раскольники к середине 1960-х гг. максимально активизировали свои действия.

Баптисты-реформаторы, как ни одно религиозное объединение в это время, инициировали отправления огромного количества писем, обращений и воззваний фактически из каждого населенного пункта, где были его сторонники. Письма, как правило, рассылались одновременно во все известные авторитетные государственные инстанции, способные содействовать решению религиозных проблем: ЦК КПСС, Президиум ВС, Президиум Верховного суда СССР, СМ СССР, Конституционная комиссия и др. Так, например, копии открытого письма ЕХБ – «инициативников» Барнаула, как было указано в начале послания, отправлялись в 22 инстанции как в адрес Генсека КПСС Л.И. Брежнева, так и Института истории АН СССР и Музея истории и атеизма (Документы

по истории церквей..., 1999, с. 275). Оргкомитет, а затем СЦ, стал выпускать «Братский листок», в котором постоянно разъяснялись требования движения, их законность с юридической точки зрения и справедливость – с догматической. Доказывая свою правоту, верующие, помимо своих непосредственно религиозных доводов, эффективно использовали идеологическую платформу своего оппонента. Они приводили аргументы, ссылаясь прежде всего на тексты и высказывания В.И. Ленина – главнейшего и непоколебимого авторитета мира социализма. Известно, что теоретическое наследие В.И. Ленина огромно, в разные годы жизни он нередко утверждал диаметрально противоположные тезисы. Потому СЦ в своих целях использовал тексты Ленина дореволюционного, Ленина-теоретика, а не практика, когда его взгляды по отношению к религии были весьма либеральны. Приведем используемую СЦ цитату из брошюры В.И. Ленина «К деревенской бедноте», изданной в 1903 г.:

«Социал-демократы требуют далее, чтобы каждый имел полное право исповедовать какую угодно веру совершенно свободно. Только в России... остались еще позорные законы против людей иной, не православной веры, против раскольников, сектантов, евреев. Эти законы либо прямо защищают известную веру, либо запрещают распространять ее, либо лишают людей известной веры некоторых прав. Все эти законы – самые несправедливые, самые насильственные, самые позорные. Каждый должен иметь полную свободу не только держаться какой угодно веры, но и распространять любую веру... Ни один чиновник не должен иметь права спрашивать кого ни на есть о вере: это дело совести, и никто тут не смеет вмешиваться» (Ленин В.И., 1967, с. 173).

Эти справедливые и актуальные слова еще либерала-Ленина можно было свободно и легально найти в СССР в любом частном книжном собрании и библиотеке. Сознательно или неосознанно, инициативники таким образом призывали чиновников вернуться к так называемым *ленинским нормам жизни* – клише, которое сам партийный аппарат систематически эксплуатировал вплоть до 1990 г. для оправдания своих новых мероприятий.

В этих же целях Советом Церквей были задействованы другие документы, вышедшие из-под пера вождя революции: программа II съезда РСДРП, включающая требования свободы совести, Декрет от 23 января 1918 г., 13 статья первой советской Конституции. Общий итог этих многостраничных и многотиражных обращений и воззваний, в которых использовались эти материалы, сводился к простому тезису. Его озвучили верующие ЕХБ (и) Омской области, открыто заявляющие официальным властям: «Провозглашенная Лениным свобода совести ныне устранена» (ГАОО, ф. 2603, оп. 1, д. 71, л. 17).

Если партийные и советские чиновники аргументацию СЦ игнорировали, квалифицируя ее как антисоветскую демагогию, то у представителей ВСЕХБ в полемике с братьями-оппонентами не было каких-либо доводов в свою пользу. Они, скорее, страдали от собственной раздвоенности, отчетливо понимая, что их «идейные противники» практически во всем правы. Это прекрасно понимали власти. «Продолжение встреч баптистов с СЦ нецелесообразно. Ущерб от них несут не сторонники СЦ, а баптисты. Они оказываются неспособными... доказать несостоятельность позиции сторонников СЦ» (ГАОО, ф. 2603, оп. 1, д. 71, л. 12).

Это идейное превосходство, на наш взгляд, в еще большей степени подталкивало членов движения к более радикальным действиям, а также последующей абсолютной автономии по отношению к ВСЕХБ.

Используя систему терминов конфликтологии, можно утверждать, что в данном случае сработал так называемый принцип «утери объекта». Противоборство, начавшееся из-за спорного объекта, переросло в более глобальное столкновение, в ходе которого первоначальный предмет конфликта (в нашем случае – требование созыва съезда ВСЕХБ) уже не играл основной роли. Довольно скоро главным требованием «раскольников» становится настоящее, а не формальное отделение церкви от государства, невмешательство последнего во внутрицерковные дела. Действительно, СЦ категорически отказывался идти на сотрудничество с государством и ВСЕХБ, считая, что в ином случае он окажется под контролем института «тройных уполномоченных».

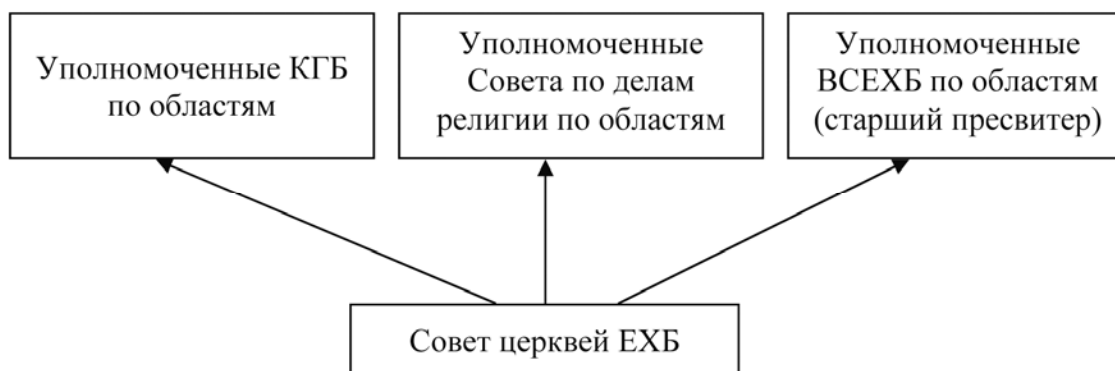


Рис. 3. Представления «инициативников» о системе контроля за собственной деятельностью

При этом СЦ полагал, и это было недалеко от истины, что «все эти уполномоченные, как и их центры в Москве, работают в теснейшем контакте между собой, составляя нераздельную управленческую триаду для руководства церковью» (По пути возрождения..., 1989, с. 43).

Происходит «генерализация» конфликта. Переход к более глубоким противоречиям способствовал возникновению множества разных точек столкновения. По мере ужесточения борьбы и усиления репрессий содержательная часть противостояния дополняется новым смыслом – правозащитной деятельностью. Со временем требование «освободить всех заключенных баптистов» становится неотъемлемым атрибутом многочисленных и шумных мероприятий реформаторов. В феврале 1964 г. была создана правозащитная организация – «Совет родственников узников евангельских христиан-баптистов». Эта организация приняла на себя следующие обязанности: собирать и распространять информацию: об арестах и осуждениях среди верующих; об отобрании детей у родителей за воспитание их в религиозном духе; о разгонах молитвенных собраний, штрафах, конфискации домов, в которых проводились богослужения; об увольнении с работы; о притеснениях детей в школах за то, что они верующие и т.д.; а также обращаться в правительство с ходатайствами об освобождении узников, возвращении детей и прекращении других репрессий против верующих; помогать материально и другими способами узникам и их семьям (Алексеева Л.И., 1992, с. 146).

Исходя из требования отделения церкви от государства, СЦ настаивал на соблюдении таких ключевых положений баптизма, как всеобщее священство членов церкви, крещение по вере, ведение миссионерской деятельности, в том числе среди детей и молодежи. Исполняя на практике эти положения (запрещенные советским религиозным законодательством), последователи СЦ неизбежно сталкивались с активным противодействием со стороны государства. С каждым годом требования ужесточались, преобладал радикализм. Руководители «инициативников» осознанно шли на конфронтацию с государством. Вот, к примеру, выписка из решения Совещания представителей СЦ Красноярского края, а также от Иркутска и Барнаула от 19 марта 1967 г.

1. Продолжить деятельность по распространению своего влияния среди верующих, готовить и проводить демонстративные выступления против законодательства о культах.
2. Омолаживать руководство общин, привлекать молодежь (больше работающих на предприятиях, чтобы меньше было подозрений).
3. Улучшить конспирацию, не указывать фамилии руководителей и участников совещания в документах.
4. Проникать в зарегистрированные общины и незарегистрированные, но признающие законодательство, и там вести работу с верующими.
5. Усилить издательскую деятельность, любые письма должны исходить только от СЦ.
6. Усилить влияние на детей, организовывать небольшие школы (по 5–7 человек) и тщательно конспирировать.

7. Праздновать 100-летие баптистов в СССР, отметить 6-летний юбилей прокофьевцев 13 августа 1967 г. (ГАКК, ф. Р-2384, оп. 1, д. 192, л. 14–15).

Как видно из этих положений, компромисс со своими противниками для сторонников СЦ был абсолютно невозможен. Уже с июня 1962 г. оргкомитет «по просьбам и поручению церквей» принял на себя функции центрального руководства церквями ЕХБ, а позже «отлучил» высшее руководство ВСЕХБ от церкви. Лидеры незарегистрированных церквей постепенно начали создавать свою собственную деноминационную структуру, автономную от официального Союза. Этот процесс завершился созданием в 1965 г. СЦ ЕХБ.

Мероприятия «раскольников» отличались массовым и организованным характером. Вот некоторые примеры из религиозной жизни только лишь молодежи – членов СЦ в Сибири.

1–2 мая 1966 г. состоялся общесибирский слет молодежи в Абакане. «...Через УКГБ по Новосибирской, Кемеровской, Томской областей и Алтайского края были приняты меры по сокращению до минимума количества молодежи...» (ЦГАРХ Ф, ф. 2, оп. 1, д. 3178, л. 58–59). Однако прибыло гостей 66 человек (от 16 до 25 лет) из: Прокопьевска – 30, Новокузнецка – 6, Красноярска – 14, Новосибирска – 2, Томска – 2, Минусинска – 4, Канска – 2, Иркутска – 2. На официальном молитвенном собрании присутствовало более 200 человек (ГАРФ, ф. Р-6991, оп. 6, д. 13, л. 261–262).

В ночь на 2 мая 1968 г. в Славгороде состоялся межобластной слет баптистской молодежи, на котором присутствовало 220–250 подростков и юношей. Слет проходил в форме фестиваля, на котором исполнялись религиозные стихи, песни и музыка. Из общего числа присутствовавших – 20% взрослые (ЦХАФ АК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 49, л. 157).

2–3 мая 1969 г. под Новосибирском состоялся слет молодежи Сибири и Казахстана (около 200 представителей из 20 городов), участвовали хоры и оркестры из других городов. 9–10 августа 1969 г. в Новосибирске проходит вновь слет молодежи Сибири (из 12 городов), 7–8 ноября здесь же состоялись общения баптистской молодежи Сибири, в которых приняли участие представители более 15 городов (ГАНУ, ф. 1418, оп. 1, д. 130, л. 13). Цель слетов участники практически никогда не скрывали – консолидация молодежи, демонстрация силы и жизненности своего движения, а также задача – «дать бой» зарегистрированным общинам ЕХБ.

Меняется и сам характер конфликта, набор применяемых в нем средств расширялся, как правило, за счет более эффективных методов. Так, СЦ все чаще склоняется к проведению шумных протестных демонстративных акций на местах. 1963–1968 – это годы наибольшей активности «раскольников» в Сибири. Так, уже в 1963 г. сторонники ЕХБ (и) Алтайского края организовали демонстративное шествие по улицам Барнаула с пением религиозных песен и псалмов (ЦХАФ АК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 63, л. 9–10).

Действительно, можно согласиться с советскими исследователями, что в демонстративных акциях раскольников присутствовали действия, провоцирующие конфликты между верующими и органами власти. К таким действиям можно отнести организацию религиозных шествий под открытым небом, проведение массовых богослужений на улицах и площадях, в госучреждениях. Известны случаи, когда во время проведения этих акций использовались религиозные плакаты, проходило выступление чтецов и, как отмечали в своих сообщениях спецслужбы, «что-то наподобие литературного монтажа» (ЦГАРХ Ф, ф. 2, оп. 1, д. 3178, л. 60).

Делегации активистов и молодежи СЦ в Сибири, постоянно участвующие в межрегиональных слетах, праздниках, совещаниях, во время отъезда или приезда, на железнодорожных вокзалах и автобусных станциях постоянно практиковали громкое хоровое пение (ГАРФ, ф. Р-6991, оп. 6, д. 86, л. 2). Это неизменно вызывало большое удивление и затем последующее возмущение у советских граждан, некоторые из которых идентифицировали это «инородное явление» как антисоветскую акцию и пытались воспрепятствовать пению (ГАНУ, ф. 1418, оп. 1, д. 76, л. 45). Так, сотрудники транспортной милиции и «актив железнодорожников» предотвратили пение псалмов на вокзале Абакана молодежи из Прокопьевска, Новокузнецка, Новосибирска, возвращавшихся с общесибирского слета «инициативников» (ЦГАРХ Ф, ф. 2, оп. 1, д. 3178, л. 60).

На наш взгляд, у организаторов этих мероприятий совершенно не было оснований полагать, что государство пойдет на «положительное» решение проблемы. Все эти шумные общественные акции становились чисто пропагандистскими акциями, цель которых – привлечь к себе внимание, показать наибольшему количеству людей, как власти нарушают собственные законы, касающиеся свободы совести. Здесь можно провести аналогию с современным протестным движением внесистемной оппозиции в современной России, которая отрицает легитимность существующей власти и свою политическую активность проявляет в форме «уличной демократии». Форма нередко начинала подменять содержание.

За последний год раскольники изменили методы, отмечал уполномоченный. В 1964 г. руководители Карасукской общины Новосибирской области пришли в горисполком с требованием предоставить им для проведения «Дня узника» театр или Дом культуры. В случае отказа угрожали организовать уличные шествия (ГАОО, ф. 1418, оп. 1, д. 107, л. 24). В сентябре 1965 г. группа «инициативников» Алтайского края пришла в школу и потребовала не заниматься воспитанием детей, не вовлекать их в пионерские организации. «Ваше дело – учить, а воспитывать их будем мы, и будем воспитывать в духе Божьем» (ГАРФ, ф. Р-6991, оп. 4, д. 176, л. 243). Когда власти Абакана 1 мая 1966 г. пытались прекратить публичную акцию баптистов, молодой человек из Красноярска сфотографировал всех представителей власти, после чего «инициативники» заявили, что направят фотокарточки в Москву с жалобой на притеснения верующих (ЦГАРХ Ф, ф. 2, оп. 1, д. 3178, л. 60).

Кульминацией публичных выступлений «инициативников» стала беспрецедентная массовая демонстрация в Москве. 16–17 мая 1966 г. в столице сторонники СЦ организовали демонстрацию у здания ЦК КПСС с целью ходатайства перед властями (петиция генсеку Л.И. Брежневу) о прекращении репрессий. По данным В. Заватски (1995, с. 172), на Старую площадь вышло 400 делегатов, представлявших 130 баптистских общин.

Среди демонстрантов было немало активистов и руководителей общин из Сибири: 11 представителей из Кузбасса (в том числе члены СЦ ЕХБ А.С. Гончаров и П.Ф. Захаров), 11 посланцев из Алтайского края (ГАРФ, ф. Р-6991, оп. 6, д. 15, л. 13), пять из Новосибирской общины, М.П. Пушин из Томска (Красное знамя (Томск), 1966, 29 ноября). В демонстрации участвовали представители СЦ из Омской области, в том числе руководители А.Т. Козорезов, Ф.А. Поюнов, П.П. Попов (ГАОО, ф. 2603, оп. 1, д. 52, л. 11). Это было одно из первых массовых и организованных выступлений инакомыслящих в столице в послевоенный период. Информация об этом неординарном событии для Советского Союза вскоре проникла в иностранную прессу и получила широкий резонанс.

В Сибири наиболее раскаленная атмосфера отмечалась в Алтайском крае. В 1958–1963 гг. неадекватные и оскорбительные действия властей, администрирование и произвол по отношению к баптистам края привели к жесткому и длительному противостоянию. Председатель СДРК А. Пузин в служебной записке в ЦК КПСС (1965 г.), когда говорил о регионах, где особенно много фактов неправильного обращения к верующим, первым называл Алтайский край (ГАРФ, ф. Р-6991, оп. 4, д. 177, л. 463). Здесь фиксируется как наибольшее количество арестов членов движения в Сибири, так и немалое число регулярных шумных акций «раскольников». Так, сибирский исследователь Л.И. Сосковец (2003б, с. 305) свидетельствует, что в ноябре 1965 г. группа верующих в составе 100 человек перегородила доступ к зданию крайисполкома, в августе 1966 г. прошло шествие к озеру Хомутинка для проведения там обряда крещения, в октябре 1966 г. барнаульские «раскольники» вновь прошли по городу, распевая религиозные песни.

Вероятно, не случайно в Алтайском крае у новой евангелической деноминации появился первый почитаемый всеми мученик. В 1964 г. по общинам ЕХБ разнесся слух, что баптист из Кулунды Николай Хмара умер от пыток в барнаульской тюрьме вскоре после ареста. Как пишет в своей книге В. Заватски (1995, с. 166), «...верующие настояли на вскрытии гроба и обнаружили зверски изуродованный труп. На руках были видны следы цепей, на кистях рук и на ногах следы ожогов, ногти на руках и ногах были вырваны, а в области живота имелись зияющие раны, нане-

сенные каким-то горячим предметом. Но самое страшное потрясение испытали присутствующие при осмотре тела, когда кто-то снял повязку, поддерживающую подбородок умершего: оказалось – у Хмары нет языка». Информация вскоре попала за границу, а власти незамедлительно объявили ее клеветнической.

В «Послании братьев и сестер г. Барнаула всем детям Божиим о смерти Н. Хмары» от 16 февраля 1964 г. излагалась менее шокирующая и, вероятно, более достоверная информация: «...на руках видны следы от наручников, ладони рук пожжены, нижняя часть живота имеет следы выжженных ран в виде проколов острыми раскаленными предметами, правая нога опухшая, ступни обеих ног имеют следы пробоин, на теле – следы ссадин и синяков». Вполне допуская изрядное преувеличение описываемых Вальтером Заватски «ужасов», мы тем не менее полагаем, что злоупотребления в тюрьме имели место. По данным Т.К. Никольской (2009), в октябре 1964 г. на закрытом правительственном совещании Председатель Верховного суда РСФСР Смирнов признал: «Н. Хмара в тюрьме избивался, что явилось причиной его смерти». Дело покойного было прекращено «за отсутствием состава преступления». Очень быстро Н. Хмара стал образцом жертвенности всего движения в СССР, примером первого человека, кто принял смерть за веру, не отказавшись от своих убеждений. Не случайно в «апокрифической» литературе и сказаниях СЦ утверждалось, «что Хмара до самого конца свидетельствовал о Христе и за это мучители вырвали ему язык» (Заватски В., 1995, с. 166). Собственно, после гибели Н. Хмары был создан «Совет родственников узников ЕХБ».

В это же самое время роль одного из участников конфликта – ВСЕХБ, становится все менее значимой. ВСЕХБ все больше трансформируется в послушного «пассивного союзника» государства в борьбе против СЦ. При этом «раскольники» постоянно стремились оказать свое влияние на колеблющихся легальных баптистов и перетянуть их на свою сторону. Так, в 1967 г., под влиянием новосибирской общины, кирзинская группа баптистов примкнула к «раскольникам» (ГАНО, ф. 1418, оп. 1, д. 126, л. 19). Уполномоченный констатировал: «Создается впечатление, что раскольники пытаются захватить руководящие посты в новосибирской (легальной. – А.Г.) общине» (ГАНО, ф. 1418, оп. 1, д. 76, л. 49).

В свою очередь, государство в борьбе с «раскольниками» все более часто использует репрессивные акции и административные преследования. Согласно данным историков – представителей СЦ, динамика арестов евангельских христиан-баптистов такова: за десятилетие, с 1961 по 1970 г., были арестованы 524 человека (около 200 из них – в период наиболее активной борьбы за съезд, с 1961 по 1963 г.). Среди этих 524-х было 44 женщины, 8 человек за эти десять лет умерли в заключении (Краткая история СЦ ЕХБ). По данным Т.К. Никольской (2009), за 1961–1965 гг. в СССР приговорили к заключению или ссылке более 200 верующих ЕХБ.

К сожалению, мы не располагаем точными данными о количестве осужденных баптистов-«раскольников» в Сибири, так как сведения в различных источниках, в том числе архивных, имеют существенные разночтения. Тем не менее мы склонны полагать, что удельный вес сибиряков, в сравнении с общим количеством осужденных баптистов в РСФСР, был достаточно высоким. По архивным данным СДР, только в 1963–1964 гг. был осужден по ст. 227 УК РСФСР из западносибирского региона 21 человек: Омская область – 5, Новосибирская – 5, Кемеровская – 5, Алтайский край – 6 (ГАРФ, ф. Р-6991, оп. 4, д. 173, л. 198).

Новая волна репрессий после небольшого «тактического» перерыва началась после демонстрации в Москве 1966 г., когда власти арестовывали и привлекали к уголовной ответственности участников демонстрации – руководителей активистов общин СЦ. Аресты руководителей спровоцировали выступления «раскольников», за которыми последовали новые аресты.

Так, узнав об аресте руководителей Прокопьевской общины и членов СЦ А.С. Гончарова и П.Ф. Захарова, регент хора М.Г. Богданов организовал 22 мая 1966 г. массовое (до 200 человек) шествие к городскому отделу милиции с требованием освобождения арестованных. Организатор шествия, а также руководительница детской воскресной школы Д. Униженная и учредитель под-

польной типографии И.А. Москвин были арестованы. В итоге пятеро активистов СЦ Прокопьевска были осуждены по ст. 142 УК РСФСР на срок от одного до трех лет лишения свободы, к административной ответственности за нарушение общественного порядка в Москве 16–17 мая и Прокопьевске 22 мая привлечены более двадцати человек (ГАКО, ф. П-75, оп. 10, д. 251, л. 71–72).

В Омской области в октябре 1966 г. по ст. 142 УК были осуждены к трем годам лишения свободы руководитель Омской общины А.Т. Козорезов и его соучастницы – сестры Гармс (Агата и Елизавета). В 1968 г. – Ф.А. Поюнов и Р.К. Заводская. В 1969 г. арестованы и осуждены руководитель с. Петровки Исилькульского района Я.В. Винс и его активные помощники, организаторы детской школы Е.В. Винс и П.И. Дерксен (ГАОО, ф. 2603, оп. 1, д. 52, л. 12; д. 71, л. 16; д. 68, л. 13).

В Алтайском крае в 1966 г. по ст. 227 ч. 1 УК были приговорены трое активистов СЦ ЕХБ. В 1967 г. перед судом предстала группа баптистов в составе 7 человек (Сосковец Л.И., 2003б, с. 304). В феврале 1967 г. был приговорен к трем годам лагерей председатель «Сибирского братства» Д.С. Миняков. Избранный взамен Минякова пресвитер кулундинской общины СЦ ЕХБ Д.А. Нейфельд (Пивнев) также недолго находился на посту председателя: в сентябре 1968 г. его арестовывают (Волохов С.П., 2002, с. 150–155). Таким образом, учитывая судебные процессы 1962–1963 гг. (10 человек), в крае, только по приведенным выше данным, за шесть лет (1962–1967) было осуждено 20 человек.

Власть в борьбе аккумулирует ресурсы, подключая все имеющиеся для этой цели государственные и общественные структуры. Помимо судебных преследований за участие в религиозных собраниях вне молитвенного дома, «инициативники» систематически подвергались штрафам, иногда превышающим месячный доход штрафуемого. В домах верующих систематически проходили обыски с конфискацией литературы и имущества.

Все это сопровождалось агрессивной пропагандистской кампанией, которая включала в себя на удивление безграмотные нападки на религию и верующих. В газетных статьях, атеистических брошюрах и других видах идеологической продукции сторонники СЦ ЕХБ изображались или жертвами преступного антисоветского сообщества или религиозными фанатиками и экстремистами. Вот, к примеру, образчик подобного творчества – брошюра с типичным для ее предназначения названием: «Сеятели мрака и невежества», изданная новосибирским издательством. Причина появления злополучных документов ВСЕХБ, которые вызвали раскол, оказывается, по мнению авторов, заключалась в том, что они «выражали желание большинства зарегистрированных общин ЕХБ участвовать в строительстве коммунизма». Баптистам-«строителям коммунизма» соответственно противостояла «незначительная часть верующих-фанатиков, руководимых чаще всего бывшими преступниками» (Батин П.В., 1974, с. 37). Лица «сеятелей» на обложке книги – мрачные, неприятные, в темно-зеленых тонах, исполненные в экспрессионистской манере немецкой художественной школы начала XX в., дополняли общую неприглядную картину. О том, что эти «сеятели мрака» и «верующие-фанатики» на предприятиях являются, как правило, добросовестными, дисциплинированными и исполнительными работниками, в подобного рода литературе упоминалось крайне редко.

Каждый арест, административные притеснения, нападки в прессе вызывали большой резонанс в среде движения. Информация оперативно передавалась религиозному сообществу через издания СЦ ЕХБ, а также открытые письма общин на местах. Изготавливали и распространяли тексты, воззвания, используя пишущую машинку, фотолабораторию, магнитофон и другие технические средства (ЦХАФ АК, ф. Р-1692, оп. 1, д. 63, л. 9–10).

Оценивая деятельность «инициативников» 1960-х гг. с точки зрения современных понятий, довольно сложно подвести ее под определение экстремистской организации, под которым она неизменно фигурировала в религиозоведческой литературе советского периода. Под деятельностью СЦ, оцениваемой подавляющим большинством авторов как религиозный экстремизм (фальсификация марксизма-ленинизма и разжигание ненависти к атеизму; отрицательная установка на отказ от участия в общественной жизни; негативное отношение к советскому законодательству), на наш

взгляд, понимается принципиальное и открытое отстаивание верующими своих прав на свободу совести, гарантированных Конституцией, но предельно ограниченных законодательством.

Сам термин «экстремизм» в отношении к СЦ ЕХБ периода 1961–1969 гг. недостаточно правомерен, так как активисты движения в достижении своих религиозных целей отвергали методы террора и насилия. Нарушения законодательства со стороны «инициативников», несомненно, имели место, но необходимо отметить, что они, по существу, являлись следствием государственного «атеистического экстремизма» и, с другой стороны, как верно отмечает В.А. Алексеев (1991, с. 374–375), «не всегда были столь значительны, чтобы по ним принимать столь жесткие меры».

Движение СЦ за независимость церкви ЕХБ с 1965 г. заставило властные структуры пересмотреть тактику в отношении к легальным и незарегистрированным объединениям.

После создания независимой деноминации – СЦ ЕХБ, власти значительно ослабили давление на церкви, входящие во ВСЕХБ, не прекращая и даже усиливая при этом преследования «раскольников». Это проявлялось и в ужесточении приговоров. Расчет при этом был один – возвращение незарегистрированных групп и общин в официальную деноминацию. В целом он оказался верным, многие верующие уже не видели причин, по которым они должны были оставаться в статусе гонимых и нелегальных. Существенную роль в деле изоляции СЦ ЕХБ от своих собратьев-баптистов сыграло Постановление Президиума ВС СССР от 27 января 1965 г. «О некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих». Благодаря раскольникам, власти либерализовали политику регистрации общин. Была разрешена автономная регистрация, при условии лояльности верующих к законодательству о культах. Уполномоченный и чиновники уже предпочитали «не замечать» появление в церкви молодежи, участие в проповедях приезжих и рядовых членов, образование воскресных детских школ. С 1965 г. регистрируются новые общины, с конца 1966 г. начинается процесс возвращения «раскольников» в легальные церкви. Так, в начале 1970-х гг. в Кузбассе функционировали уже десять общин ЕХБ (против пяти в 1965 г.).

В самом движении СЦ ЕХБ после бурного «пассионарного» периода наступил спад. Поведение раскольников стало более уравновешенным, отмечал уполномоченный по Кемеровской области в 1971 г. Следует заметить при этом, что численность их в Кузбассе продолжала оставаться высокой: 12 общин и групп (718 верующих) (ГАРФ, ф. Р-6911, оп. 6, д. 377, л. 38, 40).

В описываемых ситуациях, несомненно, сыграли свою роль и разочарование, и усталость от длительного жесткого противостояния. Отход единоверцев к конкурирующей организации и преследования сократили численность приверженцев независимой церкви. В Алтайском крае из 14 действующих баптистских групп и общин в 1969 г. было четыре отколовшихся, в Красноярском крае из 26 – четыре, Иркутской области из 13 – пять, Кемеровской области из 32 – тринадцать (ГАРФ, ф. Р-6911, оп. 6, д. 233, л. 2, 16; д. 234, л. 93, 37). Тем не менее карательные мероприятия, преследования со стороны государства только укрепляли дух радикально настроенных баптистов. Богословские установки многих активистов-«раскольников» были ориентированы на обоснование теологии креста, доминантой которой является культ страдания верующего.

Развитие конфликта в итоге привело к тупиковой ситуации. Ряд общин СЦ ЕХБ не пошли на сотрудничество с государством и ВСЕХБ. «Слишком велика была цена, уплаченная за независимость отделившегося братства от вмешательства государства во внутренние дела, – отмечает А.А. Руденко (1989, с. 353), – чтобы можно было пойти на компромисс с официальным Союзом, тем более, что взаимоотношения последнего с атеистическими властями в принципе не изменились».

Преследование государством «раскольников» по религиозному признаку предопределило нетерпимость и бескомпромиссность верующих. Постоянные преследования убедили последователей СЦ, что только они живут истинно христиански. Указания руководителей становились законом, сомнения и колебания подчиненных воспринимались как предательство. Логика конфронтации привела к появлению авторитарных и изоляционных тенденций.

До сих пор отличительной чертой современного Совета Церквей ЕХБ (ныне – МСЦ ЕХБ) является неприятие всяких контактов с государством. Они не идут на регистрацию, что, отметим,

не противоречит законодательству России. К миру светскому относятся как к миру греховному. Гордятся тем, что у них мало что изменилось с 1960–1970-х гг., традиция соблюдения консервативных норм в быту (в одежде, стиле поведения) сохраняется по сей день. В среде инициативников присутствует отрицательное отношение к ВСЕХБ, РПЦ, пятидесятникам и харизматам.

В то же время необходимо отдать должное движению «раскольников». Благодаря их деятельности в отстаивании прав верующих, активной правозащитной работы власти были вынуждены ослабить ограничения на религиозную жизнедеятельность не только баптистской церкви, но и других протестантских деноминаций. Руководство ВСЕХБ под непрекращающимся напором «раскольников» также было вынуждено признать свои ошибки и постепенно реформировать церковь в демократическом направлении, по пути конгрегации. Как совершенно точно заметил известный исследователь на христианском сайте «Слово благодати»: «По большому счету, та ограниченная свобода, которой официальная евангельская церковь пользовалась в течение последних лет перед падением Советского Союза, была в каком-то смысле оплачена страданиями тысяч христиан из незарегистрированных церквей».

Движение «инициативников» стало ярким примером религиозного диссидентства в истории советской России, примером открытого и неравного, но в некоторых моментах успешного, нравственного сопротивления сильному атеистическому режиму.

Глава VII

КАТОЛИЧЕСКИЕ СВЯЩЕННИКИ В СИБИРИ В ПЕРИОД «ХРУЩЕВСКОЙ ОТТЕПЕЛИ» (1955–1964 гг.)

В настоящей главе, по мере возможности, восстановлены события выдающейся, но до сих пор малоизвестной миссии священников Общества Иисуса в Сибири. Используя по преимуществу первоисточники, мы попытались реконструировать исторические события 1955–1964 гг., связанные с пастырской деятельностью католических священников в Сибири. Эта тема избрана по критериям актуальности и малой изученности. Основное внимание сфокусировано на Сибири, большом, но малонаселенном регионе, в котором, благодаря сталинским лагерям и ссылкам, оказались сотни тысяч католиков. Эти католические общины ссыльных и старожилов были основным полем деятельности сибирских апостолов. Отношение священников с общинами будет в центре нашего внимания.

Одним исследованием невозможно охватить всех католических пастырей, служивших в Сибири в указанный период, поскольку сотни из них находились в спецпоселениях и так или иначе занимались пастырской деятельностью. Чаще всего, по истечении срока заключения или ссылки священники сразу покидали «холодный край», однако известны несколько случаев добровольного возвращения к католикам Сибири. Речь идет, прежде всего, о некоторых монашествующих священниках – марианах, редemptористах и иезуитах. Наш выбор пал на священников Общества Иисуса по нескольким причинам. Иезуиты были тогда в большинстве и охватывали почти все регионы Сибири; они много ездили и писали; изданных источников и литературы достаточно для изучения. Все это позволяет нам довольно точно воспроизвести историческую картину жизни католических пастырей и их паствы в советском обществе хрущевского периода. В исследовании использован традиционный метод – поиск источников, критическое их изучение и хронологическое изложение важнейших из найденных фактов.

Основными источниками являются письменные свидетельства самих священников, апостолов Сибири, и свидетельства о них. В нашем распоряжении имеются несколько писем миссионеров; регистр более двухсот свидетельств о крещениях и венчаниях в Сибири, совершенных иезуитами в 1956–1962 гг.; дневник отца Шяшкявичюса 1963–1964 гг.; мемуары отца Чишека 1964 и 1973 гг. К источникам также отнесены каталоги Общества Иисуса, воспоминания о сибирских священниках в книгах и периодике, некрологи. Кроме того, не менее ценны сохранившиеся фото-

графии и видеозаписи. Среди документов другой стороны наибольшего внимания заслуживают отчеты уполномоченных Совета по делам религиозных культов, дающие подробные описания деятельности общин и священников. Такие антицерковные документы, как секретные директивы, инструкции и отчеты советских партийно-государственных органов, представляют наибольшую ценность. Эти тексты выражают истинное отношение режима к верующим и их духовенству, а также дают богатый материал о жизни религиозных общин. Дополнительными, но необходимыми для нас источниками являются официальные документы Церкви в СССР, касающиеся темы пастырского окормления католиков в Сибири на уровне дипломатии и права.

С 1953 г. начался процесс освобождения заключенных и ссыльных, среди которых большая часть были враждебно настроены к коммунистическому режиму. Количество лишенных свободы людей внушительно. По состоянию на 1 июля 1953 г. ссыльных всех категорий (спецпоселенцев, ссыльно-поселенцев, ссыльных и высланных) в СССР было 2 826 419 человек. Более 2 миллионов человек находились в заключении (История сталинского ГУЛАГа, 2004, с. 712). В 1956 г. на территории СССР оставались лишь отцы Виктор Новиков, Вальтер Чишек и иезуиты Литовской провинции. Эта провинция была возрождена 19 марта 1930 г. с помощью братьев из Германии. Более 30 иезуитов провинции после повторной советской оккупации Литвы в 1944 г. оказались за ее пределами, и лишь небольшая группа оставалась в СССР и Литве. Большинство оставшихся оказались после войны в тюрьмах и лагерях. Провинция была ликвидирована советским режимом в конце 1940-х гг. вместе со всеми католическими институтами посвященной жизни Литвы. В 1955–1956 гг. все оставшиеся в живых члены провинции вышли на свободу и продолжили служение католикам в Литве и в восточной части СССР¹ (Rabikauskas P. II, 2393–2395, 2394).

Сосланные в довоенный и в послевоенный период католики – русские, украинцы, белорусы, немцы, поляки, литовцы, латыши, армяне – присоединились к сибирским единоверцам. Приведем некоторые свидетельства о сибирских общинах пятидесятых годов. В 1956 г. один из литовских католических священников так написал в своем письме из Томска: «Сколько здесь много католиков, трудно и представить. Есть прибывшие 60 лет назад, здесь в городе таких много, но в области весьма много. Кроме того, очень много немцев-католиков...» (Ruškys A., 2002, с. 160). Другой миссионер оставил воспоминания, характеризующие жизнь католиков Красноярского края в конце пятидесятых: «Нет, они не были совершенны – ни как люди, ни как христиане; они не были святыми, но вера их была делом принципа и повседневной действительностью их жизни. Они не говорили о ней, но она проявлялась в том, как они подходили к проблемам повседневности, как говорили, как рассуждали и как реагировали на все происходящее. Их вера была проста и по-детски непосредственна. То была как раз та вера, которую Господь в Евангелиях превозносил столь красноречиво, всякий раз, как встречал ее. «И в Израиле не нашел Я такой веры», – сказал Он сотнику. Так и я чувствовал себя здесь, в этом красноярском приходе. Возможно, их вера была старомодна. Для этих людей средоточием веры была Церковь с ее таинствами, обрядами, новеннами и молитвами. Возможно, они были не слишком искушены в вере, и некоторые из их представлений о добре и зле, о грехе и покаянии, о страдании и искуплении, о смерти и воскресении, о благодати и таинствах не

¹ Согласно данным архиепископа Эдуарда фон Роппа, на 1 января 1925 г. в Западной и Восточной Сибири проживало 62 380 католиков [Elenchus cleri et ecclesiarum archidioeceseos Mohiloviensis in Russia in diem 1 Ianuarii 1925]. В условиях антирелигиозных гонений и закрытости от остального мира, после Октябрьской революции эти люди остались без церковных структур. Согласно ежегоднику *Annuario Pontificio*, Апостольским Администратором Сибирского викариата (Vicariatus Apostolicus Siberianus), образованного 1 декабря 1921 г. и включавшего Сибирь и Среднюю Азию, с 1925 г. был францисканец Герард Пиотровски. С 1926 или 1927 г. курия Викариата находилась в Харбине, Маньчжурия, так что заботиться о верных Сибири стало очень сложно. С 1930 г. Викариат курировался новой Папской Комиссией *Pro Russia*. С 1932 г. территория Сибири в *Annuario* уже разделена на две администрации: *Siberia Cisbaikalica* и *Siberia Transbaikalica*, администраторов нет. Эти данные повторяются до 1962 г., в *Annuario* за 1963 г. скупые строки уже указывают только название Викариата, его подчиненность Комиссии *Pro Russia* и дату образования [Annuario Pontificio, anni 1921–1964, Vicariati Apostolici].

удовлетворили бы более разборчивого богослова, чем я. Но в то же время то была вера, испытанная и очищенная огнем постоянных преследований исподтишка, подвергавшаяся со всех сторон и на всех уровнях нападкам и насмешкам пропагандистов, – и все же она выстояла. Для этих людей она была слишком драгоценна, чтобы можно было променять ее на социальный успех, на лучшую работу или даже на лучшее образование для детей, которых они очень любили. Для них вера была образом жизни; она была средоточием их жизни, каждого их дня, всех их дел. Они редко обсуждали ее или спорили о ней с другими; наверно, если бы они попытались объяснить свои убеждения, это им не слишком бы удалось, но она была в самом центре их существа; они веровали в Бога и в Его Церковь. Они уповали на Него, прибегали к нему в трудную минуту, возносили Ему благодарения в минуту счастья и были уверены, что пребудут с Ним в вечности» (HLM, 196 s).

В результате изучения деятельности религиозных католиков нами выявлено свыше 1500 таких лиц, а именно: в Томске – до 1 тыс. человек, в Асиновском районе (в основном в рабочем поселке Батурино) – до 150 человек, в Туганском – до 200, в Пышкино-Троицком – до 100, в Каргасокском – до 40, в Колпашевском (в основном в г. Колпашево) – до 50, в Парабельском – до 30 и в Пудинском районе – до 40 человек. Во всех указанных районах католики периодически собирались для богослужений, используя для этого дома верующих. Службу вели поочередно сами верующие из числа грамотных и знающих совершение обрядов. Хозяева домов, где проводились богослужения и отдельные католики, совершавшие богослужения, приглашались в местные Советы и предупреждались о недопустимости совершения коллективных богослужений. Одновременно им предлагалось обращаться в облисполком для регистрации религиозных обществ. В облисполком таких заявлений с мест не поступало. В беседах католики, проживающие в районах области, заявляют, что у них нет средств на регистрацию и содержание каждого религиозного общества, но они были бы удовлетворены, если бы разрешили открыть костел в Томске, где бы собирались для богослужения все католики, проживающие в Томской области. Обком КПСС и облисполком считают нецелесообразным открывать костел в Томске и вообще регистрацию любого католического общества.

Освобождаясь из заключения, многие пастыри вынужденно или добровольно оставались в холодном краю среди нуждавшихся в них людей. В 1955–1964 гг. с разной продолжительностью на территории Сибири католикам активно служили блаженный Алексей Зарицкий, архиепископ Иосиф Слипый, Прелат Михаил Келлер, Владыслав Буковиньски, Винцас Альгирдас Пранцкетис, Казимерас Пукенас, Владас Абромавичюс, Юозас Размантас, Антанас Битвинскас, Юозас Густас SDB, Иван Набережный, Пятрас Ясас, Александр Бень, Изидорюс Буткус, Василий Рудка, Мариёнас Пяткявичюс. Наконец, нужно назвать шестерых отцов иезуитов, совершавших пастырское служение в Сибири в те же годы: Йонас Паукштис, Юргис Смильгявичюс, Вальтер Чишек, Пятрас Лигнугарис, Антанас Шяшкявичюс, Альбинас Думбляускас.

Йонас Паукштис (Jonas Paukštys) родился 20 марта 1899 г. в деревне Курине, относившейся к приходу Запишкяй Каунасского округа. По окончании начальной школы он продолжил образование в гимназиях Каунаса и Мариямполе. Следующим этапом было обучение в Сейнской семинарии (Vice-provinciae, 1965). В 1944 г. отец Йонас был сослан на 10 лет в Воркуту, где работал санитаром в местной больнице. После своего досрочного освобождения 24 сентября 1955 г. священник только несколько месяцев пробыл в Литве и добровольно уехал в Сибирь для служения верующим (Jagminas L., 1990, s. 78).

Слуга Божий отец Владыслав Буковиньски, служивший в Караганде, в своих мемуарах рассказывает о миссиях и миссионерах в хрущевский период. Говоря о миссионерах, он начинает именно с отца Паукштиса: «В 1955–1958 гг. наибольшую территорию в миссионерской работе охватывал иезуит священник Ян Паукштис. Он действовал от Урала на западе до Якутии на северо-востоке» (Bukowiński W., 1981, s. 66). По данным отца Ягминаса, отец Йонас Паукштис служил в Северной Сибири, отец Юргис Смильгявичюс – в Западной, отец Пятрас Лигнугарис – в Восточной (Jagminas L., 1990, s. 78).

Апостольская деятельность отца Паукштиса на территории республики, которая сегодня называется Саха-Якутия, достойна особого внимания. «Именно его миссия в Якутии, длившаяся почти целый год, имела огромное значение, поскольку кроме него туда не добрался никто другой», писал отец Буковиньски (Bukowiński W., 1981, s. 66). О прибытии отца Йонаса в Якутск осенью 1956 г. упоминает в письме его прихожанка Ядвига Завистаускене. Письмо написано уже в Польше 29 июля 1957 г., по освобождении Ядвиги и ее семьи от «цепей рабства» (так она называет сибирскую ссылку) и после недельного пребывания на польской земле. Адресовано письмо некоему литовскому священнику, проживавшему в Чикаго. «Нам было очень жаль оставить нашего Дорогого Настоятеля, который очень много помог нам духовно. Мы 16 лет жили сосланные в Якутии, где еще и теперь есть тысячи наших литовцев ссыльных. Сколько там пережито и положено здоровья, это только один Господь Бог знает. И все эти 16 лет мы жили как дикари, без исповеди и святых Таинств, потому что не было ни одного священника. Только в 1956 г. осенью к нам как с Неба прилетел неожиданно, так желанный для всех, наш Дорогой священник, которого мы все встретили со слезами радости. Потому что наши дети были некрещеными, молодежь жила невенчанная. Духовно большинство было охладевшим к святой Церкви (APL, Письмо Ядвиги Завистаускене от 29 июля 1957, fasc. «Jonas Paukštys»).

Прихожанка упоминает только литовцев, но в Якутии отец Йонас служил ссыльным католикам разных национальностей (Jagminas L., 1990, s. 78). По данным биографа А. Вайчюнаса, это были поляки, немцы, украинцы и некоторые другие. Работать с ними помогало знание священником семи иностранных языков: польского, немецкого, латышского, русского, английского, французского и голландского (Vaičiūnas A., 1999, s. 35–36).

Якутские корреспонденты центральной газеты «Советская Россия» Г. Луконин и К. Зуболевский указывали на прибытие миссионера в Якутию именно в 1956 г. и на его двухлетнее пребывание там. В своем фельетоне, опубликованном 19 октября 1958 г., они писали: «Проповедник иезуит Йонас Паукштис объявился на берегах полноводной Лены два года назад. Чудеса не сопровождали его в пути. Он не шел пешком по усмирённым волнам, а прибыл на обыкновенном товаропассажирском пароходе». Или в другом месте статьи: «Два года, пользуясь благодушием местных властей, он припеваючи проживал в столице республики даже без прописки» (Луконин Г., Зуболевский К., 1958, №245).

Советским атеистам, верившим в коммунистическое светлое будущее, приезд отца Йонаса показался громом среди ясного неба, событием темным, вредоносным для нового прогрессивного общества (Šileikis V., 1960). Для верующих же это событие было лучом света в темном царстве: «Хотя он долго сидел в лагере и слаб здоровьем, выйдя из лагеря, не вернулся жить в Литву, но приехал на дальний Север, принести Небесный Свет сосланным людям, которые долгие годы жаждали Его увидеть, но не имели надежды, потому что были всеми забыты. Но Господь Бог сжалился над слезами людей и послал такого святого скромного священника, который своей святостью и очень красивыми проповедями, которые можно было слушать день и ночь, оживил дух людей, который столько лет был заперт глубоко в сердце» (APL, письмо Ядвиги Завистаускене от 29 июля 1957, fasc. «Jonas Paukštys»). Свое пастырское служение отец Йонас организовал следующим образом. Он узнавал о местоположении больших колоний ссыльных, устраивал там часовни в частных домах и служил в них святые Таинства (Jagminas L., 1990, s. 78). Для легализации служения ему пригодились удостоверение из Вильнюсской курии и копия документа об особых священнических полномочиях, данных Папой в 1939 и 1941 гг. (Ruškys A., Kaunas, 2007, 19).

Пропагандисты атеизма трактовали проповедь как яд и сделали фамилию отца Йонаса нарицательной: «Пользуясь беспечностью партийных и советских работников Якутии, паукштисы стараются отравить сознание части населения чуждой нам идеологией» (Луконин Г., Зуболевский К., 1958, №245). Прихожанка Я. Завистаускене, однако, так описала эффект этого отравления и самого отравителя: «Люди повеселели, молодежь, которая начала было сбиваться с пути, исправилась, старики начали стыдиться пить, многие дали обет трезвости. Были даже такие люди, кото-

рые на своем веку не были на исповеди или редко ходили в Литве, а усилиями нашего Дорогого Священника пришли к исповеди и Святому Причастию. Это Святой Священник. Люди Его и не называют иначе, как святым» (APL, письмо Ядвиги Завистаускене от 29 июля 1957, fasc. «Jonas Paukštys»). Отец Йонас действовал успешно, даже почти получил разрешение от местных властей построить храм в Якутске. Прошения о стройке и стали поводом для новых гонений. Осенью 1958 г., после *разоблачающей* статьи в центральной газете «Советская Россия», священника принудили вернуться в Литву. Мирской почет не сопровождал его возвращения с дальнего советского Севера в советскую Литву. Он ехал домой с полученным от атеистов титулом *назойливого сорняка*: «Научно-атеистическая пропаганда – это повседневное, живое, боевое дело. Где оно пущено на самотек или предано забвению, там обязательно вырастет какой-нибудь религиозный чертополох. Как говорится, свято место не бывает пусто. И тогда ловцы человеческих душ – проповедники и знахари-исцелители раскидывают свои сети... Паукистис покинул якутскую землю. Конечно, он вынырнет где-нибудь еще. Надеемся, что в этом, другом месте не будут на его деятельность смотреть сквозь пальцы!» (Луконин Г., Зуболевский К., 1958, №245). Эта статья в «Советской России» была не первой в своем роде, но наиболее весомой из-за все-российского уровня издания.

Юргис Смильгявичюс (Jurgis Smilgevičius) родился 15 декабря 1902 г. (2 декабря по юлианскому календарю) в Жямайтии. В своей краткой автобиографии он написал: «Смильгявичюс Юргис, сын Игнаса, я родился 2 декабря 1902 г. в крестьянской семье, в дер. Браздейкяй Рейплаукского прихода Тяльшайского округа. С 1928 по 1936 г. я учился в духовной семинарии Валькенбурга, в Голландии. Я был рукоположен в священники 26 июля 1936 г. в Мюнхене. По окончании духовной семинарии я работал в Пагрижувисе помощником-викарием ректора монастыря. В 1939 г. я был переведен в Каунас на должность ректора храма св. Франциска Ксаверия (APL, fasc. «Jurgis Smilgevičius»). В конце 1940-х гг. советская власть в Литве закрыла все монастыри. Это коснулось и дома иезуитов в Каунасе. Отец Юргис пишет: «В 1949 г. после закрытия вышеупомянутой церкви я был назначен настоятелем прихода в Скарейбйяй. 5 апреля 1950 г. я был арестован и осужден 58-10 (особое совещание) на 10 лет принудительных работ» (APL, fasc. «Jurgis Smilgevičius»). Автобиография отца Юргиса действительно очень кратка и не освещает ни военных, ни лагерных лет. Однако касательно лагерей имеется одно значимое свидетельство Юозаса Кяпаласа, товарища по несчастью. Он вспоминает о встрече со священником в лагере, около 1954 г., когда 52-летнего пастыря поставили грузчиком на самые тяжелые работы вместе с уголовниками. По словам Юозаса, отец Юргис не жаловался ни на трудности, ни на очень грубых коллег. Более того, он и среди них оставался миссионером, красноречивым рассказчиком. Вот один из случаев. Около 20 человек той бригады, пообедав и закулив и будучи в неплохом настроении, обратились к священнику Юргису: «Расскажи нам, батюшка, что-нибудь хорошее и красивое!». Отец Юргис Смильгявичюс уже заранее наметил, о чем им рассказать. Он начал рассказывать о миссионере, проповедующем истины веры в далекой стране среди туземцев. Все те люди, а среди них и люди нашей бригады, внимательно слушали, не было ни одной реплики. После того я слышал, как некоторые из нашей бригады говорили, что мы – настоящие дикари и ничего о вере не знаем, как и те аборигены (Kerpalas J., 1991, с. 5–6).

Отец Юргис приехал в Томск в декабре 1956 г. и служил преимущественно коренным католикам-томичам. По всей видимости, отец Смильгявичюс не был практичным человеком, но доброжелательным, тактичным и неконфликтным. Подтверждение этому мы найдем далее, в личной оценке миссионера уполномоченным Тютевым, а сейчас посмотрим на изменения, произошедшие с католиками области после приезда туда отцов-иезуитов.

В сообщении от 20 марта 1957 г. уполномоченный подробно описывал действия католиков в Томской области. «Считаю необходимым доложить Совету о том, что в январе и феврале... с.г. отмечалась особенно активная деятельность католиков в городе Томске, Асиновском, Туганском и Пышкино-Троицком районах.

В результате личной проверки, сообщениям с мест и подробным источникам установлено, что активная деятельность католиков выразилась в нелегальных собраниях, в совершении религиозных обрядов и в том числе коллективных богослужений, в активном ходатайстве об организации католического прихода в городе Томске и особенно об изъятии здания бывшего костела у аэроклуба и передаче этого здания верующим католикам г. Томска для богослужений. С этой целью было послано несколько писем в Правительственные органы СССР и РСФСР. Кроме того, делегации католиков по 10–15 человек неоднократно посетили облисполком и персонально депутатов Верховного Совета СССР и РСФСР» (ГАТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 4, л. 3).

В сообщении уполномоченного находим указание и на документы священников: «Оба эти ксендза имеют на руках удостоверения, выданные Вильнюсской епархиальной курией, подтверждающие их принадлежность к сану ксендзов» (ГАТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 4, л. 84). Атеистические власти, конечно, отреагировали на такую активность. Уполномоченный отправил отцу Юргису предписание: «Прошу Вас 6 февраля 1957 г. в 10 часов утра быть в облисполкоме, 2 этаж, комната №9». Судя по адресу на предписании, священник жил (или был прописан) на Путевом переулке, 27. После встречи уполномоченный пометил карандашом на бланке предписания: «Беседа состоялась 6.2.57. Смильгявичус предупрежден о прекращении молитвенных заданий и совершении религиозных обрядов до регистрации общества католиков» (ГАТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 4, л. 123). Чиновник также предупредил о. Юргиса о незаконности ходатайств об организации прихода «до регистрации религиозного общества по существующим положениям». В мартовском секретном сообщении Тютев упоминал о результатах их встречи: «Во время беседы Смильгявичус вел себя корректно. Свою незаконную деятельность по отправлению религиозных обрядов признал, сослался при этом на незнание законоположений о религиозных культах. При этом он заявил, что намерен выехать из гор. Томска в Литву и возвратиться тогда, когда в Томске будет зарегистрировано религиозное католическое общество. Однако власти недолго ждали добровольного отъезда священников. По словам уполномоченного, «В феврале... с.г. ксендзы Смильгявичус и Лигнугарис из города Томска были удалены органами милиции в соответствии со ст. 41 о паспортах» (ГАТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 4, л. 179).

Вальтер Чишек (Walter Ciszek) родился 4 ноября 1904 г., изучал богословие в Григорианском университете, а русский язык, историю и византийскую литургику – в Руссикуме. По рукоположении в сан священника византийского обряда в 1937 г. и окончании университета в 1938 г., отец Вальтер был направлен в польский Альбертин для служения русским католикам (Tylanda J.N., 820). В сентябре 1939 г. Германия и СССР оккупировали Польшу. Альбертин вдруг оказался на советской территории. 23 июня, сразу после нападения Германии на СССР, священника арестовали по подозрению в шпионаже в пользу противника. Последовали тяжелые месяцы заключения в тюрьмах Перми и Москвы. В июле 1942 г. отца Вальтера официально обвинили в шпионаже в пользу Ватикана и до 1946 г. содержали в Лубянке и Бутырке. В июне 1946 г. священника направили на тяжелые работы в Дудинку, а в декабре – в Норильск, где в трудовых лагерях он находился до своего освобождения 22 апреля 1955 г. В лагере отец Вальтер и другие священники уделяли таинства верующим заключенным и друг другу (Tylanda J.N. Ciszek, Walter J., 820). Отец Вальтер Чишек вышел на свободу 13 мая 1955 г. после 14 лет тюрем и лагерей (Подборская О.Л., 2002, с. 125–130).

Пастырских забот становилось все больше, и отец Вальтер ездил в разные кварталы Норильска, иногда даже на такси в отдаленный район – Медвежку, чтобы успеть ко всем. Сотрудники КГБ, по мнению священника, следили за ним, но не имели веской причины для задержания. Тем более что на фабрике отец Вальтер слыл отличным работником: *«Что до моего поведения в других отношениях, тот тут у них не было решительно никаких оснований жаловаться, особенно если учесть все мои грамоты и упоминания моего имени в списках отличившихся на БОФ»* (WGR, s. 231).



Рис. 1. Отец Вальтер Чишек (справа от алтаря) с прихожанами после Богослужения и алтарь крупным планом. *Норильск*

В начале 1957 г. давление на священников Норильска со стороны КГБ усилилось. Отца Вальтера вызывали и сделали «последнее предупреждение». В своих воспоминаниях он пишет: *«В сущности, по воскресеньям мне вечно приходилось куда-то спешить и после мессы я освящал дома, крестил детей, которые были слишком малы, чтобы нести их в часовню, венчал, раздавал причастие больным и т.д. По будням же каждое утро в шесть часов я служил мессу, потом, если позволяла моя смена на БОФ, почти каждый вечер пел панихиду или молебен (это небольшая служба в честь Пресвятой Богородицы, которую очень любят верующие)»* (WGR, s. 234). В ответ на обвинения в пропаганде католицизма о. Вальтер Чишек отвечал следующее, о чем и написал в своих мемуарах: *«Я имею право служить Мессе у себя дома и молиться, когда захочу, – сказал я. – Советская Конституция гарантирует свободу вероисповедания. А если кто-то входит ко мне в то время, как я служу, я не собираюсь его выгонять. Я не агитирую, не зазываю, но если кто-то хочет прийти, я не прогоняю его. И если кто-то просит меня сделать для него доброе дело, то – если только это не противозаконно – я это сделаю – как хороший советский товарищ»* (WGR, s. 229).

Пятрас Лигнугарис (Petras Lygnugaris) родился 6 марта 1909 г. в деревне Лижяй в Жямайтии, в крестьянской семье. С 1922 г. он начал учебу в гимназии местечка Риетавас, а в 1928 г. поступил в Тяльшяйскую семинарию, затем до 1941 г. служил в приходах Шатес и в Плунге (Kun A., s. 235). В этом году его крест стал намного тяжелее. Кровавая оккупация большевиков сменилась кровавой оккупацией нацистов. Отец Пятрас согласился на то, чего избегали почти все священники во время гитлеровской аннексии, – уделять таинства осужденным на смерть, в том числе крестить пожелавших того иудеев (Ruškys A., s. 143). «Если не сойду с ума, то долго еще проживу», – сказал он однажды своим сестрам по возвращении с места расстрела (Lygnugarytė B. Sesers prisiminimai, 35). Отец Пятрас не был пассивным наблюдателем геноцида евреев. В Плунге он спас многих детей и некоторых взрослых, в том числе Камаса Гинкаса, известного современного режиссера. С конца 1941 по 1943 г. священник был настоятелем в приходе Адакавас, а после этого поступил

в Общество Иисуса. В Томске о. Пятрас Лигнугарис оказался в сентябре 1956 г. Ссылные католики Сибири в письмах приглашали его навестить их, не имеющих возможности участвовать в Евхаристии и других таинствах, и священник вскоре отправился в далекий Томск.



Рис. 2. Отец Пятрас Лигнугарис в Сибири. 17 ноября 1957 г. (APL)

Своей сестре он так объяснял свое решение: «Нужно им помочь, послужить спасению душ» (Lygnugarytė B. Sesers prisiminimai, 36). Перед поездкой он взял в Вильнюсской курии документ на русском языке следующего содержания: *«Вильнюсская Архиепархиальная курия. 25 июля 1956 г. Сим удостоверяю, что Лигнугарис Петр Петрович родился в 1909 г., рукоположен священником (ксендзом) Римско-Католического костела в 1935 г. и имеет право удовлетворять все нужды и исполнять требы верующих римско-католического вероисповедания. Вильнюс. Канцлер курии».*

Из писем о. Лигнугариса сестре мы узнаем о характере пастырской деятельности отца Пятраса осенью 1956 г. и о его планах. Священник служил в самом Томске и в районах области. Причем он старался быть по субботам и воскресеньям в городе, где служил иногда по три мессы в день, а с понедельника по пятницу ездил по провинции, совершая ежедневно по две мессы. Узнав о новой, еще неизвестной группе католиков, отец Пятрас перед ее посещением писал этим людям

письмо. В Томске к концу октября он нашел, как минимум, два места (частные дома прихожан) для временных часовен на разных концах города. Эти часовни располагались на расстоянии около десяти километров друг от друга, так что по воскресеньям священник служил в доме, где жил, в 10 часов утра, на другом конце города – в 13.30, а вечером – еще где-то в другой части города (Ruškys A. Письма П. Лигнугариса от 27 октября 1956 и от 22 ноября 1956, s. 157).

По свидетельству фотографа Йонаса Норейки, одним из мест совместной молитвы в Томске был барак №103: «В нем был устроен наш первый алтарь, где священник совершал св[ятую] Мессу». Йонас пишет: *«Священник Лигнугарис был для нас Божьим даром. Очень ожила и посветлела наша жизнь в ссылке. Многие венчались, так как раньше не могли сделать этого по-католически, много было крещений. И час печали, когда уходили близкие, не был таким горьким – священник заботился о таинстве больных, провожал в место вечного покоя»* (Noreika J., 1992, s. 33).

Й. Норейка, которого постоянно приглашали фотографировать эти события, утверждает, что в Томске тогда жило более двух тысяч ссыльных литовцев. Он отмечает, что *«для небогатых людей фотографии заказывал сам священник, он и расходы покрывал. Он был необыкновенно светлой личностью, телом и душой посвятивший себя Богу и Литве да ее людям. Поэтому и был преследуем до смерти»* (Noreika J., 1992, s. 33). Фотограф пишет только о ссыльных католиках из Литвы, но в октябрьском письме отца Пятраса упоминаются и другие национальности: *«Здесь очень и очень много католиков: литовцев, немцев, поляков и можно добавить: греко-католиков»* (Ruškys A. Письма П. Лигнугариса, s. 157). По словам о. Пятраса, прихожане ходили в городской исполнительный комитет (горисполком) с подписями, прося возвращения храма, а сам уполномоченный распорядился о создании католического церковного комитета, для чего верующими уже готовились необходимые бумаги к 30 октября. Однако 1 ноября на место прежнего уполномоченного пришел новый (Ruškys A. Письма П. Лигнугариса, s. 157). Этим чиновником был В. Тютев, который подозревал отца Лигнугариса в инициации новых походов католиков по инстанциям с петициями о возвращении храма и о регистрации прихода (в июне им уже отказали): *«По всей вероятности, не без участия указанного ксендза, верующие католики гор. Томска и прилегающих к нему районов продолжают активно настаивать на передаче им здания бывшего костела»* (ГАТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 4, л. 19).

Возможно, священник как-то и помогал инициативной группе прихожан добиваться возвращения здания, советовал, но он точно не видел в этом своей основной задачи: *«Есть бывшая кат[олическая] церквушка, люди идут в городской исполком с подписями, может быть дадут. Если так, очень и очень большое достижение. Если нет, то будем работать в частном порядке, и отправимся в провинции, там фронт работы»* (Ruškys A. Письма П. Лигнугариса, s. 158).

Видение отцом Пятрасом сибирской миссии описано в одном из его писем. *«Как я упоминал, фронт работы огромный. Люди уважают, но требуют жертвы, идеализма, самоотдачи. Как у властей, так и у людей не должно быть повода говорить, что мы требуем какой-нибудь зарплаты. Я даю бедным, не хочу брать за требы. Люди меня идеализируют. Они такие чувствительные, и так помогают при любом случае. Материальный вопрос неактуален. Наша цель только чистейше духовная. Навещая живущих группами, нужно совсем забыть о себе. Беды очень много, но Божье благословение укрепит»* (Ruškys A. Письма П. Лигнугариса, s. 158).

Мы ничего не знаем о праздновании Рождества в декабре 1956 г. в Томске, но, скорее всего, в городе уже был отец Юргис Смильгявичюс, и два священника организовывали праздники и много служили для тысяч католиков города и области. По данным уполномоченного, отец Юргис в декабре уже был в Томске и начал служить для местных католиков-горожан, тогда как отец Пятрас преимущественно служил ссыльным католикам в городе и в провинции. В своем отчете В. Тютев писал: *«Особую активность проявлял Лигнугарис. В начале января 1957 г. под руководством Лигнугариса в одном из недостроенных зданий педагогического института гор. Томска состоялось нелегальное собрание верующих католиков. Присутствовало на собрании около 100 человек, в основном литовцы-спецпереселенцы. Обсуждался вопрос об организации католического прихода»*

в гор. Томске. Было решено настойчиво добиваться организации прихода и в первую очередь передачи верующим католикам здания бывшего костела» (ГАТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 4, л. 90). 10 февраля 1957 г. от отца Лигнугариса и отца Смильгявичюса потребовали в течение 48 часов покинуть город как нарушителей закона о паспортах. Отец Пятрас и прихожане пытались добиться отмены этой меры, но безрезультатно (ГАТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 4, л. 179). Священник должен был уехать, предположительно, в Бийск Алтайского края, где жили его знакомые. Томские же католики продолжали добиваться возвращения храма, и, по сведениям уполномоченного, священники поддерживали инициативную группу в письмах.

Биограф вспоминает также подробности разговора с о. Пятрасом о планах на будущее: «Он сказал, что не знает, вернется ли когда-то в отечество, потому что работы здесь бесконечно много. Мы пожелали друг другу здоровья и еще раз встретиться, только не здесь – на родине. Скучаю и я по Литве, говорил он, но что поделаешь. Мне приятно служить Богу, помочь братьям не потерять веру, надежду, выдержать и вернуться на Родину» (Ruškys A., 2002, s. 147).

В конце 1958 г., по данным В. Тютеева, отец Пятрас уже посещал общины Томской области. По данным томского уполномоченного, священник переписывался с местными католиками, а зимой приехал в южные районы области для служения треб. Судя по выписанным священником свидетельствам о крещении и венчании, период с июня по октябрь (включительно) был насыщен пастырскими поездками, преимущественно, по Красноярскому краю. В ноябре священник, вероятно, провел отпуск в Литве, а, судя по все тем же выписанным свидетельствам, 25–26 декабря отец Пятрас был уже в Канске Красноярского края и совершил там, как минимум, одно крещение. По свидетельствам о таинствах мы можем судить, что священник в начале 1960 г. посетил уже известные ему Абанский (1 января) и Долгомостовский (8 января) районы Красноярского края; и новые для него Дзержинский (6 февраля) и Нижне-Ингашский (5–7, 13, 15–19 марта) районы. После он приехал для совершения треб в Тулун Иркутской области (30–31 марта и 1–2 апреля) (Билотас В., 2006, с. 25). Июль, судя по полному отсутствию свидетельств о таинствах, стал месяцем отпуска. Возможно, о возвращении именно из этого отпуска рассказывала бывшая ссыльная Аполония Мацкялайте-Пурлиене: «В Суетике литовцы устроили часовенку. У нее собиралась красивая группа хористов. Мы пели во время св. мессы. Часто приезжал и Петя. Так нежно называли священника полюбившие его люди. [...] Петю, только что приехавшего с багажом из Литвы, мы попросили повенчать меня с Вацловасом Пурлисом. Священник с радостью согласился. После мессы он пришел, подарил образок «Святое Семейство». Мы вместе праздновали свадьбу» (Ruškys A., 2002, s. 149).

Благодаря рассказу Аполонии Мацкялайте-Пурлиене, мы знаем подробности о служении священника. «В 1962 г., узнав, что отец Пятрас готовится приехать из Квитокского района в Тайшет, мы в немалом количестве ждали крещения детей. Было начало января. Священник приехал уставшим в пятницу вечером, пятого января. В субботу он отдохнул. Утром в воскресенье в семье Браздис было богослужение. После него окрестили детей у Пятраса Мацкяле. Едва мы присели за стол, появились милиция и служба безопасности из Тайшета. Мне отец Пятрас шепнул, чтобы я сохранила столу и комуниканты, книги и святые образки. "Могу больше не вернуться", – сказал отец Лигнугарис» (Ruškys A., 2002, s. 149).

Аполония с мужем и еще шестеро мужчин пошли отстаивать пастыря. Они напомнили стражам порядка, что верить в стране Советов не запрещено, и заявили о готовности сесть в тюрьму вместе со священником, если те собираются его посадить. Во вторник, после очередных угроз, отца Пятраса отпустили. Аполония вспоминает: «С тоской провожали мы Пятраса, а он веселый говорил, что это не первый и не последний раз. Ничего страшного. Такой его путь. "С Богом, дорогие! Любите Бога и Отечество и сердечно молитесь. Еще увидимся..."» (Ruškys A., 2002, s. 150).

Судя по свидетельствам о таинствах, в 1962 г. священник служил католическим общинам, по меньшей мере, в 19 административных районах Сибири: 14 января в Красноярске; 18, 21 января в Долгомостовском районе; 24–26 января в Абанском; 28, 31 января, 1 февраля в Дзержинском; 11–12 февраля в Ужурском; 18 февраля в Асиновском районе Томской области; 22 февраля в Том-

ском районе; 25 февраля, 6 марта в Томске; 14–15 марта в Манском районе Красноярского края; 23 марта в Рыбинском районе; 26 марта в Дзержинском районе; 30–31 марта в Нижне-Удинском районе Иркутской области. С 1 по 3 апреля отец Пятрас еще совершал таинства в Иркутской области, а через три дня (7–9, 11, 13 апреля) служил уже в соседнем Красноярском крае, в Нижне-Ингашском районе. 15–16, 20–23 апреля – снова в Иркутской области; 30 апреля в Емельяновском районе Красноярского края. 1, 8 мая он совершил таинства в Красноярске, 9 мая в Енисейском районе и 13 мая снова в Красноярске (Билотас В., 2006, с. 25).

17 мая в городе Уяре Красноярского края миссионера задержали. Теперь отец Пятрас рисковал гораздо больше, за нелегальное служение грозила уголовная ответственность¹. Но он пошел на этот риск. Известно, что в сентябре священник совершал таинства в Томской области: 11 сентября в Каргасокском районе, 22–23 сентября в Кривошеинском районе, в Томске и 26, 29–30 сентября в пригороде. Неизвестно, выезжал ли миссионер из Томской области в начале октября, но 9 октября он окрестил там ребенка, в городе Асино (Билотас В., 2006, с. 26). В конце октября 1962 г. отец Пятрас был уже в районе Тайшета Иркутской области, в Суетике, где еще оставалась часть ссыльных литовцев. Он прибыл туда на место уехавшего в Литву священника Изидорюса Буткуса и считал это село самым безопасным. Но оказалось совсем иначе: «После отпуска 1962 г. в конце октября я приехал, и пока я искал работу, квартиру, не спешил регистрироваться. Прошло несколько дней, я провел торжество Всех Святых, Поминование всех усопших; как раз в это время меня снова задержали»². Отца Пятраса судили в Тайшете, согласно упомянутому Указу от 5 мая 1961 г. Кроме незаконного служения во множестве мест Сибири, ему инкриминировали вербовку священников³ для России. Наказание суд определил максимально возможное – 5 лет ссылки в Железногорске Нижне-Илимского района Иркутской области. Миссионер вспоминал: «Увозя в ссылку, 03.12.1962, в КГБ Тайшета так уж пугали, и начальник все повторял: “Увидишь, как тебе будет”. Я ему несколько раз отвечал: “Можете меня застрелить, прямо изрубить, но от Бога, от Веры не отрекись, не подпишусь”. И выходя от него, я сказал: “Я ваших запугиваний нисколько не боюсь”»⁴. К чести милиции и спецслужб, пыток и избиений они не допустили: «Я хочу обратить внимание, что меня арестованного всячески высмеивали, но ни разу не били»⁵.

Сохранилось пасхальное письмо отца Пятраса из ссылки от 30 марта 1964 г., когда он праздновал 29 годовщину от своей первой св. мессы. Священник с почтением вспоминает Примицию, размышляет о смысле и важности жертвы, ее соединения с Жертвой Христа. «Чем больше беда, тем ближе Бог с Его обильной благодатью». По-видимому, рядом с отцом Пятрасом не было верующих, если он пишет: «Я уже отпраздновал так вторую Пасху – один-одинешенек». В эту Пасху было 36 градусов мороза с ветром, что ассоциировалось для священника с жизнью безбожников: «В их душах духовный холод, бури зла постоянно их терзают. Я прошу Вас всех еще горячее молиться за возвращение человечества к Богу, чтобы оно быстрее осознало свои пороки и исправило их»⁶.

Отец Пятрас так обобщил все свои пастырские поездки по Сибири в письме собрату: «Довольно трудно все описать. Лишь то могу сказать, что я все время ездил, служа таинства, готовя к св. исповеди. Только после я узнал, что все следы им известны и поэтому они так злились и даже говорили обо мне по Красноярскому радио, что я совершаю требы и предупредили людей, чтобы

¹ 25 июля 1962 г. ст. 227 Уголовного кодекса РСФСР была значительно расширена Верховным Советом РСФСР и предусматривала наказание лишением свободы до пяти лет организатору или руководителю религиозной группы не только при вреде здоровью, но и при «побуждении граждан к отказу от общественной деятельности или исполнения гражданских обязанностей».

² Письмо П. Лигнугариса К. Гаруцкасу от 10 августа 1967 г.

³ Вероятно, речь идет об о. Альбинасе Думбляускасе, с которым о. Пятрас вместе ездил по Сибири осенью 1961 г. (прим. авт. – В.Б.).

⁴ Письмо П. Лигнугариса К. Гаруцкасу от 10 августа 1967 г.

⁵ Там же.

⁶ *Kunigo Petro Lygnugario laiškas*, «Katalikų pasaulis», 4 (1994), 34.

ко мне не обращались»¹. Во время пастырских поездок священник иногда укрывался от милиции. Так в одну из деревень Пышкино Троицкого района Томской области, когда отец Пятрас уделял там таинства, приехали стражи порядка для ареста нелегального служителя. Люди сразу предупредили, и ему удалось уйти. Священник вспоминает: «Не закончив работы, я вышел ночью. И когда машина ехала той же дорогой, я окопался снегом за обочиной, и они проехали мимо»².

Антанас Рушкис охарактеризовал сибирскую миссию земляка в своей книге *Endriejavo žemė*: «Он исходил Сибирь от Урала до Дальнего Востока, где были заключенные, сосланные немцы, поляки, литовцы или католики других национальностей» (Ruškys A., 2002, s. 70). По данным того же А. Рушкиса, отец Пятрас помогал многим многодетным семьям в Сибири. Это были больные дети некой Гянчене у Ангары, семья клайпедских немцев в томской тайге и многие другие. Пастырь даже не мог запомнить всех и составил целый список нуждающихся (Ruškys A., 2002, s. 146).

На памятнике отцу Пятрасу выгравирована такая эпитафия: «Иисусе, я жил для Тебя, к Тебе вел людей, позволь мне видеть Тебя в вечности», а некролог заканчивается словами: «Не знавший отдыха на земле, пусть отдыхает в Господе» (Kun A., s. 235). Барбора, сестра миссионера, так отозвалась о нем в своих воспоминаниях: «Мой брат, вечной памяти, Пятрас был простым священником каких сотни и тысячи. Так много было великих, совершивших величайшие дела, а я написала только о простом пастушке, пасшем своих овец. Думаю, так сказало бы большинство знавших его людей. Он был простым, но ревностным в своем служении» (Lygnugarytė V. Sesers prisiminimai, 36).

Антанас Шяшкявичюс (Antanas Šeškevičius) родился 4 апреля 1914 г. в с. Синдрюнай, что вблизи от Пасвалиса. В 1940 г. Антанас начал изучать богословие в каунасской семинарии, но здание семинарии забрали красноармейцы, и заканчивать курс пришлось в Вене. Там 19 июня 1943 г. его рукоположили в священники. В 1944 г. отец Антанас вновь вернулся в Литву и служил в Шяуляй, Каунасе, а с 1948 г. – в Алитусском районе. Там 3 июня 1949 г. его арестовали как лидера движения «Почитания Сердца Иисуса» и осудили на 25 лет лагерей. С 1950 г. священник работал на угольных шахтах в Воркуте, но в 1953 г. был переведен в Инту в лагерь строгого режима за пастырскую работу среди заключенных. В своей краткой автобиографии, написанной в третьем лице, отец Антанас написал о сибирском периоде только несколько строк. В 1956 г. после пересмотра дела, он был отпущен на свободу, судимость снята. Добровольно отправился окормлять верующих (литовцев и, по большинству, немцев) в Алтайский край. В Славгороде 1 год и 8 месяцев работал в построенной церквушке и летал по всей России. Потом власть запретила работать в Славгороде. Он переехал в Киргизию. События этих неполных двух лет в Сибири мы и попытаемся реконструировать. О точной дате прибытия миссионера в Славгород доступные нам источники не сообщают. Согласно документам из суда, отец Антанас приехал на Алтай в конце 1956 г. (Автобиография А. Шяшкявичюса от 21.10.1985. Рукопись. Фотокопия, APL, fasc. «Antanas Šeškevičius»).

Фотографии, хранящиеся в приходском архиве Славгорода, свидетельствуют о служении священником в часовне города, об уделении первого св. причастия приходской молодежи (Документы, 1999, с. 237). Возраст причащенных отцом Антанасом юношей и девушек (около 18 лет) говорит об отсутствии католических пастырей в этом регионе как минимум в течение десятилетия. Миссионер вел записи о совершенных таинствах и отметил в своем дневнике, написанном в тюрьме в 1963–1964 гг., что в России он окрестил 1700 человек и венчал 2000 пар (Šeškevičius A., 2009, s. 60). Учитывая многочисленность немцев-католиков в Славгороде и районе, а также многолетнее отсутствие священника, мы можем предположить, что большинство вышеуказанных треб отец Антанас совершил именно в этом регионе, но он мог включить в это число также крещения и венчания в других местах России, Киргизии и Казахстана. По данным составителей некролога, миссионер ездил к верующим Барнаула, Новосибирска, Волчильска; казахстанских городов Чербахта

¹ Письмо П. Лигнугариса К. Гаруцкасу от 10 августа 1967 г.

² Там же.

и Актюбинск (Antanas Šeškevičius A., 2002, s. 39). «Волчильск» – это, по всей видимости, ошибочное написание названия поселения Волчихи Алтайского края, где собиралась и сегодня собирается община немцев-католиков.

Отец Антанас с радостью вспоминал о практикующих христианах в российских общинах: «Какую сердечность показали католики России. Посмотри: один, другой, третий. Это христианский дух: стараются сострадать Спасителю – тому, который рисковал для них, чтобы посредничать для обретения вечной жизни» (Šeškevičius A., 2009, s. 63). Тогда как состояние многих других, охладевших к вере, вызывало у него обеспокоенность: «Есть и такие, которые не ходит в Церковь, хулиганят, прелюбодействуют, делают аборт. Но ведь Разум говорит, что грех есть заблуждение. Разрушение человеческой культуры, семей, общества. Уничтожение семей, Отечества, себя. Копание себе ямы. Человечество должно бы повернуться к Богу и горячо-горячо верить и постоянно жить по вере» (Šeškevičius A., 2009, s. 60).

В 1958 г. власти запретили отцу Антанасу служить в сибирском Славгороде, и он переехал в Киргизию. Однако, как мы увидим из дальнейшего повествования, священник еще много раз приезжал в Сибирь до 1963 г. В Киргизии миссионер неофициально оборудовал церквушку в городе Канте, вблизи от столицы, и там работал в течение трех лет с собратом органистом Анастасом Янулисом. Оттуда отец Антанас продолжал совершать пастырские поездки в Сибирь и Казахстан (Jagminas L., 2008, s. 80).

«Как в Славгороде, так и в Канте отец Антоний соединял интенсивное душепастырство на месте с многочисленными миссионерскими поездками в ближние и дальние регионы» (Bukowiński W., 1981, s. 68). В 1961 г. местные власти Канта устроили «показательный суд» и на шесть лет сослали священника на хлопковые поля в Ошскую область Киргизии. Но и там он смог продолжить миссию (Jagminas L., 2008, s. 80).

Последним местом служения миссионера был приход св. Иосифа Труженика в Клайпеде, откуда в 2000 г. он уехал на лечение в Каунас. В этом городе он и умер 25 января 2002 г. (Jagminas L., 2008, s. 80).

Альбинас Думбляускас (Albinas Dumbliauskas), согласно автобиографии, родился 10 февраля 1925 г. в с. Кряуняй Алитусского района в семье земледельцев. Учился он в гимназии г. Алитуса. В 1942 г., когда Альбинасу было 17 лет, умер его отец. По окончании гимназии в 1943 г. молодой Думбляускас работал органистом в нескольких селах и в Каунасе¹. По понятным причинам, в 1977 г. в официальной автобиографии он не упоминает о своем вступлении в Общество Иисуса, но осенью 1988 г. пишет об этом довольно подробно в третьем лице: «Окончив гимназию, он 17 июля 1943 г. вступил в Общество Иисуса. 30 июля 1944 г. в Лиолинос принес обеты благочестия, 15 августа 1945 в Пагрижувисе – первые обеты. В 1945/46 учебном году изучал философию в Вилькии»². В 1946 г. новиций поступил в Каунасскую духовную семинарию, в том же семестре исключен советскими властями, учился частным образом и 24 сентября 1950 г. был рукоположен епископом К. Палтарокасом в сан священника. В течение года молодой священник еще работал органистом в кафедральном соборе Каунаса, а в начале апреля 1951 г. сдал заключительные экзамены в семинарии³. Начался непростой период священнического служения. За два года (1951–1953) отца Думбляускаса четыре раза переводили из прихода в приход за работу с молодежью и тайную катехизацию детей. С 18 апреля 1953 г. до 8 января 1961 г. священник служил на одном месте – в селе Папарчай. Вероятно, такая возможность представилась благодаря *оттепели* после смерти И. Сталина.

¹ Автобиография А. Думбляускаса от 18 января 1977 г. Рукопись. Фотокопия, APL, fasc. «Albinas Dumbliauskas».

² Автобиография А. Думбляускаса от 3 ноября 1988 г. Рукопись. Фотокопия, APL, fasc. «Albinas Dumbliauskas».

³ Биография А. Думбляускаса из Караганды. Рукопись. Фотокопия, APL, fasc. «Albinas Dumbliauskas».

В Папарчай, судя по письму отца Лигнугариса от 22 ноября 1956 г., отец Альбинас также изготавливал фотообразки, по меньшей мере, для сибирских миссий: «Попросите, чтобы Думбляускас мне сделал около 5000 или больше образков. Можно таких, какие он делал. Сам разрежу. Я оплачу ему расходы. Привезите»¹.

В январе 1961 г., при переводе на новый приход в Запишкисе, уполномоченный по делам религиозных культов отказался регистрировать отца Альбинаса. Священник до декабря служил как викарий в Кафедральном соборе Каунаса и как моторист автономной электростанции при храме, окончил курсы водителей и получил удостоверение. Новая специальность пригодилась, поскольку в декабре власти запретили служить в соборе незарегистрированным священникам. Так, с декабря 1961 г. отец Думбляускас начал работать водителем в каунасском тубдиспансере. Отец Альбинас в поздней автобиографии пишет, что впервые он поехал в Сибирь 19 сентября 1962 г. во время отпуска: «Посетил Красноярск, Тайшет, Иркутск, Улан-Удэ, Мину, Кутурчино и другие места, служа верующим». Человек, впервые принимавший отца Альбинаса, – его двоюродная сестра в Красноярске. В квартире кузины он служил св. мессы, собирал верующих, слушал исповеди и т.д. Он увидел, как тем людям необходима духовная помощь. Может быть, он и сам не подумал, что так начал путь миссии, который продолжался до смерти. Люди со слезами просили посетить их еще раз... Их слезы, просьбы зажгли ту искру – стать миссионером». В Сибири отец Альбинас посещал верующих в Красноярске, Омске, Томске, Славянке, Новосибирске, Кемерово, Иркутске, Улан-Удэ. Был он также в уральских городах Челябинске и Свердловске (Babrauskas V., 1993, s. 121).

К сожалению, мы не располагаем информацией о датах этих сибирских визитов, но большая их часть должна приходиться на период с 1965 по 1968 г., когда священник работал водителем машины скорой помощи в Каунасе. Тогда график работы был более благоприятным для пастырских полетов в Сибирь, Казахстан, Среднюю Азию и Дальний Восток. Карагандинский биограф, очевидно, исследовал трудовую книжку священника, настолько точны указываемые им даты: 16.12.1964 – 06.01.1968 – водитель в каунасской скорой помощи; 01.02.1968 – 01.12.1968 – санитар в психиатрической больнице. В июле того же 1968 г. отец Антанас переехал в Кустанай, а 6 августа он уже зарегистрировал там первый приход². Отец Альбинас не написал еще о работе кочегаром и сторожем, а также упускает главную причину выхода на мирские работы – запрет на душепастырство со стороны властей. Послужив открыто лишь полгода, священник был вынужден снова кормить людей тайно, после работы (Babrauskas V., 1993, s. 121).

28 января 1977 г. стараниями миссионера удалось зарегистрировать общину в Караганде. 20 ноября освятили фундамент, а с 1978 г. начали стройку храма. Одалживал деньги на строительство тяльшайский епископ А. Вайчюс. 29 июня 1980 г. епископ Александр Хира освятил новую церковь. За последнее десятилетие жизни отец Альбинас сделал немало: приготовил 10 священников и 10 семинаристов³, с 1982 г. организовывал реколлеции для священников, подготовил из детей 60 министрантов и 130 девочек-адораторок, 30 девушек пошли по пути посвященной жизни. После рождественских праздников 28 декабря 1990 г. священник тяжело заболел и 2 января 1991 г. перенес операцию. Собрат Йонас Зубрус уделил ему таинство больных, а в ночь с 9 на 10 января отец Альбинас умер. Согласно завещанию его похоронили в Караганде около храма, в котором он служил, 15 января 1991 г.⁴

Отдельно необходимо остановиться на восприятии Сибири и ее обитателей глазами миссионеров. Что представляла собой Сибирь в период хрущевской «оттепели»? Какой видели ее священники Общества Иисуса? Огромный по территории, но малонаселенный регион советской России

¹ Письма П. Лигнугариса от 27 октября и 22 ноября 1956 г., с. 160.

² Биография А. Думбляускаса из Караганды. Рукопись. Фотокопия, APL, fasc. «Albinas Dumbliauskas».

³ Во время своего визита в офис Ватиканского Радио отец Альбинас упоминал о предоставленном ему праве принимать новых кандидатов в Общество Иисуса.

⁴ Биография А. Думбляускаса из Караганды. Рукопись. Фотокопия, APL, fasc. «Albinas Dumbliauskas».

с суровыми климатическими условиями, который интенсивно исследовался и использовался, прежде всего, для добычи природных ресурсов. Население многонационально и многоконфессионально. Как все люди, сибиряки создавали семьи, заботились о необходимом для жизни. Однако, поскольку у власти в СССР находились коммунисты, у большинства людей было специфическое противоречивое мировоззрение. Благодаря средствам массовой коммуникации, пропаганда «светлого будущего» проникла в самые отдаленные уголки Сибири, своей неотступностью убеждая в преимуществе общественного перед частным, всего советского – перед западным.

Кем были сибирские католики в хрущевский период? Религиозность этих мужчин и женщин разных национальностей далеко не всегда была мотивированной Священным Писанием, Священным Преданием, знанием основ вероучения и христианской морали. Чаще всего ими руководила верность традициям родителей, их молитвам, обрядам, обычаям. Многие не понимали даже смысла произносимых молитв, но эти тексты были для них священными, связывающими с культурой их семьи и народа, обращенными к невидимой всемогущей и всеведущей Личности, в существовании и деятельном присутствии которой они были убеждены. Часто эти миряне были отважнее священников в отстаивании своего права верить, молиться. Многие защищали, прятали пастырей, сопровождали их в поездках, давали кров и пищу, ходатайствовали в советских учреждениях, рискуя положением, свободой, а иногда – жизнью.

Отец Йонас Паукштис служил католикам разных национальностей в Якутии: в Якутске, Пеллеуе, Олекминске, Мухтуе. Он прибыл туда не позднее 17 октября 1956 г. и принужден уехать не позднее 19 октября 1958 г.

Отец Юргис Смильгвичюс провел в Сибири, скорее всего, лишь несколько месяцев. В декабре 1956 г. он приехал в Томск на помощь к отцу Лигнугарису, а в феврале 1957 г. был уже изгнан из города. Вероятность того, что он оставался надолго в селе Курлек Томского района, минимальна ввиду отсутствия упоминаний о нем в отчетах томского уполномоченного. Однако утверждать с полной уверенностью, что отец Юргис не находился в сибирском регионе до его прибытия в соседний Казахстан в октябре 1958 г., мы тоже не можем, так как биографических данных об этом отрезке времени нет.

Отец Вальтер Чишек с 13 мая 1955 г. по 13 апреля 1958 г. служил в Норильске Красноярского края католикам украинского, польского, литовского происхождения и православным; с апреля по июль 1958 г. – литовским и немецким католикам Красноярска и окрестностей. С августа 1958 г. по 2 октября 1963 г. отец Вальтер sporadически и в частном порядке вел духовные беседы и совершал таинства в Абакане для местных не католиков и лишь однажды, весной 1959 г., совершил краткую пастырскую поездку к красноярским католикам.

Отец Пятрас Лигнугарис служил католикам Сибири разных национальностей с сентября 1956 г. по ноябрь 1962 г. Он начал свое служение с города Томска и Томской области, в феврале 1957 г. был изгнан оттуда и вынужден ехать в Алтайский край (возможно, он служил там вместе с отцом Шяшкявичюсом). С июня 1957 г. до марта 1960 г. священник совершал таинства в Красноярском крае, с перерывами на поездки в Литву и к томским католикам (Рождество..., 1958). В 1960 г. география его пастырских поездок значительно расширилась. Почти всех католических священников уже заставили покинуть территорию Сибири, но отец Пятрас упорно продолжал поездки и, кроме многочисленных католических общин Красноярского края и Томской области, посетил общины Иркутской области и Бурятии. В 1961 г. отец Лигнугарис посетил по меньшей мере 13 административных районов Восточной Сибири: в Красноярском крае, в Иркутской области, в Бурятии. В 1962 г. он объехал еще 19 районов Красноярского края, Томской и Иркутской областей до своего ареста в начале ноября и ссылки в Железногорск Иркутской области.

Отец Антанас Шяшкявичюс приехал в Сибирь в конце 1956 г. и начал служение католикам, по преимуществу немецкого происхождения, в Славгороде Алтайского края. Оттуда он ездил в Барнаул, в другие города и села края, а также в другие регионы. В 1958 г. миссионер был изгнан из Славгорода и поселился в Киргизии. Оттуда, до ареста в 1963 г., он постоянно осуществлял пас-

тырские поездки по Сибири, Казахстану и «по всей России». В отношении Сибири нам определенно известно лишь о служении отца Антанаса в Алтайском крае и в Новосибирске.

Отец Альбинас Думбляускас впервые служил сибирским католикам в сентябре–октябре 1961 г., когда провел свой отпуск в Красноярске и в Партизанском районе края. После он еще приезжал на короткое время в 1963 и в 1964 гг. В этих поездках и в последующих трех десятках пастырских полетов из Литвы отец Альбинас совершал таинства в Красноярске, Омске, Томске, Новосибирске, Кемерово, Иркутске, Улан-Удэ, а также в некоторых селах.

Итак, с 1955 до 1958 г. апостольская деятельность священников Общества Иисуса охватывала в известной мере Якутию, Томскую область, Красноярский и Алтайский край. Возможно, уже в этот период отец Шяшкявичюс посещал новосибирских католиков. Тюменская область упоминается в письмах миссионеров, но нет ясных подтверждений их пребывания там. По Омской, Кемеровской, Иркутской областям, как и по Бурятии, информации нет, хотя известно об окормлении верующих первых двух областей другими священниками из Казахстана и Киргизии, а двух последних регионов – местными ссыльными священниками. О ситуации в Читинской области и в Туве нам неизвестно.

Нам неизвестно, знал ли о. Вальтер Чишек о присутствии литовских иезуитов в Сибири и наоборот, но красноярские католики, знавшие обе стороны, скорее всего, рассказывали им о каждом из приезжавших священников.

Глава VIII

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА В ВОСТОЧНОМ КАЗАХСТАНЕ (20–50-е гг. XX в.)

Процесс развития взаимоотношений религиозного культа с государственной властью и их эволюция, длившийся почти 70 лет, был неоднозначным, его нельзя назвать статичным, а тем более беспроблемным. Сегодня существует бесспорная необходимость объективного прочтения истории законодательно-правовой политики государства в отношении религиозного культа в Казахстане в период его формирования в советское время. Содержание главы построено таким образом, чтобы осветить вопросы политики государства, направленной на уничтожение религиозного культа, рассмотреть деятельность Союза воинствующих безбожников, показать политику гонений и репрессий по отношению к служителям религиозного культа.

Представители религиозных течений встретили Октябрьский переворот вполне нейтрально, были готовы к конструктивному диалогу, однако новая власть решила избавить народ от «оков религиозного мракобесия». В первое послеоктябрьское десятилетие главной задачей большевистской партии была проблема удержания власти. Поэтому объектом внимания стала церковь, открыто осудившая вооруженный приход к власти большевиков. Политика советского руководства в отношении религиозного культа носила двойственный характер: с одной стороны, продекларированная свобода совести и соответствующая законодательная база, с другой – запретительно-ограничительные и репрессивные меры, отвечающие заявленным политическим штампам.

В исторической литературе доминирует та точка зрения, что свою главную задачу новая власть видела в полном уничтожении религиозной идеологии. Первыми актами советской власти, отделявшими религию от государства и уничтожившими всякие привилегии церковных деятелей, были «Декрет о земле» и «Декларация прав народов России», принятые II Всероссийским съездом Советов в 1917 г.; следом был узаконен переход церковных земель в распоряжение советской власти. В декабре 1917 г. СНК принял «Постановление о передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение Народного комиссариата по просвещению».

Высокая численность мусульман и нежелание терять национальные окраины обусловили гибкость политики советской власти, направленной исключительно на завоевание их симпатий.

Характерно, что для советской власти отношение к исламу была связано с возможностью существования режима в мусульманских регионах. Отсюда и двойственность подхода к исламу, отмеченная рядом исследователей: с одной стороны, ожесточенная борьба с ним, с другой – стремление сотрудничать (Малашенко А.В., 1996, с. 39–47).

Слабые позиции большевиков в мусульманских районах детерминировали гибкость и осторожность в реализации идей нового строя, слишком широкие географические просторы не позволяли установить полный и тотальный контроль над азиатской частью страны, которая жила по своим законам. В рамках политики, проводимой по отношению к мусульманам, СНК решил в 1917 г. созвать в Петрограде краевой мусульманский съезд, где верующим мусульманам вернули их святыню – «Священный Коран Османа», когда-то конфискованный царским правительством.

В 1917 г. создается Народный комиссариат по делам национальностей, в его составе был организован Мусульманский социалистический комиссариат, отделы которого представлены в городах Верном и Семипалатинске. В 1918 г. учреждаются Комиссариат по делам мусульман Внутренней России и Сибири, Центральная мусульманская военная коллегия при Народном комиссариате по военным делам, отдел мусульман Ближнего Востока при Народном комиссариате по иностранным делам. В истории взаимоотношений исламского культа и государства существовал так называемый «Проект шариата», содержащий 15 разъяснений шариатских положений, соответствующих коммунистической доктрине. Авторы документа пытались и легитимировать новую власть ссылкой на шариат, и приспособить шариат к новым условиям. «Советских шариатистов», утверждавших, что коммунизм и шариат не противоречат друг другу, в 1921 г. поддерживал народный комиссар по делам национальностей И. Сталин. Народный комиссариат национальностей объявил пятницу выходным днем для сотрудников Мусульманского социалистического комиссариата, а в 1919 г. КазЦИК разрешил празднование Курбан-мейрам в Казахстане (Тахиров Ф.Т., 1997, с. 5). Следует отметить, что в период 1937 г. – пика массовых репрессий – 35 учеников казахской школы села «Жана Аул» в связи с праздником Курбан-айт прекратили занятия на три дня, а колхозники не вышли на работу (Информационный материал... за 1937 г., л. 46–62).

Принятием в январе 1918 г. декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» Советская страна провозгласила себя светским государством, религиозные же общества – частными, существующими за счет пожертвований верующих. В докладе «О работе Управления Усть-Каменогорской уездно-городской милиции Семипалатинской губернии за четвертый отчетный квартал с 1 июля по 1 октября 1925 г.» сообщалось об участии в мероприятии отделения церкви от государства и школы. «Постановление НКЮ РСФСР от 24 августа 1918 г. “Об отделении церкви от государства и школы от церкви” в уезде проведено, не соблюдены в точности все требования, кроме того, последние распоряжения почти не выполнены тем, что имущества на учет взято почти не было, надзора за сохранностью не велось, получаемые на местах директивы центра усваиваются не вполне однообразно и истолковываются по-своему. Школа от церкви отделена в полном смысле этого слова. Нарушений законоположений в этой плоскости не замечалось» (Переписка уездного комитета..., л. 34–35). Содержание документа точно отражало ситуацию на местах; издаваемые директивы, несмотря на дополнительные циркуляры, разъясняющие предыдущий нормативный документ, каждый местный руководитель воспринимал в меру своей образованности, отсюда и перекосы в политике по отношению к мусульманам.

Для реализации декрета при Наркомюсте КАССР был создан VIII отдел (ликвидационный), заведующим отделом был назначен И.М. Алексеев, секретарем – Г.М. Ибрагимов. В функции отдела входило следующее:

- организация и проведение различного рода совещаний по реализации декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»;
- руководство проведением в жизнь декрета в губерниях и областях;
- организация антирелигиозной пропаганды среди населения края;
- подготовка заключений по регистрации религиозных объединений и т.д.

Создание в 1922 г. Антирелигиозной комиссии (АРК) стало основополагающим фактором реализации ликвидационных идей в борьбе с религиозной идеологией. 1922 год является особым в решении вопросов взаимоотношений религиозного культа и государства; среди российских историков он получил название «расстрельный», так как именно в этот период началось принудительное изъятие церковных ценностей, ликвидация церковного имущества.

Взаимоотношения власти и религии вступили в фазу тотальной эскалации силового прессинга на религиозный культ и его представителей. Свидетельством тому являются антирелигиозные совещания 1926, 1929 гг., съезды безбожников 1925 и 1929 гг., а также ужесточение законодательной базы, где особо значимым стало постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г., которое действовало вплоть до 1990 г. с небольшой редакцией. В дополнение 11 февраля 1930 г. выходит постановление ЦИК и СНК СССР «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений», которое санкционировало поиск лиц, враждебных власти, и позволило отказывать в регистрации религиозных объединений там, где они наблюдались. Именно с этого года по всему краю активизируется борьба с насильственной коллективизацией, повсеместно начинаются крестьянские волнения. Законодательно-правовая политика государства создала систему жесткой зависимости конфессиональных объединений от государственно-административных структур, которые не всегда руководствовались законом центра, а порой на местах создавали свое региональное право, полностью отвечающее общей репрессивной системе государственной политики.

Следует отметить, что политика центра служила руководством к действию на местах. Региональная деятельность была более изощренной; «и царь, и бог» – вот кто был местный чиновник от советской власти в деревне и волости. Центральная власть в советский период занимала позицию сознательного молчаливого согласия на нарушение законодательно-правовых норм в отношении религиозного культа, это была своего рода метода гонений религии. Под революционные нужды местные органы власти, порой даже не ЧК, а именно органы власти Советов инициировали закрытие и передачу религиозных культовых учреждений для различных культурно-просветительных целей. Центральные органы от непопулярных в народе антицерковных погромов могли спокойно дистанцироваться.

В Казахстане Комиссия по делам культов при Президиуме ЦИК КАССР была создана 30 мая 1931 г. Возглавил комиссию заместитель председателя КазЦИКа И. Заваритько. В Восточном Казахстане такая комиссия была создана в 1934 г., ее председателем стал заведующий облоно Х. Есенбаев (Докладная записка..., л. 3).

13 апреля 1922 г. ГПУ по КССР отсылает шифротелеграмму ответсекретарю Семгубкома РКП (б) с грифом секретно: «Передается неуклонному исполнению телеграмма ГПУ всем предгуботделам и облотделам. Не опубликовывать. Инструкция для руководства Комиссиям по изъятию церковных ценностей. Определить с полной точностью изъятие церковных ценностей, не имеющих существенного значения для самого культа, ибо предметы, существенные для богослужения, как-то: антиминсы, иконы – самая живопись, вообще не подлежит изъятию, ибо не представляют собой ценности в смысле золота и серебра или камня...

...Относительно риз, окладов, украшений, футляров от престолов, рак от гробов, паникадило, подсвечников и т.д. никаких препятствий не имеется... из серебряной и золотой посуды, когда нет возможности заменить драгоценные предметы менее ценными, оставлять потребное для богослужения количество, за исключением золотых /изымаются во всяком случае/...» (Кашляк В.Н., 2002, с. 230).

Семипалатинский епископ Киприан под давлением политических обстоятельств был вынужден 20 апреля 1922 г. провести в здании Никольского собора заседание церковно-приходского совета в присутствии 400 прихожан, где была дана информация о постановлении. 5 мая началось изъятие церковного имущества из Никольского храма, построенного в 1899–1901 гг. Оттуда вывезли 69 серебряных предметов общим весом почти в три пуда (Титаев Е., 1996, с. 23–39). В составе

комиссии по изъятию церковного имущества в Никольском соборе главным специалистом-оценщиком был представитель музея Географического общества Н.Н. Белослюдов. О компетентности комиссии в данном вопросе можно судить по ее составу: зампредгубисполкома, завгубфинотделом, председатель губпомгола; очевидно, что члены комиссии не только не могли оценить изымаемые предметы как художественные ценности, но даже не проверяли вес описываемых предметов. Поэтому против каждой иконы, вносимой в список изъятия, появились такие примечания: «Ввиду того, что снятие означенной ризы не испортит самое изображение, а значит, не будет иметь никакого отношения в затруднении выполнения обрядов культа, означенную ризу с иконы изъять»; «ввиду того, что означенная риза ценности ни художественной, ни исторической не представляет, таковую изъять без проверки веса» (Кашляк В.Н., 2002, с. 230–231).

В итоге 25 святых икон было раздето в Никольском храме, все изъятые без учета их историко-художественной ценности складировались в ящики для отправки в центр. Путем выкупа верующим удалось спасти икону Николая Чудотворца. Изъятые у церкви предметы религиозного ритуала нередко имели историческую, музейную ценность.

Изъятие церковных ценностей происходило и в Знаменском соборе, который был построен 15 августа 1777 г. на народные пожертвования. В результате работы комиссии были раздеты практически все иконы, кроме двух: иконы Знаменско-Абалацкой Божьей матери и иконы с изображением Христа «Царь Славы». Комиссия не просто изымала, а практически уничтожала сокровища культуры, со старинных евангелий XVIII и XIX вв. вырывались серебряные украшения; предположительно, по данным комиссии, в Знаменском соборе было изъято около 49 предметов весом более трех пудов (Кашляк В.Н., 2004, с. 341).

Аналогичная политика изъятия проходила во всех православных храмах Восточной области: Воскресенской, Всехсвятской, Александро-Невской и других церквях. Комиссия сообщала, что в мусульманских мечетях серебряных и золотых изделий не обнаружено.

В антирелигиозной политике четко прослеживалась линия макиавеллизма, направленная на раскол религиозного культа, породившая группу «прогрессивного духовенства». К середине 1920-х гг. церковь была превращена в абсолютно бесправную организацию, лишенную былого социального и экономического влияния. В архивах ГАВКО указаны следующие обозначения различных групп православных верующих: к первой группе можно отнести православных, сохранивших верность вековым устоям, их называли «староцерковники», вторая группа – обновленцы. С приездом в Семипалатинск епископа Киприана в сентябре 1922 г. состоялось собрание всех церковно-приходских советов и духовенства. Решением собрания была создана самостоятельная Семипалатинская епархия с признанием Тихона, резиденцией был назначен город Усть-Каменогорск, в состав Епархиального управления были избраны известные священнослужители края, включая Б. Герасимова. По данным Семипалатинского ГПУ, благочинный Сергей на запрос Томского цирку ответил, что Семипалатинская епархия признает старое церковное управление, а создание новой церкви трактуется ими как действие советской власти, направленное на разложение. Впоследствии члены Епархиального управления были репрессированы (Оперативные секретные сводки..., л. 217–218).

С 1925 г. были введены ограничения в систему религиозного образования. Теперь преподавание религии могло проводиться только в мечети и по постановлению $\frac{3}{4}$ населения аула, преподавателем религии мог быть только мулла, с соблюдением обязательной регистрации и утверждением губернским административным отделом и отделами народного образования (Материалы о деятельности..., л. 10).

После собрания духовенства, прошедшего в Уфе, среди мусульманского населения Восточной области Казахстана распространился слух, что правительство якобы разрешит преподавание мусульманского вероучения детям школьного возраста без ограничений. В связи с этим Кировский райком в Усть-Каменогорске предложил не препятствовать муллам в их преподавании вероучения. Но при этом потребовал, чтобы это происходило во внеучебное время и только в мечетях и для де-

тей, окончивших 1 ступень советской школы и не достигших 14 лет (Циркулярные указания, директивные письма..., л. 111).

Несмотря на возможность преподавания, муллы приступают к открытию подпольных школ, начинают агитацию за открытие религиозных школ, организуют отправку писем от имени верующих в центральные государственные и партийные органы. В каждом уезде края имелся ряд религиозных детских школ, которые вместе с преподавателями-муллами состояли на иждивении зажиточного слоя казахского населения. В Кантской, Саратовской, Мендешевской и Энрикентской волостях Каркаралинского уезда Семипалатинской губернии «байщина содержит за свой счет ряд детских религиозных школ, оказывая поддержку муллам» (Оперативно-разведывательные..., л. 264).

Центральные власти полагали (и данная мысль красной нитью проходила в содержании многих партийных документов), что Казахстан всегда был далек от различного рода исламских духовных организаций, что первые шаги деятельности мусульманских организаций выражались в оформлении и создании по заданию Уфимского ЦДУ мусульманских приходов, с оформлением этих ячеек началось и оформление религиозных школ. Всего в Казахстане на 1 января 1924 г., по официальным данным (т.е. зарегистрированных), насчитывалось 19 школ примерно с 280 учениками, из них только в Семипалатинской губернии существовало 8 школ; на 1 января 1925 г. на губернию приходилось уже 13 школ (Секретная переписка АПО..., л. 6–8).

На территории Казахстана создавались мухтасибаты и мутаваллиаты. Мухтасибат – духовное управление, объединявшее общины определенного района. Возглавлял его избранный на районном съезде духовенства мухтасиб, два мушавира – его советники и помощники – тоже избирались. В административном ауле центром религиозной жизни был мутаваллиат. Верующие избирали муллу, муэдзина, а также совет мутаваллиата, состоявший из 3–5 человек. По сведениям Казкрайкома ВКП(б), к 1927 г. на территории Казахстана действовало 55 мухтасибатов, из них в Семипалатинской губернии – 8 (Выписки из протокола..., л. 6).

По сведениям ЦДУМ, в 1931 г. в его ведении числилось 58 мухтасибатов Казахстана; из них в Семипалатинской губернии – 6 (Семипалатинск, Зайсан, Бухтарма, Усть-Каменогорск, Каркаралинск – 2) (Мухтарова Г.Д., 2007, с. 123).

В Семипалатинской губернии, отмечал ППОГПУ по КССР, активизировалась деятельность мусульманского духовенства, которое использовало для подъема религиозных чувств прошедшие в мае религиозные праздники. В Рамазан-Айт состоялись крупные собрания верующих в мечетях. Муллы восьми из десяти аулов Бухтарминского уезда в проповедях склоняли верующих производить денежные сборы в пользу мечети и открывать мусульманские школы. В самом Семипалатинске наблюдалось укрепление религиозных чувств, особенно среди татар, крайне озлобленных политикой и действиями киргизско-татарского клуба (Совершенно секретная переписка..., л. 37).

В 1926 г. в официальных документах властей Казахстана появляется тезис об антисоветском характере мусульманской религии. С последующего года начинается не просто антирелигиозная пропаганда, а ставится вопрос об искоренении религии вообще. Расколом мусульман занимался Восточный отдел ОГПУ. С этой целью в Уфе создается БашДУ; там же, где действовал ЦДУМ, и начинается долгая и напряженная история взаимоотношений БДУ и ЦДУМ. Соответствующие органы советской власти умело использовали эту ситуацию для подавления ислама в целом, и уже к концу 1930-х гг. оба управления понесли большой урон.

Одним из направлений борьбы с религией стала ликвидация центров религиозного культа посредством изъятия религиозных зданий под нужды государства – подобная практика существовала с первых дней утверждения советской власти. В 1920 г. начался процесс массовой организации православных и мусульманских верующих в общества, которые на общих собраниях объявляли себя общественными организациями, принимали устав и избирали свой орган самоуправления. После этой процедуры такие общества, в соответствии с требованием декрета «О свободе совести», подавали в местный Совет заявление о регистрации в качестве общественной организации. НКЮ предписывал местным Советам регистрировать только такие уставы, где четко прописаны обязан-

ности религиозного общества в отношении советской власти, включая виды деятельности, запрещенные законодательством. Кроме того, в регистрируемом уставе должна была быть заявлена политическая лояльность по отношению к советской власти. Только при таких условиях устав подлежал регистрации. По указанию ВЦИК, регистрация религиозных объединений в Казахстане должна быть завершена в 1923 г. Но сроки переносились, и одной из причин затягивания было увеличение в этот период на территории Казахстана численности различных религиозных сект, деятельность которых с трудом поддавалась контролю. Публикация 8 апреля 1929 г. постановления «О религиозных объединениях» привела к ограничению функционирования и численности религиозных объединений.

О шквале обращений с просьбой «зарегистрировать» свидетельствуют архивы ГАВКО, где обнаружены десятки заявлений от церковно-приходского Совета Ленинского Михайло-Архангельского православного религиозного общества (ГАВКО, ф. 3, оп. 1, д. 14, л. 31), от Усть-Каменогорской общины христиан-баптистов (ГАВКО, ф. 3, оп. 1, д. 15, л. 2), от верующих с. Прапорщиково (ГАВКО, ф. 3, оп. 1, д. 22, л. 1), от граждан прихода Усть-Каменогорской соборной мечети (ГАВКО, ф. 3, оп. 1, д. 63, л. 1) и т.д.

Для регистрации религиозных общин в отделе губисполкома требовались устав религиозного общества, список членов учредителей (помимо традиционных данных – Ф.И.О., местожительства и адреса, были необходимы и обязательные данные о социальном положении и служебном положении за время с 1914 г., имущественном состоянии, о том, с какого времени входит в состав культа), копия ходатайства с разрешения общины, копия утверждения устава соответствующим органом («ликвидационным» отделом НКВД), справка с места нахождения исполкома, список отделений и сведения о месте их нахождения. Документы подавались в 3-х экземплярах в административный отдел губисполкома за подписью не менее 50-ти членов, не ограниченных по суду в правах. Регистрация общины проводилась при наличии культового здания, по положению общины заключали договор на арендуемое помещение.

Все заявления практически однотипны, в качестве примера приводим заявление от мусульманской религиозной общины: «Для совместного удовлетворения религиозных потребностей, мы, граждане прихода Усть-Каменогорской соборной мечети в числе шести человек, принадлежащие к магометанскому вероисповеданию, решили образовать религиозное общество магометан» (ГАВКО, ф. 3, оп. 1, д. 63, л. 1). Авторы заявлений обязательно ссылаются на Постановление от 8 апреля 1929 г. и Инструкцию НКВД от 1 октября 1929 г. «О правах и обязанностях религиозных объединений». Муллой при Усть-Каменогорской соборной мечети был Котбетдинов Карибитдин.

Постановление инициировало и активизировало практику проведения сходов, собраний и митингов, результатом которых становились решения и письма граждан с обращением о необходимости закрытия и ликвидации зданий религиозного культа, последние «пошли» сплошным потоком. 28 августа 1929 г. состоялось общее собрание жителей с. Прапорщиково Усть-Каменогорского района Семипалатинского округа. В постановляющей части протокола собрания говорится, что «культурная революция выдвигает ряд целей для продвижения в массы подлинной социалистической культуры, внедрение которой затрудняется многими причинами, в частности: нашего села Прапорщиковского культурная революция не коснулась из-за отсутствия помещения для удовлетворения культурных нужд населения...» (ГАВКО, ф. 3, оп. 1, д. 22, л. 34). Далее граждане села ссылаются на финансовые трудности, не позволяющие достроить новую школу, «ввиду чего сотни детей школьного возраста обречены остаться неучами. В то же время небольшая группа верующих фанатов использует здание церкви для своих целей. Дабы полностью осуществить культурную революцию на селе, не оставить неучами наших детей, получить и самому взрослому населению просвещение» собрание постановляет: изъять церковь у группы верующих и передать помещение на культурные нужды села. 4 сентября 1929 г. Президиум Усть-Каменогорского РИК утверждает решение об изъятии церкви в с. Прапорщиково и Кондратьевское, соответственно противореча По-

становлению ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. и Постановлению КазЦИКа от 12 декабря 1929 г. Не дожидаясь окончательного решения КазЦИКа, здание церкви у верующих изъяли.

Власти на местах не были озабочены тем, чтобы придать законный характер закрытию зданий религиозного культа. Происходящие события обычно объяснялись нуждами советского хозяйства, острой необходимостью культурного строительства и пр. Основной тезис, звучавший рефреном на всех собраниях, гласил: назрела острая культурная необходимость в том, чтобы здание культа отдать под школу; власти апеллировали к чувствам односельчан (а что же завтра нам скажут потомки, которым мы не смогли найти пристойное здание для получения образования). Следует отметить, что реквизируемые помещения для указанных целей, согласно протоколу общего собрания граждан села, использовались далеко не в полной мере.

Конец 1920-х гг. ознаменовал собой масштабное наступление на религиозные объединения, центральные органы уже не контролировали ситуацию на местах, изъятие религиозных зданий и само закрытие религиозного культа проходили столь поспешно, что на соблюдение законности не оставалось времени. Для отказа в регистрации и простого закрытия нужно было совсем немного – малейшее несоблюдение договора или его отсутствие, неуплата налогов и пр.; порой даже и этого не требовалось, достаточно было инициированного народного гнева и постановки вопроса об острой необходимости в культурном учреждении.

По данным Центральной Постоянной комиссии по вопросам культов, в первые годы советской власти в Казахстане действовало 2500 культовых зданий. По сведениям, которые комиссия представила правительству, в 1918–1931 гг. в крае было закрыто 1630 молитвенных домов, из них 782 мечети; в 1931–1933 гг. по распоряжению ВЦИК были закрыты 8 зданий культа, а 879 (из них 499 мечетей), как считала комиссия, продолжали функционировать (Мухтарова Г.Д., 2007, с. 163).

Н. Нуртазина (2008, с. 14) сообщает, что с 1929 по 1933 г. в Казахстане волевым путем было закрыто 198 церквей и мечетей.

По Семипалатинскому округу на 1929 г. 79 религиозных зданий, среди которых 57 церквей, 10 мечетей, 10 молитвенных домов, 2 часовни, были изъяты. До 1917 г. в Семипалатинске действовало 12 мечетей (ГАВКО, ф. 74, оп. 1, д. 208, л. 2, 3а, 4, 5).

В этом же документе сообщается, что из 15 закрытых церквей две сгорели, одна в Горно-Ульбинке в 1925 г. и вторая в Украинке в 1932 г. Удивляться здесь нечему: здания были без присмотра, бесхозные, местным властям было недосуг следить за ними.

По информации Усть-Каменогорского РИКа, во второй половине 1932 г. в районе числились одно религиозное объединение тихоновского направления, восемь обновленческого, одно мусульманского, два баптистского (ГАВКО, ф. 3, оп. 1, д. 136, л. 41).

По мере активизации изъятия молитвенных зданий исчезали архитектурные здания, имевшие культурно-историческую ценность. В 1882–1890 гг. семипалатинский купец Ф. Плещеев на свои средства возвел церковь Святого Александра Невского, в исторических реалиях она оказалась напротив здания ОГПУ, закрыли ее в 1929 г., передав здание под клуб сотрудников ОГПУ. Он же построил деревянную церковь Знамения Божьей Матери, которую закрыли в январе 1930 г.

В 1899–1901 гг. была построена Никольская церковь, здание церкви разобрали в 1934 г. Такая же участь постигла Благовещенскую церковь, построенную в 1895 г., закрыли ее в начале 1930-х гг. и передали здание под клуб Турксиба им. товарища Сталина, а затем разобрали на кирпичи. В 1937 г. в Риддере закрыли единственный Свято-Успенский храм. Покровский собор в Усть-Каменогорске был закрыт и превращен в зернохранилище. Троицкая церковь закрыта в 1928 г. В 1936 г. в Усть-Каменогорске продолжали действовать два обновленческих храма: Покровский молитвенный дом и Трехсвятительская церковь и православный Покровский молитвенный дом, располагавшийся в Сенном переулке в доме №48 (ГАВКО, ф. 1, оп. 1, д. 90, л. 66).

В сентябре 1936 г. у обновленцев изъяли Трехсвятительский храм в Заульбинской слободе постановлением президиума КазЦИК «О закрытии Заульбинской церкви» от 21 сентября 1936 г. В документе сказано: «На основании ст. 49, 51 Постановления ВЦИК от 8 апреля 1928 г. о культах,

договор с общиной верующих при Заульбинской церкви расторгнуть ввиду неисполнения общиной предложения технической комиссии о ремонте здания церкви. Заульбинскую церковь ликвидировать. Здание передать в распоряжение Заульбинского сельского совета, под культурно-просветительное учреждение» (ГАВКО, ф. 3, оп. 1, д. 344, л. 109).

Решением бюро городского Комитета КП(б) от 26 июня 1940 г. Трехсвятительский храм разобрали, каменные плиты употребили на благоустройство парка им. Кирова, а остатки железной решетки использовали под ограждения могилы Евгения Петровича Михаэлиса.

Все культовое имущество безжалостно уничтожалось, сами здания постепенно приходили в негодность, так как их передавали под склады райпотребсоюзов, мастерские производственного обучения, в лучшем случае, в них открывали музеи.

В докладной записке инспектора КазЦИК описано состояние церкви в с. Высоком ВКО: «В течение 3–4 лет церковью никто не пользовался, за исключением отдельных случаев. Например, часть церкви служила местом заточения кулаков и тому подобных контрреволюционных уголовных элементов. Полы пробиты для удовлетворения естественных потребностей. К дверям приделаны из железа большие массивные задвижки. Кирпичи крыльца северных и восточных выходов расташены. Окна почти все выбиты» (Сведения о движении работы..., л. 42).

В Великую Отечественную войну правительство повернулось лицом к верующим, смягчив репрессивные методы, разрешив открыть некоторые религиозные храмы. В Риддере 20 марта 1944 г. группа верующих направила заявление уполномоченному по делам Русской православной церкви при Семипалатинском облисполкоме с просьбой об открытии Воскресенского храма. Совет по делам РПЦ при СНК СССР протоколом за №7 от 5 апреля 1944 г. разрешил открыть церковь в Семипалатинске, долгое время Воскресенская церковь оставалась единственной действующей. Здесь же в 1945 г. нашла приют знаменитая икона Знаменско-Абалацкой Божией Матери.

К началу 1945 г. в центральной части Усть-Каменогорска уже действовал Православный Покровский храм. После войны СРК дало разрешение на восстановление в КазССР всего 29 мечетей, в Казахстане было официально зарегистрировано 29 мечетей, 30 мусульманских общин. В Семипалатинске и Жана-Семее мусульманам вернули деревянные здания с минаретами, построенные в 60–80-е гг. XIX в. (Список лиц..., л. 6).

В этом же, 1945, году была открыта нелегальная мечеть в г. Аягуз. И хотя не было официального запрета, местные власти 4 октября 1945 г. закрыли мечеть, а здание передали горкомхозу (Доклады и отчеты..., л. 39, 51).

Несмотря на отсутствие религиозных зданий и гонения со стороны властей, верующие отправляли религиозный культ в непригодных для этих целей помещениях, искали всевозможные лазейки для проведения религиозных мероприятий. Информация уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СНК СССР по ВКО Г. Сатаева лишь подтверждает, что верующие в Советском Союзе не исчезли, а лишь вынужденно скрылись из-под опеки властей. Например, Г. Сатаев пишет, что в Шемонаихинском районе имелось 97 верующих мусульман, их обслуживал мулла Мутавалли Табысаров Ахметбек, имеющий документы от Мухтасиба Казыя Средне-Азиатского духовного управления мусульман Шамсутдинова Габдыгафара; далее он же сообщает, что в Шемонаихинском совхозе – 30 верующих мусульман, их обслуживал мулла Дакиев Сакен, в Михайловском совхозе – 30 верующих мусульман, их обслуживал мулла Темербеков Жангазы, в Уженогонском совхозе – 25 верующих мусульман, их обслуживал мулла Шорманов Ураз, в Верхней Шемонаихе – 30 верующих, их обслуживал мулла Алимов Дюсебай (Квартальные статистические..., л. 1). 222 верующих были подсчитаны уполномоченным, а сколько их остались неучтенными! Верующие не могли получить разрешение на открытие молитвенного здания, так как местные власти отказывали им ввиду отсутствия свободных помещений. Все бывшие религиозные здания использовались не по назначению.

В начале 1950-х гг. на религиозный культ обрушились новые гонения, страшные уже тем, что не были вызваны революционным угаром, а проводились последовательно, планомерно. Был

провозглашен лозунг об окончательном преодолении «религиозных пережитков». Вновь стали закрываться храмы, запрещался колокольный звон, преследовалась любая деятельность пастырей вне церковной ограды.

В начале 1920-х гг. советская власть меняет тактику и создает инструментарий для борьбы с религией. 19 октября 1922 г. правительством создается «Антирелигиозная комиссия». Уникальность столь важного государственного органа заключалась в том, что, во-первых, в его состав были включены важные правительственные чины, во-вторых, комиссия подчинена Политбюро, в-третьих, она играла главную роль в определении характера религиозно-государственных взаимоотношений и решении острых проблемных вопросов. Аналогичная комиссия была создана в Казахстане. С 1929 г. АРК в Казахстане возглавил С. Асфендиаров (Протокол №21..., л. 26). Антирелигиозная комиссия при Казкрайкоме определяла формы и методы атеистической пропаганды, разрабатывала методические рекомендации, рассылала циркуляры по уездам, т.е. реализовывала главную задачу – борьбу с религией и полное ее уничтожение.

Содержание протоколов бюро Казкрайкома показывает, что чрезмерная активизация мусульманского и православного духовенства беспокоит власти, которые требуют от регионов не допускать организацию мусульманским духовенством религиозных школ, не разрешать преподавание ни мусульманского, ни православного вероучения, усилить репрессивную политику по отношению к лицам, нарушающим советское законодательство. Крайком в целях усиления антирелигиозной пропаганды предлагал решить вопрос об издании антирелигиозных журналов в Казахстане, о вовлечении аулкоров всех казахских газет в дело разоблачения мусульманского духовенства.

В 1924 г. вокруг газеты «Безбожник» создается общество друзей газеты (ОДГБ), которое возглавил Е. Ярославский; на первом апрельском съезде общество принимает решение о создании «Союза безбожников СССР». Вопрос об открытии общества «Безбожник» ставился на заседаниях партийных организаций Усть-Каменогорска, в частности, говорилось, что необходимо «в противовес сектантству распространить антирелигиозное движение через повышение интереса к антирелигиозной печати и устной пропаганде, в возникновении и развитии в ряде губерний и областей кружков безбожников, друзей газеты «Безбожник». Партийные организации должны способствовать развитию этого движения» (Циркуляры... ГАВКО, ф. 4, д. 640, л. 5).

30 октября 1924 г. на заседании коллегии Агитпропа РКП (б) Усть-Каменогорска было принято решение об организации Общества друзей газеты «Безбожник», затем о создании общества «Безбожник». Во всех крупных населенных пунктах были созданы аналогичные организации (Циркулярные указания ЦК..., л. 109). В октябре 1927 г. создается оргбюро Союза безбожников, в задачу которого входило расширение антирелигиозной пропаганды и создание сети ячеек безбожников. 12 июля 1928 г. созывается 1-й окружной съезд безбожников в Семипалатинской губернии (Материалы о проведении..., л. 26).

В годы действия новой экономической политики содержание антирелигиозной пропаганды несколько отличалось от первых послереволюционных лет конца 1920-х гг. Основная цель антирелигиозной политики в указанный промежуток времени заключалась в том, чтобы на место религиозного миропонимания поставить стройную коммунистическую научную систему, объяснявшую и затрагивающую те вопросы, ответы на которые крестьянская масса искала в религии.

События конца 1929 г. и принятие апрельского постановления «О религиозных объединениях» обусловило смену прежнего названия: общество «Безбожник» стало именоваться «Союзом воинствующих безбожников» (СВБ). СВБ в итоге стал политическим центром всей антирелигиозной работы в СССР, имеющим государственное финансирование. СВБ имел взрослое и детское безбожное движение, по численности среди всех существующих общественных организаций он занимал третье место.

В Казахстане на базе института марксизма-ленинизма, открытого в этом же 1930 г., действовал «Союз безбожников Казахстана» и в дополнение к нему атеистическая секция, которая занима-

лась подготовкой и распространением методических материалов среди руководящего состава. Несмотря на предпринимаемые правительством шаги по обучению активистов, культурно-образовательный уровень многих из них оставался низок, что сказывалось на эффективности деятельности СВБ. В протоколах заседаний СВБ можно увидеть, что одной из форм работы было приглашение на диспуты местных священников – обновленцев. Последние не отказывались; между тем представителям СВБ не хватало научно-образовательного уровня, умения и навыков вести дискуссии; именно по этой причине Антирелигиозная комиссия запретила устраивать диспуты с участием священников. В феврале 1935 г. в Казахстане был создан Музей религии и атеизма, располагавшийся в здании бывшей Никольской церкви. В музее был открыт отдел со специальной тематикой: «Баксы – основные этапы истории религии», «Классовая сущность христианства».

Оценка численности СВБ в Казахстане, а также в Восточном регионе вызывает затруднения. На 1 января 1938 г., по сведениям Республиканского Совета Союза воинствующих безбожников, в Казахстане действовало 760 ячеек СВБ с 25 916 членами; из них в ВКО – 61 ячейка с 3457 членами СВБ, в Западно-Казахстанской – 180, в Алма-Атинской – 179 ячеек с 4000 и 8484 членами СВБ соответственно (Сведения... ЦГА РК, ф. 1648, д. 4, л. 1). На 1 июля 1938 г. только по семи областям Казахстана, согласно данным СВБ, действовала 2141 ячейка, в том числе на предприятиях – 726, в колхозах – 771, в школах и прочих советских организациях – 335. Всего членов СВБ насчитывалось 42986 человек, из них рабочих – 2948, колхозников – 8403, прочих – 2530, из указанного состава членов ВКП(б) – 1773, комсомольцев – 2404 (Переписка с областным оргбюро..., л. 45).

Социальный состав СВБ на всем протяжении его существования проследить сложно, так как при приеме в члены СВБ решающим был классовый подход. Туда принимались в основном представители рабоче-крестьянской прослойки, люди молодого и среднего возраста, коммунисты или комсомольцы, большей частью малограмотные и в меньшей степени образованные; в графе «образование» в нескольких имеющихся членских карточках указано – низшее или среднее. Неудивительно, что агитационно-пропагандистская работа оказалась столь слаба.

Комсомольские организации использовали свои методы в борьбе с религией. Усть-Каменогорский уездный комитет ВЛКСМ в письме волкомам писал следующее: «В нынешнем году (1925) антирелигиозная кампания проводится под руководством «Общества безбожников», там, где таковых нет, проводит клуб или изба-читальня. Комсомольские ячейки должны принять активное участие в проведении этой кампании, проработать вопрос на тему «От иконы к баррикадам (путь Революции пятого года: от кровавого воскресенья до московского вооруженного восстания); война старому быту (борьба с религиозной обрядностью, с праздничной гульбой, пьянством и дебоширством). Ни в коем случае не проводить насмешек над религией и верой, желательно организовать естественно-научные кружки под названием «Комсомольское Рождество», Пасха и др. В день рождества ячейки должны помочь в проведении вечеров, где ставить пьесы, петь песни, отвлечь молодежь от гулянки» (Директивные указания Укома..., л. 1).

В июне 1929 г. прошел II съезд безбожников страны, это была кульминация их деятельности. В 1929 г. все ячейки Союза воинствующих безбожников Казахстана получили от своего руководства письма о необходимости активизации антирелигиозной пропаганды, усилении мер борьбы с религиозным культом (АП РК, ф. 141, оп. 1, д. 2803, л. 104).

30 мая 1931 г. при КазЦИКе была создана постоянно действующая Комиссия по вопросам культа из шести человек, ее филиалы существовали только в двух областях: Актюбинской и Восточно-Казахстанской. В Восточно-Казахстанском облисполкоме она была создана 9 мая 1933 г. в составе двух человек: председателя и секретаря (Сведения о движении работы..., л. 66). Комиссия вела работу параллельно с СВБ: она занималась вопросами снятия колоколов, порядком налогообложения церквей и священнослужителей, порядком отправления богослужения и религиозных обрядов гражданами иностранных государств и ограничения для иностранцев права религиозной пропаганды, порядком устройства, закрытия и ликвидации кладбищ, т.е. занималась практической стороной религиозных вопросов. В 1938 г. комиссия была ликвидирована, а все ее функции были

переданы местным администрациям, которые были настроены более радикально по отношению к церкви, чем комиссия.

Решения XVII партийной конференции 1932 г. позволили современной исторической науке ввести понятие «безбожная пятилетка». Речь шла о второй пятилетке, и ее грандиозные экономические планы, задачи создания бесклассового общества, ликвидации всех социальных пережитков – всё это означало в исторической реальности полное уничтожение религии всеми доступными средствами и методами. Массовая антирелигиозная истерия, захлестнувшая страну, проходила на общем фоне закрытия церквей и мечетей. В газете «Советская степь» от 24 ноября 1929 г. писалось: «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).

По сути дела, все антицерковные кампании 1922–1923 гг. были внешними проявлениями одной линии, проводимой государством: разложение Церкви изнутри, подчинение ее государственному контролю и, в перспективе, полное уничтожение. Смена генеральной линии вынудила СВБ форсировать антирелигиозную работу и усилить натиск на религиозный культ, что моментально сказалось на содержании директив, отправляемых в районы.

В письме секретарю Тарбагатайского РК ВКП(б) и председателю райоргбюро СВБ вышестоящие органы писали: «Усиление антирелигиозной работы тем более необходимо, что осколки разгромленных, ликвидированных эксплуататорских классов, контрреволюционные троцкисты, националисты используют религию как средство борьбы против партии и правительства, против социалистической родины... Агенты классового врага будут настойчиво добиваться невыхода рабочих на работу в дни пасхи. Им хочется, чтобы пасха дала снижение продукции, чтобы брак, простои, прогулы привели к прорывам, чтобы последний год второй пятилетки не был выполнен», – и требовали активизации деятельности СВБ, даже с использованием насильственных методов (Директивные указания обкома..., л. 3–9).

В период реализации второго пятилетнего плана в стране возникает стахановское движение, охватившее все сферы общественной и экономической жизни, включая и деятельность СВБ; следует также учесть, что стоял негласный план уничтожения религии вообще. С. Фирсов (2002) писал: «К 1932–1933 гг. должны были закрыться все церкви, молитвенные дома, синагоги и мечети; к 1933–1934 гг. – исчезнуть все религиозные представления, привитые литературой и семьей; к 1934–1935 гг. – страну и, прежде всего, молодежь необходимо было охватить тотальной антирелигиозной пропагандой; к 1935–1936 гг. – должны были исчезнуть последние молитвенные дома и все священнослужители; а к 1936–1937 гг. – религию требовалось изгнать из самых укромных ее уголков».

Районы, области, автономии соревновались между собой, заключая договоры о количественных показателях деятельности СВБ. Районы, ячейки соревновались в том, кто больше закрыл церквей или мечетей, кто больше изгнал служителей религиозного культа, кто больше сорвал религиозных служб и праздников и пр. Руководство автономных республик не могло остаться в стороне от стахановского напора. Ярким иллюстративным примером тому может служить «Договор на соцсоревнование между республиканским Оргбюро СВБ КССР и Советом СВБ Тат. АССР», заключенный 29 августа 1937 г. По принятым обязательствам предполагалось следующее: при организации новых ячеек СВБ довести их количество в КАССР до 5 000, в ТАССР – до 1 500; к 25 июля 1938 г. иметь членов СВБ 100 000 и 30 000 человек соответственно. Далее провести конференции, заслушать доклады о работе СВБ, довести количество внештатных сотрудников в области до 25 человек в КАССР и до 5 человек – в ТАССР, в районах – до 200 и 67 человек соответственно; собрать членских взносов 150 000 руб. – в КАССР и 45 000 руб. – в ТАССР (Директивные указания обкома..., л. 20). Начиная с 1937 г. после финансовых вливаний в деятельность СВБ активизировалась работа всех ячеек на местах, что позволило КАССР занять третье место после Украины и Грузии (Информационный материал..., л. 12).

Надо учесть, что в тридцатые годы выросло новое поколение – дети революции, которые не верили ни в черта и ни в бога, это было поколение безбожников, самых ярких, действительных, реальных патриотов своей страны, верящих в партию, Сталина и в светлое будущее, дети советского строя и своего времени. Именно они вершили антирелигиозную борьбу на местах. Юные молодые воинствующие безбожники использовали методы административного насилия и порой даже хулиганства, особенно ярко это проявлялось при проведении комсомольской пасхи и комсомольского курбан мейрама. Хулиганствующие мероприятия оскорбляли чувства верующих, однако разгром религиозных зданий бесчинствующими безбожниками не вызывал нареканий со стороны властей. На одном из заседаний бюро безбожников от 12 ноября 1929 г. в Риддере рассматривался вопрос о переходе Риддерской церкви под культурное учреждение. Бюро обязало союзы безбожников провести сменные рабочие собрания о переходе церкви и постановке вопроса на собрании сельской партийной ячейки с предоставлением протоколов Оргбюро Союзу безбожников. По итогам этих собраний Церковный совет риддерской православной общины обратился с заявлением в Президиум ВЦИК с жалобой, где указал на имеющиеся место оскорбления, в частности:

- доклады были сплошным оплевыванием религии, священников, вплоть до обвинения местных священников в ограблении ими храма;
- удаление с собрания тех, кто пытался возражать;
- обвинение вступающих за церковь в принадлежности к контрреволюции;
- огульное называние верующих приспешниками буржуазии и контрреволюции... (Протоколы заседаний бюро..., л. 5).

Само слово в названии организации «воинствующие» уже служило оправданием их деятельности. Лишь в очередных секретных письмах центральное руководство призывало не смеяться над верующими. Попытка верующих отстоять церковь или мечеть, защитить себя от бесчинствующей толпы заканчивалась для них плачевно. Использование насилия с их стороны по отношению к членам СББ согласно УК рассматривалось как контрреволюционное выступление, за которое грозил минимальный срок – 10 лет лагерей в лучшем случае и в худшем – высшая мера наказания по 58 статье УК.

Период «бури и натиска» оказался не столь эффективен, результаты деятельности СББ зависели от многих объективных и субъективных факторов, в том числе и от местных региональных особенностей. Карательно-административные меры, используемые СББ, не принесли ожидаемых плодов: на тех, кто искренне верил, антирелигиозная пропаганда не оказывала должного влияния, репрессии их не пугали. И все же порой появлялись те, кто пытался вспомнить бога, для них в 1935 г. в уголовное законодательство ввели статью, по которой наказанию за контрреволюционную деятельность подлежало даже юное поколение с 12 лет. Можно было констатировать, что безбожная пятилетка провалилась, обезбоживания народа не получилось, что подтвердила перепись, «устроенная врагами народа» в 1937 г., когда две трети населения признали себя верующими.

Великая Отечественная война способствовала консолидации всех патристически настроенных групп населения. Правительство, которое долгое время уничтожало религиозный культ, призывало всех верующих быть вместе с Родиной в минуту лихолетья. В начале войны были закрыты периодические издания СББ «Безбожник» и «Антирелигиозник», за ненадобностью прекратилась вербовка населения в Союз, многие члены СББ оказались призваны на фронт. В 1941 г., в начале Великой Отечественной войны, Союз воинствующих безбожников СССР прекратил существование.

В информационных сводках НКВД очень часто приводится информация о распространении религиозных листовок в годы войны. Интерес вызывает «мягкая» оценка содержания листовки и попыток ее распространения, а также отсутствие указаний о применении репрессивных мер по отношению к распространителям; влияние политической обстановки и действия властей еще раз свидетельствуют о смягчении религиозной политики. Если учесть, что, по данным партийных органов, большинство верующих в 1940-е гг. – это женщины и старшее поколение, то понятно естественное желание властей не карать тыл, а иначе – кто будет работать на фронт? «...Имеют место

случаи массового распространения листовок религиозного характера, как, например, листовка следующего содержания: «В городе Иерусалиме есть собор, во время заутрени был слышен голос Христа-спасителя: “Покоритесь, читайте 3 раза в день «Отче наш» вы будете спасены до конца”. Получите эту записку и раздайте 9 человекам, через 9 дней получите радость. Один человек получил эту записку и не роздал, его сын был убит». Конечно, хотя листовки по своему содержанию не являются антисоветскими, но однако они на большую часть их получателей, которыми в данное время являются родители и родственники лиц, ушедших в Красную Армию, оказывают соответствующее отрицательное явление, ибо получатели этих листовок во избежание скорби и несчастья по несколько раз читают молитву «Отче наш», размножают эти листовки и передают их другим» (Директивные указания ЦК КП(б)..., л. 19).

Политика смягчения наблюдалась даже по отношению к таким фактам, как наличие в колхозе «Красный пограничник» поселка Кендерлык муллы А. Сабатаева, занимающегося проведением религиозных обрядов и лечением людей (Информации НКВД..., л. 1).

После войны была предпринята попытка возродить СВБ, но она оказалась безуспешной, так как победа над фашизмом изменила мировоззрение советского человека, и поэтому в новом политическом раскладе СВБ не нашлось места. На смену СВБ пришло Всесоюзное общество по распространению политических и научных взглядов, общество «Знание». И все-таки атеизация населения происходила, капля по капле, методом репрессий и добровольно, с учетом того, что в конце 1910-х гг. прошлого столетия родилось поколение, которое с полным правом можно было назвать безбожным.

Репрессии, выпавшие на долю религиозного культа в годы советской власти, по своему содержанию были беспощадными и жестокими. Отдельная категория представителей советского общества пострадала за веру и религиозные убеждения, можно даже сказать, что именно они больше всех испытали произвол, и насилие властей с самого начала установления советской власти. В тяжелом положении оказалось православное духовенство, священнослужители пострадали в первую волну красного террора, но маховик репрессивной машины лишь продолжал сильнее раскручиваться, пик его пришелся на 1937 г. Служители культа сначала приговаривались к трем годам лишения свободы, затем – к десяти, а потом и к расстрелу. Следует отметить, что мусульманское духовенство пострадало не меньше, но его положение облегчалось внутренним мироустройством, где не было иерархических степеней, как в православии; роль религиозных наставников в исламе могли выполнять представители старшего поколения, ислам укрылся в семьях, большая часть мусульманского духовенства была репрессирована по анонимным доносам.

Печально известный Уголовный кодекс 1922 г. содержал восемь статей, имеющих отношение к священнослужителям; ст. 119–125, 227 предусматривали применение высшей меры наказания за религиозную пропаганду, в некоторых случаях расстрел заменялся высылкой или тюремным сроком. Репрессивная политика не гнушалась применять по отношению к священнослужителям штрафы, использовать их на принудительных черновых работах, при этом указанная мера наказания противоречила законодательной базе самого правительства. В наказание за исповедование религиозных убеждений активно применялись статьи УК РСФСР 1922 г.: ст. 119 – использование религиозных предрассудков масс с целью свержения рабоче-крестьянской власти или возбуждение к сопротивлению ее законам и постановлениям, ст. 121 – преподавание малолетним или несовершеннолетним религиозных вероучений. Добавление ст. 58 с 14 пунктами заменило указанные статьи, и все политические преступления стали носить контрреволюционный характер.

Репрессиям подвергалось не только высшее духовенство, гонения устраивались против членов церковных советов, рядовых церковных служащих, а также просто против верующих. Особой формой репрессивной политики, применяемой по отношению к священнослужителям, являлось лишение их гражданских и избирательных прав, что позволяло в дальнейшем использовать широкие возможности для применения массовых репрессий, так как отлаженный учет и контроль над так называемыми «лишенцами» позволял быстро выявить объект репрессивной политики.

В 1930 г. только по Усть-Каменогорску были лишены гражданских и избирательных прав 74 человека за принадлежность к религии, в том числе 51 человек (что составляет 69%) – служители религиозного культа, остальные (31%) подверглись гонениям за родственные связи со священнослужителями (подсчитано автором на основе архивных материалов ГАВКО, ф. 3).

Восточный Казахстан, как и многие другие регионы Советского государства, оказался ареной проявления «красного» и «белого» террора. Повод к поводу – убийство за убийство, в Отечественной истории России приводится множество фактов зверской расправы над священнослужителями. 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.

Средства массовой информации распространяли и утверждали в советском обществе образ врага – диверсанта, шпиона, контрреволюционера; сознательная мистификация религиозной опасности порождала отнюдь не виртуальную активность спецслужб, это служило толчком, обоснованием к репрессиям против ни в чем не повинных людей. Органы ОГПУ–НКВД раскрывали огромное количество контрреволюционных групп и организаций, так или иначе связанных с «антисоветски» настроенными представителями религиозного культа, учиняли над ними расправы с помощью внесудебных органов. Подтверждением этому может служить сфабрикованная версия о существовании в 1937 г. контрреволюционной повстанческой группы в с. Мало-Убинке. Органами НКВД было арестовано 15 контрреволюционных элементов, руководителем являлся Горов Андрей Васильевич, бывший житель Усть-Каменогорска, по социальному положению «кулак, офицер колчаковской армии».

Согласно обвинительному заключению, члены повстанческой группы Г.А. Троеглазов, А.Ф. Троеглазов, И.М. Горбатов, И. Супик, М.А. Троеглазов, М.Г. Зиновьев, К.Ф. Кожевников, Т.А. Лазоренко, Ф. Троеглазов относились к категории «кулаков»; К.Г. Антропов, А.П. Пчелин, Н.Н. Христочев были служителями религиозного культа, Ф.С. Махонько – фотографом.

В обвинительном заключении по делу этой организации была изложена фальсифицированная история ее создания, контрреволюционной деятельности и соответственно «разоблачения». В частности, говорилось, что контрреволюционная повстанческая группа ставила задачу подготовить вооруженное восстание в тылу против советской власти в случае войны Японии и Германии против Советского Союза (Секретная переписка райкома..., л. 9).

Арестовав одну группу в 15 человек, органы УГБ НКВД в декабре 1937 г. вскрыли очередную «контрреволюционную организацию церковников», руководителями которой являлись А.П. Пчелин, служитель религиозного культа, поп; К.Г. Антропов, служитель религиозного культа, поп; С.М. Христофоров, служитель религиозного культа, поп. Активными членами были С.Г. Вишняков, протоиерей; И.М. Горбатов, кулак, репрессирован в 1930 г.; И.А. Васильев, житель с. М-Убинка. Ввиду того, что большая часть новых обвиняемых уже были арестованы, дело разделили.

НКВД Кировского района указывал, что А.П. Пчелин в 1926 г. обвинялся в «хищении церковного имущества», был лишен свободы на 4,5 месяца, затем в связи с амнистией был отпущен. Человек, однажды попавший в поле зрения системы НКВД, уже никогда не выпадал из-под его бдительного ока; он, с полными анкетными данными, которые пополнялись без ведома фигуранта, находился в каталоге потенциальных преступников. Сергей Миронович Христофоров до 1926 г. служил священником в Орловской губернии, затем оказался в с. Большенарымском, где и был священником до 1928 г. До самого ареста он работал в Усть-Каменогорске, выполнял всякую черновую работу, иногда выполнял культовые обязанности, сообщалось в деле. Степан Григорьевич Вишняков служил дьяконом с 1914 г., Корнил Гаврилович Антропов был доктором наук, священником. Непокколебимость их религиозных убеждений, твердость духа, несмотря на испытываемые лишения и трудности, их вера не могли не раздражать власть. Ликвидация и при этом полная, фаб-

рикация дела – и проблема решена. Группа проводила свою «контрреволюционную деятельность» среди усть-каменогорских колхозников, недовольных советской властью. Организаторы «проповедали», что сельчане работают много, а получают мало, все разуты и раздеты, нужно выходить из колхозов. Все означенные «контрреволюционные» группы, существовавшие до 1937 г. и разоблаченные органами НКВД, были «наймитами японской шпионской контрразведки» (Секретная переписка райкома..., л. 14–15).

Управление НКВД по ВКО сообщало, что в августе 1937 г. по области задержана «контрреволюционная» немецкая группа, арестованы 48 человек. Из общего числа арестованных 24 являются руководителями «религиозно-сектантских групп» «Брокгауз», «Братья в нужде», «Фаст и К°» и др. По следственному делу «кулацко-баптистской» группировки «Разлагатели» проходили жители четырех поселков Бельгагачского и Шемонаихинского районов. Баптистская община использовалась как орудие контрреволюционной работы. На молитвенных собраниях читались проповеди, имелась касса взаимопомощи семьям репрессированных. В этих же районах действовала организация «Лютеране», поддерживавшая связь с консульством Германии в Новосибирске (руководитель Шейман). По другому следственному делу «кулацко-менноницкой» группировки «Германия», которая вела свою деятельность с 1933 г. и действовала на территории Цурюпинского района Восточного Казахстана под руководством баптиста – проповедника Гардера, привлечено 9 человек (Докладные записки, л. 10).

В ноябре 1937 г. органами НКВД в Усть-Каменогорске была вскрыта «национал-фашистская организация», руководителем которой являлся житель с. Герасимовки А.А. Вальдт. Корни данной «национал-фашистской организации», указывалось в следственном деле, исходили из Омска, от проповедника-адвентиста А.А. Паль. В газете «Прииртышский коммунар» от 1 июня 1938 г. писалось, что поп проповедник – адвентист, заклятый враг народа, национал-фашист А. Паль приезжал в колхоз «Красный пахарь». Прикрываясь религией, этот «пастырь» проводил «подрывную контрреволюционную агитацию». Он агитировал за выход из колхоза, за хищническое уничтожение колхозного скота и имущества (Переписка с областным оргбюро..., л. 6).

Если обратить внимание на поверхностное содержание вышеуказанных дел, то можно увидеть их связь с приказом НКВД за №00447. Во-первых, очевидна фабрикация обвинений в контрреволюционных заговорах и деятельности контрреволюционных организаций; во-вторых, по многим делам 1937 г. проходят «бывшие», прежде осужденные за контрреволюционную агитацию; в-третьих, все участники обвинялись в диверсиях против колхозного строя, в распространении пораженческих настроений, создании 5-й колонны в будущей войне; в-четвертых, аресту подлежала не только верхушка религиозного культа, но и рядовые верующие; в-пятых, предусматривалась ликвидация различных сектантских религиозных организаций, поддерживающих связь с фашистской Германией; в-шестых, по социальному статусу всех обвиняемых относили к категории «кулак».

Газета «Екпенды» от 28 июля 1937 г. сообщала, что в Аксуатском районе открыто действует мулла Жакупов Семжан, который активно занимается «контрреволюционной деятельностью». С. Жакупов был арестован 16 июня 1938 г., а 18 октября 1938 г. был приговорен к расстрелу (АП РК, ф. 141, оп. 1, д. 13852, л. 69).

Население проявляло скрытое недовольство политикой властей, о чем свидетельствуют сводки НКВД, фиксировавшие настроение масс; в частности, приводилось высказывание гражданки из Риддера: «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» (Материалы по расследованию..., л. 41–44).

На начальном этапе аресты служителей религиозного культа не являлись массовым явлением, это, скорее всего, были единичные случаи. С усилением репрессивной политики начались

массовые аресты и гонения со стандартным набором обвинений: антисоветская агитация, контрреволюционная пропаганда, участие в контрреволюционных группах и организациях, подготовка вооруженного восстания, агитация среди верующих против колхозного движения, организация саботажа мероприятий советской власти, сокрытие социального происхождения и пр. Все пункты обвинений соответствовали ст. 58 УК РСФСР. Верующих открыто, служителей культа занесли в категорию «бывших», что автоматически означало «враг народа». Период колхозного строительства – конец 1920-х и начало 1930-х гг. – ознаменовался крестьянским протестом, повсеместной волной крестьянских восстаний. Центр тяжести обвинений в контрреволюционных деяниях по ст. 58-2 «Вооруженное восстание...» сместился в сторону служителей культа: церковников обвиняли в организации и проведении восстания. В последующей репрессивной политике контрреволюционные религиозные организации повсеместно становятся ядром шпионско-повстанческих национал-фашистских, вредительских организаций. С ними и с сектантским подпольем активно вели борьбу силовые структуры.

В 1930 г. в Риддере действовала контрреволюционная религиозная организация, все участники ее являлись членами старообрядческой секты, проявляли недовольство советской властью, игнорировали и саботировали мероприятия правительства, умышленно уничтожали личное имущество. Учитывая, что арест происходил в ноябре 1930 г., вероятнее всего, шел саботаж хлебозаготовок, отказ от вступления в колхоз. По отношению к указанной категории лиц применялась одна мера наказания – физическое устранение как урок другим; однако в начале 1930-х гг. высшую меру столь активно еще не применяли, в основном использовали высылку и ссылку, к активным участникам была применена ссылка на 10 лет, менее активные подлежали высылке из мест проживания на 3 года (Архив ДКНБ РК по ВКО, ф. 1).

В 1937 г. зафиксировано создание в Зыряновском районе «контрреволюционной сектантской организации», ставившей своей целью «агитацию против колхозов, проведение диверсионной деятельности»; 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 (Архив ДКНБ РК по ВКО, ф. 1).

В 1937–1938 гг. в Катон-Карагайском районе была вскрыта деятельность «контрреволюционной повстанческой организации» «Алтайская партия», ставившей своей целью «свержение советской власти, занимавшейся вредительством». По делу были арестованы три служителя религиозного культа – Константин Евлогиевич Леопардов, Иван Никифорович Карпов, Игнат Дмитриевич Ляпунов; согласно материалам следствия, все они приговорены к расстрелу (Архив ДКНБ РК по ВКО, ф. 1).

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 (Архив ДКНБ РК по ВКО, ф. 1). Приговор в архивно-следственных делах по обвинениям служителей религиозного культа в религиозной пропаганде на рубеже 1937–1938 гг. заканчивался одинаково – высшая мера наказания.

«Нельзя ни минуты забывать о подрывной деятельности враждебных социализму сил, остатков разгромленных классов и их фашистской агентуры – контрреволюционном духовенстве – поппах и муллах. Надо учитывать цели и задачи, практику и технику вредительства, диверсионной шпионской работы, прикрывающейся маской религии» (Руководящие указания СВБ, л. 43). Правоохранительные органы никогда и не забывали о так называемых «разлагателях» общества и диверсантах, скрывшихся за личинами духовных просветителей. Законодательная база не позволяла выпускать из виду религиозный культ. К сожалению, невозможно привести полные данные 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 на то, что районы, которые стали называться очагами крестьянских восстаний, давали наибольшее количество арестованных с идентификацией – служитель религиозного культа.

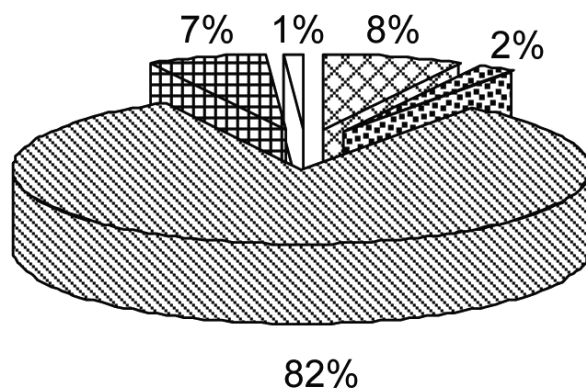


Рис. 1. Распределение репрессированных служителей религиозного культа ВКО по национальностям (подсчет сделан автором на основании следственных дел репрессированных лиц Архива ДКНБ РК по ВКО, ф. 1)

Среди общего количества изученных архивных материалов ДКНБ лишь у 1,32% репрессированных указана принадлежность к профессиональной категории «служитель религиозного культа». Распределение их по национальному признаку выглядит следующим образом: 82% служителей религиозного культа составляют представители русской национальности, 8% – казахской, 7% – татарской, 1 и 2% дают лица чеченской и немецкой национальностям соответственно.

44% священнослужителей относятся к возрастной группе с 1871 по 1880 годов рождения; 26% – к возрастной группе 1881–1890 годов рождения, по второй группе возраст в момент ареста составлял от 48 до 56 лет; 16% – это группа 1891–1900 годов рождения, где возраст в момент ареста составлял от 38 до 46 лет; 11% – годы рождения с 1864 по 1870, возраст при аресте от 65 до 76 лет; четвертая группа – с 1901 года рождения, арестованы в 28 лет.

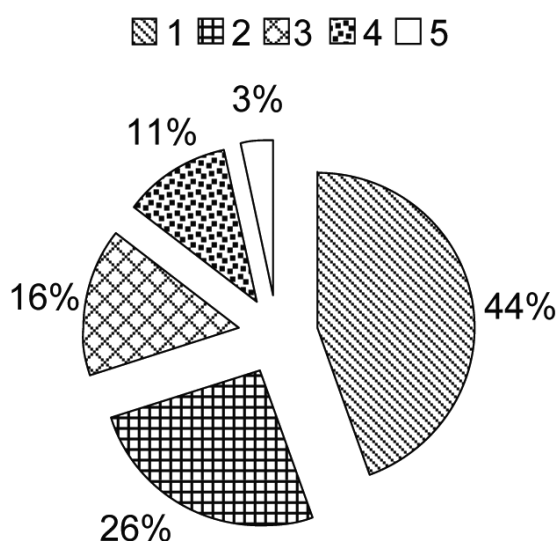


Рис. 2. Распределение репрессированных священнослужителей ВКО по возрасту (подсчет сделан автором на основании следственных дел репрессированных лиц Архива ДКНБ РК по ВКО, ф. 1)

Следующий рисунок показывает соотношение репрессированных служителей культа по районам; 19% арестовано в Риддерском районе, 16% – в Предгорненском, 14% – в Усть-Каменогорском, 11% – в Шемонаихинском, по 10% – в Зайсанском и Самарском районах, по 6% – в Зырянском и Катон-Карагайском районах, 2% – в Верхубинском, по 1% арестовано в Курчумском, Тарбагатайском, Уланском и Маркакольском районах.

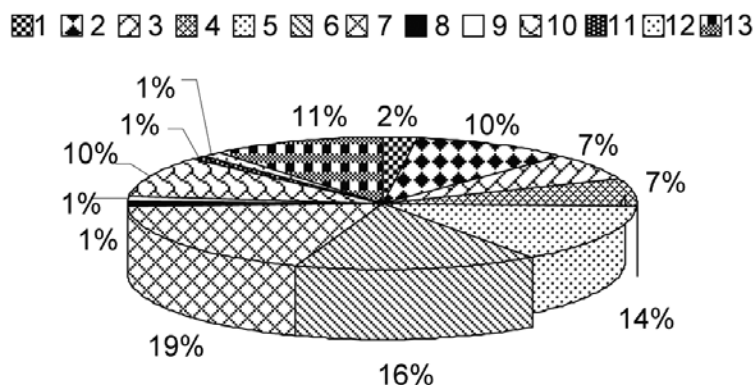


Рис. 3. Распределение арестов служителей культа ВКО по районам (подсчет сделан автором на основании следственных дел репрессированных лиц Архива ДКНБ РК по ВКО, ф. 1)

Для Риддерского района характерно обвинение священнослужителей в «членстве старообрядческой секты, в саботаже и игнорировании мероприятий партии и правительства, недовольстве советской властью, умышленном уничтожении имущества»; ввиду того, что это была почти «сформированная контрреволюционная группа», для фабрикация дела было необходимо большое количество арестованных.

Аналогичная ситуация была характерна для Предгорненского района, где служители религиозного культа обвинялись по следующим направлениям:

- «участие в контрреволюционной байской, вредительской организации»; «участие в контрреволюционной вредительской организации»;
- «участие в религиозной нелегальной общине»; «антисоветская пропаганда».

В Усть-Каменогорском районе священников арестовывали:

- «за антисоветскую агитацию»;
- «за шпионско-диверсионную деятельность»;
- «за участие в контрреволюционной повстанческой организации».

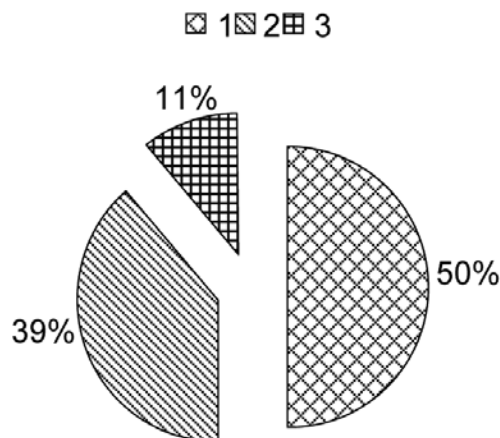


Рис. 4. Распределение служителей религиозного культа ВКО по предъявляемым обвинениям (подсчет сделан автором на основании следственных дел репрессированных лиц Архива ДКНБ РК по ВКО, ф. 1)

Для всех остальных перечисленных районов типичны вышеуказанные обвинения; можно расширить их перечень за счет фигурировавших в Шемонаихинском районе, где мулл обвиняли в «участии в контрреволюционной, националистической фашистской организации».

Автором выделено 23 обвинения в адрес служителей религиозного культа, которые можно сгруппировать по двум направлениям: первое направление связано с агитацией, второе – с участием или принадлежностью к организации, совершающей противоправные действия по УК РСФСР 1926 г.

Все указанные обвинения соответствуют пунктам ст. 58 УК РСФСР, в частности, 58-1 – контрреволюционным признается всякое действие, направленное к свержению, подрыву или ослаблению рабоче-крестьянских советов; 58-6 – шпионаж; 58-7 – вредительство; 58-10 и 58-11 – пропаганда и агитация; 58-14 – контрреволюционный саботаж.

Если сгруппировать обвинения по направлениям ст. 58-10 и 58-11, то на рисунке 4 можно увидеть, что 50% обвинений – это «антисоветская, контрреволюционная пропаганда...», 39% – обвинения в «участии в контрреволюционной, националистической, антисоветской... организациях», 10% – обвинения в религиозной пропаганде. Из общего количества арестованных как «служителей религиозного культа» лишь 10% обвинялись согласно своей профессиональной направленности.

Рисунок 8.5 показывает, что 52% священников были приговорены к расстрелу, 28% – к 10 годам ИТЛ, 11% – к 3 годам ИТЛ, 9% – к 5 годам, к последнему сроку приговаривали меньше всех.

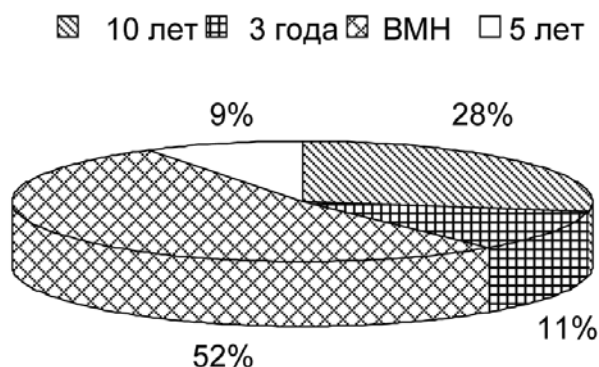


Рис. 5. Распределение служителей религиозного культа ВКО по содержанию приговора (подсчет сделан автором на основании следственных дел репрессированных лиц Архива ДКНБ РК по ВКО, ф. 1)

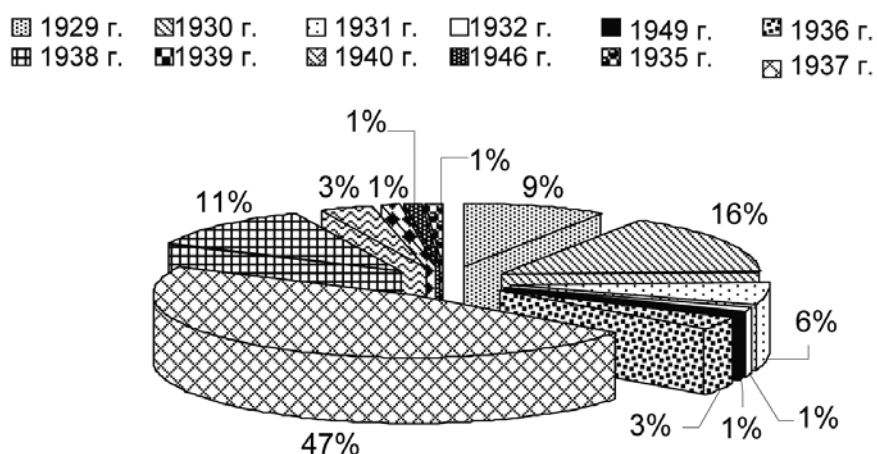


Рис. 6. Динамика арестов служителей культа ВКО по годам (подсчет сделан автором на основании следственных дел репрессированных лиц Архива ДКНБ РК по ВКО, ф. 1)

Данные рисунка 6 выявляют соотношение арестованных по годам. 47% арестованных приходится на 1937 г.; 9 и 16% – на 1929 и 1930 гг. соответственно, на время крестьянских восстаний, когда священников часто обвиняли в пособничестве и организации религиозной пропаганды против колхозов; 11% – 1938 г. и 6% – 1931 г.: пик арестов и крестьянских волнений прошел, соответственно идет и спад репрессий, здесь необходимо учесть и отдельные законодательные акты, пытавшиеся оправдать необходимость репрессий.

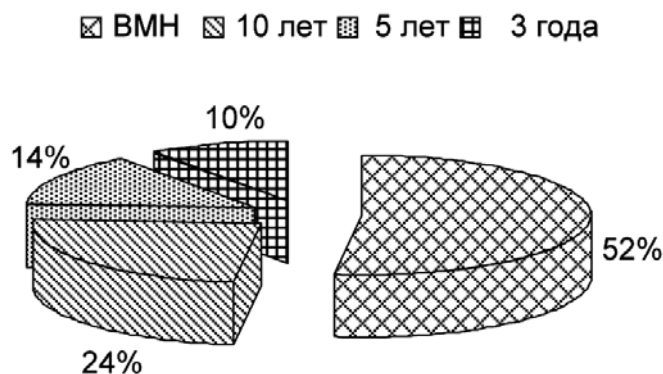


Рис. 7. Распределение арестованных ВКО, обвиняемых в религиозной деятельности, по вынесенному приговору (подсчет сделан автором на основании следственных дел репрессированных лиц Архива ДКНБ РК по ВКО, ф. 1)

Рисунок 7 представляет статистику по вынесенным приговорам в отношении арестованных. К высшей мере наказания приговорены 52% обвиняемых, к 10 годам заключения – 24%, к пяти годам – 14%, к трем годам – 10%. Можно отметить, что большая часть приговоренных к расстрелу относится к 1937–1938 гг., практически каждое второе дело завершилось вынесением высшей меры наказания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

XX век – один из ярких, сложных и противоречивых периодов в истории России. Это связано, во-первых, с тем, что страна оказалась вовлечена в две мировые войны. Во-вторых, революционные потрясения начала XX в., последующая Гражданская война, построение новой модели социально-политического устройства общества, образование СССР – все это не могло не сказаться на формировании и развитии концепции государственно-конфессиональных отношений. Уже в начале прошлого столетия 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 России вместе с политическими требованиями обозначили вопрос и о религиозной свободе. Не случайно 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. 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.

Важнейший этап в развитии религиозных общин России, в том числе и Сибири, связан с советским периодом истории нашего государства. Идеологической основой государственно-конфессиональной политики СССР являлся марксистский атеизм, который рассматривал религию как пережиток прошлого и чуждый для нового общества феномен. Исходя из такой позиции выстраивалась вся законодательная база страны. 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 приходится 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.

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. 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. При этом вместо лагерей часто стали использовать психиатрические лечебницы для устранения наиболее одиозных религиозных деятелей и инокомыслящих. Кроме того, государство часто разыгрывало религиозный фактор при решении вопросов на международной арене, особенно в годы «холодной войны». Нередки были случаи и вмешательства со стороны власти во внутрирелигиозные вопросы. Например, в 40-е гг. XX в. велась целенаправленная работа при участии государства по формированию централизованной структуры протестантских деноминаций. Кардинальный пересмотр государственно-конфессиональных отношений наметился 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, 1 октября 1990 г. Верховным Советом СССР был принят закон «О свободе совести и ре-

лигиозных организациях», а 25 октября того же года Верховный Совет РСФСР утвердил свой закон «О свободе вероисповеданий». Данные законы фактически заложили демократические принципы свободы совести и вероисповедания, которые, правда, не успели в полной мере реализовать, так как в 1991 г. СССР распался.

В монографии представлены фактические материалы, освещающие положение православных, протестантских, католических, мусульманских общин Западной, Южной Сибири и Восточного Казахстана в системе государственно-конфессиональных отношений СССР. Отдельное внимание уделено освещению особенностей религиозности населения в сельской местности, в которой более устойчиво сохранялось религиозное мировоззрение, несмотря на особенности проводимой религиозной политики. Не менее интересным оказалось рассмотрение традиционного мировоззрения хакасов Южной Сибири, основу которого составляли архаические воззрения о Вселенной и месте человека в ней. В такой традиционной картине мироздания имело вертикальную трехуровневую структуру: Верхний, Средний и Нижний миры. Кроме вертикальной проекции существовала еще и горизонтальная, с ориентировкой на четыре основные стороны света. При этом каждое из таких пространств наделялось соответствующими мифологическими характеристиками.

В заключение отметим, что советский период в истории религиозных общин Сибири и сопредельных регионов страны достаточно сложен и порой драматичен. В то же время нельзя не отметить, три важных момента. Во-первых, это стремление верующих людей сохранить свое религиозное мировоззрение, несмотря на все трудности, а порой и серьезные лишения и даже смерть. Во-вторых, в тяжелые годы Великой Отечественной войны, религиозные деятели и политическое руководство страны смогли преодолеть идеологическое противостояние и сплотиться в борьбе против фашизма и завоевания родины. Наконец, в-третьих, следует указать, что, несмотря на идеологические установки, атеистическая пропаганда в СССР не была все время однообразной и агрессивной. Начиная с 60-х гг. XX в. воинствующий атеизм окончательно уступает место атеизму, базирующемуся на альтернативном научном мировоззрении. Не случайно, уже в 60–70-е гг. XX в. в академических институтах и университетах складываются группы исследователей и научные школы историков, этнографов, искусствоведов, литературоведов, которые изучали религии разных стран и регионов (Шахнович М.М., 2006, с. 88–191 и др.). В связи с этим примечательно, что наиболее значимые религиозоведческие исследования были проведены именно в советский период, поскольку с помощью научных результатов государство стремилось показать историческую динамику религиозной жизни, а значит, пошатнуть богоданность религиозных учений. И хотя государство преследовало свои идеологические цели, тем не менее такая позиция позволила фактически возродиться отечественной религиозоведческой науке и занять достойные лидирующие позиции в области изучения истории, социологии, психологии и философии религии.

Дальнейшее изучение религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии будет посвящено современному периоду этноконфессиональных процессов с конца XX – начала XXI в.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Автобиография А. Думбляускаса от 18.01.1977. Рукопись. Фотокопия. APL, fasc. «Albinas Dumbliauskas».
- Автобиография А. Думбляускаса от 03.11.1988. Рукопись. Фотокопия. APL, fasc. «Albinas Dumbliauskas».
- Автобиография А. Шяшкявичюса от 21.10.1985. Рукопись. Фотокопия. APL, fasc. «Antanas Šeškevičius».
- Автобиография Ю. Смильгявичюса от 16.11.1966. Рукопись. Фотокопия. APL, fasc. «Jurgis Smilgevičius».
- Азбука Веры [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/religii/konfessii/akentev_iz_baptizma_05g-all.shtml.
- Акты святейшего патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., 1994. 1062 с.
- Алфеев И, архиеп. Православие. 2-е изд., испр. М.: 2009. Т. I. 864 с.
- Ассоциация «Эммануил»: изменим мир вместе [Электронный ресурс]. URL: <http://emmanuel.org.ua/II/contacts/RCK.html>.
- Александров М. О религиозном мирозерцании минусинских инородцев // ЕЕВ. 1888а. №12. С. 155–157.
- Александров М. О религиозном мирозерцании минусинских инородцев // ЕЕВ. 1888б. №18. С. 266–271.
- Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. М., 1991. 400 с.
- Алексеев В.А. «Штурм небес» отменяется?: (критические очерки по истории борьбы с религией в СССР). М., 1992. 222 с.
- Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. 233 с.
- Алексеева Л.И. История инакомыслия в СССР. Вильнюс; М., 1992. 352 с.
- Алтын хус, вскормленный орлами // Трояков П.А. Героический эпос хакасов и проблемы изучения. Абакан, 1991. С. 194–208.
- Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М., 1988. 592 с.
- Андреев А.П. Идеология и практика современного баптизма: (по материалам Западной Сибири): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1973. 24 с.
- Аржевкин В. Молодежи о вреде религии. Барнаул, 1961. 35 с.
- Архив ДКНБ РК по ВКО. Ф. 1. Д. №1587, 1930, 2351, 3323.
- Архипова А.С., Мельниченко М.А. Почему Ленин носил ботинки, а Сталин – сапоги? // Живая старина: журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2007. №4. С. 20–23.
- Бабкин М. Церковь и политика в середине XX в. // Русская народная линия: информационно-аналитическая служба [Электронный ресурс]. URL: http://ruskline.ru/analitika/2012/01/23/cerkov_i_politika_v_seredine_hh_veka/
- Баинов М.Р. Хан-Тонис на темно-сивом коне: героическое сказание. Новосибирск, 2007. 387 с.
- Байбурин А.К. Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. Т. XLV. С. 5–13.
- Баскаков Н.А., Инкижекова-Грекул А.И. Хакасско-русский словарь. М., 1953. 487 с.
- Батин П.В. Сеятели мрака и невежества. Новосибирск, 1974. 88 с.
- Беглов А.Л. К вопросу о масштабах патриотической деятельности Русской православной церкви в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.: ежедневное интернет-издание «Православие и мир» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/cerkovnyj-patriotizm-poziciya-ierarhov-ili-veruyushhix/>
- Бердинских В.А. Крестьянская цивилизация в России. М., 2001. 432 с.
- Бернштам Т.А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб, 1995. С. 208–317.
- Библиотечка атеиста. Барнаул, 1963. 40 с.
- Билотас В. Как свидетельства о крещении рассказали о миссионерских маршрутах «тайного священника» // СКГ. 2006. №1. С. 24–26.

Биография А. Думбляускаса из Караганды. Рукопись. Фотокопия. APL, fasc. «Albinas Dumbliauskas».

Благовестие детям // Христианская газета Сибири. 2009. Апрель. С. 7.

Бобровникова А. Мой опыт индивидуальной работы с верующими. Барнаул, 1964. 36 с.

Богословский сборник. М., 1999. Вып. 2. 347 с.

Боргоякова Т.Г. Краткий хакасско-русский фразеологический словарь. Абакан, 2000. 144 с.

Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. СПб., 1869. Т. 1. 819 с.

Бурнаков В.А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск, 2006. 197 с.

Бурнаков В.А. Одежда в обрядовой практике хакасских шаманов // Вестник Новосибирского государственного университета, 2012. Т. 11, вып. 7. Сер.: История и филология. С. 258–269.

Бурнаков В.А. Представления об юлос и экологические традиции хакасов // Традиционные знания коренных народов Алтае-Саян в области природопользования. Барнаул, 2009. С. 21–24.

Бурнаков В.А. Путешествие в «мир мертвых»: мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры. 2008. №22. С. 607–617.

Бурнаков В.А., Цыденова Д.Ц. Луна в традиционном мировоззрении хакасов // Вестник Новосибирского государственного университета. 2013. Т. 12, вып. 3. Сер.: История и филология. С. 267–279.

Бурнаков В.А. Путешествие к Адам-хану: камлание хакасского шамана Туда Юктешева // Вестник Новосибирского государственного университета. 2011а. Т. 10, вып. 3. Сер.: Археология и этнография. С. 236–244.

Бурнаков В.А. Эрлик-хан в традиционном мировоззрении хакасов // Археология, этнография и антропология Евразии. 2011б. №1 (45). С. 107–114.

Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан, 2006. 232 с.

Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. 260 с.

Бутанаев В.Я. Представление о небесных светилах в фольклоре хакасов // Ученые записки ХакНИИЯЛИ. Абакан, 1976. Вып. XX. Сер. филол. С. 231–240.

Бутанаев В.Я. Русско-хакасский словарь (около 15 тыс. слов). Петропавловск, 2011. 940 с.

Бутанаев В.Я. Свадебные обряды хакасов в конце XIX – начале XX в. // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 179–193.

Бутанаев В.Я. Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края. Абакан, 1995. 268 с.

Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. 240 с.

Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Мир хонгорского (хакасского) фольклора. Абакан, 2008. 376 с.

Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обряды и обычаи саянских тюрков. Абакан, 2005. 200 с.

Васильева О.Ю. Судьбы русских монастырей в XX в. // Монашество и монастыри в России. XI–XX вв.: исторические очерки. М., 2002. С. 332–342.

Венедикт, епископ: краткий очерк истории сибирских епархий. 1620–1987. С. 1–7 [Электронный ресурс]. URL: <http://tmn.fio.ru/works/25x/302/1.htm>.

Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Горно-Алтайск, 1992. 270 с.

Виноградов В.В. Механизмы трансляции сакральной информации (на примере почитаемых мест Северо-Запада России) // Механизмы передачи фольклорной традиции. СПб., 2004. С. 232–248.

Виноградов В.В. Почитаемые места: конец XX в. // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 230–240.

Виноградов В.В. Современные тенденции почитания святых мест (на материале Северо-Запада России) // Традиционная культура. 2012. №3 (47). С. 67–75.

Винс Г.П. Тропою верности. 2-е изд., перераб и доп. СПб., 1997. 308 с.

Витте С.Ю. Воспоминания: царствование Николая II. 2-е изд. Л., 1924. Т. 1. 471 с.

Вишневский А.Г. Серп и рубль: Консервативная модернизация в СССР. М., 1998. 432 с.

Волохов С.П. Протестное движение евангельских христиан-баптистов 1960–1980-х гг.: (на материалах Алтайского края, Новосибирской и Томской областей) // Вестник БГПУ. 2002. №1. С. 147–156.

Восторгов И., прот. Полное собрание сочинений: в 5-ти т. СПб., 1995. Т. 2. 544 с.

Выдержка из судебного решения по делу А. Шяшкявичюса. 1963 г. Машинопись. Фотокопия. APL, fasc. «Antanas Šeškevičius».

Выписки из протокола заседания бюро Казкрайкома ВКП (б) о мерах борьбы с мусульманским религиозным движением // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 1541. 40 л.

Выступление на парламентских слушаниях «Свобода совести и права человека в Российской Федерации», проведенных Комитетом Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций 14 февраля 1995 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://rnjournal.narod.ru/1.pdf>.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. 114 с.

Георгиевский Е., митрополит. Путь моей жизни: воспоминания. М., 1994. 621 с.

Гераськин Ю.В. Из истории борьбы советской власти с паломничеством к святым источникам // Российский научный журнал. 2007. № 1. С. 1–7. Гермоген, епископ Тобольский (Долганев Георгий Ефремович). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/38479.html>.

Голос Страждущего. Служение заступничества церковью МСЦ ЕХБ в Америке [Электронный ресурс]. URL: <http://voiceofsufferers.org/>.

Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940–1960-е гг. Томск, 2008. 408 с.

Горожанина М.Ю. Деятельность православной церкви в годы Первой мировой войны // Доклады Академии военных наук. 2006. №5(23). С. 255–264.

Горянов К. «Не различившись с паствой». Подвиги русского православного духовенства в Первую мировую войну 1914–1918 гг. К 100-летию Первой мировой войны // Родная Ладога: культурно-просветительский и литературно-художественный журнал. 2014. №3(29). С. 75–105.

Государственное бюджетное учреждение «Государственный архив в г. Тобольске». Ф. 694: Тобольский Епархиальный Совет, г. Тобольск Тобольской губернии (1917–1920 гг.). Оп. 1. Д. 46.

Государственное бюджетное учреждение «Государственный архив в г. Тобольске». Ф. 156: Тобольская духовная консистория, г. Тобольск Тобольской губернии (1721–1922 гг.). Оп. 14. Д. 298.

Государственный архив Алтайского края. Ф. 1. Оп. 97. Д. 107а; Оп. 103. Д. 20; Оп. 117. Д. 70.

Государственный архив Алтайского края. Ф. Р-10. Оп. 1. Д. 37, 206, 462; Оп. 4. Д. 18–20.

Государственный архив Алтайского края. Ф. Р-461. Оп. 1. Д. 8, 14; Оп. 3. Д. 119.

Государственный архив Алтайского края. Ф. 482. Оп. 20. Д. 19, 318, 127.

Государственный архив Алтайского края. Ф. Р-531. Оп. 1. Д. 71.

Государственный архив Алтайского края. Ф. Р-690. Оп. 1. Д. 1.

Государственный архив Алтайского края. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 1, 7, 12, 13, 16, 17, 22, 33, 34, 36–38, 49, 61, 63, 145, 214, 252, 259.

Государственный архив Кемеровской области. Ф. Р-964. Оп. 2. Д. 1.

Государственный архив Красноярского края. Ф. Р-2384. Оп. 1. Д. 66.

Государственный архив Новосибирской области. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 105.

Государственный архив Российской Федерации. Ф. 550: Арсений (Авксентий Георгиевич Стадницкий), митрополит Новгородский и Старорусский (1880–1931 гг.). Оп. 1. Д. 97.

Государственный архив Российской Федерации. Ф. 601: Николай II. Оп. 2. Д. 45.

Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-140: Главное управление по делам вероисповеданий Министерства внутренних дел Российского правительства. Омск, Иркутск. Оп. 1. Д. 18.

Государственный архив Томской области. Ф. Р-53. Оп. 1. Д. 14, 66.

Государственный архив Томской области. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 371.

Государственный архив Томской области. Ф. Р-195. Оп. 1. Д. 619.

Дамаскин (Орловский), игумен. История Русской православной церкви в документах архива Президента Российской Федерации // 2000-летию Рождества Христова посвящается. Спец. вып. «Вестника архивиста». М., 2001. С. 82–84.

Дашковский П.К. Введение // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т. I: поздняя древность – начало XX в.: колл. монография / отв. ред. П.К. Дашковский. Барнаул, 2014. С. 9–10.

Декреты советской власти. М., 1957. Т. 1. 627 с.

Деникин А.И. Очерки Русской смуты: Крушение власти и армии. Т. 1: Февраль–сентябрь 1917. Минск, 2002. 464 с.

Деникин А.И., генерал. Очерки Русской смуты. Т. 1, вып. 1: Крушение власти и армии. Февраль–сентябрь 1917. Imp. Union, Paris. 379 с.

Денисова И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских: материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М., 1995. 203 с.

Департамент культуры и национальной политики Кемеровской области [Электронный ресурс]. URL: <http://www.depcult.ru/religion.html>.

Деяния Священного Собора Православной российской церкви. 1917–1918. Т. IV: Деяния XLI– LI. М., 1996. 359 с.

Деятельность Русской православной церкви в годы Первой мировой войны (1914–1917 гг.) на территории Николаевского уезда Самарской губернии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-slovo.ru/pedagogy/47217.php>.

Директивные указания обкома по антирелигиозной пропаганде // ГАВКО. Ф. 129п. Оп. 10. Д. 895. 185 л.

Директивные указания Укома ВЛКСМ Свердловскому волковому комсомолу по вопросам политпросветработы 1925–1926 гг. // ГАВКО. Ф. 40. Оп. 2. Д. 14. 42 л.

Директивные указания ЦК КП(б) и обкома КП(б)К // ГАВКО. Ф. 135. Оп. 1. Д. 637. 49 л.

Доклад Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации за 2007 г. Раздел 6. Право на свободу совести. 15 февраля 2008 г. / Российский союз ЕХБ [Электронный ресурс]. URL: <http://baptist.org.ru/articles/history/548>.

Докладная записка Комиссии по вопросам религиозных культов при КазЦИК (10.06.1931 г.) // ЦГА РК. Ф. 789. Оп. 1. Д. 26. Л. 1–5.

Докладные записки // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 6662. 16 л.

Доклады и отчеты областных уполномоченных Совета о положении и деятельности религиозных культов в областях Казахской ССР. 1 января 1945 г. –16 февраля 1946 г. // ЦГА РК. Ф. 1711. Оп. 1. Д. 5-с. 49 л.

Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае (1917–1998 гг.) / Управление архивного дела администрации Алтайского края. Барнаул, 1999. 382 с.

Документы по истории церквей и религиозных объединений в Алтайском крае (1917–1998) / Управление архивного дела Администрации Алтайского края. Барнаул, 1999. 384 с.

Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства. М., 1991. 300 с.

Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. / отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1999. Т. 1. 800 с.

Дыренкова Н.П. Птица в космогонических представлениях турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1929. Вып. 4. С. 119–126.

Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.; Л., 1940. 449 с.

Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л., 1976. С. 268–291.

Ермаков К., Родина И. Планерка социального служения // Христианская газета Сибири. 2011. Октябрь. С. 7.

Ермакова Е.Е. Почитаемые источники в религиозной культуре сибирского крестьянина // Известия Уральского федерального университета. 2012. Т. 99, №1. Сер. 2: Гуманитарные науки. С. 39–48.

Ермакова Е.Е. Почитание Криванковского колодца в Юргинском районе Тюменской области // Антропологический форум. 2010. №12. С. 1–52 [Электронный ресурс]. URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12%20online_ermakova.pdf.

Жалкий призрак средневековой тьмы бродит по городу Кемерово / Российский объединенный союз христиан веры евангельской [Электронный ресурс]. URL: <http://www.cef.ru>.

Жалсараев А.Д. Поселения, православные храмы, священнослужители Бурятии XVII–XX столетий: энциклопедический справочник. Улан-Удэ, 2001. 448 с.

- Живоносный источник: сайт прихода в честь иконы Пресвятой Богородицы Искитимской епархии Новосибирской митрополии Русской православной церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://prihodlojok.ru/>
- Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. 199 с.
- Заватски В. Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. М., 1995. 560 с.
- Золотой рубль [Электронный ресурс]. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/134218>.
- Иванова А.А., Калущков В.Н, Фадеева Л.В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья: (материалы и комментарии). М., 2009. 509 с.
- Игумен Дамаскин (Орловский). Житие священномученика Гермогена // Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской православной церкви XX столетия. Тверь, 1996. Кн. 2. 527 с.
- Из истории земли Томской. 1917–1921. Народ и власть: сб. документов и материалов. Томск, 1997. 352 с.
- Из истории религиозных конфессий Бурятии. XX в.: (сб. документов). Улан-Удэ, 2001. 260 с.
- Ильиных В.А., Ноздрин Г.А. Очерки истории сибирской деревни. Новосибирск, 1995. 280 с.
- Интервью Бака Виталия Павловича – пресвитера Кемеровской общины Евангельских христиан-баптистов. Взято 13.04.2009 г. // Личный архив автора.
- Информации НКВД и погранотряда // ГАВКО. Ф. 135. Оп. 1. Д.604. 66 л.
- Информационный материал по антирелигиозной пропаганде за 1937 г. // ЦГА РК. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 5. 189 л.
- Информация отдела информации и общественных связей ГУВД по Кемеровской области // Личный архив автора.
- Исаков С.А., Дмитриенко Н.М. Томские архиереи: биографический словарь.1834–2002. Томск, 2002. 112 с.
- История ЕХБ. Путь русского баптизма [Электронный ресурс]. URL: <http://ecbarchive.org/>
- История России. XX век: 1894–1939 / под ред. А.Б. Зубова. М., 2009.
- История сталинского ГУЛАГа. Конец 1920-х – начало 1950-х гг. Собрание документов: в 7 т. Т. 5: Спецпереселенцы в СССР / под ред. В.П. Козлова и др., М., 2004. 822 с.
- Итроицкий И., священномученик. Творения: в 3 т. М., 2004. Т. 3. 603 с.
- «Капли дождя»: материалы МСЦ ЕХБ [Электронный ресурс]. URL: <http://mscehb.org/>.
- Каратанов И. Черты внешнего быта качинских татар // Известия ИРГО. 1884. Т. XX, вып. 6. С. 6–33.
- Каргапольцева О. Дни прошли и снова собрались друзья... // Христианская газета Сибири. 2009. Октябрь. С. 3.
- Карташев А.В. Временное правительство и Русская церковь // Современные записки: обществ.-полит. и литер. журнал. Париж, 1933. ЛП. С. 377.
- Катанов Н.Ф. (священник) Шаманский бубен и его значение // ЕЕВ. 1889. №6. С. 112–114.
- Катанов Н.Ф. Письма Н.Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана // Приложение к LXXIII тому Записок Имперской Академии наук. СПб., 1893а. №8. 113 с.
- Катанов Н.Ф. Среди тюркских племен // ИИРГО. СПб., 1893б. Т. 29, вып. 6. С. 519–541.
- Катанов Н.Ф. О погребальных обрядах // ИОАИЭ при Казанском Имперском университете. 1894а. Т. 12, вып. 2. С. 109–142.
- Катанов Н.Ф. Качинская легенда о сотворении мира // ИОАИЭ при Казанском Имперском университете. 1894б. Т. 12, вып. 2. С. 185–187.
- Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. 104 с.
- Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. 640 с.
- Катанов Н.Ф. Хакасский фольклор. Абакан, 1963. 164 с.
- Катков Г.М. Февральская революция / пер. с англ. Л.А. Игоревского. М., 2006. 478 с.
- Каушанский П.Л. С претензией на истину: о взглядах и деятельности экстремистов от баптизма. Одесса, 1988. 105 с.

- Кашеваров А.Н. Православная российская церковь и советское государство. 1917–1922. М., 2005. 440 с.
- Кашляк В.Н. Никольский кафедральный собор // Семипалатинск. Три века истории. Новосибирск, 2002. 368 с.
- Кашляк В.Н. Храмы Семипалатинска: прошлое и настоящее. Семипалатинск, 2004. 610 с.
- Ключарева А.В. Благотворительная деятельность православных монастырей в годы Первой мировой войны // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2011. №8(14) 2011, ч. 2. С. 98–102.
- Кострюков А.А. О некоторых условиях служения военного духовенства в годы Первой мировой войны // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История Русской православной церкви. 2005. Вып. 1. С. 24–44.
- Крапивин М.Ю. Непридуманная церковная история: власть и Церковь в Советской России (октябрь 1917 – конец 1930-х гг.). Волгоград, 1997. 366 с.
- Квартальные статистические и информационные отчеты, сведения и сводки о количестве возбужденных ходатайств об открытии молитвенных зданий, о наличии действующих молитвенных зданий, о служителях религиозного культа при молитвенных зданиях // ГАВКО. Ф. 176. Оп. 6. Д. 8-10. 21 л.
- Клеменц Д.А. Из поездки в Качинскую степь // ВО. 1886. № 47. С. 10–12.
- Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003. 560 с.
- Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник–1977. М., 1981. С. 117–138.
- Кляшторный С.Г. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 536–537.
- Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2004. 362 с.
- Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей: от древности к Новому времени. СПб., 2009. 432 с.
- Коголь Т.Н. Взаимоотношения Русской православной церкви и государство в первое десятилетие советской власти: (исторический анализ на материалах Западной Сибири). Томск, 2005. 184 с.
- Козьмин Н.Н. «Чернь»: Природа и человек горной тайги // Сибирские записки. 1916. №3. С. 95–106.
- Кон Ф.Я. Беременность, роды и уход за ребенком у качинок // Русский антропологический журнал. 1900. №4. С. 58–61.
- Концепция социального служения общин ЕХБ. 2003 г. // Личный архив автора. 50 с.
- Кормина Ж.В. Номадическое православие: о новых формах религиозной жизни в современной России // Ab Imperio. 2012. №2. С. 195–227.
- Кормина Ж.В. Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь // Сны Богородицы: исследования по антропологии религии. СПб., 2006. С. 130–151.
- Корнилов И. Воспоминания о Восточной Сибири // Магазин земледелия и путешествий. М., 1854. Т. 3. С. 605–644.
- Корнилов Н. Евангельские христиане-баптисты на историческом переломе (1991–1997) // Диалогос (религия и общество. 1997 г.). М., 1997. С. 288–289.
- Коршунков В.А. Петров день в Вятском крае: Поклонение водным источникам // Традиционная культура. 2001. №2. С. 90–104.
- Костенко Н.А. Протестантские секты в Сибири. Новосибирск, 1967. 44 с.
- Костров Н.А. Качинские татары. Казань, 1852. 66 с.
- Костров Н.А. Кизильские татары. Казань, 1853. 38 с.
- Костров Н.А. Очерки быта минусинских татар // Труды IV археологического съезда. Казань, 1884. Т. 1. С. 208–248.
- КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1985. Т. 8. С. 428–431, 446–447.
- Краткая история СЦ ЕХБ // Вестник спасения [Электронный ресурс]. URL: <http://ehb.narod.ru/index.html>.
- Крестьянинов В. Меннониты. М., 1967. 225 с.

- Кривова Н.А. Власть и церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997. 248 с.
- Кривоносов Я.Е., Скворцова Т.В. Покровский кафедральный собор г. Барнаула (история и современность). Барнаул, 2004. 56 с.
- Криничная Н.А. На росстані: мифологема судьбы в этнографическом освещении // Этнографическое обозрение. 1997. №3. С. 32–45.
- Кропоткин А.А. Саянский хребет и Минусинский округ // Живописная Россия. Т. XII, ч. 1: Восточные окраины России. Восточная Сибирь. СПб.; М., 1895. С. 19–50.
- Крячко Н. Русская православная церковь и Великая Отечественная война 1941–1945 гг. // Московские епархиальные ведомости. 2010. №5–6 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mepar.ru/library/vedomosti/49/738/>
- Кудрявцев В.Н. Понятие конфликта // Основы конфликтологии: учеб. пособие. М., 1997.
- Кызласов А.С. Структура корневых лексем в хакасском языке. Абакан, 2003. 152 с.
- Кызласов И.Л. Гора – прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. 1982. №2. С. 83–92.
- Кызласов Л.Р. Открытие государственной религии древних хакасов. М.; Абакан, 1999. 92 с.
- Латкин Н.В. Енисейская губерния, ее прошлое и настоящее. СПб., 1892. 467 с.
- Лектор приехал на полевой стан // Алт. правда. 1954. 24 авг. №200. С. 2.
- Ленин В.И. О значении воинствующего материализма // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 45. С. 23–33.
- Ленин В.И. К деревенской бедноте // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 7. М., 1967. С. 129–203.
- Ленин В.И. 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.
- Луконин Г., Зубовлевский К. Ионас Паукштис «ловит души» // Советская Россия. 1958. 19 окт. №245 (705).
- Лунарные мифы // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 78–80.
- Любимова Г.В. Феномен почитания «святых мест» в культуре русских сибиряков в XX в. // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: мат. Годовой сессии Ин-та археологии и этнографии СО РАН. Новосибирск, 2004. Т. 10, ч. 2. С. 73–77.
- Любимова Г.В. Почитаемые места в народно-православной картине мира сельского населения Сибири // Православные традиции в народной культуре восточных славян Сибири и массовые формы религиозного сознания. XIX–XX вв. Новосибирск, 2006. С. 33–49.
- Любимова Г.В. «Техническая эсхатология» в современных народно-православной и старообрядческой традициях Сибири // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2009. №3 (39). С. 119–127.
- Любимова Г.В. Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой (на материалах русской земледельческой традиции). Новосибирск, 2012. 208 с.
- Любимова Г.В. Феномен паломничества в христианской культуре (по материалам зарубежных исследований) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: мат. Итоговой сессии Ин-та археологии и этнографии СО РАН. Новосибирск, 2013. Т. XIX. С. 594–597.
- Мавлютова З.Ш. К вопросу об изъятии церковных ценностей в Тюменской губернии в 1922 г. // Вестник археологии, антропологии и этнографии / Ин-т проблем освоения Севера СО РАН. 2007. Вып. 7. С. 172–176.
- Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. №2, вып. 2–3. С. 277–292.
- Майнагашев С.Д. Жертвоприношение небу у бельтиров // Сборник МАЭ. 1916. Т. 3. С. 93–102.
- Майногашева В.Е. Комментарии к переводу // Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин. Новосибирск, 1997. С. 430–448.
- Малашенко А.В. Мусульманский мир СНГ. М.; СПб., 1996. 182 с.
- Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. М.; Л., 1951. 452 с.
- Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков: тексты и переводы. М.; Л., 1952. 116 с.

- Малов С.Е., Фиельstrup Ф.А. К изучению турецких абаканских наречий // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. Л., 1928. Т. III. С. 289–304.
- Материалы об изъятии здания церкви в с. Прапорщиково на культурные нужды // ГАВКО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 22. 95 л.
- Материалы об изъятии у кулаков строений, переписка по вопросу использования конфискованного и муниципализированных строений // ГАВКО. Ф. 74. Оп. 1. Д. 208. 25 л.
- Материалы о деятельности религиозных культов // ГАВКО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 129. 84 л.
- Материалы о проведении антирелигиозной работы среди молодежи // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 2251. 103 л.
- Материалы о работе среди нацменьшинств // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 2803. 134 л.
- Материалы о регистрации религиозного общества мусульман г. Усть-Каменогорска // ГАВКО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 63. 65 л.
- Материалы по антирелигиозной пропаганде. Информация о деятельности церковников в различных районах Казахстана // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 13852. 154 л.
- Материалы по деятельности староправославной общины в Усть-Каменогорске // ГАВКО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 90. 112 л.
- Материалы по расследованию участия членов и кандидатов ВКП(б) в антисоветских действиях. Т. 1 // ГАВКО. Ф. 130. Оп. 15. Д. 10. 100 л.
- Миллер Л. Трагедия последнего государя и его семьи. М., 2012. 752 с.
- Милюков П.Н. Воспоминания. М., 1990. 890 с.
- Митрофанов Г., прот. Трагедия России: «запретные» темы истории XX в. в церковной проповеди и публицистике. СПб., 2009. 240 с.
- Митрофанов Г., прот. Русская православная церковь на историческом перепутье XX в. М., 2011. 272 с.
- Миллер Г.Ф. Описание сибирских народов. М., 2009. 456 с.
- Министру юстиции РФ Коновалову А.В. / Российский союз ЕХБ [Электронный ресурс]. URL: <http://baptist.org.ru/articles/documents/557>.
- Миссионерские конференции МСЦ ЕХБ // Христианская вера [Электронный ресурс]. URL: <http://vera.sosbb.ru/t94-topic>.
- Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность. СПб., 1997. 480 с.
- Московская богословская семинария христиан-баптистов [Электронный ресурс]. URL: http://www.moscowseminary.org/index.php?option=com_frontpage&Itemid=47.
- Мраморнов А.И. Церковная и общественно-политическая деятельность епископа Гермогена (Долганова). 1858–1918. Саратов, 2006. 366 с.
- Мудрое слово: сб. хакасских народных пословиц, поговорок и загадок. Абакан, 1976. 128 с.
- Мухина Н. «Служите детям! Бог стучится сейчас в ваше сердце!» // Христианская газета Сибири. 2010. Апрель. С. 3.
- Мухтарова Г.Д. Ислам в советском Казахстане (1917–1991 гг.): дис. ... докт. ист. наук. Уральск, 2007. 310 с.
- Нарочницкая Н.А. Чтобы не повторять ошибок прошлого. Мифы Первой мировой // Родная Ладога: культ.-просвет. и литер.-худож. журнал. 2014. №3(29). С. 106–115.
- Наумова О.Е. Иркутская епархия. XVIII – первая половина XIX в. Иркутск, 1996. 208 с.
- Неволин М. Двадцать лет свободы: достижения и проблемы // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей: материалы к дискуссиям. М., 2011. С. 8–17.
- Немой богатырь Хан Мирген // Трояков П.А. Героический эпос хакасов и проблемы изучения. Абакан, 1991. С. 208–226.
- Никольская Т.К. 40-летию движения баптистов-инициативников [Электронный ресурс]. URL: http://lovehosting.ru/mirt/content/191_40_2.txt.
- Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 гг. СПб., 2009. 356 с.

- Новосибирская библейская богословская семинария [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nbbs.ru/history-seminars.html>.
- Новосибирская епархия: история и современность. Новосибирск, 2006. 255 с.
- Нуртазина Н.Д. Борьба с исламом. Религиозная политика советской власти в Казахстане в 20–40-е гг. XX в. Алматы, 2008. 36 с.
- Овсейко В.П. Благотворительная деятельность Русской православной церкви в Оренбургской епархии в годы Первой мировой войны // Вестник ОГУ. №5 (141). 2012. С. 101–107.
- «Он всех простил...». Император Николай II. Церковь о Царской Семье. Житие и страдания Святых Царственных страстотерпцев Николая II и Его Семьи: материалы Синодальной комиссии по канонизации святых Русской православной церкви. СПб.; М., 2002. 224 с.
- Огудин В.Л. Экологическая функция религии // Этнографическое обозрение. 2001. №1. С. 23–38.
- Оперативно-разведывательные информационные сводки и донесения ППОГПУ по КССР // АП РК. Ф. 139. Оп. 1. Д. 951. 366 л.
- Оперативные секретные сводки Киргизского края ЧК // АП РК. Ф. 139. Оп. 1. Д. 364. 258 л.
- Орфеев Н. Суеверия и предрассудки инородцев Минусинского округа // ЕЕВ. 1886. №3. С. 40–44.
- Орфеев Н. Место обитания душ умерших людей, подземное царство, духи, управляющие им, по сказаниям минусинских инородцев // ЕЕВ. 1887. №15–16. С. 175–181.
- О свободе вероисповеданий: закон РСФСР от 25.10.1990 г. №267-1.
- О свободе совести и о религиозных объединениях: Федеральный закон от 26.09.1997. №125-ФЗ.
- Основы социальной концепции Русской православной церкви. [Электронный ресурс]. URL: www.patriarchia.ru/db/text/141422.
- Павлов С.М. И наступит день...: очерки о политических репрессиях против церкви. Кемерово, 2003. 20 с.
- Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1786. Кн. 2, ч. 2. 571 с.
- Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. 306 с.
- Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности. «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012. 448 с.
- Панченко А.А. Кликота и пророчество [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/panchenko1.htm>.
- Переписка с областным оргбюро СВБ по вопросам усиления антирелигиозной работы // ЦГА РК. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 10. 47 л.
- Переписка Уездного комитета РКП(б) с Уездной милицией и ОГПУ // ГАВКО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 606. 107 л.
- Петренко В. Власть в Церкви. Развитие концепции власти в Русской православной церкви. Черкассы, 2012. 294 с.
- Пивоваров Ю.С. Русская политика в ее историческом и культурном отношении. М., 2006. 168 с.
- Подборская О.Л. Шпион Ватикана // Норильская голгофа. Красноярск, 2002. С. 125–130.
- Покровский Н.Н. Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. №5. С. 96–108.
- Покровский Н.Н. За страницей «Архипелага Гулаг» // Новый мир. 1991. №9. С. 77–90.
- Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. 471 с.
- Попов Н. Поверья и некоторые обычаи качинских татар // Качинские татары Минусинского округа (из Известий Рус. геогр. о-ва. Т. 20). СПб., 1884. С. 34–48.
- Попова О.В. Православная церковь Псковской губернии в годы Первой мировой войны // Псков: науч.-практ., ист.-краевед. журнал. 2004. №21. С. 108–120.
- По пути возрождения. Совет церквей ЕХБ. М., 1989. 82 с.
- Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX в. М., 1995. 510 с.
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Горно-Алтайск, 2005. 1026 с.
- Потапов Л.П. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957. 308 с.

- Потапов Л.П. К изучению шаманизма у народов Саяно-Алтайского нагорья // Филология и история монгольских народов. М., 1958. С. 314–322.
- Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 50–64.
- Потапов Л.П. Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций // Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 125–137.
- Потапов Л.П. Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983. С. 96–110.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 321 с.
- Программа конгресса Церквей Евангельских христиан-баптистов // Христианская газета Сибири. 2010. Апрель. С. 12.
- Протестантизм в Тюменском крае: история и современность. СПб., 2006. 222 с.
- Протокол №21 (п.11) заседания Крайоргбюро ВКП (б) от 29.01.1929 г. // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 2395. Л. 26–29.
- Протоколы заседаний бюро райсовета безбожников и переписка по атеизму // ГАВКО. Ф. 38п. Оп. 1. Д. 74. 5 л.
- Протоколы заседаний Усть-Каменогорской общины христиан-баптистов // ГАВКО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 15. 22 л.
- Протоколы и выписки из протоколов бюро секретариата краевого и окружного комитетов ВКП(б) // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 2400. 179 л.
- Протоколы и выписки из протоколов общих собраний Ленинского сельского совета // ГАВКО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 14. 87 л.
- Радлов В.В. Подназвания абаканские (сагайское, койбальское, качинское, кызыльское и чулымское (кюэрик)): (образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи). СПб., 1868. Т. 2. 712 с.
- Радлов В.В. Из Сибири: страницы дневника. М., 1989. 749 с.
- Рафиков Р.Г. Администрация Западно-Сибирского края в решении «церковного вопроса» на рубеже 1920–1930-х гг. // Страницы истории Новосибирской области. Люди. События. Культура. М., 1995. Ч. II. С. 47–49.
- Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т. I: Поздняя древность – начало XX в.: колл. монография / отв. ред. П.К. Дашковский. Барнаул, 2014. 214 с.
- Религия и церковь в истории России (советские историки о православной церкви в России). М., 1975. 253 с.
- Риттер К. Землевладение Азии. СПб., 1860. Т. 3. 572 с.
- Рогозный П.Г. Церковная революция 1917 г. (высшее духовенство Российской церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). СПб., 2008. 224 с.
- Родина И. Сила молящегося подростка // Христианская газета Сибири. 2010. Апрель. С. 11.
- Российский государственный исторический архив. Ф. 796: Канцелярия Синода. Оп. 445. Д. 808.
- Российский государственный исторический архив. Ф. 1569: Извольский Петр Петрович (1863–1928), обер-прокурор Синода. Оп. 1. Д. 132.
- Российский государственный исторический архив. Ф. 3661. Оп. 1. Д. 538. Л. 1.
- Российский Союз ЕХБ [Электронный ресурс]. URL: <http://www.baptist.org.ru>.
- Руденко А.А. Евангельские христиане-баптисты и перестройка в СССР // На пути к свободе совести. М., 1989. С. 341–357.
- Руководящие указания СВБ // ЦГА РК. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 18. 61 л.
- Рункевич С.Г. Великая Отечественная война и церковная жизнь. Кн. первая: Распоряжения и действия Святейшего Синода в 1914–1915 гг. Петроград, 1916. 366 с.
- Русская православная церковь в советское время (1917–1991): материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / сост. Г. Штриккер. М., 1995. 400 с.
- Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941: документы и фотоматериалы / Библейский богословский ин-т св. апостола Андрея. М., 1996. 356 с.

- Русская православная церковь // Православная энциклопедия. М., 2000. 656 с.
- Русская православная церковь. XX в. М., 2008. 800 с.
- Священный Собор Православной российской церкви. Деяния. М., 1918. Кн. V–VI. 405 с.
- Сведения о движении работы Постоянной комиссии по рассмотрению религиозных вопросов при КазЦИК за 1931–1935 гг. // ЦГА РК. Ф. 789. Оп. 1. Д. 39. 89 л.
- Сведения о количестве ячеек и членов СВБ // ЦГА РК. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 4. 13 л.
- Священный собор Православной российской церкви. 1917–1918 гг. Обзор деяния. Вторая сессия. М., 2001. 542 с.
- Секретная переписка АПО Казкрайкома по политмассовой работе в Казахстане // АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 355. 119 л.
- Секретная переписка райкома партии со следственными органами // ГАВКО. Ф. 6п. Оп. 1. Д. 393. 109 л.
- Скворцов Г. Когда заря сходилась с зарей // Томские православные ведомости. 1990. №1 (октябрь). С. 8.
- Скворцов Г. Хроника Казанского собора // Томские православные ведомости. 1993. №1 (23). С. 7.
- Славянская мифология: энциклопедический словарь. М., 1995. 416 с.
- Совершенно секретная переписка с органами ГПУ и прокуратурой // АП РК. Ф. 718. Оп. 1. Д. 434. 142 л.
- Совет птиц // Золотая чаша: хакаские народные сказки и предания. Абакан, 1975. С. 84–85.
- Советов И.М. Свидетели Иеговы в России: от преследований к признанию / Российское объединение исследователей религии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rusoir.ru/president/works/175/>
- Советов И.М. Совет по делам религиозных культов при СМ СССР и евангельское движение в Советском Союзе. 1956–1965 гг. // Российское объединение исследователей религии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rusoir.ru/president/works/214/>
- Сосковец Л.И. Практика уголовного и административного преследования верующих в Западной Сибири в 1960-е гг. // Гуманитарные науки в Сибири. 2003а. №2. С. 36–40.
- Сосковец Л.И. Религиозные конфессии Западной Сибири в 40–60-е гг. XX в. Томск, 2003б. 347 с.
- Спиридович А. Великая Война и Февральская революция 1914–1917 гг. Нью-Йорк, 1962. 364 с.
- Списки служителей религиозных культов // ГАВКО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 136. 106 л.
- Список лиц, выполняющих среди верующего населения религиозные требы и обряды по КазССР. 1950–1955 гг. // ЦГА РК. Ф. 1711. Оп. 1. Д. 59. 311 л.
- Список религиозных организаций ЕХБ по Кемеровской области / Управление Министерства юстиции Российской Федерации по Кемеровской области // Личный архив автора.
- Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник–1971. М., 1972. С. 213–226.
- Степанов А.П. Енисейская губерния. СПб., 1835. Ч. 1. 278 с.
- Степанов А.П. Енисейская губерния. Красноярск, 1997. 224 с.
- Строчков П.И., Строчков И.П., Рассыпнов В.А. Сорочий Лог: история села. Барнаул, 2001. 214 с.
- Сунчугашев Р.Д. Словарь оронимов Хакасии. Абакан, 2001. 62 с.
- Суховской В. О шаманстве в Минусинском крае // Известия ОАИЭ при Казанском Имперском университете. 1901. Т. XVII. С. 1–9.
- Тарабукина А.В. Святые места в картине мира современных «церковных людей» // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 1998. №4. С. 28–31.
- Тарабукина А.В. Фольклор и культура прицерковного круга. СПб., 2000 [Электронный ресурс]. URL: http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina_tarabukina.html.
- Тахиров Ф.Т. Пятнадцать вопросов и ответов по шариату. Душанбе, 1997. 56 с.
- Твоя Библия: Вечное сегодня [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bible.com.ua/news/r/51903>.
- Текущий архив Новосибирской епархии. Годовой отчет Новосибирской епархии за 1999 г.
- Темплинг В.Я. О чудесных явлениях от иконы святой великомученицы в селе Прокуткинском Ишимского уезда // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 2000. Вып. 13. С. 36–64.
- Титаев Е. Погибшие храмы // Простор. 1996. №11. С. 23–39.

- Тобольские епархиальные ведомости (ТЕВ). 1914–1918 гг.
- Томские епархиальные ведомости. 1917. №6–7. Офиц. часть. С. 101–104.
- Томский Алексиевский монастырь // Историческая энциклопедия Сибири. Новосибирск, 2009. Т. 3. С. 273–274.
- Томский некрополь. Списки и некрологи погребенных на старых томских кладбищах. 1827–1939. Томск, 2001. 328 с.
- Томский церковно-общественный вестник. 1918. №10.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1988. 225 с.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. 243 с.
- Три сестры многострадальные // Трояков П.А. Героический эпос хакасов и проблемы изучения. Абакан, 1991. С. 165–193.
- Тульцева Л.А. Народное почитание старца Серафима в Нижегородской и Рязанской областях в XX в. // Наследие Серафима Саровского и судьбы России. Нижний Новгород, 2005. С. 414–423.
- Унгвицкая М.А., Майнагашева В.Е. Хакаское народное поэтическое творчество. Абакан, 1972. 312 с.
- Усманова М.С. Подземный мир в традиционных представлениях хакасов // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 152–155.
- Фадеева Л.В. «Память пространства»: устные рассказы о святых местах в полевых записях // Славянская традиционная культура и современный мир. 2002. №4. С. 124–135.
- Фаст А.А. Советское государство, религия и церковь. Барнаул, 2009. 704 с.
- Фаст Г., протоиерей. Енисейск православный. Красноярск, 1994. 239 с.
- Фаст М., священник, Фаст Н.П. Православная церковь в Томске после социалистической революции и в период гражданской войны // Томские православные ведомости. 1999. №3 (62). С. 4–5.
- Фаст М., священник, Фаст Н.П. Православная церковь в Томске после социалистической революции и в период гражданской войны. Продолжение // Томские Православные ведомости. 1999. №4(63). С. 10–11.
- Филиппов Б.А. Очерки по истории России. XX в. М., 2012. 720 с.
- Фирсов С.Л. Русская церковь накануне перемен (конец 1890 – 1918 гг.). М., 2002. 624 с.
- Фирсов С.Л. Искусившийся властью. История жизни митрополита Петроградского Питирима (Окнова). М., 2011. 236 с.
- Фирсов С. Была ли безбожная пятилетка? // НГ Религии. 2002. 30 окт.
- Флоровский Г.И. Пути русского богословия / Ин-т развития цивилизации. М., 2009. 704 с.
- Фурсова Е.Ф. Поклонение святому источнику во имя св. Параскевы в Барабе в прошлом и настоящем // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2004. Т. X, ч. II. С. 151–154.
- Хабарова Е.И. Организация сбора пожертвований православным духовенством Тамбовской губернии в годы Первой мировой войны // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2012. №11 (25), ч. 2. С. 201–203.
- Хакаские сказки // Сказки народов СССР. М., 1986. Т. 2. С. 286–296.
- Хакаский героический эпос: Ай-Хуучин. Новосибирск, 1997. 479 с.
- Хакасско-русский словарь. Новосибирск, 2006. 1114 с.
- Хара тораттыг Хара Хан // Хара тораттыг Хара Хан (Хара Хан на темно-гнедом коне): сб. богатырских сказаний, записанных от К.А. Бастаева. Абакан, 2007. С. 7–77 (на хак. яз.).
- Хара Хусхун. Алыптыг ныхмах: (богатырское сказание на хак. яз.). Абакан, 1977. 196 с.
- Христианские конференции // Медиатека Тянова [Электронный ресурс]. URL: <http://baptist-media.ru/zagruzki/viewcategory/27>.
- Хубан Арыг. Богатырское сказание, записанное от С.И. Шульбаева. Абакан, 1995. 192 с. (на хак. яз.).
- Централизованная религиозная организация «Ассоциация Евангельских христиан [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gideons.ru>.

- Центральный банк Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: <http://www.cbr.ru/>.
- Церковь ЕХБ «Благодать» г. Красноярск [Электронный ресурс]. URL: <http://www1.ehb.ru/news/?id=241>.
- Циркулярные указания ЦК, Губкома РКП(б) по вопросам агитации и пропаганды // ГАВКО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 522. 187 л.
- Циркулярные указания, директивные письма Семипалатинского уездного комитета партии // ГАВКО. Ф. 43. Оп. 1. Д. 15. 154 л.
- Циркуляры, директивы ЦК, Губкома РКП(б) по вопросам агитации и пропаганды // ГАВКО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 640. 162 л.
- Цыпин В., прот. История Русской православной церкви. М., 2004. 841 с.
- Цыпин В., прот. Каноническое право. М., 2009. 864 с.
- Черенков М. Открытая евангельская идентичность: конфликты и границы (на примере постсоветских баптистских церквей) // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей: материалы к дискуссиям. М., 2011. С. 406–410.
- Чеснов Я.В. По страницам работ С.А. Токарева о происхождении и ранних формах религии // Этнографическое обозрение. 1999. №5. С. 16–24.
- Чистяков П.Г. Почитание местных святых в советское время: паломничество к источнику в курской коренной пустыни в 1940–1950 гг. // Религиоведение. 2006. №1. С. 38–48.
- Шавельский Г. И. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. 3-е изд. М., 2010. 704 с.
- Шаманство и шаманы // Нива. 1871. №4. С. 58–62.
- Шантаев Александр, иерей. Священник. Колдуньи. Смерть: этнографические очерки сельского прихода. М., 2004. 239 с.
- Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. 290 с.
- Шевченко Ю.Ю. Русское подпольное движение и черниговский период в житии преп. Антония (Великого) Печерского // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 110–139.
- Шиллер В.В. Этноконфессиональное взаимодействие в Кемеровской области в конце XIX – XX вв.: (источники и методы изучения): дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 2004. 308 с.
- Шильдяшов И. Атеисты наступают. Барнаул, 1961. 31 с.
- Шишкин В.И. Гражданская война в Сибири (1920 г.) // Сибирская заимка. 1995 [Электронный ресурс]. URL: <http://zaimka.ru/soviet/shishkin2.shtml>.
- Шкаровский М.В. Монастыри Северо-Западной России в 1920–1930-е гг. // Церковь в истории России. М., 1997. Сб. 1. С. 87–189.
- Шкаровский М.В. Русская православная церковь в XX в. М., 2010. 480 с.
- Шкаровский М. Сталинская религиозная политика и Русская православная церковь в 1943–1953 гг. // Библиотека Якова Кротова [Электронный ресурс]. URL: http://krotov.info/history/20/1940/shkar_01.htm.
- Шмыкова Т. Беседы с Богом у костра // Христианская газета Сибири. 2009. Октябрь. С. 5.
- Щеглова Т.К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX в.: устная история. Барнаул, 2008. 528 с.
- Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.
- Щепанская Т.Б. Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999. Т. XLVII. С. 149–190.
- Щукин Н.С. Шаманство у народов Северной Азии. Статья первая // Отдельный оттиск. Прибавление к Журналу Министерства народного просвещения, 1846. №1. С. 25–44.
- Эйнгорн И.Д. Очерки истории религии и атеизма в Сибири. 1917–1937. Томск, 1982. 224 с.
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. 488 с.
- Юрганова И.И. История Якутской епархии. 1870–1919 гг. (деятельность духовной консистории). Якутск, 2003. 160 с.

Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Минусинск, 1900. 212 с.

Babrauskas B., SJ. Vidurinės Azijos misionierius // Katalikų kalendorius žinynas. Kaunas; Vilnius, 1993. P. 120–123.

Bukowiński W. Wspomnienia z Kazachstanu, Rzym: Spotkania, 1981.

Elenchus cleri et ecclesiarum archidioeceseos Mohiloviensis in Russia in diem 1 Ianuarii 1925. Varsavia, 1925, 30 p.

Jagminas L., SJ. Jėzuitai okupuotoje Lietuvoje (1940–1990), in Jėzuitai Lietuvoje ir pasaulyje: XX a. patirtis. Straipsnių rinkinys. Vilnius, 2008. P. 73–98.

Kepalas J., [s.t.]. Katalikų pasaulis. 1991. №11–12. P. 5–6.

Krikšto pažymėjimai išduoti 1958–1962 Sibire. Kaunas, 1998. APL, fasc. «Petras Lygnugaris».

Kun A. jubil. Petras Lygnugaris // Katalikų žinynas. Kaunas; Vilnius 1987. P. 235.

Kormina J. Oral Stories about a Village Sacred Place. The Social Dimension of Narrative Tradition (A Pilgrimage in Contemporary Russia: Competing Religious Discourses). 2003 [Электронный ресурс]. URL: http://www.anthrobase.com/Txt/K/Kormina_J_01.htm.

Lygnugarytė B. Sesers prisiminimai // Katalikų pasaulis. 1994. №4. P. 34–36.

Noreika J. Sibiro tremtiniai, atsiliepkite! // Katalikų pasaulis. 1992. №14. P. 33.

Rabikauskas P. Lituania, in DHCI, II. P. 2393–2395.

Rušys A. Endriejavo žemė. Kančių ir vilties istorija, Kaunas, 2002, 269 p.

Rušys A. Endriejovas, jo knygnešiai, švietėjai ir tremtiniai. Kaunas, 2007. 30 p.

Rouhier-Willoughby J. Vernacular Religion, Orthodox Doctrine and Communist Ideals in the Holy Spring of Iskitim // Perspectives on Contemporary Legend. 32-nd International Conference (3–8 June, 2014) of International Society for Contemporary Legend Research (ISCLR). Conference Abstracts. Prague, 2014. P. 37.

Šeškevičius A., SJ. Laiškai bičiuliams. 2002. №1. P. 39.

Šeškevičius A. Dienoraščiai: Dienoraštis lagery. Apmąstymai; Vilnius, 2009. 332 p.

Šileikis V. Ignoto Lojolos tarnas // Žvaigždė. 1960. 30.07.

Tristan Ph. B. Carnets de Voyage 2014. Matinée de Krecheniė (baptême du Christ) à la source sainte d'Iskitim [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philippebtristan.fr/Carnets-voyage-2014.htm>.

Tylenda J.N., Cizek, Walter J., in DHCI, I. P. 820–821.

Vaičiūnas A. Kunigas Jonas Paukštys // Suvalkija. 1999. №2. 35 s.

Vice-provinciae Lituaniae a die 1 ianuarii 1965 ad diem 31 decembris 1967. APL, fasc. «Jonas Paukštys».

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АГО РАН – Архив Географического общества Российской академии наук.
АП РК – Архив партии Республики Казахстан.
БУ ИАОМ – Бюджетное учреждение «Исторический архив Омской области».
ВКО – Восточно-Казахстанская область.
ГААК – Государственный архив Алтайского края.
ГАВКО – Государственный архив Восточно-Казахстанской области.
ГАКК – Государственный архив Красноярского края.
ГАКО – Государственный архив Кемеровской области.
ГАНИИО – Государственный архив новейшей истории Иркутской области.
ГАНО – Государственный архив Новосибирской области.
ГАОО – Государственный архив Омской области.
ГАОПОТО – Государственный архив общественных и политических объединений Тюменской области (ныне – Государственный архив социально-политической истории Тюменской области).
ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации.
ГАТО – Государственный архив Томской области.
ГУТО «ГАТ» – Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив г. Тобольска».
ГУТЮ ГАТ – Государственное учреждение Тюменской области Государственный архив Тобольска.
ЕЕВ – Енисейские епархиальные ведомости.
КНБ РК – Комитет национальной безопасности Республики Казахстан.
МАЭ ОмГУ – Музей археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского.
МНМ – Мифы народов мира.
МСИЭЭ – Материалы Средне-Иртышской этнографической экспедиции Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского и Омского филиала Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН.
НИАБ – Национальный исторический архив Белоруссии.
ПМА – полевые материалы автора.
РГАДА – Российский государственный архив древних актов.
РГИА – Российский государственный исторический архив.
РГНФ – Российский гуманитарный научный фонд.
ТЕВ – Томские епархиальные ведомости.
ЦГА РК – Центральный государственный архив Республики Казахстан.
ЦГАРХ – Центральный государственный архив Республики Хакасия (ныне Национальный архив республики Хакасия).
ЦГАРХ Ф – Филиал центрального государственного архива Республики Хакасия.
ЦГИА РБ – Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан.
ЦДНИ ТО – Центр документации новейшей истории Томской области (ныне филиал Национального архива Республики Хакасия).
ЦДНИОО – Центр документации новейшей истории Омской области.

CONCLUSION

XX century is one of the outstanding, difficult and controversial periods in the history of Russia. Firstly, it is connected with the fact that the country was involved in the Two World Wars. Secondly, the revolutionary upheaval in the beginning of the XX century, Civil War, building of a new model of socio-political structure of society, the formation of the Soviet Union are influenced on the formation and development of the concept of state-confessional relations. At the beginning of the last century important transformations in the religious politics are started. Dissatisfaction of the population of national outskirts of the empire with Russia's imperial policy, cultural development and the growth of self-awareness have raised the question of the situation of the various peoples including foreigners and denominations. Revolutionary upheaval of Russia denotes a problem of religious freedom. Nicholas II's decree on strengthening the foundations of religious tolerance, issued on 17 April 1905 allowed to move freely from Orthodoxy to other Christian and non-Christian religion. But the questions of the relationship between the state and religious communities remained unchanged.

After the overthrow of the autocracy the Russian Provisional Government tried to continue the policy of strengthening the principles of freedom of conscience by the approving the decree that allowed move from one religion to another, also have a non-religious worldview and do not belong to any religion.

The most important stage in the development of religious communities in Russia, including Siberia, is connected with the Soviet period in the history of our state. The ideological basis of state-confessional policy of the USSR was the Marxist atheism, which considered religion as a remnant of the past and alien element for a new society. Such position lined up all the legislative base of the country. Keeping the general ideological line in different times in Soviet history the leaders of the country could make liberal religious policy and then toughened it. The most difficult period happened in first two decades of the Soviet state, and was accompanied by confiscation of church property, the repression of clergy. Support of the religious communities by the Soviet government and the Red Army during the Great Patriotic War improved the state-confessional relations. At the same time in the postwar years and later, the state paid attention to religious question. Although a direct pressure and repression of clergy were not carried out, however, the tendency to deterioration of the situation of religious communities through the formation of an appropriate legislative base and ideological pressure were emerged. Thus, mental hospitals are often used instead of the camps to eliminate offensive religious leaders and dissidents. In addition, the state often took account the religious factor in solving the problems on the international arena, especially in the years of the "cold war." Often the authorities interfered in intrareligious questions. For example, in the 40s of XX century a purposeful work with the participation of the state in the formation of the centralized structure of the Protestant denominations was conducted. Radical reconsideration of state-confessional relations was outlined in the end of the Soviet Union. In many ways, the impulse for this process was Gorbachev's "perestroika", which was accompanied by the principles of openness and democracy. The official permission of the authorities in 1988 to celebrate the 1000th anniversary of the Baptism of Russia, is not only strengthened the position of the Russian Orthodox Church, but also confirmed the possibility of a more openly profess a religious worldview. Finally, October 1, 1990 the law "On Freedom of Conscience and Religious Organizations," was passed by the Supreme Soviet of the USSR and on October 25, 1991 the Supreme Soviet of the RSFSR adopted a law "On freedom of religion". These laws laid the foundation for the democratic principles of freedom of conscience and religion, but they were not fully realized because of the dissolution of the Soviet Union in 1991.

The monograph presents actual material which covers the situation of the Orthodox, Protestant, Catholic, Muslim communities in Western and Southern Siberia and eastern Kazakhstan in the system of state-confessional relations in the USSR. Special attention is paid to the features of religiosity of the population in rural areas, where the religious worldview remained stable despite the peculiarity of the religious policy. No less interesting was the consideration of the traditional worldview of Khakas of Southern Siberia which is based on archaic beliefs about the universe and man's place in it. According to

traditional idea the universe has three levels: Upper, Middle and Lower Worlds. In addition to the vertical projection there were a horizontal, with the orientation to the four cardinal points. Moreover, each of these spaces had different mythological characteristics.

In conclusion, it should be noted that during the Soviet period in the history of the religious communities of Siberia and contiguous regions of the country is rather complicated and sometimes dramatic. At the same time, there are three important points. Firstly, it's the aspiration of believers to preserve their religious worldview, despite all the difficulties, and sometimes serious hardships and even death. Secondly, in the difficult years of the Great Patriotic War, religious and political leaders could overcome the ideological confrontation and unite in the fight against fascism. Finally, in the third place, it should be noted that, despite the ideological attitudes, atheistic propaganda in the USSR was not always sameness and aggressive. Since the 60s of XX century militant atheism finally yields to atheism, based on alternative scientific worldview. In the 60–70s of XX century the group of researchers and scientific school of historians, ethnographers, art historians, literary scholars, who studied religion in different countries and regions, were formed in academic institutes and universities (Shakhnovich M., 2006, pp. 88–191, etc.). In this regard, the most important religious researches have been carried out in the Soviet period, because state wanted to show a historicity of religious life and shake the idea that religious teachings are given by God. Although the government pursued its ideological aims, however, such position revived the national religion science and took a leader positions in the field of history, sociology, psychology and philosophy of religion.

Further study of the religious landscape of Western Siberia and the contiguous regions of Central Asia will be devoted to the modern period of ethnic and religious processes of the end of XX – beginning of XXI century.

Научное издание

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ЛАНДШАФТ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ РЕГИОНОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

**Т. II
XX в.**

Коллективная монография

*В оформлении обложки использованы фотографии П.К. Дашковского,
сделанные в России, Казахстане и Монголии*

Редактор: Н.Я. Тырышкина

Технический редактор: П.К. Дашковский

Подготовка оригинал-макета: Д.В. Тырышкин

Подписано в печать 14.03.2015. Формат 60х84/8.

Усл. печ. л. 22,5. Тираж 500 экз. Заказ

Издательство Алтайского государственного университета:

656049, Барнаул, ул. Димитрова, 66

Отпечатано в типографии ООО «Азбука»:

656099, Барнаул, ул. Мерзликина, 10

тел. 629103, 627725

E-mail: azbuka@mail.ru