

Правительство Оренбургской области

Научно-исследовательский институт истории и этнографии
Южного Урала
Оренбургского государственного университета

РЕЛИГИОЗНОЕ МНОГООБРАЗИЕ УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА

*Материалы Всероссийской
научно-практической конференции*

Оренбург 2014

УДК 39:2(470.56) (063)
ББК 63.529 (235.55)-77
Р36

Р36 Религиозное многообразие Уральского региона. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2014. – 284 с., ил.

ISBN 978-5-4417-0451-9

В сборнике представлены материалы Всероссийской научно-практической конференции «Религиозное многообразие Уральского региона» (28 марта 2014 г., Оренбург). Книга объединяет научные статьи, освящающие историю становления и развития в крае православия, ислама, протестантизма, духовного христианства, ход монастырского и храмового строительства, организацию приходской жизни, характеристику духовенства, системы конфессионального образования, миссионерской деятельности, церковной прессы, феномен новых религиозных движений, проблемы актуализации традиционных ценностей и обеспечения веротерпимости. Издание адресовано широкому кругу читателей, учёных и специалистов, интересующихся историей и современным положением конфессий в Уральском регионе.

УДК 39:2(470.56) (063)
ББК 63.529 (235.55)-77

ISBN 978-5-4417-0451-9

© Коллектив авторов, 2014

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

Уважаемые участники конференции!
Уважаемые гости!

В последнее время все отчетливее проявляется стремление людей к сложившимся веками духовным ценностям. И в этом плане важную миссию выполняют традиционные религиозные культуры, располагающие богатым духовным наследием.

Мы с вами хорошо понимаем, что политика любого государства многовекторна имеет много направлений. Но сегодня среди них важное место занимает вероисповедная политика. Она затрагивает интересы практически всех жителей нашей страны, поскольку касается важнейших прав и обязанностей, связанных с духовной жизнью, как верующих, так и неверующих. Для такого поликонфессионального и многонационального социума, каким является современное российское общество, оптимальной является светская модель вероисповедной политики, которая исходит из равноправия граждан, независимо от их отношения к религии и конфессиональной принадлежности, а также из равноправия всех религиозных объединений и объединений нерелигиозных граждан, действующих на законном основании.

Нельзя рассматривать поднятую сегодня тему без понимания конфессионального пространства Оренбургской области и отношения к поднятой проблеме власти, церкви и жителей области.

В области зарегистрировано 409 зарегистрированных религиозных организаций представляющих 18 конфессий. Православие представляют 232 организации. Ислам – 106 религиозных организаций. На протестантскую церковь, представленную 11 деноминациями приходится 56 организаций. Остальные 15 объединяют старообрядцев, иудеев, католиков и других верующих.

О серьезных изменениях в конфессиональной среде за последние десятилетия, говорят такие цифры. Если в конце 1980-х годов на территории области действовало 19 православных храмов и молитвенных домов, то сегодня Оренбургская епархия имеет 177 церквей, 68 молитвенных домов и 21 часовню. В распоряжении мусульман в конце 1980-х годов было 9 культовых сооружений, то теперь их более чем в 10 раз больше – 104 мечети и 38 молитвенных домов.

Как показывают социологические исследования, проведенные в августе 2013 года 54% участников опроса полагают, что в области сложились хорошие этноконфессиональные отношения. 31% опрошенных указали на ощущение некоторой напряженности в отношениях между людьми разных вероисповеданий. Всего 3% респондентов отметили напряженность в этой сфере.

Высокий уровень доверия к религиозным институтам имеют 63% оренбуржцев, но 20% испытывают к ним недоверие.

В целях координации сотрудничества органов власти с религиозными организациями действует Совет при Губернаторе Оренбургской области по взаимодействию с религиозными объединениями. При создании Совета соблюдался принцип «правового равенства религиозных объединений, создание для них общего правового поля, в рамках которого религиозные субъекты имеют равные возможности и равные ограничения своей деятельности».

На заседаниях Совета рассматриваются вопросы взаимоотношений органов государственной власти и религиозных объединений, в том числе оказание содействия межрелигиозному диалогу в интересах консолидации народов Оренбуржья. Последнее заседание конференции состоялось совсем недавно – 14 марта текущего года.

Постоянная и системная работа на территории области по стабилизации и регулированию религиозной обстановки, осуществляется в соответствии с подпрограммой «Гармонизация межэтнических и межрелигиозных отношений в Оренбургской области», в которую вошли мероприятия по реализации религиозного фактора в развитии национальных культур народов края.

Вместе с тем, на наш взгляд, есть проблемы связанные с деятельностью незарегистрированных религиозных групп. На территории области без регистрации действует 181 религиозная группа, представляющая как традиционные конфессии, так и новые религиозные движения.

Идет борьба за молитвенное пространство. Продолжается распространение на территории России и области новых религиозных культов. Новые религиозные движения это особая составляющая в конфессиональном пространстве региона. В России и области они получили значительное распространение в 90 годы XX века. Нетрадиционная религиозность в Оренбуржье представлена сегодня евангельскими учениями (неохристианством), «восточными религиями», оккультизмом и врачевательными культурами.

Необходимо признать, что возрождение духовности – довольно многогранная проблема. Но этим надо заниматься системно. Без определенного нравственного уровня населения успехи в экономике могут быть сведены на нет.

Работа по созданию в области благоприятного климата и межконфессионального согласия продолжается.

Уважаемые участники конференции!

Разрешите ещё раз поздравить всех собравшихся здесь с началом работы Международной научно-практической конференции «Религиозное многообразие Уральского региона».

Желаю всем участникам конференции плодотворной работы и новых научных открытий.

ОБ ОТНОШЕНИИ К ДУХОВЕНСТВУ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ПРИВИЛЕГИРОВАННЫХ ГРУПП В XVIII – НАЧАЛЕ XIX ВВ.

Говоря про XVIII век, нередко вспоминается поговорка – грубый век, грубые нравы. И это правда. Но смысл фразы не будет полным, потому что это ведь далеко не всё, что было (скорее менее, чем другое в совокупности). Можно привести немало противоположных, положительных примеров нравственности и духовности. Однако явление было и весьма заметно, значит, и упомянуть надо. Много разного было в XVIII веке, как и во все иные времена... В статье несколько примеров, которые можно интерпретировать как состоявшийся портрет социальных отношений в пирамиде общества – отношения людей из привилегированных групп к другим «согражданам», в том числе духовенству.

Чем выше был ранг начальника, тем меньше было пиетета перед лицами духовного звания, даже перед архиереями. Громкий пример из хорошо известных (много повторенный в тематической прессе), когда В. Н. Татищев наказал протопопа, состоящего при Оренбургской экспедиции, посадив его на цепь. В 1738 году протопоп Антипа Мартинианов жаловался в Синод, что Татищев без предъявления ему обвинения «...посадил с утра на цепь, водил по улице, как бы на показ... и приводил в канцелярию, держа на цепи до вечера...». Оправдывая себя, Татищев писал на Высочайшее имя, что протопоп был сильно пьян. Однако, подобное наказание, как таковое, в то время было вполне привычным – иные очень известные и даже немалого чина люди испытали его на себе. Лишь утрата многих документов тех лет не даёт полной картины о подобном. В 1764 году произошел другой показательный случай – помощник воеводы Исетской провинции Иван Соколов избил главу Челябинского Духовного Правления, протоиерея Петра Флоровского¹. Мотивацией было то обстоятельство, что протопоп, якобы, присваивал деньги, собранные для достройки Христорождественского Собора. И. Соколов, ввязавшись в конфликт, сам нарушил сразу много узаконений. Детали конфликта не входят в тематику статьи, упомянем лишь, что многие считали Флоровского одиозной личностью. Соколов умер в том же году, на что, по всей видимости, повлиял означенный случай.

Представители привилегированного сословия не испытывали питеета к духовным лицам. Особенно много примеров такого отношения со стороны представителей высшей власти. На фоне борьбы с расколом, в том числе репрессий против священников-старообрядцев, такое отношение вполне понимаемо. Однако таковое же отношение складывалось у многих представителей других сословных групп, выдвинувшихся наверх в социальном плане. Для примера расскажем о подобном случае отношения к духовенству со стороны таковых людей. В 1769 году случился конфликт священника Еткульской крепости Тимофея Поршевникова с поверенным питейных сборов Ф. Бородулиным, что обернулось для священника большой моральной травмой. Столкнувшись повозками на Троицкой дороге, поверенный «нанёс обиды ему», точнее же – просто избил Тимофея. Статус поверенного по сбору очень значимых налогов был выше, чем какого-то рядового священника. Поэтому не сумевший вовремя отвернуть на дороге был жестоко наказан. Бородулин бил священника, потом таскал за волосы, мимоходом поинтересовавшись, откуда он. Получив ответ и обозвав попов ворами, продолжил своё издевательство (всё это видела 12-летняя дочь Поршевникова, ехавшая с ним). Потом растянули по земле священника и избили плетью. Добравшись до Троицка, потрясённый Тимофей пожаловался в Духовное Правление и городскую канцелярию, зафиксировав там свои побои. Жалоба дошла до Оренбурга, но позже вернулась опять в Исетскую Провинциальную Канцелярию. Поверенный и кампания (симбирский купец Попов и служащий у них крестьянин) спокойно отрицали все обвинения Поршевникова, мол, не было такого события вообще. Священник ничего не смог доказать, так как свидетелей у него не было. В итоге дело закончилось в 1770 году ему же предупреждением, чтобы не смел более без доказательств беспокоить государственные органы². Данное происшествие оставило неизгладимый след в душе священника, повлияв на его характер, в том числе на склонность к выпивке. Кстати, о питейных домах – они имелись во всех крепостях и крупных сёлах и собирали изрядный бюджет, были бельмом для сильных духом священников и соблазном для многих иных.

Эпизоды смуты вполне известны, в том числе трагические случаи в среде духовенства. Если священник не шёл на поводу у толпы, что было присуще сильным духом, лучшим священникам, – с ними, как правило, расправлялись. Слабых духом оказалось немало. Но отношение к таковым со стороны большинства паствы было соответствующим.

щим, – в них могли видеть лишь исполнителей треб, но никак не духовных отцов. Далее, ещё несколько примеров пренебрежительного отношения к лицам духовного сословия.

Священник М. Переберин жаловался в Челябинское Духовное Правление: «Сего 1776 года июня 2 числа был я ... в деревне Косулиной у крестьянина Екима Иванова Полуянова в доме, для служения молебна: И по отслужении во время обеда пришёл в тот дом приехавший челябинской мещанин Иван Дмитриев Аргаусов и незнамо с чего начал меня низайшего бранить ... и замахивался стегать бывшею в руках Ево плетью, но до того как купцом Волосаевым, так и домовым хозяином он, Аргаусов, не допущен и выслан вон. И пообедав, пошел я низайший для обмолитования вновь родившагося в той же деревне у крестьянина Семёна Щелгачёва младенца; то оной же Аргаусов, не допустя до того Щелгачёва дому, ззади набежав на меня со обнаженною саблей и схватя меня з дороги в сторону, эфесом по бокам и в грудь тыкал и бывшим у меня в руках березовым костью бил, и оной об меня весь обломал и оставил меня за мертваго. Так что я, от того битья едва чрез долгое время очуствуясь, поныне нахожусь болен всем корпусом. И в то битье ограбил он Аргаусов у меня низайшаго...»³. Священник Переберин действительно был хром на одну ногу, в Белоярское село прибыл недавно. Его появление в приходе не понравилось местному причту. Так, дьячок Осип Мутин выговаривал Переберину, что тот, якобы, обижает его доходом и угрожал за то «последнюю ногу» ему выдернуть. Дьячок не хотел терпеть в приходе конкурента, мотивировал, что священник прибыл в село по приказу Челябинского Духовного Правления, зато он (дьячок) служит здесь по грамоте Его Преосвященства, митрополита⁴. В тяжёлом положении оказался священник. Неприязнь и агрессия челябинского мещанина к священнику в тексте жалобы не объясняется (вероятно, это следствие прежнего конфликта).

1777 год. «Промемория. Войска Донского полковника Грекова в Челябинское Духовное Правление ... дается знать: Вернеувельской слободы Георгевской церкви дьячок Иван Переберин поданным де во оное Правление доношением просил о причиненных ему, Переберину, состоящаго у него квартире полку моего Есаула Персианова притеснений; на переводе на другую квартиру; и показав во оном де доношении, что при упоминаемом Есауле находится завсегда безотлучно из казаков три драбанта и три ординартца и протчие услужники...»⁵. Дьячок жаловался, что от большой компании, находящейся постоян-

но у него дома, «причиняются несносные обиды разорении и притеснения... а здешней же слободы у священно- и церковнослужителей ни у кого такового постоя не имеется... покорно прошу о своде реченного Есаула Персианова с квартиры от меня (убрать)...»⁶. Ответ из Челябинского Духовного Правления не выявлен. Скорее всего, дьячку пришлось терпеть, пока буйные квартиранты не ушли вместе с воинской частью.

Вообще же, происшествий, где возникал конфликт с лицами духовного звания, бывало больше на бытовой почве, чаще во время пьяных гулянок, но так как фигурантами там обычно бывали «простые» люди, то здесь такие случаи не рассматриваются. Стоит упомянуть лишь про конфликт в Далматове, выделявшийся исключительностью своего окончания, – архимандрит Долматовского монастыря Акинф был убит в 1793 году крестьянами при содействии монахов. Он носил у них звание «кровожаждаущаго», за жестокость и поплатился. «Плети, кулачная расправа и розги были обыкновенными явлениями среди духовенства...»⁷. Таким образом, рассматривая данное явление, вновь приходится возвращаться к нравам и привычкам, присущим той эпохе. Пример неприязни, но другого свойства – конфликт в Коелге, тлевший на протяжении полутора веков, между большей частью местного населения и духовенством. Конфликт был замешан на противостоянии «старой веры», стойко здесь сохранявшейся. В XVIII веке там держалась семейная династия духовенства (Протасовы), далее же, после них долго не было стабильности в местном приходе. Служить здесь было трудно, многие духовники не уживались и, в итоге, переводились отсюда. Далек в XIX век заходит случай, когда хорунжий Калашников с приятелем казаком показательно дерзнули привезти в местную церковь собаку. Разбор этого дела Челябинское Духовное Правление отправило гражданским властям, в Троицкий земский суд, делая акцент на хулиганстве.

Летом 1795 года в Челябинское Духовное Правление поступила жалоба урядника Д. Пустозёрова на дьякона Чебаркульской Преображенской церкви Григория Бирюкова. Следом ещё одна, подписанная уже атаманом А. Медведевым, где были озвучены жалобы ещё нескольких человек на этого же дьякона⁸. Бирюков в них представлялся как грубый, скверный человек, к тому же пьющий. Во второй бумаге было уже требование – убрать его из станицы, перевести в любое другое место. В сентябре Г. Бирюков прибыл в Челябинское Духовное Правление на разбирательство, где дал своё объяснение напад-

кам на него. Жалобу Пустозёрова (ставшего уже хорунжим) назвал наветом. Фигурантов второй жалобы обвинил сам: отставного капрала М. Кошигина – в прелюбодеянии с чужой женой, чему сам оказался, якобы, случайным свидетелем (кстати, её муж находился на далёкой службе в Оренбургском полку, что косвенно свидетельствует в пользу дьякона); казака Рышкова обвинил в пьяной ссоре со священником в Кундравах, где ему, Бирюкову, пришлось вмешаться. Оба раза ему же и досталось (правда, слегка). При любом раскладе этого разбора в Челябинском Духовном Правлении, жизнь дьякона значительно осложнялась. Он нажил себе врагов среди сплоченного клана местной зажиточной верхушки, где его правдолюбие было занозой для них, и шансов победить в этой борьбе у него не было...

Более грубы и жестоки были армейские начальники (вообще со всеми, кто был ниже рангом), как правило, не жаловали и священство. Вообще, из крестьянских слобод и других мест священники не очень-то хотели служить в пограничных крепостях. Наслышаны были о самодурстве иных воинских начальников, которые в своих пределах сами были как боги. Подобный начальник мог и к священнику легко кулак приложить, если тот чем-то не угодил, ну или просто, попал под «тоскливое» настроение... В 1778 году, к примеру, о подобном начальственном самодурстве писал в Челябинское Духовное Правление пономарь Крутоярской крепости Семён Комаров, жалуясь на командира крепости, поручика Соболева и на прапорщика Ягодкина. Последний что-то невзлюбил пономаря – то из гостей гнал, то с палкой за ним бегал (видимо в подпитии это случалось). Соболев тоже ущемил его права, встав (якобы, за мзду) на сторону киргизов в одном происшествии. «И протчих сим подобных нападков от них г-д афицеров много на меня бывало, от них претерпеваю великое притеснение», – слёзно писал пономарь, прося перевести его куда-нибудь в другое место⁹. Это тоже одна из причин довольно частой смены духовных кадров в пограничных крепостях. Здесь вообще жизнь была «не сахар». Назначенный в тот год в Усть-Уйскую крепость священник Иван Меркурьев не смог правильно построить отношения с местным начальством, вскоре завяз в конфликте. В том числе Меркурьев жаловался на дистанционного коменданта Звериноголовской дистанции, майора Ершова.

Коменданты крепостей и жизнь при них – вообще отдельная тема. Будучи полными хозяевами, они могли вести себя как угодно, тут всё зависело от качества конкретной личности. «По повелению комендан-

та» – типичный письменный оборот в посланиях священников. При самодурах всем бывало плохо, не только духовенству. Примеров за XVIII век немало. Проблема эта плавно перешла в XIX век, постепенно всё же в нем «растворившись». Для примера, документ 1802 года, «дышащий» ещё весь воздухом ушедшего века. Каракульской крепости священник Пётр Мутин жаловался в Челябинское Духовное Правление на побои коменданта майора Михайлова. Якобы, идя мимо дома коменданта, тот «стояче на своём крыльце, сошед со онаго, напав на меня, ударил рукою 4 раза по голове и приказал с азартом взять меня в гобвахт под караул»¹⁰. Солдаты, ведя под арест, не особо церемонились, толкая по пути священника. Впрочем, вскоре его отпустили, и на следующий день он уехал в Троицк жаловаться. Как обычно тогда, вышла вялотекущая переписка, в данном случае между комендантом Троицка Ф. Дреером, майором Михайловым и Челябинским Духовным Правлением. Майор обвинил священника в пьянстве, что, якобы, оный, будучи у майора в доме оскорбил его жену. Кто из них больше преуспел, оправдывая себя, здесь трудно сказать (решения в деле нет). Показателен сам случай, тогда ещё вполне типичный.

Данное явление изживалось очень постепенно, в контексте уменьшения военной составляющей в крепостях, также в русле общего улучшения местной жизни. Напоследок ещё пример грубого отношения к священству, связанный с военным начальством. Священник Чебаркульской станицы Иван Дмитриев жаловался в 1807 году, что, будучи в доме у атамана Н. Осинцова, туда же зашёл Кизильского батальона «господин капитан Шемерман и обнёс меня при обществе ругательными словами»¹¹. Обида и унижение священника были тем для него большее, что в доме, кроме армейских офицеров (бывших в станице временно), присутствовал его «сотоварищ» – второй станичный священник, а также местные старшины – сотники С. Кошигин, И. Ильиных, с кем у него были уважительные, дружеские отношения – «которые и слышали Его поносительные на меня Слова». Как следует из доношения, причиной неприязни был навет на священника со стороны капитана Троицкого батальона – Малиновского, бывшего временно в станице в прошлом 1806 году. Якобы оный Малиновский поучал тогда священника, поставив на колени и бородой его пол вытерев. Интересен и ответ священнику из Челябинского Духовного Правления. Не желая реально ему помогать, Правление отказало в разборе. Сослались на формальную причину, что жалоба была написана на простой, а не гербовой бумаге (о чем действительно был Высочайший Указ

в 1806 году). Можно добавить, что документы XVIII – начала XIX вв. говорят немало, кроме вышепоказанных, и об иных сюжетах излишне грубых отношений, когда, к примеру, разные люди жаловались и на битьё со стороны служителей культа, были иные жалобы на священников, и немало конфликтов в их собственной среде. Наверное, стоит лишь повторить фразу про грубый век и нравы... Хотя общий вывод на виду – социальное положение играло главенствующую роль в отношениях меж людьми.

Примечания:

1. Дегтярев И. В., Боже В. С. Купола над городом: Исторические судьбы челябинских церквей. – Челябинск: Челябинский обл. славян. культур. центр, 1992. – С. 16.
2. Государственный архив Тюменской области в Тобольске (ГАТОТ). И-156. Оп. 2. Д. 2072.
3. Объединенный государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). И-33. Оп. 4. Д. 1. Л. 272.
4. Там же. Л. 279.
5. ОГАЧО. И-33. Оп. 1. Д. 7. Л. 20.
6. Там же. Л. 22, 22 об.
7. Дубровин Н. Ф. Пугачев и его сообщники. Эпизод из истории царствования императрицы Екатерины II, 1773–1774 г.: по неизданным источникам. Т. 1. – СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1884. – С. 362.
8. ОГАЧО. Ф. И-33. Оп. 1. Д. 889.
9. ОГАЧО. Ф. И-33. Оп. 1. Д. 12в. Л. 107–108 об.
10. ОГАЧО. Ф. И-33. Оп. 1. Д. 2055. Л. 1–1 об.
11. ОГАЧО. Ф. И-33. Оп. 3. Д. 354. Л. 1–1 об.

Злобин Ю. П. (г. Оренбург)

ОРЕНБУРГСКАЯ ЕПАРХИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Первоначальная идея учреждения особой епархии на Южном Урале возникла в 1667 году за 130 лет до своего осуществления¹. После присоединения к России Башкирии этот регион стал контактной зоной двух цивилизаций: славянско-христианской и тюрко-мусульманской. Он отличался высоким удельным весом нерусского и, следовательно, нехристианского населения. Традиционно сильные позиции здесь занимало старообрядчество, чему способствовал в немалой степени конфессиональный состав Яицкого (Уральского) казачьего вой-

ска. Создав в Оренбургском крае в середине XVIII века систему военно-гражданского административного управления, однотипную общероссийской, центральные власти подчинили в конфессиональном отношении его отдельные части Тобольской и Сибирской митрополии, Астраханской, Казанской и Вятской епархиям². Все они имели обширные территории, что затрудняло управление приходами и духовенством в Оренбургской губернии (с 1781 года – Оренбургской области в составе Уфимского наместничества), находившейся на периферии каждой из них. Активное заселение края русскими, рост городов с преимущественно православным населением делали вопрос образования новой епархии в регионе всё более актуальным.

Необходимые условия для образования в Оренбургском крае самостоятельного церковного управления были созданы административной реформой, проведённой императором Павлом I. 12 декабря 1796 года его именованным указом «О новом разделении Государства на Губернии» Уфимское наместничество было упразднено, а на его территории была вновь образована Оренбургская губерния, управление которой поручалось военному губернатору³. Другим императорским указом, датированным 25 марта 1797 года, административным центром губернии был определён город Оренбург⁴.

16 сентября 1797 года Святейший Синод заседал по поводу нового распределения губерний в России и «по установившимся отношениям и связи епархиального управления с гражданским, для удобства ведения дел и сношений рассудил епархии распределять соответственно губернским границам»⁵. Подобное решение нуждалось в одобрении императора, которое через некоторое время было получено. 31 мая 1799 года последовал именной Высочайший указ следующего содержания: «Повелеть по всем епархиям распорядить ведомства каждой соответственно пределам губерний и сами названия епархий переменить по названию тех губерний, в коих кафедры по губерниям»⁶. Учитывая обширность территорий и число церквей, Синод 27 сентября представил монарху доклад об учреждении в 5 губерниях – Калужской, Пермской, Саратовской, Слободско-Украинской и Оренбургской самостоятельных епархий. На докладе Павел I 16 октября 1799 года написал резолюцию: «Быть по сему»⁷. 19 декабря 1799 года Святейший Синод своим указом предписал опубликовать этот законодательный акт⁸.

Новой епархии определено было именоваться Оренбургской по названию губернии, а епископу зваться Оренбургским и Уфимским.

На момент учреждения епархии в губернии насчитывалось 940 священно- и церковнослужителей, которые по уездам, включая уездные города, распределялись следующим образом: в Уфимском уезде – 131, в Оренбургском – 75, Бузулукском – 145, Бугульминском – 161, Мензелинском – 129, Бирском – 63, Стерлитамакском – 28, Челябинском – 131, Троицком – 58 и Верхнеуральском – 19⁹. По старшинству епархию определили в 3-й самый низший класс церковно-административных образований. По количеству 205 имевшихся приходов она заняла последнее 20-е место в этом классе¹⁰. От класса епархий зависели оклад и содержание архиерейского дома, а также сан епархиального архиерея. На архиерейские кафедры епархий 3-го класса выделялось Святейшим Синодом от 2 до 4 тыс. рублей¹¹. 21 октября 1799 года состоялось назначение в архипастыри на утверждённую кафедру архимандрита престижного Новгородского Юрьевского монастыря и ректора Новгородской семинарии Амвросия (Келембета). Место пребывания архиерея и консистории определено было не в губернском городе Оренбурге, где не нашли нужных помещений, а в уездном городе Уфе. Здесь Амвросию в мае 1800 года выделили под резиденцию пустовавшие каменные здания бывшего Уфимского наместничества¹². В итоге Оренбургский край получил, наконец, своего духовного владыку, а с ним и епархиальное управление.

В первой половине XIX века территория созданной епархии расширилась на 62 тыс. кв. вёрст, вследствие присоединения к ней в 1816–1840 годах области обитания уральских казаков, Новоилецкого и Новолинейного районов¹³. В результате притока переселенцев преимущественно из великорусских губерний Европейской России население Оренбургской губернии за первую половину века увеличилось с 760 тыс. до 2,3 млн. человек (с учётом 200 тыс. военных), или в 3 раза. Заметно изменился и её национальный состав. Если на рубеже XVIII – XIX веков русские составляли 37 % от всех жителей, то в 1850 году их было уже 1,2 млн. чел. из 2,3 млн. всех проживавших, или 52,2 %¹⁴. Следствием этого было увеличение числа церковных приходов с 205 в 1800 году до 455 в 1850 году¹⁵.

Спустя полвека после образования Оренбургской епархии встал вопрос об её разделении на две самостоятельные епархии. В начале 50-х годов XIX века её площадь уменьшилась в северо-западном направлении в результате передачи Бугурусланского, Бузулукского и Белебеевского уездов в Самарскую губернию, а церковных приходов на их территории – в Самарскую епархию. Но одновременно она мно-

гократно расширилась на юго-восток. Создание Сырдарьинской пограничной линии позволило включить в состав епархии степные пространства Казахстана с многочисленным нехристианским населением. В итоге иноверцы в епархии стали значительно преобладать над христианами. К тому же, в Уральской области и ряде уездов Оренбургской губернии было распространено старообрядчество¹⁶. Необходимость активизации миссионерской деятельности в отношении нехристиан и раскольников стало одной из причин, вызвавших разделение Оренбургской епархии на две церковно-административные структуры¹⁷. Другая причина заключалась в возросшей обширности епархии, что затрудняло управление православными общинами и нормальное течение всей церковной жизни.

К вопросу о разделении епархии активно подключился с 1858 года оренбургский и самарский генерал-губернатор А. А. Катенин, энергично поддержавший епископов Антония I (Шокотова) и сменившего его Антония II (Радонежского). Он сам в это время приступил к разработке проекта разделения обширной Оренбургской губернии на две губернии. Идея раздела епархии вполне логично укладывалась в его собственный проект¹⁸. Если духовные владыки предлагали обер-прокурору Святейшего Синода графу А. П. Толстому учредить в помощь епархиальному владыке должность викария (заместителя епископа, епископа без епархии) и положительного решения добились, то А. А. Катенин во время личной встречи с ним в январе 1859 года в Петербурге убедил обер-прокурора в необходимости создания не просто викариатства, а новой епархии с самостоятельным епископом. В своём представлении генерал-губернатор изложил не только насущную необходимость учреждения будущей епархии с местопребыванием епископа в Оренбурге, но и указал источники денежных средств для осуществления этого проекта. Затем А. А. Катенин обратился с ходатайством к императору Александру II о выделении 25–30 тыс. рублей из доходов края на обустройство помещения для будущего архиерея и церкви при его доме и об отводе 100 десятин городской земли под их строительство. 19 января 1859 года Высочайшее согласие монарха на проект генерал-губернатора было получено¹⁹.

Святейший Синод послушно выполнил волю монарха, признав необходимым учреждение новой епархии в Оренбургской губернии. Представленный им доклад был утверждён Александром II 21 марта 1859 года и обнародован Синодом отдельным указом 3 апреля того же года. В губернии создавались две самостоятельные епархии – Орен-

бургская и Уфимская. К Оренбургской епархии первоначально отошли: 1) церкви Оренбургского уезда, Оренбургского и Уральского казачьих войск; 2) церкви в Казахской степи и на Сырдарьинской пограничной линии; 3) вся миссионерская деятельность в среде коренного населения Южного Урала и Казахстана. Архиерейскую кафедру новой епархии решено было основать в Оренбурге, епископа именовать Оренбургским и Уральским. На Оренбургскую кафедру из Уфы перевели епископа Антония II (Радонежского), как «уже ознакомленного с краем и порядком епархиального управления». В кафедральный собор Святейший Синод распорядился превратить одну из двух соборных церквей в Оренбурге по усмотрению местного епископа²⁰.

Оренбургской епархии присвоили 3-й класс с назначением от казны на содержание епархиального архиерея, архиерейского дома, кафедрального собора и консистории 5191 рубля 28 копеек в год, применительно к штатам третьеклассных епархий²¹. Годовое жалование епископа составило по штату 743 рубля 40 копеек и ещё 2 тыс. рублей, как добавочное к этой штатной сумме. В 1867 году деление епархий на классы было упразднено²². 23 мая 1859 года Антоний II прибыл в Оренбург, где для него был приготовлен купленный у действительного статского советника Роде загородный деревянный дом с оранжереями и садом. По мнению генерал-губернатора А. А. Катенина, «лучшего помещения для Преосвященного нельзя и желать»²³. В первых числах июня Антонием II были сформированы штаты архиерейского дома, кафедрального собора и консистории, а 11 июня 1859 года приступила к деятельности новая духовная консистория²⁴. С этого времени можно считать фактическое открытие и новой Оренбургской епархии.

В архиерейский дом были приняты на службу иеромонах, вдовый диакон и два послушника²⁵. В кафедральный собор был превращён Спасо-Преображенский храм. Штат собора составили имевшийся при храме церковный притч и определённый к нему дополнительно третий священник Георгий Высоцкий. Членами консистории, ведавшей административным управлением и духовным судом, назначены протоирей кафедрального собора Алексей Розанов, соборный священник Георгий Высоцкий, священник Вознесенской церкви Василий Олшанский и священник Троицкой церкви Михаил Фенелонов. Секретарём консистории стал коллежский регистратор Василий Соколов. Помимо него делопроизводство консистории вели ещё трое вольно-

наёмных гражданских чиновников. Оренбургское духовное правление, существовавшее с 1744 года, было упразднено, а штатная сумма, отпускаемая на его содержание, отнесена к вспомогательному окладу по консистории²⁶.

По мере увеличения документооборота со Святейшим Синодом, благочинническими округами, церковными приходами рос и штат канцелярии консистории. В конце XIX века он включал уже 15 сотрудников: секретаря канцелярии, 2-х секретарей при архиерее, 2-х столоначальников, казначея, архивариуса, 6 вольнонаёмных писцов и 2-х сторожей²⁷. В связи с усложнившимся делопроизводством епархиальному управлению пришлось обзавестись собственным небольшим издательством. В 1893 году при консистории по инициативе её секретаря В. А. Александровского была открыта типография, а затем переплётная мастерская. В типографии печатались и размножались указы Святейшего Синода, распоряжения епископа, циркуляры консистории, документация других учреждений епархии, православная богословская, учебная и научная литература, а также «Оренбургские епархиальные ведомости», выходившие два раза в месяц с 1873 года²⁸. Доходы от типографии и переплётной мастерской поступали на увеличение содержания консистории.

В 1859 году законодатель не определил чётко границу между Оренбургской и Уфимской епархиями. Поэтому «неказачьи» церковные приходы в ряде уездов, наиболее заселённых православными жителями, первоначально были отнесены к Уфимской епархии. Возникла путаница, сопровождавшаяся трениями между Оренбургским и Уфимским архиереями. Как отметил историк и будущий ректор Оренбургской духовной семинарии И. П. Кречетович, «получилось, что в Челябинском, Троицком и Верхнеуральском уездах одни поселения принадлежали Оренбургской епархии, другие – епархии Уфимской; были даже и такие поселения, жители которых являлись людьми разных епархий»²⁹. Это побудило Святейший Синод после длительных разбирательств своим определением от 27 апреля – 14 мая 1861 года передать все приходы Верхнеуральского, Троицкого и Челябинского уездов в ведение Оренбургской епархии. 16 июня 1861 года доклад Синода по этому поводу был утверждён императором Александром II³⁰.

В дальнейшем пространство Оренбургской епархии неоднократно менялось. После разделения в 1865 году Оренбургской губернии на Уфимскую и собственно Оренбургскую к первой из них отошёл

выделенный из Троицкого уезда Златоустовский уезд с 10 церквями. В Оренбургской епархии остались Верхнеуральский, Троицкий, Челябинский, Оренбургский и выделенный из него Орский уезды, а также Уральская область и Зауральская (Казахская) степь (с 1868 года – Тургайская область). В 1872 году с открытием Туркестанской епархии к ней была причислена Сырдарьинская пограничная линия, насчитывавшая 14 храмов. В 1908 году Уральская область была передана в Самарскую епархию, что стало последним территориальным изменением, имевшем место до 1917 года. Соответственно менявшейся территории епархии изменялось и официальное наименование её архиереев. В 1859–1908 годах они – епископы Оренбургские и Уральские, а в 1908–1917 годах – епископы Оренбургские и Тургайские³¹.

По площади, занимаемой к началу XX века, епархия, обнимавшая пространства Оренбургской губернии, Уральской и Тургайской областей, была одной из самых больших в Российской империи. Она занимала 866 542 кв. вёрсты. По переписи 1897 года на её территории проживали 2 706 512 человек. В конфессиональном отношении они распределились следующим образом: православные и единоверцы – 1 275 546 человек, мусульмане – 1 241 357 человек, раскольники и сектанты – 114 259 человек (из них 50 тыс. раскольников), иудеи – 2 298 человек, язычники-калмыки – 976 человек, представители других конфессий (григориане, католики, протестанты, буддисты-ламаисты) – 9 037 человек³².

Увеличение количества прихожан вызвало рост числа церквей и церковных приходов. В 1859 году в новообразованной Оренбургской епархии было 142 церкви и 304 382 православных обоёго пола. В 1885 году православная паства насчитывала уже 840 409 душ обоёго пола, а количество церквей и приходов составляло 356 и 308 соответственно, т. е. среднестатистический приход состоял из 2 729 человек. К 1915 году православное население епархии выросло до 1 680 209 человек, количество приходов – до 798, т. е. каждый приход в среднем насчитывал 2 106 человек. Средняя многолюдность приходов означала территориальную удалённость населённых пунктов от приходских храмов, что снижало эффективность воздействия на прихожан со стороны священнослужителей и негативно сказывалось на религиозно-нравственном состоянии паствы³³.

Во второй половине XIX – начале XX века шёл процесс укрепления административной структуры епархии. В этот период её деятельностью руководили 12 епископов: преосвященные Антоний II (Родо-

нежский) (1859–1862 гг.), Варлаам (Денисов) (1862–1866 гг.), Митрофан (Вицинский) (1866–1879 гг.), Вениамин I (Быковский) (1879–1882 гг.), Вениамин II (Смирнов) (1882–1886 гг.), Макарий (Троицкий) (1886–1895 гг.), Николай (Адоратский) (1895–1896 гг.), Тихон (Клитин) (1896 гг.), Владимир (Соколовский-Автономов) (1896–1903 гг.), Иоаким (Левицкий) (1903–1910 гг.), Феодосий (Олтаржевский) (1910–1914 гг.), Мефодий (Герасимов) (1914–1919 гг.). В среднем каждый из них пробыл на архиерейском посту 5 лет³⁴. Епископу в епархии принадлежала вся полнота власти и суда. Управление он осуществлял через консисторию во главе с секретарём, который контролировал самого епископа по линии обер-прокурора Святейшего Синода. Епископ отвечал за состояние веры и нравственности в епархии, надзирал за проповеднической и богослужебной деятельностью духовенства, руководил многочисленными церковными учреждениями, возглавлял духовный суд, давал разрешения на строительство церквей, назначал должностных лиц и настоятелей храмов. Выполняя свои многочисленные обязанности, епархиальные архиереи регулярно осуществляли инспекционные поездки по подведомственной территории. В отношении вышестоящего Святейшего Синода епископ имел право выступать с законодательными и административными предложениями. Он представлял также интересы Русской Православной Церкви перед местными органами государственной власти³⁵.

В территориальном отношении епархия была поделена на более мелкие церковно-административные округа – благочиния, объединявшие от 10 до 30 церквей. Во главе благочиния стоял священник одной из них. Благочинные были в сане протопопа и являлись «оком архиереев во всех делах церковного надзора»³⁶. Надзор над духовенством и прихожанами благочинные осуществляли путём «личного наблюдения за церковью не реже двух раз в год»³⁷. Кроме надзора они представляли в консисторию ведомости о численности духовенства, рекомендовали кандидатов на церковные должности, вели маловажные судебные дела о проступках местного духовенства. Благочиния в свою очередь были разделены на церковные приходы во главе с приходскими священниками. Таким образом, властная вертикаль: епископ – консистория – благочиния обеспечивала централизованный управленческий контроль над всем духовенством в епархии. Последним звеном в этой цепи был приход. В нём прихожане на общем собрании в присутствии благочинного и с согласия причта выбирали сроком на 3 года церковного старосту, которого затем утверждал архиерей. Глав-

ной обязанностью старосты было хранение и расходование церковных денег и всякого церковного имущества.

Соответственно территориальной структуре была оформлена к концу XIX века и структура управления епархией. Она включала в себя: епархиального архиерея (епископа), духовную консисторию как орган управления и суда, училищный совет по делам церковно-приходских школ, благочинных, духовные учебные заведения, просветительские и благотворительные учреждения, периодические епархиальные съезды духовенства, монастыри, кафедральный собор и архиерейский дом.

В такой обширной по территории и числу прихожан епархии нужны были помощники правящему епископу. Они появились в начале XX века в лице викариев. 10 сентября 1908 года указом Святейшего Синода в помощники епископу Оренбургскому и Уральскому Иоакиму был определён настоятель Николаевской Теребенской пустыни в Тверской епархии архимандрит Дионисий (Сосновский), возведённый в епископский сан. Дионисий именовался епископом Челябинским, викарием Оренбургской епархии, получил в управление Макарьевский мужской монастырь в Оренбурге. Ему, как настоятелю монастыря, определено содержание в размере 1800 рублей в год³⁸. В епархии он был главным помощником архиерея, возглавлял в качестве председателя Оренбургский епархиальный совет, Оренбургский епархиальный комитет Православного миссионерского общества, Оренбургский училищный совет, Комитет по оказанию помощи голодающему населению³⁹. Во время отпусков епархиального архиерея Дионисий руководил всей работой в епархии⁴⁰. В 1914 году он был переведён указом Николая II в уездный город Челябинск и по отдалённости его от Макарьевского монастыря был освобождён от обязанностей настоятеля. Ему было поручено ведение церковных дел в Челябинском и Троицком уездах Оренбургской губернии. На содержание в Челябинске архиерейского дома и самого Дионисия было решено на первых порах выделить из доходов Макарьевского монастыря 3 тыс. рублей, а из доходов Челябинского женского монастыря – 600 рублей⁴¹.

13 ноября 1914 года в Оренбургской епархии было образовано второе викариатство – Кустанайское. Викарным епископом в Тургайской области был назначен миссионер-проповедник Серафим (Александров). Находившиеся на этой кафедре викарные епископы, как и губернаторы Тургайской области, проживали в Оренбурге⁴². Уровень

компетенции Челябинского и Кустанайского викариев оговаривала специальная инструкция Святейшего Синода. Викарии титуловались по одному из уездных городов епархии. Они имели право назначать церковнослужителей в своих уездах, а по поручению епархиального архиерея и священнослужителей. Кроме того, их ведению вверялись отдельные отрасли церковного управления: надзор над церковно-приходскими школами, приходами и монастырями, миссионерская деятельность духовенства, строительство, освящение, ремонт и благоустройство церквей, увольнение священно- и церковнослужителей в отпуск, пенсионное обеспечение духовенства, хозяйственные дела духовных училищ, контроль над ведением церковной документации, разрешение браков по степени родства. Викарий имел свою печать с государственным гербом и сносился со Святейшим Синодом и оберпрокурором через епархиального архиерея⁴³.

Приоритетным направлением деятельности руководителей епархии стала подготовка кадров церковно- и священнослужителей. По представлению епископа Антония II и определению Святейшего Синода 2 сентября 1860 года было открыто Оренбургское духовное училище⁴⁴. После включения в 1861 году в состав епархии Челябинского уезда, она получила второе духовное училище в Челябинске, существовавшее с 1830 года. И наконец, по определению Святейшего Синода 17 ноября 1863 года в Уральске на базе церковно-приходской школы было открыто третье духовное училище⁴⁵. Но материальная база его была слабой. Благодаря инициативе епископов Митрофана и Вениамина I в 1879 году на средства Синода и епархии для училища было приобретено новое здание в Уральске⁴⁶. В этих начальных духовных школах велась подготовка служителей, занимавших низшие церковные должности (алтарников, иподьяконов, чтецов, певцов и т. п.) и участвовавших в богослужении как вспомогательные лица. В 1908 году контингент обучавшихся в Оренбургском и Челябинском духовных училищах вырос до 442 учащихся мужского пола⁴⁷.

Вопрос об учреждении в Оренбурге духовной семинарии поднимался епископами Антонием II (в 1860 г.) и Варлаамом (в 1865 г.), но по разным причинам так и не был решён⁴⁸. Между тем епархия остро нуждалась в подготовке кадров священнослужителей из числа местных уроженцев. С конца 1869 года к решению этой проблемы был привлечён оренбургский генерал-губернатор Н. А. Крыжановский, неоднократно обращавшийся с представлениями в Святейший Синод. В итоге, по определению Синода от 20 марта – 12 апреля 1873 года

учреждение духовной семинарии в Оренбурге было признано необходимым. Но её открытие из-за недостатка средств состоялось лишь спустя 10 лет – 26 августа 1883 года. Семинаристов-юношей в течение 6 лет обучали богословским наукам, а также языкам: греческому, латинскому, русскому, церковнославянскому, географии, истории, природоведению, арифметике, черчению, чистописанию, церковному пению⁴⁹. Программа обучения в духовной семинарии совпадала с полным курсом мужской классической гимназии. Таким образом, дети священнослужителей, составляющие основной контингент семинарии, а также из других сословий получали неплохое образование.

Идея предоставления среднего образования девушкам из духовного сословия была высказана в 1860 году епископом Антонием II. Однако реализовать её удалось через 29 лет, когда при епископе Макарии 3 сентября 1889 года состоялось открытие Оренбургского епархиального женского училища⁵⁰. В 6-летнюю программу обучения входили 22 предмета. По окончании училища выпускницы получали звание домашних учительниц с правом работы в начальных школах всех типов, прогимназиях и в младших классах гимназий⁵¹.

В 1892 году в Оренбургской духовной семинарии обучалось 147 семинаристов, а в образцовой школе при ней – 94 учащихся. В Оренбургском епархиальном женском училище обучение проходили 72 девушки⁵². Эти учебные заведения пользовались особой популярностью у местного населения, поскольку были всесословными. В 1913 году в духовной семинарии обучались уже 238 юношей, а в епархиальном женском училище – 454 девушки⁵³. С 1863 по 1915 год в Оренбургской епархии численность приходского духовенства выросла в 1,7 раза, с 960 до 1619 человек. В это число входили: 41 протодьякон (из которых 33 занимали священнические должности), 782 священника, 183 дьякона (из них 145 находились на псаломщических местах) и 613 псаломщиков⁵⁴.

С 80-х годов XIX века Оренбургская епархия подключилась к реализации программы расширения сети начальных приходских школ в империи, разработанной обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцевым⁵⁵. Количество школ этой формы обучения быстро росло. Так, в Оренбургской епархии за 5 лет (с 1884 по 1891 год), число церковно-приходских школ увеличилось с 10 до 67. За этот же период начали работу 11 школ грамоты⁵⁶. В Оренбургской губернии действовали в 1892 году 6 мужских приходских школ с 682 учениками и 4 женские приходские школы с 377 ученицами. Кроме того в при-

юте Святой Ольги для детей-сирот имелось начальное училище с 7 мальчиками и 31 девочкой⁵⁷. Намеченная тенденция роста числа школ в приходах была продолжена в начале XX века. В 1900–1901 учебном году в епархии действовало 587 церковно-приходских школ и школ грамоты, в которых обучалось 22 417 учащихся (15 367 мальчиков и 7 050 девочек)⁵⁸. В 1908 году контингент обучавшихся в них увеличился до 27 826 человек (18 510 мальчиков и 9 316 девочек)⁵⁹.

Для заведования церковными школами по решению епископа Вениамина II 7 октября 1884 года был образован епархиальный училищный совет. Совету были подчинены его отделения, учреждённые 28 мая 1888 года в городах Оренбургской губернии: Верхнеуральске, Оренбурге, Орске, Троицке, Челябинске. В 1891 году отделения Совета появились в Уральске и Кустанае Тургайской области. С целью наблюдения за ходом школьного дела и инспекторского надзора за преподаванием были учреждены должности епархиального наблюдателя и 7 его помощников в 5 уездах Оренбургской губернии, а также в Тургайской и Уральской областях⁶⁰. Училищный совет особое внимание уделял подбору учительских кадров и повышению их профессионального мастерства. Образовательный ценз светских учителей в церковно-приходских школах даже в начале XX века оставался на невысоком уровне. Поэтому критики церковного обучения детей постоянно обращали внимание общественности на малообразованность учителей приходских школ и школ грамоты, на их неподготовленность к ведению педагогической деятельности. Учитывая это, руководство епархии занималось активно улучшением качественного состава учительских кадров. Делалось это за счёт привлечения священно- и церковнослужителей к преподаванию в школах. Причём для многих из них карьерный рост зависел от того, работают ли они в церковно-приходских школах или нет. Учителям этих школ при первой возможности старались повысить оклады. Епархиальное начальство стремилось увеличить жалованье учителей церковно-приходских школ до уровня оплаты труда педагогов начальных школ Министерства народного просвещения.

Крестьянские дети, обучаясь в церковно-приходских школах, должна была получать основы сельскохозяйственных знаний и простейшие навыки современной агрономической науки. В 1900 году при 64 церковно-приходских школах имелись земледельческие участки общей площадью 78 кв. десятин. Однако теоретические занятия по сельскому хозяйству не велись ни в одной из этих школ. Учительские кол-

лективы школ стали обучать ведению такого предмета как рукоделие. В 1900 году рукоделие преподавалось в 66 женских церковно-приходских школах епархии. На специальных занятиях учениц обучали шить простейшую одежду, вязать крючком и на спицах. Наиболее способным молодым портнихам заказы делали и односельчане⁶¹. Это было хорошим подспорьем в улучшении материального благосостояния крестьянской семьи.

Особое внимание уделялось хоровому пению. Неуклонно увеличивалось число учителей пения в Оренбургской епархии. Если в 1895 году в церковно-приходских школах учителей пения было только 11, то в 1900 году их число возросло до 99 человек⁶². В целях повышения профессионального мастерства для них епархиальное начальство организовывало специальные курсы. Так с июля по август 1895 года на базе Оренбургской духовной семинарии проводились курсы церковного чтения и пения. На них обучались 46 учителей и 24 учительницы. Занятия проводили лучшие педагоги церковного пения и руководители церковных хоров города Оренбурга. Некоторые из числа слушателей курсов обучались по своему личному желанию⁶³. Способных учителей пения и регентов церковных хоров изредка поощряли. В 1910 году за плодотворную работу с хором воспитанниц Оренбургского епархиального училища материально была поощрена регент хора Клитина. Ей увеличили годовое жалование со 120 до 180 рублей⁶⁴.

В конце 90-х годов XIX века «Оренбургские епархиальные ведомости», подводя итоги организации уроков церковного пения, детских школьных хоров, дали следующую достаточно объективную оценку проделанной работе: «Обучение пению... продвинуто вперёд, тем не менее, остаётся ещё желать лучшего. В редких школах дети знакомы с пением, даже там, где есть церковные хоры... Самостоятельно они не могут исполнить простых напевов.... Объясняется это недостатком, хорошо знающих церковное пение. Тем не менее, при большинстве школ успешно сформированы хоры: при многих порядочные, а при некоторых даже очень хорошие...»⁶⁵.

Следующим важным направлением в деятельности епархии стала миссионерская работа в среде иноверческого населения. До 1875 года миссионерство среди нехристиан являлось дополнительной нагрузкой приходских священников и специально не финансировалось. 21 ноября 1875 году был открыт Оренбургский епархиальный комитет Православного миссионерского общества под председательством епархиального архиерея. Затем 8 ноября 1886 года по инициативе еписко-

па Макария было создано Михайло-Архангельское миссионерское братство. Миссионерские цели Комитет и Братство первоначально реализовывали через устройство начальных школ в православно-инородческих приходах⁶⁶. Основными районами миссионерской деятельности в епархии стали Орский, Оренбургский и Верхнеуральский уезды губернии, Тургайская и Уральская области. К 1880 году епархиальный комитет учредил 3 русско-чувашские начальные школы в Орском и Оренбургском уездах и 4 русско-татарские школы в Верхнеуральском уезде для детей из семей старокрещёных татар-нагайбаков. Члены Комитета рассчитывали через учащихся этих школ привлечь в лоно православия их родителей, родственников и знакомых⁶⁷. В 1893 году Комитет содержал 9, а Братство – 13 школ⁶⁸. Перечень предметов в этих школах был следующим: Закон Божий, чтение славянское и русское, письмо, арифметика, церковное пение. Обучение начиналось в октябре и заканчивалось в апреле каждого года. В миссионерских школах обучалось более 400 учащихся обоего пола⁶⁹.

С 90-х годов XIX века миссионерская деятельность приобрела новые организационные формы, когда в качестве её объекта стали выступать непосредственно нехристиане, проживавшие на территории епархии. По инициативе преосвященных Макария и Владимира были открыты в 1894–1899 годах 3 миссионерских стана в Тургайской области (Александровский, Макарьевский и Актюбинский), занимавшиеся распространением христианского вероучения среди казахов. В 1900 году был учреждён Чиликский стан в Уральской области для деятельности в среде местных казахов. В 1901 году при Богодуховском мужском монастыре в Оренбурге открылся миссионерский стан, занимавшийся обращением в православие татар и башкир Оренбургской губернии⁷⁰.

Непосредственное руководство миссионерской деятельностью осуществлял епархиальный миссионер, должность которого была учреждена указом Святейшего Синода от 13 сентября 1896 года. Его помощниками являлись окружные миссионеры: Оренбургский – для Оренбургского училищного округа, Челябинский – для Челябинского училищного округа. Уральский областной миссионер – для Уральской области и Уральского казачьего войска. О своей собственной деятельности и деятельности всей внешней миссии епархиальный миссионер ежемесячно докладывал правящему епископу, а по истечении года представлял ему годовой отчёт. Должности епархиального миссионера и окружных миссионеров не могли совмещаться с другими

обязанностями, которые могли препятствовать их основной деятельности⁷¹.

Кроме епархиального и окружных миссионеров для проповеди среди раскольников и иноверцев избирались из числа верующих лица, способные по своим умственным и нравственным качествам к этому виду деятельности. Они, сообщалось в одном из отчётов, в свободное время «посещают раскольнические селения своего благочиния, делают частые и публичные увещания отступникам, снабжают их брошюрами и руководством к познанию их неправоты»⁷². Главным способом миссионерского воздействия являлась проповедь (беседа, поучение, чтение из книг). Тон беседы должен быть спокойным, с достоинством, без брани, укоризны и насмешки. Временем для активной миссионерской деятельности были месяцы с сентября по май, как свободные у сельского населения от полевых работ. С проповедями каждый из окружных миссионеров посещал раз в год селение своего округа, епархиальный миссионер обязан был посещать подобные селения по одному разу в 4 года. В селениях округов учреждались миссионерские библиотеки. Заведовали библиотеками рядовые миссионеры⁷³.

На 1907 год в пределах Оренбургской епархии числились 701 церковь, 194 часовни, 87 молитвенных домов, всего – 981 церковный храм⁷⁴. После передачи Уральской области в Самарскую епархию их число несколько сократилось. В отчёте секретаря Оренбургской духовной консистории за 1914 год обер-прокурору Святейшего Синода сообщалось, что в епархии имеются в наличии 862 церкви и молитвенные дома. Кроме того на её территории действовали 13 монастырей – 5 мужских: Богодуховский (в 3 верстах от г. Оренбурга), Успенско-Макарьевский (в 17 верстах от г. Оренбурга), Николаевский (близ с. Покровка Оренбургского уезда), Георгиевский (в Челябинском уезде), Николаевский (в Троицком уезде) и 8 женских: Успенский (в г. Оренбурге), Покровский (близ д. Исянгуловой Оренбургского уезда), Николаевский (в г. Илецкая Защита Оренбургского уезда), Покровский (в г. Орске), Одигитриевский (в г. Челябинске), Казанский (в г. Троицке), Покровский (в г. Верхнеуральске), Иверский (в г. Кустанае), а также 1 женская монашеская община – Серафимовская (в Челябинском уезде)⁷⁵. Монастыри располагали жилыми помещениями, имели работников в лице послушников и монахов, вели собственное хозяйство, занимались торговлей и промыслами. Основными формами монастырской социальной деятельности являлись: создание и обеспечение «богоугодных учреждений» (богаделен, больниц,

детских приютов); организация сбора денежных средств и распределение пожертвований на различные благотворительные нужды.

Для обеспечения материальных нужд доходов в 1877 году при пресвященном Митрофане в Оренбурге был открыт свечной завод, занимавшийся изготовлением и продажей церковных свечей, масла и церковного вина. В 1879 году по просьбам местного духовенства аналогичные предприятия были открыты в Челябинске, а в 1888 году – в Уральске. Однако довольно скоро экономически стало более выгодно содержать один крупный завод в Оренбурге, чем три предприятия в разных городах. Поэтому в 1896–1897 годах свечные заводы в Уральске и Челябинске были закрыты, а Оренбургский свечной завод получил статус епархиального предприятия. В 1898 году он довёл свои производственные и торговые операции до 300 тыс. рублей в год, получил прибыль в 68 тыс. рублей, из которых около 30 тыс. рублей были направлены на финансовую поддержку разных епархиальных учреждений⁷⁶.

Таким образом, Оренбургская епархия, являясь составной частью Русской Православной Церкви, выступала во второй половине XIX – начале XX столетия как важный социальный институт, внёсший значительный вклад в духовно-нравственное воспитание, миссионерство и просветительство, благотворительность и социальную защиту многонационального населения обширного региона. Руководители епархии и клир активно участвовали в смягчении ряда негативных социальных явлений, поддерживали общественно-религиозные ценности и развивали русскую традиционную культуру, обогащали её духовными и нравственными понятиями, распространяли письменность и грамотность, особенно в отдалённых от административного центра епархии районах.

Революция 1917 года и начавшаяся Гражданская война привели к радикальным изменениям в церковно-религиозной жизни края и дальнейшему дроблению Оренбургской епархии. В 1918 году было принято решение о выделении из её состава Челябинской епархии, но фактически это произошло в 1919 году, когда Троицкий и Челябинский уезды, а в 1920 году и Верхнеуральский уезд отошли в образованную Челябинскую губернию.

Примечания:

1. Чернавский Н. М. Оренбургская епархия в прошлом ея и настоящем. Исследование Николая Чернавского. Вып. 1. // Труды Оренбургской учёной архивной комиссии. – Вып. VII. – Оренбург: Тип. Оренбургской духовной консистории, 1900. – С. 176–177.

2. Там же. – С. 146–149.
3. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое (ПСЗ – I). – Т. XXIV. – № 14029. – СПб., 1830.
4. ПСЗ – I. – Т. XXIV. – № 17888.
5. Чернавский Н. М. Указ. соч. – С. 184.
6. ПСЗ – I. – Т. XXV. – № 19070.
7. ПСЗ – I. – Т. XXV. – № 19156.
8. Чернавский Н. М. Указ. соч. – С. 187.
9. Сергеев Ю. Н. Православное духовенство Южного Урала в конце XVIII – первой половине XIX века (на примере Оренбургской епархии). – Уфа: РИЦ БашГУ, 2007. – С. 8, 18–19.
10. Чернавский Н. М. Указ. соч. – С. 188.
11. Фёдоров В. Д. Русская Православная церковь и государство. Синодальный период (1700–1917 гг.). – М.: Русская панорама, 2003. – С. 17.
12. Сергеев Ю. Н. Первый Оренбургский и Уфимский епископ Амвросий Келембет (1799–1806) // Вестник Челябинского государственного университета. История. – 2008. – Вып. 24. – № 15 (116). – С. 111–112.
13. Чернавский Н. М. Указ. соч. – С. 205; Сергеев Ю. Н. Православная церковь в Башкортостане. Вторая половина XVI – середина XIX века. – Уфа: БГУ, 1996. – С. 9.
14. Злобин Ю. П. Массовые миграции русского населения на Южный Урал как предпосылка административных реформ в регионе в 50–60-х годах XIX века // Этнокультурный и межконфессиональный диалог в Урало-Поволжском полиэтничном пространстве: исторический опыт и современность: материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Оренбург: Изд. центр ОГАУ, 2012. – С. 47, 49.
15. Чернавский Н. М. Указ. соч. – С. 188, 206.
16. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 172. Оп. 1. Ч. 2. Д. 690. Л. 4.
17. Чернавский, Н. М. Указ. соч. – С. 210–212.
18. ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 13502. Л. 1–45; Д. 13558. Л. 20.
19. ГАОО. Ф. 172. Оп. 1. Д. 52. Л. 4; Оп. 2. Д. 48. Л. 2; Ф. 174. Оп. 1. Д. 15. Л. 1–6; Оренбургские епархиальные ведомости. – 1900. – № 39. – С. 661–662.
20. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе (ПСЗ – II). – Т. XXVII. – № 34. – СПб., 1859; Оренбургские епархиальные ведомости. – 1910. – № 39. – С. 663.
21. ГАОО. Ф. 174. Оп. 1. Д. 2. Л. 4.
22. Чернавский Н. М. Оренбургская епархия в прошлом ея и настоящем. Вып. 2 // Труды Оренбургской учёной архивной комиссии. Вып. X. – Оренбург: Тип. Оренбургской духовной консистории, 1901–1902. – С. 9, 79.
23. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1910. – № 39. – С. 664.
24. ГАОО. Ф. 172. Оп. 3. Д. 31. Л. 2.
25. ГАОО. Ф. 172. Оп. 2. Д. 77. Л. 8.
26. Чернавский, Н. М. Указ. соч. Вып. 1. – С. 229.
27. ГАОО. Ф. 173. Оп. 10. Д. 178. Л. 3–5.
28. Чернавский Н. М. Оренбургские епархиальные ведомости. Обзор оригинальных и более выдающихся статей неофициальной части за 30 лет (1873–1903) // Труды Оренбургской учёной архивной комиссии. Вып. XII. – Оренбург: Тип. Оренбургской духовной консистории, 1903. – С. 153–190.

29. Кречетович И. П. Учреждение в г. Оренбурге архиерейской кафедры (по данным архива канцелярии бывшего Оренбургского генерал-губернаторства). – Оренбург: Тип. Оренбургской духовной консистории, 1901. – С. 17.
30. Чернавский Н. М. Указ. соч. Вып. 1. – С. 262.
31. Коноченок А. И. Оренбургская епархия // Челябинск: Энциклопедия / Сост. В. С. Боже, В. А. Черноземцев. – Челябинск: Каменный пояс, 2001. – С. 603–604.
32. Чернавский Н. М. Указ. соч. Вып. 1. – С. 266–270.
33. Чернавский, Н. М. Указ. соч. Вып. 1. Приложения. – С. 277–282; Коноченок А. И. Указ. соч. – С. 603–604.
34. Чернавский Н. М. Указ. соч. Вып. 2. – С. 788; Епископ Феодосий (Некролог) // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1914. – № 28–29. – С. 479–481; Войнов В. М. Мефодий – митрополит Харбинский // Вестник Челябинского университета. Серия 1 (История). – 1992. – № 2. – С. 43–48; Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века. Кн. 3 / Сост. протоиерей Н. Стремский. – Оренбург: Оренбургское кн. изд-во, 2000. – С. 32–35, 363–366.
35. Павлов А. С. Курс церковного права (репринтное издание). – СПб.: Издательство «Лань», 2002. – С. 174.
36. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 802. Оп. 1. Д. 5. Л. 162.
37. Там же. Л. 163.
38. ГАОО. Ф. 173. Оп. 4. Д. 6307. Л. 7–8; Оренбургские епархиальные ведомости. – 1908. – № 40–41. – С. 775–777.
39. ГАОО. Ф. 173. Оп. 4. Д. 6307. Л. 17–20.
40. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1913. – № 18. – С. 155; 1914. – № 20–21. – С. 209–210.
41. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1914. – № 32–33. – С. 315–317.
42. Боже В. С. Митрополит Серафим (Александров): страницы биографии // Выдающиеся представители научной, общественной и духовной жизни Урала: Материалы 3-й региональной научной конференции. 10–11 декабря 2002 г. / Сост. Н. А. Ваганова. – Челябинск: Типография ЧГАКИ, 2002. – С. 143–147.
43. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1914. – № 32–33. – С. 91–92.
44. ГАОО. Ф. 174. Оп. 1. Д. 5. Л. 2.
45. ГАОО. Ф. 174. Оп. 1. Д. 7. Л. 6.
46. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1880. – № 5. – С. 92–93.
47. Статистический обзор Оренбургской губернии за 1908 год. – Оренбург: Тип. Губернского правления, 1909. – Приложения. Ведомость о числе учебных заведений и учащихся в них в Оренбургской губернии за 1908 год.
48. Чернавский Н. М. Несостоявшийся проект открытия Оренбургской духовной семинарии в 1860 г. // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1899. – № 5. – С. 25.
49. ГАОО. Ф. 177. Оп. 1. Д. 1. Л. 2–5.
50. ГАОО. Ф. 177. Оп. 1. Д. 46. Л. 39, 56–59.
51. Оренбургский государственный педагогический университет. – Оренбург: Оренбургское кн. изд-во, 1999. – С. 13–14.
52. Статистический очерк Оренбургской губернии. – Оренбург: Оренбургская губернская типография, 1892. – С. 18–19.
53. ГАОО. Ф. 164. Оп. 1. Д. 219. Л. 5–28.

54. Конюченко А. И. Приходское духовенство Оренбургской епархии во второй половине XIX – начале XX века // Исторические чтения. Материалы научной конференции центра историко-культурного наследия г. Челябинска. – Челябинск, 1996. – С. 77–82.
55. Алексеева С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России: 1856–1904 гг. – СПб.: Наука, 2003. – С. 232–233.
56. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1897. – № 3. – С. 129.
57. Статистический очерк Оренбургской губернии. – Оренбург: Оренбургская губернская типография, 1892. – С. 18–19.
58. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1901. – № 4. – С. 301.
59. Статистический обзор Оренбургской губернии за 1908 год. – Оренбург: Тип. Губернского правления, 1909. – Приложения: Ведомость о числе учебных заведений и учащихся в них в Оренбургской губернии за 1908 год.
60. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1896–1897. – № 3–4. – С. 34–35.
61. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1900. – № 1. – С. 15.
62. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1901. – № 5. – С. 228.
63. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1895. – № 18. – С. 556.
64. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1910. – № 5–6. – С. 101.
65. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1897. – № 5. – С. 209.
66. ГАОО. Ф. 172. Оп. 1. Ч. 1. Д. 2570. Л. 10.
67. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1880. – № 15. – С. 318–321.
68. ГАОО. Ф. 174. Оп. 1. Д. 5. Л. 2.
69. ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 5. Л. 2–3.
70. ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 3. Л. 4–5; Д. 16. Л. 8.
71. ГАОО. Ф. 175. Оп. 2. Д. 17. Л. 2–3.
72. Там же. Л. 5.
73. ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 11-а. Л. 3; Оп. 2. Д. 12. Л. 4.
74. ГАОО. Ф. 173. Оп. 5. Д. 10586. Л. 1–9.
75. ГАОО. Ф. 173. Оп. 5. Д. 10593. 2–5.
76. ГАОО. Ф. 174. Оп. 1. Д. 72. Л. 4–6.

Павлова О. С. (г. Стерлитамак)

К ВОПРОСУ О РЕФОРМЕ СИСТЕМЫ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА ЮЖНОМ УРАЛЕ В КОНЦЕ XIX ВЕКА

Духовное образование Российской империи представляло важное звено в системе нравственного и культурного развития общества. В истории духовной школы этапом на путях ее реформирования стала эпоха Великих реформ и последовавший за ней консервативный курс Александра III, повлекший меры по пересмотру уставов духовных

школ. События, вызвавшие необходимость таких преобразований, процесс обсуждения желательных изменений имеют большое значение и для оценки состояния духовной школы в конце XIX в., и для понимания ее дальнейшего развития. Духовенство всех вероисповеданий к концу XIX века было одним из самых грамотных сословий. Согласно свидетельству материалов региональной статистики, в Уфимской и Оренбургской губерниях уровень грамотности лиц духовного звания соответствовал общероссийскому и составлял 71,4 %¹. Важным звеном в подготовке кадров духовенства были духовные училища и семинарии. К началу царствования Александра III по стране насчитывалось 53 духовных семинарии и 183 духовных училища.

Однако при общем росте численности церквей в пореформенный период наметилась тенденция поступательного сокращения состава численности приходского духовенства. О такой динамике свидетельствуют следующие статистические данные. В 1860 году число лиц духовного сословия составляло 113,8 тыс., а к 1880 году оно сократилось до 98,9 тыс. Общая численность лиц духовного звания в составе населения Уфимской и Оренбургской губерний в 1867 году составляла 0,95 %, а в 1897 году – 0,3 %, а в количественном плане численность духовенства сократилась с 21682 человек до 10289 человек².

Недостаток квалифицированных кадров в епархиальном ведомстве особенно остро проявил себя в 1880-е годы. В качестве одной из главных причин сокращения числа лиц духовного звания правительство Александра III отмечало падение престижа духовного образования и нежелание выпускников продолжать деятельность в церковной сфере.

В процессе реализации задач нового политического курса и последовавшей серии контрреформ на повестку дня встал вопрос о пересмотре академического устава, а значит и устава духовных училищ и семинарий. С этой целью в конце апреля 1884 года был учрежден особый Комитет под председательством Преосвященного митрополита Иоанникия³. В числе недостатков действующего Устава, по мнению Комитета, были отмечены следующие обстоятельства. В административном плане основная причина была найдена в ограничении полномочий архиерея семинарским правлением, что ослабляло его авторитет перед семинарской корпорацией. Отмечалось, что во внутреннем управлении семинарий выборное начало в отношении начальствующих и других должностных лиц давно оказалось несостоятельным, а в некоторых местах было отменено. Выборные начальники не имели

должной независимости и требуемого их положению авторитета. Избиратели часто руководствовались побуждениями, чуждыми интересам заведения, что создавало раздоры, деление на партии, борьбу, которые отвлекали членов правления от исполнения прямых обязанностей и правильной организации дел. Многочисленность членов правления (7 от преподавателей и 3 от духовенства) вела к усложнению и медленности процесса обсуждения и решения дел. По учебной части отмечалось явное несоответствие цели семинарии – готовить юношество служению православной церкви. Преобладающая роль в учебном курсе отводилась не богословским предметам, а общеобразовательным – на первые отводилось 50 уроков, а на последние – 80. Из первых четырех классов богословские науки были изъяты, церковное пение было поставлено вне учебного времени, без обозначения числа уроков как предмет не нужный; библейская история, сравнительное богословие и обличение русского раскола, имевшие практическую важность для богословского образования, были исключены из семинарского курса. Как результат, по мнению Комитета, наблюдалось охлаждение интереса семинаристов к церковному званию. В устройстве воспитательной части семинарии отмечался слабый контроль над учащимися со стороны начальствующих лиц⁴.

В ходе обсуждения недостатков был разработан и утвержден новый Устав семинарий, который вступил в силу в 1885–1886 году. Согласно Уставу семинарии были открыты, как и прежде, для лиц всех сословий. Окончившие семинарию или классическую гимназию при поступлении в академию должны были выдержать вступительный экзамен. Право выпускников семинарий поступать в университеты, существовавшее с 1863 года, в 1879 году было отменено. В 1884 году этот запрет был подтвержден. Также, Высочайше утвержденным указом от 28 июля 1886 года, в духовных семинариях утверждались самостоятельные штатные кафедры по преподаванию истории и обличению русского раскола и существующих в епархиях сект, сравнительного и обличительного богословия и т. д.

Правительство было заинтересовано в привлечении собственных кадров к дальнейшей практике преподавания и активно этому содействовало в законодательном плане. Так, вакансии преподавателей русского и церковнославянского языков в первом классе училищ предлагалось замещать исключительно студентами семинарий⁵. Данные меры способствовали сохранению состава учащихся, но только до конца XIX века. Если в 1880–1890-е годы потери выпуска семинарий состав-

ляли в среднем 10–20 %, то в начале XX века они увеличились до 34–38 %⁶.

Уже с 1860-х годов в связи с распространением народнических и революционных идей, в семинариях участились оппозиционные настроения. Учащиеся семинарий, как и гимназий, и университетов, активнее стали принимать участие в политических событиях. Старые педагогические шаблоны в новую эпоху утратили актуальность и практическое значение. Укоренившаяся система воспитания, которую еще больше ужесточил К. П. Победоносцев, не отвечала насущным задачам и была не способна подготовить молодежь, захваченную веяниями эпохи, к предстоящему священническому служению. Помимо собственно воспитания, учителя семинарий оказывались несостоятельными даже перед дидактическими задачами. Так, в специальном отношении Уфимской духовной консистории, направленном в Уфимскую духовную семинарию по результатам отчетов ревизий, отмечалось, что учащиеся слабо знакомы с церковным уставом, молитвами и песнопениями и даже с церковнославянским языком, не могли правильно по титлам и ударениям читать по-славянски; также подчеркивалось, что встречаются случаи уклонения учащихся от богослужения. В связи с этим требовалось принять необходимые меры к возвышению религиозно-нравственного воспитания в православных духовно-учебных заведениях. В Святейшем Синоде неоднократно отмечался низкий уровень преподавания в семинариях, однако Синод ограничивался рассылкой циркуляров по незначительным вопросам: о представлении соответствующих разъяснений родителям учащихся и т. д.⁷.

Такое положение дел оставалось вплоть до 1906 года, когда начались предварительные работы по общей церковной реформе. Учебный Комитет Святейшего Синода занялся разработкой новых уставов семинарий и училищ. Предполагалось преобразовать духовные училища в шестиклассные духовные прогимназии. Их воспитанники из духовного сословия могли рассчитывать на общее образование, которое позволяло им перейти в соответствующий класс светского учебного заведения. Семинарии должны были стать четырехклассными богословскими училищами для подготовки священников. Они предназначались для лиц любого сословия, окончивших любую духовную прогимназию либо соответствующую светскую школу. Выпускники новых семинарий могли продолжить образование в академии.

В форме законопроекта эти уставы были представлены обер-прокурором В. Саблером в Государственную думу, однако были изъяты и

не получили широкого обсуждения. В условиях роста волнений среди учащихся ряда семинарий, вызванных предстоящими изменениями устава, Учебный Комитет представил ректору Уфимской духовной семинарии экземпляр проекта нового устава, чтобы развеять ложные слухи⁸. В 1912 году в циркуляре Учебного Комитета, который был адресован правлению Уфимской духовной семинарии, отмечалось, что проект нового Устава духовных семинарий и училищ Святейшем Синодом одобрен, однако необходимы уточнения для каждой семинарии частных вопросов финансово-хозяйственного характера⁹. Но, несмотря на активное обсуждение проекта Устава на местном уровне, он так и не был принят.

Таким образом, развитие духовной школы в конце XIX века характеризовалось тем, что ее среднее звено было основополагающим в подготовке будущих кадров духовенства. Однако в условиях капиталистической трансформации российского общества, требовавшей реформирования системы сословного образования, данный процесс носил непоследовательный и противоречивый характер.

Примечания:

1. Статистический временник Российской империи. Вып. II. – СПб.: Центр. Стат. Комитет МВД, 1871. – С. 38–41; Петров В. И. Состав населения Среднего Поволжья и Южного Урала во второй половине XIX века: дисс. ... канд. ист. наук. – Оренбург, 2005. – С. 186.
2. Там же. – С. 165–166.
3. Обзор деятельности ведомства православного исповедания за время царствования императора Александра III. – СПб.: Синод. тип., 1901. – С. 569.
4. Там же. – С. 568.
5. Там же. – С. 576–578.
6. Конюченко А. И. Православное белое духовенство России в социально-демографических измерениях // История православия на Урале: материалы церковно-исторической конференции, посвященной 120-летию Екатеринбургской епархии (Екатеринбург, 29–30 ноября 2005 г.). – Екатеринбург: Екатеринбургская епархия РПЦ, Институт истории и археологии УрО РАН, 2005. – С. 165.
7. ЦИА РБ (Центральный исторический архив Республики Башкортостан). Ф. И-112. Оп. 1. Д. 16. Л. 21–22.
8. ЦИА РБ. Ф. И-112. Оп. 1. Д. 132. Л. 2.
9. ЦИА РБ. Ф. И-112. Оп. 1. Д. 87. Л. 15.

ПОВСЕДНЕВНАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ОРЕНБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

История Русской Православной Церкви всегда была и остается актуальной для исследователей. Православие, будучи тканью жизни народа, общества и государства в дореволюционной России, обнаруживало себя во всех направлениях исследований истории этого периода. Заметное сегодня обращение общества к вопросам православной духовности и нравственности дает основание ближе познакомиться с духовным опытом предков. Именно в этом контексте актуально изучение повседневной жизни православных Оренбургской епархии в конце XIX – начале XX вв. Необходимо отметить, что с началом пореформенного периода совпало образование самостоятельной Оренбургской епархии (1859 г.) и губернии (1865 г.). Наряду с новшествами, в них развивались традиционные формы религиозной активности верующих. Очевидно, что в рассматриваемый период это проявилось в укладе жизни города, где молебствия совершались по самым различным поводам, будь то закладка дома, открытие железной дороги, даже клуба, начало занятий в школах – словом, при всех начинаниях. Народ молился, чтил праздники, посещал церковь. Верующих было много.

По данным переписи населения 1897 г., жителей в Оренбургской губернии насчитывалось 1600145 человек. Православных в епархии было 1 млн. 175 тыс., мусульман – 366 тыс., раскольников – 50 тыс. На 1907 г. в пределах Оренбургской епархии числилось: церквей – 701, часовен – 194, молитвенных домов – 87, а всего богослужебных зданий – 981¹.

В религиозной жизни православного населения изучаемого периода можно выделить два наиболее важных аспекта: внешний строй церковности и личное вероисповедание каждого православного человека.

Что касается первого аспекта, то здесь необходимо учесть тот факт, что образование губернии и епархии совпало с Великими реформами, временем обновления как государственно-общественной жизни, так и церковной. Имея двойственную природу, церковь, как дом Бо-

жий и общественное учреждение, воплощала в общественной жизни веру и ее внешнее проявление: обряды, иерархию, право, храмы. А потому организация религиозной жизни верующих, ее регламентация государственными и духовным учреждениями – явление вполне естественное и необходимое.

Кроме того, и общественное движение эпохи преобразований приобрело новые виды деятельности духовенства и мирян: проповедничество не только с амвона, но и вне храма, небывалый размах благотворительности, соединившей в себе заинтересованность верующих, моральную и материальную. Так, в одном из воззваний Комитета по сооружению кафедрального собора в Оренбурге мы находим обращение к верующим с просьбой о материальной помощи для строительства нового храма. Член комитета кафедральный протоирей С. Семенов призывает православное население оказать посильную помощь, обращая их внимание на то, что новый храм должен соответствовать историческому и современному значению города с населением в 50000. Кроме того, протоирей замечает, что новый храм, находясь в центре города, должен иметь «благолепие наружное и внутреннее», что в свою очередь, привлечет инородцев к вере Христианской².

В вопросе учреждения различных обществ, будь то благотворительные, миссионерские или просветительские – было два варианта инициативы: «снизу» и «сверху». Основной целью их деятельности было пробуждение частных и общественных добродетелей и решение вопросов материального обеспечения не только церквей и приходов, но и нуждающихся. В конце XIX – начале XX веков в Оренбурге наблюдается процесс активного появления таких организаций как церковно-приходские попечительства, различные братства, общества трезвости.

Надо сказать, что во второй половине XIX века начал вызывать особую тревогу церкви рост пьянства. В 1859 году Святейший Синод своим указом благословил священнослужителей «...живым примером собственной жизни и частым проповедованием в Церкви Божией о пользе воздержания содействовать возникшей в некоторых городских и сельских сословиях решимости воздерживаться от употребления вина...». Церковь в своих проповедях призывала к благоразумию, приводя религиозные доводы и запреты. Однако, в 1873 году по одну сторону святой церкви на улице Симбирской, на расстоянии 700 шагов находилось 10 питейных заведений, по другую сторону от церкви было 4 склада и торговых места с водкой и винами. Более того, пьян-

ство наблюдается и в среде подростков 12-ти и 13-ти лет, которые пьют за тем, что желают походить на взрослых. Священнослужители, вполне аргументировано объясняя запрет на употребление спиртного, приводили слова Святого апостола Павла: «не упивайтесь вином, от него бывает распутство»³. И действительно, многочисленны были случаи, когда даже религиозные, казалось бы, священные для православных праздники заканчивались употреблением спиртного, семейными ссорами и драками.

Необходимо учесть, что население Оренбургской губернии представляло собой локальные группы по целому ряду признаков: по месту нового проживания, сословному статусу, экономической деятельности, конфессиональной и национальной принадлежности. Такое переплетение различных признаков объясняет разнообразие оценок религиозно-нравственного состояния социальных групп. К примеру, понимание религии крестьянами в корне отличалось от догматического православия. Главное содержание религии они видят лишь в обрядовых установлениях, которые им представляются как закон, соблюдая который, получишь спасение. Спасение понималось как внешняя награда за соблюдение религиозных норм. Общинный характер сознания крестьянства требовал подчинения регламентированным нормам быта и труда. Религиозность индивидуальная находилась под контролем норм общества. Крестьяне особо почитали Великий и Успенский посты, связано это было не только с тем, что они предшествовали большим церковным праздникам – Пасхе и Успению, но и с тем, что основными рубежами в годовом цикле были время, предшествующее возрождению природы (Великий пост), и время сбора урожая (Успенский пост). Вообще, для крестьян было характерно смешение кульгов христианских и языческих. Так, например, в 1912 году пастырь увещевал прихожан о недопустимости празднования Масленицы. Пастырь называет празднование Масленицы величайшим и тяжким грехом по отношению к Святой Церкви. Однако, вопреки запрету на языческие праздники, оренбуржцы активно праздновали их⁴.

Несмотря на такие особенности восприятия населением православия, нет оснований говорить о всеобщем резком снижении религиозности. Подтверждением этому тезису служат, например, данные о стабильном, количестве исповедников особенно в начале XX в., когда «опущение» обязательного ежегодного христианского долга исповеди и причастия перестало преследоваться по закону. Условия меняющегося социума и изменение религиозной политики государства по-

рождали формальное благочестие, утратившее внутреннюю духовную потребность. Хотя, несмотря на присутствие в обществе религиозного формализма, в рассматриваемый период молитвенный строй был довольно крепок и глубокое восприятие веры весьма живо. Молитва как соприкосновение и общение с Богом занимала одну из ключевых позиций повседневности. Практически в каждом православном доме центральное место по-прежнему занимал «красный уголок» с иконами, являя собой некое средоточие духовной жизни семьи.

Не менее яркое проявление религиозности мы видим в повседневном быту православных Оренбургской епархии. Жизнь верующей семьи была тесно переплетена с Церковью: и в наставлениях, и в домашних обрядах, и наконец, через участие семьи в церковных богослужениях, постах, празднествах и церковных таинствах. Повседневная жизнь буквально пронизана этим: благословение родителей, совместные молитвы, заветные, родовые, из поколения в поколение переходящие иконы, или например, иконы, которые заказывались в день рождения ребенка по его росту – «мера рождения» дитяти. Последнее – очень старый обычай, уходящий вглубь еще допетровской Руси. Вообще, надо сказать, что благословение родителей детям – одно из важных проявлений духовности и веры, реализованное в повседневности. Можно найти многочисленные свидетельства о том, как в обыденной, ежедневной обстановке семейного тепла и уюта, и при прощании, и в моменты решающих событий жизни детей – при отъездах, разлуках, особенно при основании детьми собственной новой семьи родители благословляли детей⁵. Это было некое молитвенное общение между родителями и детьми. Благословение перед разлукой, обычай «посидеть» вместе в безмолвной молитве перед отъездом – все это проявление невидимых и крепких нитей православной семьи.

В структуре православной жизни особое место занимала церковная обрядность и молебствия. Когда верующий входит в храм, он погружается в иной мир, непохожий на тот, в котором вращается изо дня в день. Само устройство храма и духовная настроенность песнопений, символизм предметов и действий – все это свидетельствовало об особой таинственной, но реальной жизни. Известно, что верующие в силу сложности церковнославянского языка плохо знали молитвы, зачастую искажая их смысл. Но молитвам придавалось огромное предохранительное значение: именно с нее начинался день⁶. Важная роль придавалась и крестному знамению, которое символизировало не толь-

ко Троицество Божие и распятие Спасителя на кресте, но и было одним из отличий от неверных. При входе куда-либо христианин должен был оградить себя крестным знаменем, чтобы все видели, что вошел христианин, а не кто-то иной.

Также в контексте повседневности православных Оренбургской епархии интересно отношение их к исповеди и причастию. Таинство покаяния зачастую рассматривалось как простое сообщение грехов священнику, а, к примеру, на таинство брака смотрели как на путь к законности супружеского союза. Исповедь в широких массах не имела того значения, которое ей придавала церковь. Так, в номере за 1874 год «Оренбургских епархиальных ведомостей» отмечается, что «количество не исполняющих долга причаствия и исповеди до сих пор бывает весьма значительное, а в иных приходах превосходит количество исполняющих»⁷.

Не менее важным проявлением религиозности был культ икон. Как отмечает исследователь С. С. Аверинцев, в иконе православный видит не условное изображение, но предметное раскрытие сверхчувственного, гарантирующее подлинность связи с божеством⁸. В конце XIX – начале XX веков церковь мобилизует активность для поддержания культа икон. Широко практикуется вынос чудотворных икон из местных обителей для хождения с ними. В эти действия вкладывался смысл убеждения верующих в истинности и спасительности иконопочитания как добродетели, любимой Богом. Так, в прессе широко освещалось такое событие как Великое торжество в Уральске или принесение в Уральск чудотворной иконы Божией Матери, именуемой «Табынской». Стоит отметить, что для верующих это было особое событие, которое они восприняли с благоговением. Протоирей Иоанн Корин так описал это событие: «Икона побывала во всех местных церквях поочередно. Тысячи богомольцев вышли из разных частей города и присоединились к общему ходу, а многие другие тысячи святоусердствующего народа двигались на встречу, по пути к городу, сопровождая икону от последней станции. Духовная процессия встретила св. Икону версты за три от города и, перейдя мост у рыбной заставы, остановилась для краткого молебствия и приложения к чудотворному лику. Настала глубокая, невозмутимая тишина; все как бы оцепенело кругом. Смирненно молившаяся многотысячная масса представляла собою редко виденное явление, для выражения которого на языке человека нет подходящего слова. При виде искреннего и глубокого усердия верующих, всякий чувствовал в себе какое-то неизъяс-

нимое благоговение, какую-то трепетную радость в душе, и из глаз невольно катилась слеза»⁹.

С другой стороны, эти действия внушали людям благоговейное отношение к святым иконам, удерживая их от кощунства и поругания над ними. В одном из распоряжений по Епархиальному Управлению от 17 ноября 1872 года – «о недопущении в продажу и употребление безобразно писанных икон» говорится, что в Челябинске появился иконописец Чириков, который собирает у жителей старые иконы, переписывает их, а затем продает их на базаре, не имея на то никакого права. Прося свидетельства на свое дело, Чириков обратился в Консисторию. Но Оренбургская Духовная Консистория, посмотрев на весьма неискусный вид икон, отказала ему в праве их изготовления и распространения потому, как такие злоупотребления вредно сказываются на религиозном и эстетическом чувстве верующих¹⁰.

Повседневная жизнь православных Оренбургской епархии на рубеже веков – явление весьма сложное и многогранное. С одной стороны, можно сказать, что религия занимала основное место в мировоззрении человека, а с другой стороны, присутствие религиозного формализма дает основание полагать, что происходит трансформация в сознании православного человека. В разных социальных группах религия соблюдалась по-разному в силу определенных факторов: образования, воспитания, занятости и других. Однако можно говорить о том, что население Оренбургской епархии продолжало оставаться религиозным.

Примечания:

1. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 173. Оп. 5. Д. 10586. Л. 67.
2. Семенов К. Открытие подписки на сооружение нового соборного храма в г. Оренбурге 20 октября 1874 г. // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1874 год. – 1 ноября. – № 21. – С. 816.
3. Михайловский В. О пьянстве // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1873. – 1 августа. – № 24. – С. 573.
4. Распоряжение по Епархиальному Управлению от 17 ноября 1872 года – о недопущении в продажу и употребление безобразно писанных икон // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1873. – 1 марта. – № 6. – С. 344.
5. Православие в жизни. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. – С. 214–215.
6. Тульцева Л. А. Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков (по материалам среднерусской полосы) // Советская этнография. – 1978. – № 3. – С. 37.
7. Наставление касательно исповеди детей // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1874. – 15 августа. – № 16. – С. 616.

8. Аверинцев С. С. Православие // Философская энциклопедия. Т. 4. – М.: Сов. энциклопедия, 1967. – С. 334.
9. Корин И. Великое торжество в Уральске // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1873. – 1 апреля. – № 7. – С. 265.
10. Распоряжение по Епархиальному Управлению от 17 ноября 1872 года – о недопущении в продажу и употребление безобразно писанных икон // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1873. – 1 марта. – № 6. – С. 208.

Щукин А. Ю. (г. Оренбург)

ПРАВОСЛАВНОЕ МИССИОНЕРСТВО В ОРЕНБУРГСКОМ КРАЕ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Оренбургская епархия начинает свою историю с 19 декабря 1799 г.¹. Но свет Христовой веры пришёл на эту землю намного раньше, первыми христианами на Южном Урале были казаки, которые осваивали Поволжье, Урал и далее следовали на Восток. В XVI веке башкирские, а в XVIII веке казахские земли добровольно вошли в состав Российской империи. Коренные народы Южного Урала и Поволжья рассчитывали на военную защиту России и искали покровительства русского царя. В итоге, как форпост империи на границе Европы и Азии, был основан Оренбург – город-крепость. Далее образовалась Оренбургская губерния², а как следствие этого – Оренбургская епархия. Оренбуржье – это уникальный регион, здесь встречаются Запад и Восток, Европа и Азия. На территории губернии, проживало множество народов: казахи, татары, башкиры, ногайцы, мордва, чуваша. Этот край в силу многонационального состава был и поликонфессиональным, – здесь исповедовались ислам, буддизм, лютеранство, католицизм, было много старообрядцев и сектантов.

Империя расширяла свои границы, осваивались новые земли, чтобы закрепиться на новом месте, государство активно использовало православную миссию. Новые подданные российской короны зачастую были язычниками или иноверцами, а православная вера несла с собой русскую культуру и язык, которые ассимилировали туземцев, делая их более лояльными к царской власти. По мнению современного церковного историка В. Цыпина: «В христианском просвещении инородцев правительство видело самый надёжный путь закрепления их верности России, поэтому миссионерское делание, совершавшееся

Церковью по заповеди Христа, встречало поддержку со стороны государства»³. Такого же мнения придерживался и историк-краевед Н. Чернавский: «С движением русских вглубь Средней Азии раздвигались и границы православно-русской власти, а с ними и пределы Оренбургской епархии»⁴.

Следует отметить, что в Оренбуржье имелась определённая индивидуальная особенность миссионерской деятельности, которая не свойственна другим регионам империи. Особенность эта заключается в следующем – монополия на миссионерскую проповедь в Российской империи принадлежала Православной Церкви, но в правление Екатерины II «в Оренбургском крае, где местные киргизы (ныне казахи) ещё прибывали в полуязычестве, светская власть поддерживала миссионерские усилия мусульманского духовенства»⁵. И более того, ещё ранее, в 1744 году для налаживания торговых связей с восточными странами оренбургский губернатор И. И. Неплюев обратился к императрице Елизавете с предложением привлечь для этого татарских купцов. «Зажиточных торговых татар с их семьями и работниками в числе 200 семей»⁶ переселили в специально отведённое поселение и дозволили строить мечети и даже духовные школы (притом, что до издания указа «О веротерпимости...» 1773 года в России не дозволялось строить новые мечети и медресе).

Территории Оренбуржья до образования самостоятельной Оренбургской епархии 19 декабря 1799 г. входили в состав Казанской епархии, которая имеет давнюю историю миссионерской деятельности, уходящую корнями в эпоху Иоанна Грозного. На протяжении столетий православная вера на Казанской земле насаждалась магометанам и язычникам, иногда принудительно – «огнём и мечом», иногда при помощи льгот и подарков.

Интересный факт: одним из первых просветителей Оренбуржья мог стать Михайло Васильевич Ломоносов. Однажды, когда будущий великий учёный ещё учился в Славяно-греко-латинской академии, он узнал об экспедиции в киргиз-кайсацкие степи Ивана Кирилова (один из первых устроителей Оренбургского края). Кирилов предполагал включить в экспедицию учёного священника. Тут-то Михайло и решил принять сан, лишь бы участвовать в столь интересном деле. 4 сентября он подал прошение о рукоположении, в котором объявил к тому же, что у него отец холмогорский священник (это облегчало процедуру, так как переход из одного сословия в другое был запрещён). «Ставленнический стол» академии вознамерился проверить показания Ломоносо-

ва, ведь ещё недавно он представлялся сыном холмогорского дворянина. И в конечном итоге ложь была выявлена⁷. К счастью для мировой науки, к сожалению для Оренбуржья, будущий великий учёный так и не стал одним из первых миссионеров на оренбургской земле.

В конце XVIII века Святейший Синод учреждает ряд новых епархий, среди которых была Оренбургская. Для просвещения иноверцев и язычников создаётся православная миссия.

В 1875 г. был образован Епархиальный Комитет Православного Миссионерского Общества, целью которого было утверждение веры Христовой среди инородцев Оренбургской губернии и Тургайской области, а также борьба со старообрядчеством и сектантством.

Председателем Комитета являлся правящий архиерей. Территория, на которой Комитет осуществлял свою деятельность, делилась на округа. Деятельность Епархиального Комитета была направлена на благоустройство миссии, действующей в пределах Оренбургской епархии. В ее состав входили следующие миссионерские станы: Богодуховской, Макарьевский, Актюбинский, Чиликский. Помимо этих специальных институтов миссии, «к миссионерской просветительской деятельности среди инородцев привлекались причты приходов, образовавшихся из русских поселенцев в степи»⁸. Важными очагами миссионерства были монастыри, которые очень часто являлись центрами миссионерских станов.

Миссионерское общество не могло охватить своей деятельностью всю, довольно обширную территорию епархии, поэтому по инициативе Преосвященного Макария епископа Оренбургского 8 ноября 1886 г. было открыто Михаило-Архангельское Братство. Профессор Ефименко М. Н. отмечает следующее: «братство создавало миссии против раскола и ислама, содержало миссионерские школы, издавало и распространяло противосектантские книги. Миссионерские цели достигались, главным образом, через устройство школ в православно-инородческих приходах с преподаванием предметов и совершения богослужения на родном языке»⁹. Зачастую иноверцев привлекала возможность дать своим чадам образование, даже несмотря на то, что вместе с грамотой ими усваивались и основы христианства.

Деятельность Православной миссии в Оренбургской епархии заключалась в следующем:

1. Открытие новых приходов, в том числе приходов со смешанным населением (русским и коренным), и приходов инородческих, где богослужение совершалось на национальном языке.

2. Увеличение числа церковно-приходских школ и школ для новокрещённых.

3. Поездки профессиональных миссионеров с проповедью Евангелия и ведение увещательных бесед с раскольниками и сектантами.

4. Издание и распространение противосектантской литературы.

Необходимо также отметить, что с открытием Оренбургской духовной семинарии в 1883 году начинается новая веха в развитии православной миссии в Оренбуржье. Семинария изначально создается с миссионерской направленностью (в рамках семинарской программы преподавался арабский и татарский языки)¹⁰. Оренбуржье нуждалось в собственных миссионерах, ранее большинство миссионерских кадров приходилось приглашать из соседних епархий. К сожалению, вклад семинарии, в развитие Оренбургской миссии оказался не столь значительным, как было возможно, прежде всего, это вызвано скорым закрытием семинарии из-за революционной смуты, захлестнувшей Россию.

Итогами миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в Оренбургской епархии было следующее:

1. Обращение иноверцев и язычников в православие.

2. Возвращение в Православную Церковь раскольников и сектантов.

3. Учреждение школ, что повысило общий уровень грамотности населения.

4. Увеличение числа приходов, строительство новых храмов, часовен и молитвенных домов.

Однако же все вышеперечисленные достижения не решали многих животрепещущих вопросов. При количественном росте православного населения, «качество» оставляло желать лучшего. Большинство населения было слабо воцерковлённым. Ощущался недостаток образованного духовенства и многие другие проблемы, которые, в общем, были присущи Российской Церкви в синодальный период. Неразрешённость данного вопроса явилась одной из основных причин массового отхода населения от Православия в годину гонений. Хотя следует отметить и великий сонм новомучеников и исповедников, просиявших на Оренбургской земле. Тенденции миссионерской деятельности, отмеченные в Оренбургской епархии, были характерны и для других епархий на территории Поволжья и Урала. Главным же отличием было то, что светские власти оказывали под-

держку мусульманской миссии, способствовали усилению иерархической структуры и централизации управления магометан Поволжья, что также негативно сказывалось на успехах православной миссии.

Оренбургская епархия сегодня – это уже митрополия, которая состоит из трёх епархий: Оренбургской, Орской и Бузулукской. Оренбургская митрополия, по сравнению с синодальным периодом, занимает, несомненно, меньшую площадь, чем когда-то Оренбургская епархия. И цели, которые стоят перед православной миссией сегодня, отличаются от тех целей, которые когда-то ставили перед собой миссионеры XVIII–XIX веков. Уже нет Российской империи, православие более не является государственной религией, которая имела бы монополию на проповедническую деятельность.

В новейший период истории Православная миссия в Оренбуржье не ставит перед собой цель обратить в православие мусульман и представителей иных конфессий. Главными задачами сегодня для православной миссии являются: во-первых, воцерковление населения, которое отождествляет себя с Православием, но зачастую только номинально; во-вторых, борьба с тоталитарными сектами и псевдорелигиозными организациями; в-третьих, возрождение нравственных и духовных основ российского общества. Если в синодальный период православная миссия в основном имела прозелитическую направленность, то в новейший период, истории Оренбургской митрополии, миссионерская работа зачастую совмещается (или даже отождествляется) с социальным служением. Это хорошо видно из названий епархиальных отделов: Социально-миссионерский отдел, Социально-миссионерское благочиние.

В Оренбургской митрополии миссионерская деятельность осуществляется в рамках епархиальных отделов:

1. Отдел религиозного образования и катехизации. Данная структура осуществляет подготовку катехизаторов из числа мирян для миссионерской работы в рамках приходов. Так же сотрудники отдела проводят курс просветительских лекций и кинолекториев в учебных заведениях среднего профессионального образования.

2. Информационно-консультационный центр священномученика Макария Оренбургского. Центр предоставляет информацию о сектах, ведет разъяснительную работу, а также активно собирает данные о вновь образовавшихся сектах. Проводятся лекции в общеобразовательных школах и университетах, печатаются информационные лист-

ки. Действует реабилитационный центр для пострадавших от действий сект.

3. Отдел по церковной благотворительности и социальному служению – объединяет православные храмы, часовни и молитвенные комнаты социальных учреждений области – больниц, детских домов. В Отделе ведется работ с молодёжью, миссионерская и противосектантская деятельность. При храме Святой Троицы города Оренбурга действует Православный Центр защиты материнства и детства «Колыбель»¹¹.

4. Отдел по взаимодействию с вооруженными силами, правоохранительными органами и казачеством¹².

В 2008 году было положено начало возрождению Оренбургской семинарии. На сегодняшний день семинария – это важный элемент миссионерской работы всей митрополии. Духовная школа готовит будущих пастырей, одной из главных задач которых является проповедь Евангелия. В рамках подготовки студентов проводятся миссионерские поездки в детские дома, дома престарелых, места тюремного заключения. На базе семинарии проводится межвузовское сотрудничество ведущих Университетов Оренбурга.

Оренбургская митрополия ведёт тесное сотрудничество с государственными структурами, что способствует Православной миссии в Оренбуржье. Министерство образования области вплотную взаимодействует с отделом образования епархии, подготавливая специалистов для преподавания «Основ Православной культуры», только за 2012 год Отдел образования и катехизации смог через институт повышения квалификаций подготовить 1000 преподавателей ОРКиСЭ.

Одной из современных форм миссионерской работы, которая осуществляется в митрополии, является организация православных концертов и кинолекториев.

Святейший патриарх Кирилл, в своём докладе на Архиерейском Соборе в феврале 2013 года, подчеркнул важность молодёжного служения. Следует отметить, что данная работа уже ведется в Оренбургской митрополии, так были основаны молодёжные общества при кафедральном соборе г. Оренбурга («Логос») и Покровском храме («Братья Покровцы»).

Основные пункты Православной миссии в Оренбургской митрополии созвучны с Постановлениями Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, которые были приняты в 2013 году.

На одной из межрегиональных конференций, проходивших в Оренбурге, представители традиционного ислама из Казани заявили, что Православная Церковь недостаточно хорошо ведёт миссионерскую работу среди своей потенциальной паствы (природных русских). Такой вывод они делают по тому, что среди новообращённых ваххабитов Поволжья много русских, а в увеличении числа представителей радикального ислама не заинтересованы ни мусульмане, ни православные.

При всём многообразии миссионерского служения в Оренбургской митрополии многое ещё предстоит сделать, мы находимся только в начале пути. Сегодня успешной православной миссии препятствуют такие негативные явления как: отсутствие обязательного оглашения для желающих принять Святое Крещение в сознательном возрасте, а также нехватка квалифицированных специалистов для миссионерской работы.

Итак, анализируя историю становления миссионерской деятельности в Оренбуржье и её результаты, можно констатировать следующее:

1. Развитие православной миссии в Оренбургском крае вытекало как из самой апостольской сущности Православной Церкви, так и из интересов имперской власти.

2. Православная миссия в Оренбургском крае, как и в других регионах Поволжья, в основном была направлена на противостояние исламским проповедникам, которые в этих регионах имели некоторую поддержку светской власти.

3. Одним из существенных результатов активной миссионерской работы РПЦ в дореволюционный период стало создание широкой сети «инородческих школ».

4. Основной тенденцией для РПЦ сегодня является направление внутренней миссии: катехизация, воцерковление, духовное образование. В синодальный же период истории Церкви основной задачей считалась проповедь истинной веры среди неправославных народов (прозелитизм).

5. Современная православная миссия в Оренбургской митрополии имеет социальную направленность, это хорошо видно из названий епархиальных отделов: Социально-миссионерский отдел, Социально-миссионерское благочиние.

В заключение хотелось бы вспомнить слова Спасителя, которыми должен руководствоваться каждый миссионер: «По тому узнают

все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35).

Примечания:

1. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ). – Собр. 1-е. – Т. XXV. – № 19156.
2. ПСЗ. – Собр. 1-е. – Т. XII. – № 8901.
3. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды / 4-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – С. 97.
4. Чернавский Н. Оренбургская епархия в прошлом и настоящем. – Оренбург: Типография Оренбургской Духовной Консистоии, 1900. – С. 209.
5. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды / 4-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – С. 98.
6. ПСЗ. – № 8893.
7. Морозов А. А. Михаил Васильевич Ломоносов. – М.: Молодая гвардия, 1965. – С. 104.
8. Горлов Г. Е. прот. Духовная нива Оренбуржья. – Оренбург: Оренбургское книжное издательство, 2010. – С. 171.
9. Ефименко М. Н. Оренбургская епархия как уникальное явление Православной истории // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vipstd.ru/nautech/index.php/—gn13-03/808a> (дата обращения: 12.04.2013).
10. Православный Благовестник. Издание состоящего под Августейшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Православного Миссионерского Общества. – 1893. – Ноябрь. – № 22.
11. Отдел по церковной благотворительности и социальному служению // Оренбургская епархия [Электронный ресурс]. URL: http://www.oepress.ru/otdel_po_tserkovnoy_blagotvoritelnosti_i_sotsialno/index.php (дата обращения: 23.04.2013).
12. Отдел по взаимодействию с вооружёнными силами, правоохрнительными органами и казачеством // Бузулукская епархия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.buzlukeparh.ru/otdel-po-vzaimodeysrviyu-s-vooruzhennymi-silami-pravoohranitelnyimi-organami-i-kazachestvom> (дата обращения: 23.04.2013).

Конюченко А. И. (г. Челябинск)

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ И ЧЕРТЫ ДИНАМИКИ МОНАСТЫРСКОГО СТРОИТЕЛЬСТВА НА УРАЛЕ (ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД)

Русская (восточнославянская) колонизация Урала сопровождалась сакрализацией пространства. Особенностью истории Урала, как

и областей, лежащих за ним на восток, заключалась в том, что ускоренная колонизация этих земель пошла после того, как на территории Восточной Европы сложилось сильное централизованное государство Московской Руси. Поэтому и центром, и переселенцами этот край рассматривался как объект колонизации, не как Россия, а как чужие, поганые (т. е. языческие) земли, которым были даны нерусские названия – Урал и Сибирь.

Встречаясь с непонятными своими языческими представлениями народами, русские наградили их общим названием – чудь. Народы западных склонов Урала называли чудь заволоцкая или заволочская, поскольку они располагались за системой волоков на северные речные системы, зауральские народы – просто чудь. В ходе дальнейшей дифференциации отдельные народы получили «имена собственные». Татар называли «орда проклятая», мордву – «сура поганая», манси – «гамалья чусовая», Сибирь считали «немшоною», а чудь – «заблудящею»¹.

Чужие, поганые земли становились своими, родными, когда завершалась сакрализация пространства. Она начиналась со строительства часовен, которые впоследствии, при изыскании материальных средств, становились приходскими церквями. Часовни ставились и как самостоятельные объекты в память о событиях и на объектах окружающей природы. Небольшие по размерам деревенские часовни и церкви, тем не менее, являлись высотными доминантами за счёт того, что для них отводились возвышенные и открытые места.

Часовни появлялись на местах явления икон, сгоревших церквей, над местами обретения мощей святых, для упокоения мощей, для проведения молебнов, в память умерших уважаемых людей, на местах гибели или массовых захоронений. Например, в Соликамске часовня была построена на братской могиле соликамцев, погибших во время нападения и разорения города в 1581 г. пелымским князьком Кихеком. В память о 85 погибших во время набега ногайских татар стояла часовня в Чердыни².

На микроуровне структура сакрального пространства в горизонтальной плоскости включала в себя церковь с приходским священником, часовню, кладбище. Более значимым элементом были монастыри, являвшиеся религиозными центрами округи. Освящение пространства заканчивалось, когда появлялись свои чудотворные иконы и местночтимые святые, которым можно было поклониться и получить духовное и телесное исцеление.

Основание новых обителей в труднодоступных местах сыграло важную роль в развитии русской колонизации, начиная с XIV в. Если ранее в Древней Руси первые монастыри возникали в городах или их округе, то переворот в монастырской жизни совершил Сергей Радонежский. (1314?–1392). В 1337 г. вместе с братом в лесной глуши он срубил келью и крохотную церковь, которой было суждено положить начало первой в России лавре.

Если в первое столетие после монгольского нашествия и установления ига (1240–1340 гг.) появилось около трёх десятков новых монастырей, то в последующие 100 лет (1340–1440 гг.) возникло около 150 обителей. Около четверти этого числа монастырей было основано учениками преподобного Сергия и учениками его учеников, и почти все они по примеру Сергиева монастыря были пустынями в диких лесах ярославского, вологодского и костромского Заволжья³.

На западных склонах Урала в 1379 г. просветительскую деятельность среди язычников коми начал близкий к Сергию Радонежскому Стефан Пермский (около 1340 – 1396), поставленный в 1382 г. епископом новоучреждённой Пермской епархии. Современный Михайло-Архангельский монастырь в селе Усть-Вымь в Республике Коми ведёт своё начало от основанного Стефаном Пермским монастыря.

В 1462–63 г. Пермский епископ Иона осуществил очередной этап христианизации коми-пермяков, и в Чердыни, уральской столице, был основан считающийся первым на Урале Иоанно-Богословский монастырь, ставший усыпальницей великопермских князей⁴.

Вышедшие из поморского крестьянства Строгановы в 1558 г. получили пермские вотчины в Прикамье. Эти разбогатевшие поморские мужики, поднявшиеся до гостей, в XVII в. – именитых людей, в XVIII – баронов и графов, уделяли большое внимание церковному строительству ещё в XVI в. Аника Строганов и его сыновья в своих вычегодских и пермских владениях строили церкви и монастыри. Незадолго до смерти Аникой Григорьевич постригся в монашество в основанном им в 1560 г. Спасо-Преображенском Пыскорском монастыре⁵.

В конце XVI в. появляются новые монастыри: Успенский Трифонов близ Хлынова (1580 г.), Преображенский Екатерининский (1582 г.), позднее – Холуницкий Троицкий (около 1590 г.), Слободской Богоявленский (1599 г.) в Вятском крае; Соликамский Вознесенский (около 1579 г., по другим сведениям – в 1591 г.), Подгорный Богородицкий женский (около 1570 г., на месте перенесённого в Канкор

Пыскорского Спасо-Преображенского), Чусовской Успенский (около 1571 г.), Осинский Спасо-Преображенский (1590-е гг. у Новоникольской слободы) в Перми Великой⁶.

Вскоре после основания Уфы в 1574 г. на западном склоне Южного Урала, в этом городе тоже появляются монастыри: Сергиев (1570–80-е гг.), Успенский (первое упоминание в 1598 г.) мужские и Христо-Рождественский женский (первое упоминание в 1619 г.)⁷. Но, видимо, их существование было непродолжительным.

Первым монастырём на восточных склонах Урала стал Николаевский, основанный в 1604 г. Ионой Пошехонцем. Монастырь появился в Верхотурье, заложенном в 1597 г., т. е. через 7 лет после возникновения города. Прозвище основателя объясняется, видимо, его родиной или местом выхода из ярославского Пошехонья.

Есть сведения, что в 1590-е гг. около Осинской слободы некий чёрный поп Иона Прокофьевых Пошехонец основал Преображенский монастырь. Возможно, это был будущий основатель Верхотурского монастыря⁸.

По грамотам царя Бориса Фёдоровича Годунова 1604 и 1605 гг. монастырь получил строительный материал, иконы, кресты, книги, церковную утварь, ризы, два колокола, жалование, пашню и покосы. К 1615 г. монастырь был устроен окончательно, хотя и в скромном виде. При царе Алексее Михайловиче обители было отведено ещё 60 десятин земли. Видимо, на монастырских землях стали оседать приходящие крестьяне, поэтому царским указом 1678 г. Тобольскому архиепископу и всем архимандритам и игуменам запрещалось принимать переселенцев и записывать их за монастырями. Тем не менее, к 1681 г. за монастырём числилось 6 небольших деревень⁹.

Появляются монастыри и в других городах восточного склона: в Тюмени – Преображенский, позднее переименованный в Троицкий (1616 г.), в Туринске – Покровский (до 1621 г.). Вскоре после учреждения в 1620 г. епархии Сибирской и Тобольской по инициативе архиепископа Киприана был построен Невьянский Богоявленский монастырь. Примерно тогда же на реке Тагил возникает Рождественский монастырь¹⁰. Видимо, большинство появившихся в это время обителей со временем приходили в запустение или погибали в пожарах.

Спустя 40 лет после возникновения монастыря в Верхотурье инок Далмат (1594–1697), тайно ушедший из Богоявленского Невьянского монастыря с иконой Успения Пресвятой Богородицы, поселился

на Белом Городище в месте впадения реки Течи в Исеть. Это необжитое место дало начало Успенскому Далматовскому монастырю, вокруг которого стали расти русские населённые пункты. Если прежние уральские монастыри возникали в городах (Чердынь, Соликамск, Верхотурье), то Успенский Далматовский стал первопроходцем в Исетско-Теченском бассейне и сыграл важную роль в ходе русской колонизации на Среднем Урале Восточного склона.

Отцом Далмата (в миру – Дмитрий Иванович Мокринский) был казачий берёзовский атаман, выходец из рязанских дворян, а материю – крещёная татарка. Родился Дмитрий в Берёзове. Как и его отец поступил на военную службу, обзавёлся семьёй. Около 1627–28 г. его перевели из Берёзова в Тобольск. В 1628 г. он значится городничим, а в 1633 г. – находится уже на должности приказчика в Вагайском острожке. В 1642–43 г. Д. И. Мокринский оставил службу и ушёл в Богоявленский Невьянский монастырь, где принял постриг. Около 1644 г., стремясь к уединению, он покинул обитель и остановился в глухом месте, от которого до ближайшего города Тюмени, где находился военный гарнизон, было пять дней пути. Земля, на которой осел Далмат, принадлежала тюменскому ясачному татарину Илигею, который дважды пытался прогнать монаха со своей земли¹¹. Видимо, для Илигея незваный гость был хуже татарина.

По церковному преданию, Илигей оставил Далмата в покое после того, как явившаяся ему во сне Богородица повелела не только не трогать старца, но и отдать ему землю. Первым, кто нашёл Далмата в Исетской пустыни, был старец Иоанн из Нижнего Новгорода. Сюда же пришёл и сын Далмата Иван, получивший при пострижении имя Исаак (?–1724), в 1666 г. он стал игуменом, но вскоре был отстранён от настоятельства по обвинению в сочувствии старообрядцам. В 1675 г. игуменом был поставлен Афанасий (в миру – Алексей Артемьевич Любимов). Ему подчинялись церкви ближайшей округи – Служней слободы, Китайского острога, села Покровского, Ощепковской, Камышловской и Куяровской слобод¹². Впоследствии он был вызван в Москву и возведён на новоучреждённую кафедру епископа Холмогорского и Важского. Уроженец Тюмени архиепископ Афанасий (1641–1702) слыл просвещённейшим человеком своего времени и вошёл в историю как выдающийся писатель, религиозный и политический деятель¹³.

Далматовский Успенский монастырь стал не только известным религиозным центром богословской мысли и культуры, но и эконо-

мически благополучной обителью. Монастырь жил не только за счёт осевших на льготных условиях на его земле крестьян. Монахи освоили ряд промыслов: пошив обуви и конской сбруи, производство кирпича, ловлю рыбы, добычу руды и производство железа. Именно монахи указали место для строительства металлургического завода. На месте железоделательной заимки монастыря на речке Каменке был построен Каменский завод, выплавивший 15 октября 1701 г. первый на Урале чугун.

Уральские монастыри зоны фронта XV–XVII веков были, преимущественно, мужскими, поскольку в зоне колонизационного освоения половая структура населения отличалась от глубинных русских районов: мужское население преобладало на женским. На гендерный состав монашеских обителей непосредственное влияние оказывала зона фронта, порубежья, где они возникали: пионерами колонизации являлись отряды казаков и служилых людей.

В этих условиях женщины находились в униженном положении. Патриарх Филарет писал в 1622 г.: «... в сибирских городах... люди живут... по своим скверным похотям... подговаривают многих женок и девок и привозят их... и держат их за жён вместо... и иные всякие дела делают, чего не токмо писати, слышати жалостно и Богу мерзко». Для выравнивания половой структуры населения Урала администрация принимала определённые меры. Например, в 1630 и 1637 гг. на Русском Севере – в городах Великий Устюг, Тотьма, Соль-Вычегодск формировались отряды девиц в «жонки» служилым людям¹⁴.

Низкая плотность населения, производительности труда, неустойчивый социально-экономический баланс, сохраняющаяся внешняя опасность обуславливали маскулинность уральского иночества Средних веков и Нового времени. То, что на своих мужских плечах вытягивали монахи – росчисти под пашни, сельскохозяйственные и строительные работы, оборонительные действия, – было не под силу женскому иночеству. Кроме того, урало-сибирские монастыри изначально выполняли функции богаделен – Божьих приютов для немощных. Т. е., обители были ориентированы на одиноких служилых людей, оставивших службу по возрасту, ранам, болезни, чтобы им «за их службы и раны» было где «при смертном часе головы преклонити»¹⁵.

Все монастыри, возникшие в XV–XVII в. (кроме Успенского Далматовского) были городскими или подгородными: Иоанно-Богослов-

ский в Чердыни (основан в 1462–63 г.), Спасо-Преображенский под первым строгановским укрепленным городком Камкор (в 1560 г.), Успенский Трифонов близ Хлынова (Вятки, в 1580 г.), Вознесенский в Соликамске (в конце XVI в.), Николаевский в Верхотурье (в 1604 г.).

Существование за пределами города было крайне небезопасно. Например, во время набега на Исетскую пустынь Далмата в 1651 г. погибли 3 старца и 17 послушников, 20 человек были уведены в плен. В живых осталось лишь 3 старца и 4 послушника, которым удалось спрятаться. В 1662 г. в слободе под монастырём татаро-башкирский отряд сжёг церковь, 15 крестьянских дворов и мельницу, на которой погиб находившийся при ней старец. Всего в 1662–1664 гг. Исетская обитель трижды пережила набеги башкир, калмыков и татар под предводительством Кучумовичей, сопровождавшиеся пожарами, грабежами и убийства жителей монастырских деревень¹⁶.

В начале XVIII в. самым популярным на Урале среди мирян стал Николаевский Верхотурский монастырь. Это произошло после того, как в 1704 г. из села Меркушино были перенесены мощи первого святого Восточного Урала – праведного Симеона, верхотурского чудотворца. С этого момента монастырь стал привлекать тысячи паломников не только с Урала, но и с разных концов страны. Это повысило не только религиозное значение монастыря, но и его материальное благополучие. В 1712 г. сибирский губернатор М. П. Гагарин, побывавший в Верхотурье, предписал строить вместо деревянного каменный храм¹⁷. Это удивительно, поскольку каменное зодчество в Урало-Сибирском регионе было редкостью, а после начала строительства Петербурга оно было запрещено по всей стране.

Если в XVII в. русские поселения долгое время продолжали окаймлять территорию проживания башкир, не вторгаясь в её глубь, то в XVIII в. русская колонизация сдвинулась с мёртвой точки благодаря петровской модернизации и хлынула в Башкирию. К концу XVIII в. территория всего Урала прочно вошла в состав Российской империи. Подавлением последних башкирских восстаний (1735–40 и 1755–56 гг.) была устранена вооружённая угроза для русских поселений, включая монастыри. Даже крестьянская колонизация Южного Урала завершилась в основном к концу столетия под прикрытием линий крепостей. Но женские обители по-прежнему уступали по численности мужским. К концу XVIII в. их было в три раза меньше мужских (см. таблицу 1).

Распределение монастырей по губерниям. 1796 г.

Губерния / область	Монастыри по штатам 1764, 1786, 1795 гг.								Дополни- тельно открытые с 1766 по 1796 г.		Всего к 1796 году	Из них	
	1 класс		2 класс		3 класс		заш- тат- ные						
	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж		м	ж
Вятская	-	-	1	-	1	-	3	1	-	-	6	5	1
Пермская	-	-	-	-	3	-	-	-	2	-	5	5	-
Уфимская	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-	2	-	2

В XVIII в. положение монастырей стало существенно меняться. Прагматическое отношение Петра к церкви обусловило наступление на обители. Царь хотел превратить монастыри в рабочие дома, богадельни для подкидышей и отставных солдат-инвалидов, монахов – в больничный персонал, а монахинь – в ремесленниц-прядильщиц и кружевниц¹⁹. Обители ограничивались в средствах обеспечения: монашествующим устанавливалось годовое содержание, доход сверх этого поступал в казну²⁰. Видимо, именно этим объясняется тот факт, что в XVIII в. на Урале не возникло ни одного монастыря.

Дело Петра продолжила Екатерина II, осуществившая секуляризацию монастырского имущества и разделившая монастыри на штатные, получающие в качестве компенсации за отобранную недвижимость годовые субсидии из государственной казны, и заштатные, не получившие ничего взамен и предоставленные сами себе. В 1764 г. было упразднено 67 % женских обителей, в результате чего возникла диспропорция между мужскими и женскими монастырями. Последние к 1796 г. составляли лишь 19,3 % от общего числа²¹.

За 30 лет правления Екатерины было открыто 37 новых монастырей. За менее чем пятилетнее правление Павла Петровича (1796–1801 гг.), вполне благосклонно относившегося к церкви, их появилось 14: 11 мужских и 3 женских. За первые 5 лет царствования Александра Павловича (1802–1807 гг.) обителей не прибавилось. В 1807–1817 гг. было открыто лишь 7 монастырей, или в среднем – менее чем по одному в 2 года. Такое незначительное количество

появления новых обителей по сравнению со временем предыдущих правителей объясняется новым поворотом церковно-государственных отношений, личными качествами обер-прокурора Св. Синода князя А. Н. Голицына и самого императора. Увлечённый идеями либерализма Александр назначил на пост обер-прокурора человека, далёкого от веры и понимания православия. Но за последний период царствования Александра с 1818 по 1825 гг. появилось 8 новых обителей²².

Возможно, этот поворот был обусловлен тем, что на смену модным прежде в России идеям просвещения пришло увлечение мистикой. Склонность к мистике ярко проявилась и у Александра²³, но со временем конфессиональная всеядность обер-прокурора пришла в противоречие со взглядами императора, поворачивавшего к строгому православию²⁴.

На Урале новых обителей не появилось не только в XVIII в., но и в первой четверти XIX в. Если раньше монастыри пользовались поддержкой государственной власти в виду важной роли в колонизации региона, то в XVIII в. она уже была завершена, и необходимость в новых обителях отпала в глазах государства, а среди местных жителей не было человеческого резерва и стремления к иночеству. Негативно сказывались последствия секуляризации, в результате которой появились необщественные монастыри, получавшие деньги на содержание, согласно штатному расписанию, поделившему обители на 3 класса. Получение денежных сумм из государственной казны развращало монашествующих, сопротивлявшихся общепринятому уставу. В общинных монастырях монахи имели общим только братскую трапезу, а одежду и всё остальное необходимое приобретали самостоятельно.

К примеру, Николаевский Верхотурский монастырь по штатам 1764 г. получил 3-й класс: 13 мест для братии и 8 – для монастырских служащих. Но в силу того, что после секуляризации обители значительно обеднели, монастырь оказался не в состоянии заполнить штатные места. В 1764 г. в нём было 8 монашествующих, через 4 года в 1768 г. осталось 6. В 1784 г. в монастыре насчитывалось 9 человек: игумен, иеромонах, монах и 6 послушников. Вплоть до середины 1820-х годов количество монастырской братии так и колебалась в пределах 7–10 человек, ни разу не достигнув штатной нормы. Иногда количественный и качественный состав насельников грозил обители закрытием. В 1818–1819 гг. в монастыре не осталось ни одного монаха, одни по-

слушники. Настоятель – архимандрит Иероним проживал в монастыре значительно меньше по времени, чем в Перми, где он возглавлял духовную семинарию²⁵.

Хотя монастырь постепенно улучшал своё материальное положение, но это не сказывалось положительно на моральном климате в обители. Монахи оказывались «не всегда исправны» в послушаниях, виновны в пьянстве, грубости, сквернословии, самовольных отлучках из монастыря, раздорах при дележе доходов обители. Один послушник в 1819 г. на предложение принять постриг с горечью ответил, что пришёл в монастырь 4 года назад с искренним желанием постричься, и это желание не покинуло его. Но исполнить его он не может «по причине несуществующего в здешнем монастыре благочиния и братолюбия ныне»²⁶.

В царствование Николая Павловича (1825–1855 гг.) было основано, восстановлено и передано православным от униатов в Западных районах империи (Литве, Белоруссии и Правобережной Украине) 68 монастырей – 49 мужских и 19 женских. На Урале и в Сибири за этот период появилось по одной обители²⁷.

В период царствования Александра Николаевича (1855–1881 гг.) было открыто 48 новых монастырей – 34 мужских и 14 женских, в том числе по 2 обители на Урале и в Сибири²⁸.

С 1860-х годов происходит феминизация монашества России. В целом численность монашествующих мужского пола с 1850 по 1914 гг. возросла в 2,4 раза, женского – в 7,1 раза, а общая численность данной паствы за данный период увеличилась в 2,1 раза. С 1840 по 1913 гг. число мужских монастырей в России увеличилось на 103, женских – на 355, рост православного населения в стране составил 223,9 %. И если монашествующих мужского пола стало больше на 221,2 %, что почти полностью совпало с приростом населения, то число инокинь возросло неимоверно непропорционально увеличению роста православной паствы – на 712,1 %²⁹. Такая же тенденция и ситуация в начале XX в. наблюдалась и в уральских епархиях (См. табл. 2).

Таблица 2³⁰.

Распределение монастырей, монашествующих и послушников по епархиям. 1859, 1901 гг.

Епархия	Мужские монастыри			Женские монастыри		
	Количество	Монашествующих	Послушников	Количество	Монашествующих	Послушниц
Вятская						
1859 г.	4	44	30	2	32	52
1901 г.	7	69	126	5	74	610
Екатеринбургская						
1901 г.	4	64	185	5	189	1017
Оренбургская						
1859 г.	2	9	2	-	-	-
1901 г.	3	31	51	9*	227	1280
Пермская						
1859 г.	5	42	30	1	77	181
Уфимская						
1859 г.	3	23	35	1	15	76
1901 г.	5	29	82	5**	204	1057

*Число женских монастырей в Оренбургской епархии на 1901 г. указано с неизвестным количеством общин.

**Число женских монастырей в Уфимской епархии на 1901 г. указано вместе с одной общиной.

Стремительное увеличение числа женских иноческих обителей и их насельниц на Урале можно объяснить следующим. Во-первых, изменилось качество колонизационных процессов в местах оседания миграционных потоков. Во-вторых, произошло изменение демографической структуры населения региона по половому признаку. И, в-третьих, женскому полу была присуща повышенная по сравнению с мужским социальная ранимость. В результате изменившейся половозрастной структуры населения монастыри стали притягивать к себе выпавших из среды привычных социальных связей, отношений взаимной зависимости вдов, старых дев, сирот, инвалидов и других женщин, не сумевших отыскать индивидуальную нишу в рамках мирской жизни.

Постоянный и стабильный рост женских монастырей объясняется и большим количеством общин, игравших роль ближайшего резерва женских обителей. Этим объясняется и значительное количество послушниц, что особенно заметно в сравнении с числом послушников в мужских монастырях. Чтобы обеспечить растущие как грибы женские монастыри богослужебными, жилыми и хозяйственными зданиями, им передавались постройки захиревших мужских монастырей³¹.

Процесс появления новой женской обители не был стремительным, а занимал определённое, иногда продолжительное время. Крупнейшая на Урале женская Ново-Тихвинская обитель в Екатеринбурге в 1796 г. была зарегистрирована как община, а монастырский статус приобрела в 1809 г. К началу XX в. в обители было 6 храмов, вместительная богадельня, хорошая школа. Расположенный на небольшой возвышенности в южной части города, монастырь открывался взору со всех сторон.

Стремившаяся к уединённой жизни крестьянская девица Анна Полежаева вместе с тремя сподвижницами устроили себе в начале 1840-х годов кельи-землянки на острове южноуральского озера Чебаркуль, где они прожили полтора года. Но уединённое существование вдали от храма, до которого нужно было добираться на лодке, оказалось слишком сложным. Остров пришлось оставить, но и на новом месте – в Еткульской пустыни жизнь не сложилась. Тогда Анна совершила паломничество в Успенскую Киево-Печерскую лавру и к соловецким чудотворцам. Вернувшись из путешествия, она поступила в женский монастырь в Уфе для того, чтобы подготовить себя монастырским порядкам и прожила здесь 5 месяцев³².

После этого она по совету духовного отца отправилась в Челябинск, где приобрела в Заречье рядом с Троицкой церковью старый небольшой деревянный домик. Поселившись в нём, Анна принимала желающих разделить с ней иноческую жизнь, и в течение 5 лет к ней поступило 15 девиц разного возраста. Благочестивый образ их жизни привёл к тому, что город отвёл для устройства будущей обители место на старом кладбище. Посетивший в 1848 г. Челябинск епархиальный архиерей Иосиф благословил мирских инокинь. Лишь в 1854 г. была утверждена Одигитриевско-Богородичная община, а в 1862 г. она была зарегистрирована как монастырь³³.

Другая часть сестёр перешла из Чебаркульской крепости в Троицк, где поселилась при кладбище. С помощью городской думы и тро-

ичан сёстры обзавелись жилыми и хозяйственными постройками и преобразованной из часовни церковью во имя Казанской иконы Божьей Матери. Сёстры занимались рукоделием и полевыми работами. В 1856 г. община была учреждена официально, а в 1865 г. получила статус монастыря³⁴.

К 1910 г. в 5 уральских епархиях насчитывалось 33 женских монастыря и 21 мужской. Мужские уступали женским не только по своей численности, количеству монашествующих и послушников, но и по духу. Оренбургский епископ Мефодий отмечал, что «мужские обители по внешнему и по внутреннему своему состоянию много уступают женским» и находятся буквально в состоянии «жалкого прозябания»³⁵.

Инерция неприятия кинонии и сила сопротивления введения общежития была настолько велика, что особножительные монастыри оставались вплоть до 1917 года. Это значит, что и монастырский уклад жизни был не одинаков. К 1908 году общежительный устав действовал в 196 мужских монашеских братствах³⁶, из 523-х, что составляло 37 %. На Урале появлявшиеся в XIX – начале XX в. монастыри, естественно, начинали свою жизнь с общежительных уставов и были заштатными. Даже старейшие Свято-Троицкий Соликамский, Николаевский Верхотурский и Успенский Далматовский были переведены на общительный устав, хотя два последних сохранились в числе штатных монастырей первого и второго классов. Неприятие общежительного устава объяснялась утратой монашеством древней традиции и сложившейся привычкой, с которой было связано в их сознании более комфортное существование и удовлетворение личных, индивидуальных потребностей.

Таблица 3³⁷.

Мужские монастыри Урала. 1915 г.

Название монастыря и место его нахождения	Время основания	Тип
Вятская и Слободская епархия		
1. Пророчицкий (Яранский уезд)	1898	Заштатный, общежительный
2. Иоанно-Предтеченский (г. Сарапул)	1900	Заштатный, общежительный

3. Слободской Кресто-Воздвиженский (г. Слободск)	1599	3 класса., необщезительный
4. Спасский (г. Орлов)	1693	Заштат., необщезит.
5. Успенский Трифонов (г. Вятка)	XVI в.	2 класса, необщезительный
6. Александро-Невский Филейский (Вятский у.)	1890	Заштатный, общезительный
Екатеринбургская и Ирбитская		
1. Николаевский Верхотурский (г. Верхотурье)	1604	1 класса, общезительный
2. Успенский Далматовский (г. Далматов)	1644	2 класса, общезительный
3. Кыртомский Крестовоздвиженский (Ирбитский у.)	1878	Заштатный, общезительный
Оренбургская и Тургайская		
1. Успенско-Макарьевский (Оренбургский у.)	1895	Штатный, общезительный
2. Николаевский (Оренбургский у.)	?	Штатный, общезительный
3. Николаевский (Троицкий у.)	?	Штатный, общезительный
4. Георгиевский (Челябинский у.)	?	Штатный, общезительный
Пермская и Соликамская		
1. Свято-Николаевский Белогорский (Осинский у.)	1897	Заштатный, общезительный
2. Свято-Троицкий (г. Соликамск)	XVI в.	Заштатный, общезительный
3. Свято-Троицкий Гороблагодатский (Пермский у.)	Начало XX в.	Заштатный, общезительный
Уфимская и Мензелинская		
1. Алексеевский (Стерлитамакский у.)	1904	Заштатный, общезительный
2. Богородицкий Одигитриевский Чувашский (Белебеевский у.)	1901	Заштатный, общезительный
3. Владимирский (Бирский у.)	1904	Заштатный, общезительный

Название монастыря и место его нахождения	Время основания	Тип
4. Воскресенский единоверческий (Златоустовский у.)	1849	Заштатный, общежительный
5. Богородицкий Камско-Берёзовский Черемисский (Бирский у.)	1901	?
6. Успенский (Уфимский у.)	Начало XVII в. /1893	Заштатный, общежительный

* * *

История уральского монашества имела свои особенности. Первые монастыри на канонической территории Киевской митрополии Константинопольского патриархата появлялись в местах исконного проживания восточных славян, принявших православную веру. Постепенно обитатели распространялись на смежные территории, где жили соседи славян – финно-угры. Так продолжалось в течение домонгольского периода. После монгольского нашествия в первые сто лет ига динамика монастырского строительства замедлилась, но затем воспитанники преподобного Сергия Радонежского и ученики его учеников разворачивают беспрецедентное распространение обителей в глухих местах язычества с низкой плотностью населения. Т. е., в данный период монашествующие играют роль первопроходцев русской колонизации. Вслед за ними приходят и оседают крестьяне. Совместными усилиями монашествующих и крестьян происходит экономическое освоение земель и сакрализация пространства.

С приходом на западные земли восточных славян римо-католиков начинается ополячивание и окатоличивание населения, посредством прямого захвата православных церквей и монастырей и распространением на них Брестской унии. Ответный удар был нанесён митрополитом Иосифом (Семашко), сумевшим вернуть в лоно православия многих униатов в западных губерниях Российской империи.

На Урале, вследствие долго сохранявшейся «внешней» опасности со стороны местных жителей, обители возникают в большинстве случаев под защитой городских укреплений, т. е. в городах и пригородах. Единственный монастырь, появившийся за пределами расселения русских мигрантов, сполна испытал на себе ужасы набегов окрестных жителей. В глазах власти уральские монастыри играли важную роль,

как в сакрализации пространства, так и в хозяйственной колонизации, почему и пользовались государственной поддержкой.

В синодальный период рост монастырей на Урале был остановлен государственной политикой на протяжении XVIII – первой четверти XIX в. В 1860-е годы в регионе начинается феминизация монашества, как и по России в целом. Женские монастыри не уходят из городов, а тянутся к ним, поскольку это облегчало становление и существование. При этом в некоторых епархиях они по своему внутреннему устройству превосходили мужские. Но последние в подавляющем большинстве были переведены на жизнь по общежительному уставу, за исключением трёх монастырей Вятской епархии.

Примечания:

1. Небольсин П. И. Покорение Сибири. Историческое исследование. – СПб.: Типография И. Глазунова и К^о, 1849. – С. 18.
2. Голикова С. В. Культурные сооружения (часовни и храмы) как элементы православного ландшафта Урала XVIII – начала XX вв. // Православие в судьбе Урала и России: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (г. Екатеринбург, 18–20 апреля 2010 г.). – Екатеринбург: ИИА УрО РАН; Изд-во Екатеринбургской епархии, 2010. – С. 15–19.
3. Ключевский В. О. Благодатный воспитатель русского народного духа // Знамя преподобного Сергия Радонежского. – Новосибирск: Сибирь. XXI век; Гелиос, 1991. – С. 18–19.
4. К сожалению, информация о монастыре ограничивается внешним описанием: видом монастырских церквей, жилых и хозяйственных построек, имущества, икон, что объясняется содержанием дошедших до нас документов середины XVII в. Источников более раннего периода до нашего времени не дошло. Подробнее см.: Чагин Г. Н. Чердынский Иоанно-Богословский монастырь в первой половине XVII в. // Четыре века православного монашества на восточном Урале. Материалы церковно-исторической конференции, посвящённой 400-летию Верхотурского Николаевского монастыря, 360-летию Далматовского Успенского монастыря, 300-летию переноса мощей св. праведного Симеона Верхотурского. (Екатеринбург – Меркушино, 17–20 сентября 2004 г.). – Екатеринбург: Институт истории и археологии УрО РАН, 2004. – С. 54–60.
5. Введенский А. А. Дом Строгановых в XVI–XVII веках. – М.: Соцэгиз, 1962. – 308 с.
6. Шашков А. Т., Редин Д. А. История Урала с древнейших времён до конца XVIII века. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1996. – С. 24–25.
7. Уфимская епархия Русской Православной Церкви: справочник – путеводитель / авт.-сост. Егоров П. В., Рудин Л. Г. – М.: Уфимская епархия РПЦ, 2005. – С. 662.
8. Манькова И. Л. Настоятели Верхотурского Николаевского монастыря XVII – первой четверти XVIII в. // Культурное наследие российской провинции: история и современность. К 400-летию г. Верхотурья. Тезисы докладов и сообщений Всероссийской научно-практической конференции 26–28 мая 1998 г. Екатеринбург – Вер-

- хотурье. – Екатеринбург: Институт истории и археологии УрО РАН, 1998. – С. 290.
9. Пуль В. В. Основные этапы истории Свято-Николаевского мужского монастыря / Верхотурский край в истории России. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – С. 75–77.
10. Манькова И. Л. Формирование православного ландшафта Зауралья в XVII в. // Уральский исторический вестник. – 2008. – № 4 (21). – С. 85, 90.
11. Варнава (Аверьянов), игумен. Почитание преподобного Далмата Исетского и его попечение о нас // Четыре века православного монашества на восточном Урале... – С. 60 – 62; Манькова И. Л. Братия Далматовского Успенского монастыря в XVII в. / Там же. – С. 71–72.
12. Манькова И. Л. Указ. соч. – С. 76–79.
13. Верюжский В. М. Афанасий, архиепископ Холмогорский. Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет её существования и вообще Русской церкви в конце XVII века. – СПб.: Тип. И. В. Леонтьева, 1908. – 683 с.
14. Сорокин М. Дефицитные невесты // Уральский следопыт. – 1992. – № 11. – С. 6.
15. Бахрушин С. В. Исторический очерк заселения Сибири до половины XIX в. // Очерки по истории колонизации Севера и Сибири. Вып. 2. – Пг.: Редакционно-Издательский Комитет Народного Комиссариата Земледелия, 1922. – С. 18–83.
16. Манькова И. Л. Указ. соч. – С. 72–74.
17. Пуль Е. В. Указ. соч. – С. 77.
18. Составлено по: Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи / Сост. В. В. Зверинский. Т. 1. – СПб.: Типография В. Безобразова и К^о, 1890. – С. 1–8; Т. 2. – СПб.: Типография В. Безобразова и К^о, 1892. – С. 1–13.
19. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс: Б. и., 1991. – 602 с.
20. Анисимов Е. В. Время петровских реформ. – Л.: Лениздат, 1989. – С. 344.
21. Конюченко А. И. География православных мужских монастырей и численность чёрного духовенства // Бирская старина: историко-краеведческий альманах. – Бирск: БирСПГА, 2008. – С. 15.
22. Там же. – С. 16–17.
23. Флоровский Г. Указ. соч. – С. 130–132.
24. Смолич И. К. История Русской церкви. 1700–1917. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – С. 212.
25. Нечаева М. Ю. Быт Верхотурского монастыря после секуляризационной реформы (1764 г. – 20-е годы XIX в.) // Культурное наследие... – С. 298–299.
26. Там же. – С. 300 – 301.
27. Конюченко А. И. Указ. соч. – С. 16–17.
28. Там же. – С. 18.
29. Конюченко А. И. Основные этапы и некоторые особенности монастырского строительства в России в XIX – начале XX в. // Четыре века православного монашества на восточном Урале... – С. 125.
30. Составлено по: Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 141. Д. 2 641; Оп. 182. Д. 464.
31. Конюченко А. И. Основные этапы и некоторые особенности... – С. 126.
32. Будрина Р. Челябинский Одигитриевский женский монастырь (1904 г.) // Дореволюционный Челябинск в слове современников. Собрание текстов. – Челябинск: Полиграф-Мастер, 2010. – С. 29–30.

33. Там же. – С. 30–31.

34. Очерк по истории Казанского женского монастыря города Троицка. К 135-летию со дня основания / Сост. Антоний (Бутин), иеромонах, Т. О. Воронова. – Челябинск: Урал Л. Т. Д., 2000. – С. 3–8.

35. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2 717. Л. 22–22 об.

36. Зырянов П. Н. Русские монастыри... – С. 242.

37. Составлено по: РГИА. Ф. 797. Оп. 85. Д. 389.

Потапова А. Н., Алиева Р. У. (г. Оренбург)

ИГУМЕНЬЯ ТАИСИЯ – ОСНОВАТЕЛЬНИЦА ОРЕНБУРГСКОГО УСПЕНСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ

*«И плачет душа моя за весь мир»
(из «Писаний» Старца Силуана)*

Женское православное подвижничество – уникальная страница российской духовной культуры и истории Русской православной церкви. Игуменья Таисия (в миру Татьяна Алексеевна Амарцева, а по мужу – Кононова) – уроженка Оренбургской казачьей станицы Форштадт (до 1922 г. – предместье Оренбурга) стала основательницей и строительницей первого в крае женского монастыря. Она родилась 10 января 1805 г. в семье оренбургских казаков Алексея и Матрены Амарцевых. С юных лет девочка много читала религиозной литературы и решила стать монахиней. Но в 16 лет родители выдали ее замуж за казака Якова Кононова. Через девять месяцев после свадьбы муж заболел и умер, Татьяна осталась вдовой¹.

С благословения родителей в 1821 г. Татьяна Кононова отправилась на богомолье в Иерусалим ко Гробу Господню, где прожила ровно год. На обратном пути она посетила Киевский Флоровский монастырь и побывала в Сарове у преподобного Серафима. Эта встреча надолго ей запомнилась. Тогда показались загадочными и непонятными слова старца: «Иди, куда идешь, и живи, как жила раньше. И вон где ждет тебя твоя община!», вручив посох, он указал ей рукой вдаль.

Вернувшись домой, девушка объявила родителям о своем желании принять монашеский постриг. Вместе с другими прихожанками казачьей Георгиевской церкви, не сохранившейся до наших дней, Татьяна Амарцева-Кононова в 1854 г. обратились к генерал-губернатору

ру с просьбой предоставить место для частной общины келейниц. «Оренбургская газета» в августе 1900 г. так описывала это событие: «В 1854 году 10 человек вдов и девиц по инициативе вдовы казачки Татьяны Алексеевны Кононовой решили порвать сношения с миром и вести жизнь совершенно обособленно в подвигах, посте и молитве»². Участие в их судьбе принял известный оренбургский купец Николай Михайлович Деев, построив им дом около основанной им Покровской церкви. Скромная община занималась церковным пением, читала Псалтирь по умершим.

Городское управление в 1859 г. отвело общине землю около христианского кладбища, на котором в том же году Н. М. Деев выстроил на свои средства в дар общине несколько зданий и тем самым положил основание монастырю³. Пример уединения жизни сестер вновь созданной молодой общины скоро нашел много подражательниц, а также людей, сочувствовавших их благочестивой цели. По ходатайству Деева в 1863 г. городским управлением для общины был выделен участок земли в десять десятин. Молились сестры в основном в кладбищенской церкви, основанной винным откупщиком купцом Еникуцевым. Община быстро росла и уже вскоре насчитывала около сорока сестер, а старшей они выбрали Татьяну⁴.

В 1864 г. келейницы выкопали колодезь, основали жилой корпус на выделенном участке. Звания инокинь еще не было. Благотворитель общины Николай Михайлович Деев 13 ноября 1864 г. умер, но община не оказалась без поддержки, находились и другие попечители⁵. Серьезным испытанием стал пожар 1864 г., испепеливший Старую и Новую слободки, который уничтожил и жилище келейниц. В маленькой землянке, где они стали жить, даже спать можно было только по очереди. Но это обстоятельство еще больше объединило всех их в одну семью, которая принялась устраивать общину дружнее. И женщины снова обратились к купцам за помощью⁶.

Сестры, руководимые Татьяной Кононовой, очень много трудились на благо обители: соорудили каменную ограду вокруг обширного места (участок в 10 десятин), возводили постройки, завели сельскохозяйственную ферму. Число сестер увеличилось сразу до 100, и в 1865 г. на выделенном участке они построили корпус с кельями. В 40 верстах от города общине подарили 200 десятин земли, и они занялись хлебопашеством. Занимались сестры и разными рукоделиями.

На территории общины в 1866 г. началось строительство небольшого храма в честь святителя Николая Мирликийского. Общине ока-

зывали помощь горожане, но главные средства «добывали» сестры, которые собирали милостыню по всей стране. Одна такая группа сборщиц девять раз исходила всю Сибирь и доходила до границ Китая. В том же году община была официально утверждена Священным Синодом. В 1867 г. достроенный храм освятил епископ Оренбургский и Уральский Митрофан в честь святителя Николая Чудотворца. Священником к ней определили Павла Поспелова⁷.

Важное событие произошло 9 августа 1867 г. – Татьяна Алексеевна приняла монашеский постриг с именем Таисия. Общине с 20 октября 1867 г. разрешалось иметь свою печать, во вновь сооруженный храм общины назначили церковный притч. С 1868 г., после назначения диакона Александра Касимовского, богослужения в храме стали совершаться ежедневно. Число сестер росло, небольшая Николаевская церковь стала тесной. Таисия стала планировать новое строительство. Преосвященный Митрофан в июне 1868 г. освятил место под закладку нового храма.

Прибавилось у общины хлопот с открытием в 1870 г. при монастыре училища для бедных девочек, где первоначально учились 20 человек. Открытие школы при монастыре было делом не простым и обременительным для бедных монастырей, чей доход порой не позволял полноценно решать насущные монастырские проблемы. В действовавшем в Свято-Успенском монастыре училище, переименованном позже в одноклассную церковно-приходскую школу, не только обучали, здесь происходило знакомство девочек с народными ремеслами края⁸.

Возникавшие финансовые проблемы общине помогали решать благотворители. Во время своего управления епархией Преосвященный Митрофан делал большие вклады в дело становления обители, однажды он пожертвовал сразу 5 тысяч рублей. Не оставались в стороне и представители оренбургского купечества, славившиеся меценатством. Например, купчиха Анастасия Килимова пожертвовала средства на фундамент и кирпич нового храма; Мякиньюковы, Скворцовы и другие – стройматериалы и деньги. Обитель росла и обустривалась, появились многочисленные постройки: церковноприходская школа, приют, мастерские, подсобные помещения. Сестры трудились день и ночь, не покладая рук. В январе 1874 г. строительство второго храма (собора) завершилось. Он был построен в византийском стиле по проекту архитектора Тона. Средний купол, облицованный белой английской жемчужной, виднелся за несколько верст от города. Его окружали 7 зеленых, с чугунными позолоченными крестами, главок.

Успенскую общину переименовали в женский общежительный Успенский монастырь 15 января 1874 г., а 24 февраля того же года настоятельницу монахиню Таисию возвели в сан игуменьи с вручением ей игуменского жезла. А обустройство обители не прекращалось: в 1880 г. община приступила к постройке большого каменного корпуса, где впоследствии разместился свечной завод, кельи для сестер. Главный придел храма во имя Успения Пресвятой Богородицы освятили 20 сентября 1881 г., а остальные пределы – 23 сентября 1884 г. С благословения Преосвященного Вениамина 7 мая 1885 г. приступили к постройке каменной колокольни с небольшою церковью на втором этаже, через два года и эту постройку завершили. В 1890 г. в монастырь провели водопровод и посадили сады около келий и вокруг церкви¹¹.

Ранним утром 8 марта 1891 г. двенадцать ударов большого колокола монастырской колокольни известили обитель и весь город, что скончалась первая игуменья Таисия, которая заложила начало женской общине, позднее выросшей до женского монастыря, ставшего известным всей православной России, красивейшего архитектурного ансамбля города. Тридцать семь лет бесменно управляла им игуменья Таисия, в миру – Татьяна Амарцева-Кононова.

Некролог, напечатанный 110 лет назад в марте 1891 г. редакцией «Оренбургского листка», гласил: «Настоятельница Оренбургского женского общежительного Успенского монастыря игуменья Таисия скончалась 8 марта в 2 ¹/₂ часа дня, в пятницу первой недели Великого поста, на 85 году жизни, от старческого и подвижнического изнеможения.

В настоящее время инокинь и белиц в обители до 300 душ, а благоустройство ее у всех на виду и поражает быстротой своего возникновения. Превратить городской пустырь в цветущий уголок труда и молитвы, стоящий теперь более полумиллиона рублей, – притом в какие-нибудь 25 лет – можно было лишь с сильною верой в дело Божие и с непоколебимой страстной энергией женщины, чем действительно покойница и заслужила себе вечную память. Каких только уголков России и Сибири не исходили ноги тружениц за жертвованиями, каких только огорчений они не натерпелись и каких только трудов не принимали они для того, чтобы устроить свое иноческое гнездышко! И вот мать, матушка (воистину – пчелиная мать) игуменья Таисия сподобилась, наконец, увидеть свое праведное дело законченным, окрепшим и, подражая св. Си-

меону, спокойно сказала: «Ныне отпускаещи рабу твою с миром», – сказала она и тихо умерла, окруженная сотнями искренно преданных ей сердец. Кто знает «бабью долю» русской женщины, тот поймет, как велика потеря почившей труженицы для тех из сестер, которые нашли в обители ее мир душе своей и покой сердцу своему! ... Целый день вопль сестер не унимался, и долго никто не знал, за что взяться. Так тягостно велика была потеря матери! Погребение покойной настоятельницы совершено Преосвященнейшим владыкою Макарием, епископом Оренбургским и Уральским соборно с многочисленным духовенством 12 марта (24 марта по новому стилю) по иноческому чину. Тело игуменьи Таисии похоронили в склепе в соборной церкви монастыря у первого алтаря, близ южной стены»¹².

Популярность игуменьи Таисии была велика, и неудивительно, что на ее похороны собралось много людей, наполнивших храм и весь монастырский двор. Надгробные речи произнесли инокиня Магдалина, протоиерей о. Семен и Преосвященнейший Макарий. Похоронную обедню и чин погребения слушали господин начальник губернии, начальник воинского штаба, вице-губернатор, губернский предводитель дворянства, заступающий место городского головы и почетное купечество.

Игуменья Таисия жила в высшей степени скромно и просто, подавая собою пример сестрам, все украшение келии ее состояло из икон. Во многом благодаря ее подвижничеству появился первый женский монастырь в Оренбургском крае. Все приходилось делать своими руками: строить здания, обрабатывать землю, ухаживать за скотом, нести самые нелегкие послушания – строить и стены монастыря и молитвенным трудом укреплять духовные корни обители. Подвижничеством являлся жертвенный беззаветный труд ради существования обители. Игуменья Таисия оставила «завещание насельницам св. обители Успенской», но в нем об имуществе единого слова нет. Речь в нем идет о мире, о любви сердечной к Богу и ближним, о преданности иноческому обету и обители, о послушании, о молитве за благодетелей.

Последующая история Свято-Успенского женского монастыря оказалась печальна: в послереволюционные годы обитель была упразднена и варварски разорена. Храм и колокольня взорваны, разобраны все храмовые постройки и каменная ограда с башенками, разорены фамильные склепы, срыты все могилы кладбища, а часть террито-

рии бывшего монастыря передана в пользование Военной школы авиационного боя.

В послевоенный период территория монастыря находилась в ведении Министерства обороны. Только в 2010 г. после долгих обращений Русской православной церкви было возвращено здание монастырской трапезной, к сожалению, в плачевном состоянии. Восстанавливать разрушенную обитель и устраивать в Оренбурге монашескую жизнь по благословению митрополита Оренбургского и Бузулукского была направлена монахиня Флора (Новицкая). Благодаря ей во вновь построенном храме-часовне в честь иконы Божией Матери «Живоносный источник» совершаются богослужения, читается Псалтирь¹³.

Сегодня в здании трапезной открыт храм Успения Пресвятой Богородицы, построены святые врата с выходом на улицу Аксакова. В ближайшее время планируется устроить звонницу, благоустроить территорию, посадить деревья. В подвижническом труде матушки Флоры женское монашество продолжает являть собой образцы нравственного поведения игуменьи Таисии: доброты, отзывчивости и радушия, продолжая традиции женского православного подвижничества в России.

Примечания:

1. Десятков Г. Загадки Оренбургского Успенского женского монастыря. Оренбург, 2000 [Электронный ресурс]. URL: [http:// biblioklad. ucoz.ru/ load/ zagadki_ orenburgskogo_ ustpenskogo_ zhenskogo_ monastyrja_ g_ m_ desjatkov](http://biblioklad.ucoz.ru/load/zagadki_orenburgskogo_ustpenskogo_zhenskogo_monastyrja_g_m_desjatkov) (дата обращения: 18.03.2014).
2. Оренбургская газета. – 1900. – 16 августа.
3. Судоргина Т. Из казачек – в монашки // Вечерний Оренбург. – 2001. – 12 апреля.
4. Михнюк Л. З. Архитектурная жемчужина Оренбурга // Оренбург: вчера, сегодня, завтра. – Оренбург, 2000. – С. 235–238.
5. Горлов Г., Боброва О. Духовная нива Оренбуржья. – Оренбург: Оренбург. кн. изд-во, 2010. – 264 с.
6. Савинова Т. Н. Женская обитель // Гостинный двор. – 1997. – № 4. – С. 143–147.
7. Десятков Г. Загадки Оренбургского Успенского женского монастыря. Оренбург, 2000 [Электронный ресурс]. URL: [http:// biblioklad. ucoz.ru/ load/ zagadki_ orenburgskogo_ ustpenskogo_ zhenskogo_ monastyrja_ g_ m_ desjatkov](http://biblioklad.ucoz.ru/load/zagadki_orenburgskogo_ustpenskogo_zhenskogo_monastyrja_g_m_desjatkov) (дата обращения: 18.03.2014).
8. Котельникова И. Визитная карточка Оренбургской губернии - Оренбургский Успенский женский монастырь // Новое поколение. – 1991. – 18 мая.
9. Судоргина Т. Из казачек – в монашки // Вечерний Оренбург. – 2001. – 12 апреля.
10. Горлов Г., Боброва О. Духовная нива Оренбуржья. – Оренбург: Оренбург. кн. изд-во, 2010. – 264 с.
11. Оренбургский листок. – 1891. – 9 марта.

12. Конькина Е. В., Усачева А. Воспитательные традиции женского православного подвижничества // Психология, социология и педагогика. – 2013. – № 1 [Электронный ресурс]. URL: [http:// psychology.snauka.ru/2013/01/1708](http://psychology.snauka.ru/2013/01/1708) (дата обращения: 19.02.2014).

Рзянин Н. А. (г. Москва)

МОНАСТЫРСКАЯ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКАЯ ШКОЛА ОРЕНБУРГСКОГО УСПЕНСКОГО ОБЩЕЖИТЕЛЬНОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ

Традиционно при монастырях создавались учебные заведения, целью которых было предоставление образования населению. У таких учебных заведений была одна общая конфессиональная направленность, на которой и основывался учебный процесс.

С развитием и ростом населения города Оренбурга возникла потребность в учебных заведениях как светского, так и духовного характера. В связи с этим появилась идея открытия в Оренбурге женского духовного училища.

Вначале вопрос об открытии женского духовного училища для образования девиц духовного звания в городе Оренбурге был тесно связан с учреждением в Оренбурге женской обители. Так, Преосвященный епископ Оренбургский Антоний в предложении своём от 14 декабря 1859 года по поводу содействия со стороны граждан к скорейшему устройству женской общины писал: «Предложить обществу оказать пособия к скорейшему возведению сего богоугодного заведения, обещающего в будущем обильные плоды для целого края, потому при оной устроить и училище для девиц духовного звания»¹. Идея об устройстве училища при Оренбургской женской общине была по душе обществу города Оренбурга. К руководству общины приходили предложения от горожан, в которых они советовали, в каком месте монастырской усадьбы лучше расположить новое большое здание для училища. Основным местом для строительства отдельного здания была западная часть монастырской территории, лицевую фасадную часть предполагалось устроить с выходом на Конно-Сенную площадь. Этот вопрос непосредственно рассматривался и в управлении епархии, но точного мнения и каких-то решений по этому поводу не было. На самостоятельное строительство денежных средств не хватало, и после

обращения в городскую управу был получен завуалированный канцелярским языком ответ, что денежных средств на строительство у города нет и в ближайшее время не предвидится.

В связи с этим 12 января 1861 года почётный гражданин Николай Михайлович Деев написал письмо Преосвященному Антонию, что обязывается устроить за свой счёт женскую общину и готов потратить на это до 10 000 рублей². Поддерживать же монашескую общину и училище при нем также изъявили желание горожане города Оренбурга, делая денежные пожертвования на это богоугодное дело.

Шло время, решение вопроса об устройстве училища при Оренбургской женской общине затянулось, и от этой идеи постепенно отказались.

Через несколько лет при монастырской общине было открыто учебное заведение, не столь масштабное, но тоже дающее результаты. Первой церковно-приходской школой в Оренбургской епархии стала школа, открытая в 1870 году при Оренбургском Успенском женском монастыре, а вернее сказать, при Оренбургской женской общине³, потому что для получения монашеской общине статуса монастыря было необходимо по требованию Святейшего Синода устроить при общине церковно-приходскую школу. Статус монастыря община получила 28 сентября 1872 года, через два года после открытия школы⁴.

Первыми ученицами школы были девочки из семей городских мещан и сироты духовного звания, всего 23 человека. Заведовала школой сама игумения монастыря монахиня Таисия (Татьяна Амарцева-Кононова), получившая хорошее домашнее образование. Учителями состояли монахиня Серафима (Ольга Михайловна Крюкова) и сестра Ксения, которая, скорее всего, находилась в рясофоре, потому что в списках монашествующих за это десятилетие не встречается⁵.

Они же проводили занятия у девочек по пению, и постепенно из обычных занятий пением при монастыре были созданы регентские курсы. Первоначально для школы в «Белом» двухэтажном корпусе, расположенном на территории обители, выдели одну комнату, а чтобы не мешать размеренной и спокойной жизни монахинь – сделали дополнительный вход в комнату с улицы. Для размещения учебного класса было необходимо объединить две кельи в одну, что и было сделано. Ученическая комната состояла из большой комнаты на три окна и небольшой прихожей, где вместо располагавшегося раньше окна была прорублена входная дверь для учащихся⁶.

В 1872 году состоялась передача церковных школ из подчинения

Священного Синода в ведение Министерства народного просвещения⁷.

В 1881 году на территории Успенского монастыря было закончено строительство «Красного» корпуса; свое название корпус получил из-за того, что был построен из красного кирпича, тем самым отличался во время постройки от остальных отштукатуренных и выбеленных строений. Для соблюдения спокойствия иноческой жизни помещение школы перенесли из «Белого» корпуса на первый этаж «Красного» корпуса. Там в северной половине первого этажа разместился ученический класс, вход в который находился с северного фасада. По соседству с ученическим классом располагался небольшой свечной завод и свечной склад⁸. Расположение по соседству со свечным заводом создавали проблемы касательно пожарной безопасности, но других помещений и средств на строительство отдельного здания у монастыря на тот момент времени не было.

К началу XX века при содействии семейства Деевых были собраны средства на строительство ученического корпуса (длиной 13 сажень, шириной 7 сажень, высотой 3 сажени), который был выстроен в 1900 году из кирпича и покрыт английским железом, которое и до сегодняшнего дня продолжает покрывать крышу корпуса. Ученический корпус (или, как его упоминают в документах, школа) располагался севернее главного монастырского храма, рядом с церковным дровяным сараем⁹. Здание школы отличалось продуманностью, по центру здания пролегал сквозной коридор, который разделял внутреннее пространство на западную и восточную части. С западной стороны располагался главный вход с улицы, прихожая с гардеробной вешалкой и три учебных класса, в конце коридора располагался водопровод и туалет с пожертвованными меценатами фаянсовыми унитазами. Восточная половина здания была разделена на два этажа. Первый этаж с восточной стороны имел пол, пониженный на две ступеньки по сравнению с остальным зданием. В аудиториях, расположенных на этой стороне, помещались классы по рукоделию и пению. Над аудиториями на втором этаже были жилые комнаты, в которых проживали учительница и послушницы, работающие в школе. В центре коридора располагалась площадка с аркой, которая вела к лестнице, ведущей на второй этаж. На сегодняшний день проходная арка заложена, лестница полностью перестроена. В настоящее время перед бывшим входом в арку со стороны коридора на потолке чудом сохранилась лепная розетка от люстры.

Как уже было сказано, учебный корпус с восточной стороны был двухэтажным и имел два яруса окон, с западной стороны корпус был одноэтажным, с высокими потолками и высокими окнами. Раньше на окнах, выходящих на Конно-Сенную площадь, находились деревянные наличники со ставнями (сейчас утеряны), которые закрывали на ночь и летом после завершения занятий, чтобы не прогреть и не создавать духоту в учебных помещениях.

В школе обучение проходило в течение трех лет, за этот период учащиеся проходили такие дисциплины, как Закон Божий, церковное пение, письмо, арифметику, чтение и историю. На предмете «церковное пение» изучали пение молитв, тропари двенадцатых праздников, воскресные тропари по гласам, песнопения Всенощного бдения и Литургии. Обучение пению происходило с голоса по слуху без употребления музыкальных инструментов¹⁰.

Деятельность школы находилась в ведении Попечительского совета, куда входили игуменья монастыря, выполнявшая обязанности заведующей школой, попечители, учителя, представители от города или земства, выборные лица от населения, дети которых обучались в школе¹¹. Лица, входящие в состав церковно-приходских попечительств, должны были быть православного вероисповедания. На совет возлагались заботы о благоустройстве школы, касающейся материально-технической базы учебного заведения. Проблем с количеством учебников, церковной и художественной литературы у школы не было.

По данным 1904 года, в школе обучалось 67 девочек, в 1907 году – 77, а к 1910 году в первом отделении (классе) – 45 учениц, во втором отделении – 42, в третьем отделении – 26 учениц¹².

В здании школы располагалось пять учебных аудиторий, три из них были учебными классами, в которых проходили занятия по основным предметам. Помимо основных предметов, в школе преподавали рукоделие. Занятия по рукоделию велись по образцу преподавания, которое было во всех женских школах; преподаватели ориентировались на учебные программы, изданные по этому предмету Оренбургским епархиальным наблюдателем¹³. Успехи учениц в области рукоделия были высоко оценены на выставке «Детский мир»¹⁴.

При монастыре учащиеся школы также могли выбрать и получить дополнительное образование в мастерских обители (как в современных школах УПК). Учащиеся могли обучаться сапожному или

переплётному делу и получать небольшой заработок за работу в переплетной мастерской, помогая выполнять заказы по переплету учебной литературы для образовательных учреждений города или от частных лиц.

По количеству преподавательского состава и персонала школы можно сказать следующее: в школе была одна учительница, две помощницы и один преподаватель по рукоделию. Приходской священник Иоанн Соломин преподавал Закон Божий и церковное пение¹⁵. На экзамены в школу приходили преподаватели из Учительской семинарии, которые проводили контроль уровня знаний. Остальной персонал школы состоял из одной наблюдательницы за порядком, трёх уборщиц, выполнявших работу в качестве послушания в монастыре, но чаще всего уборка классов происходила силами учащихся по графику дежурств¹⁶.

В школе также были две истопницы, которые в зимний период времени протапливали четыре печки «голландки»; дымоходы печей располагались внутри стен, данный факт был обнаружен во время ремонтных работ в 2010 году. Дверцы топливников печек «голландок» выходили в общий коридор для удобства обслуживания, топливники отличались завидной вместительностью, тем не менее, рядом с каждой печкой в чугунных сетчатых коробах находилось некоторое количество угля и поленьев¹⁷.

Занятия начинались после утренней службы: ученицы, которые находились в храме на службе, по окончании отправлялись на трапезу в трапезную монастыря, откуда переходили в учебный корпус и расходились по кабинетам. Школьная наблюдательница проходила по коридору, звоня в колокольчик, давая звонок к началу и концу уроков¹⁸.

Монастырская церковно-приходская школа пользовалась в городе большой популярностью, и многие жители Оренбурга желали обучать своих дочерей именно в ней. С закрытием монастыря завершилась и история монастырской церковно-приходской школы; с устройством на территории монастыря воинской части в здании школы была размещена комендатура и проведена частичная перепланировка. В 2009 году здание бывшей церковно-приходской школы передали в собственность возрождаемому Оренбургскому Успенскому женскому монастырю. В 2010 году был проведён ремонт: восстановлен дверной проём с западного фасада здания, на чём историческое восстановление облика и закончилось.



Здание церковно-приходской школы Оренбургского Успенского женского монастыря (начало XX века).



Здание бывшей церковно-приходской школы Оренбургского Успенского женского монастыря (современный вид с ул. Маршала Г. К. Жукова).

Примечания:

1. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 174. Оп. 1. Д. 353. Л. 62.
2. ГАОО. Ф. 15. Оп. 1. Д. 24. Л. 7.

3. Там же. Л. 8 об.
4. Там же.
5. ГАОО. Ф. 15. Оп. 1. Д. 178. Л. 187.
6. Там же. Л. 190.
7. Там же.
8. ГАОО. Ф. 174. Оп. 1. Д. 365. Л. 21.
9. ГАОО. Ф. 174. Оп. 1. Д. 209. Л. 77.
10. ГАОО. Ф. 174. Оп. 1. Д. 209. Л. 79.
11. ГАОО. Ф. 173. Оп. 5. Д. 9593. Л. 190.
12. Там же. Л. 195.
13. Там же. Л. 196 об.
14. ГАОО. Ф. 173. Оп. 5. Д. 9940. Л. 59.
15. Там же. Л. 60.
16. ГАОО. Ф. 173. Оп. 5. Д. 9890. Л. 289.
17. ГАОО. Ф. 6. Оп. 12. Д. 2382. Л. 2.
18. ГАОО. Ф. 173. Оп. 3. Д. 5561. Л. 39.

Королёва Е. Д. (г. Троицк)

О РОЛИ ПРАВОСЛАВНОГО МОНАШЕСТВА В УСЛОВИЯХ СТРОИТЕЛЬСТВА СОЦИАЛИЗМА В СССР. 1920–1930-Е ГГ. (НА ПРИМЕРЕ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ)

В синодальный период Русской православной церкви от ведомства православного вероисповедания требовалось служение не только духовное, но, главным образом, государственно-политическое. В именном указе от 31 января 1724 года содержится подраздел с характерным названием «Объявление, когда и какой ради вины начался чин монашеский, и каковой был образ жития монахов древних и како нынешних исправить, хотя по некоему древним подобию надлежит». В нем сформулирована претензия светского мышления к монашеству, независимо от исторического периода. Текст выражает недоумение в практической значимости духовной аскезы: «А что, говорят, молятся, то и все молятся ... Что же прибыль обществу от сего?»¹. Таковая «праздность» монашеских обителей исправлялась несением государственных повинностей: социальным призрением нищих, престарелых (богатые монастыри обязывались строить «странноприимницы») и содержать их обитателей – инвалидов, нищих, увечных, младенцев)², а также благотворительностью, школьным просвещением и воспитанием доброй нравственности.

Забота о сирых и убогих еще в допетровской Руси была уделом церквей и монастырей, со времени Петра I эта сторона их деятельности закрепляется государственными нормами. В ходе реформ Александра II общество проявило желание и возможности, в том числе материальные, разделить с Церковью воспитательные и просветительские обязанности. Одновременно с церковными обществами возникали той же направленности светские союзы, кружки, собрания. Ожидание от духовенства его внецерковного служения получило наибольшее выражение в отношении образованного общества начала XX века к монашеству. На страницах печати разгорелась полемика, высветившая различия в понимании назначения иночества. Публицисты призывали монахов не отгораживаться от «мира» и его проблем.

Одним из ярких защитников монашества от навязываемых ему «посторонних утилитарных целей» был епископ Вологодский и Тотемский Никон (Рождественский). Владыка стал инициатором созыва первого в истории РПЦ Всероссийского съезда монашествующих, который проходил в Троице-Сергиевой Лавре с 5 по 13 июля (ст. ст.) 1909 года. В докладе на съезде преосвященный Никон высказал свое мнение и позицию собравшихся. Православное иночество должно служить людям «в исполнении своих обетов, в полном самоотвержении. Такого служения ... ждет от него православный русский народ». Нельзя требовать от монастырей организованной благотворительности на «мирской образец» или «по подобию католических орденов с разными миссионерскими, благотворительными и просветительными целями», это означало бы подмену главного второстепенным. Участники съезда не отрицали возможности для монастырей «внешнего делания», но это служение должно стать плодом духовного преуспевания иночества, а не быть самостоятельной и формально организованной деятельностью³.

«Единое на потребу» в монашеском пути и привлекало простецов из народа в иноческие обители. Оренбургские монастыри и подобные им, недавно возникшие, не обладали, как писал современник «исключительными духовными сокровищами», они часто находились близ города, изобилующего храмами и известными проповедниками. Но народу требуется не красноречие, а «простая речь о «мудреных вещах», но главное – пример праведной жизни – в этом великое общественное значение монастырей ... они воспитывают народ в духе православной церкви»⁴.

С 1865 года упростилась процедура учреждения новых обителей, но только для общежительных монастырей и при обязательном усло-

вии содержания при них богаделен, приютов, школ. В монастырях Оренбургской епархии не было ни богаделен, ни больниц для мирян. В крупных женских монастырях в Оренбурге, Челябинске, Троицке существовали церковно-приходские школы, а в последнем – еще и приют для девочек-сирот, основанный по просьбе городской управы⁵. Эти факты соответствовали решениям съезда о развитии подобного рода благотворительности именно в женских общинах.

Ликвидация рабоче-крестьянской властью государственных институтов Российской империи лишила религиозные организации властных полномочий, тем самым, юридического статуса, собственности и права создания монастырей. Наряду с констатацией светского характера государства, Декретом от 23 января (5 февраля) 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» декларировалась свобода вероисповедания и, следовательно, отсутствие «всяких праволишений, связанных с исповеданием какой бы то ни было веры». Вопреки этому тезису, 65-я статья Конституции РСФСР 1918 года в числе пяти социальных групп лишила избирательных прав «монахов и духовных служителей церквей и религиозных культов». Соответственно, последовали и другие ограничения и запреты: в социальном обеспечении, образовании, в свободе перемещения и др.

Вместе с тем, Декретом отделения Церкви от государства новая власть оставляла «отсталым» слоям населения право принимать участие в религиозных обрядах, для исправления которых нужны были священники. Из духовного сословия дореволюционной России только священноиноки могли быть допущены к отпращиванию культа, остальное монашество (и все монахини) вовсе исключалось из общественно-необходимой практики советского общества. Тем самым, из прежнего перечня государственных функций РПЦ допускалась лишь одна – богослужбная. В условиях форсированных темпов построения безбожного общества осуществление этого служения превращало его в подвиг, что в деле спасения души более всего соответствовало практике иночества как передового отряда воинства Христова в духовной брани.

Данная проблема освещается на примере двух монастырей Троицкого уезда Оренбургской губернии, в советское время входящих в состав Троицкого района Уральской, а с 1934 года – Челябинской области. Общеизвестно, что сочетание в научном поиске общероссийской картины и региональной специфики дает наиболее плодотворные результаты. Их значимость усиливается возможностью изучения яв-

ления, личности или группы событий в продолжительной временной перспективе с привлечением самых разнообразных источников информации.

До революции на территории Троицкого уезда существовали два монастыря – Казанский женский и Никольский мужской, оба возникли «снизу» – из желания богоискателей в сугубой молитве послушать Богу. Епархиальным и светским начальством на них возлагалась, прежде всего, миссионерская роль – как среди православных и старообрядцев, в частности, переселенцев, так и для христианизации мусульман и язычников.

Казанский женский монастырь, располагавшийся в Троицке, за короткое время (1851–1865 г.) прошел путь от общины до монастыря, благоустроенного во всех отношениях и одного из крупнейших в епархии. Перед революцией монастырь имел четыре церкви, одну часовню, церковно-приходскую школу. Средства для существования монастыря составляли хлебопашество, животноводство, огородничество, пожертвования благотворителей, рукоделие сестер (в золотошвейной и иконописной мастерских), печение просфор для городских церквей, чтение псалтири при монастыре и в домах над умершими. Настоятельницы обители оставили после себя обустроенное хозяйство и добрую память. Благочинный монастыря протоиерей И. Ильин в одном из отчетов охарактеризовал последнюю игумению – Феофанию (Байкалову) как женщину способную, энергичную и строгую, заботящуюся о монастыре. В 1922 году монастырь был ликвидирован, часть зданий была отдана для размещения двух кавалерийских бригад. В больничном корпусе разместилась лечебница для голодающих и беспризорных. Бывшие сестры монастыря во главе с протоиереем Г. Малковым организовали религиозное общество, уклонившееся в обновленческий раскол. В феврале 1930 года у монастырской общины было изъято ее последнее храмовое здание, члены ее стали посещать Свято-Троицкий собор Троицка, также обновленческого течения. Монахини расселились по частным квартирам, в том числе и 82-летняя игумения Феофания. Об ее дальнейшей судьбе пока неизвестно. В период раскола в РПЦ не все насельницы монастыря пошли за своим пастырем, часть из них стали прихожанками «тихоновских» церквей.

Монахини и послушницы, бывшие родом из сельской местности, чаще всего, возвращались в родительский дом и пополняли списки лишенцев. Например, в Клястицком поселке – это А. Артемьева, Г.

Ишекова, А. Лыкова и П. Лыкова⁶, в Троицке в 1930–1931 годах – 40 монахинь⁷ (накануне революции в монастыре проживало более 289 человек, из них 71 монахиня и 201 послушница)⁸.

С закрытием храмов, резком ограничением или прекращением деятельности священника, в селениях, где церковь не была официально отобрана у «граждан верующих», женщины, в том числе, монахини, молились в храме без пастыря или по домам, исполняя возможные религиозные обряды. Как выразился житель Кособродского поселения – правнук одной из таких молитвенниц: «попом была бабка Муртазиха».

Вряд ли возможно выяснить соотношение сестер монастыря, разошедшихся по разным течениям – «староцерковному» или «живоцерковному». Также затруднительным представляется установление обоснования этого выбора: авторитет иерархии, опыт послушания, собственное суждение или др. Поддержка власти обновленческой иерархии и ее политики обусловили сравнительно благоприятные условия существования раскольнического движения: в регистрации религиозных общин, духовенства, епископата, в использовании ими церковных зданий и утвари, во внебогослужебной деятельности. В частности, обновленческие епископы чаще получали разрешения от административных отделов городских и окружных исполкомов для проведения съездов, для поездки по приходам своего ведомства. Новаторство обновленчества в культовой практике и сотрудничество с Советской властью отталкивали большую часть православного населения, что нашло выражение, в частности, в преобладании численности патриарших церковных общин. Так, из 136 религиозных обществ, зарегистрированных на территории Троицкого округа с 1924-й по 1928-й годы, обновленческих значилось 23–31, тихоновских – 85⁹.

Материалы следственных дел конца 1920–1930-х годов позволяют почерпнуть информацию о противостоянии староцерковничества и обновленчества не только на епархиальных съездах и в храмах, но и в народной толще. Например, в марте 1933 года в Троицке была арестована группа людей в составе Челябинского епископа Мелхиседека (Аверченко), священников Александро-Невской церкви Троицка Т. Костенко и В. Новикова и прихожан этой церкви, все они являлись сторонниками патриарха Тихона и митрополита Сергия. Они обвинялись в «противодействии проводимым хозяйственно-политическим кампаниям, в антисоветской борьбе и укреплении религии». Страницы протокола допроса повествуют о том, что участницы этой группы –

монахини бывшего Казанского монастыря К. Винокурова, М. Волкова, А. Куликова, М. Пирожникова, по поручению епископа Мелхиседека убеждали верующих обновленческого толка «бросить свое обновленчество и переходить к ним». Коллегия ОГПУ по Челябинской области осудила владыку на 5 лет заключения в исправительных лагерях, священников и монахинь – на 3 года¹⁰. В следственных делах конца 1930-х годов, когда «Живая церковь» окончательно обесценилась, наряду с обвинением духовенства, монашествующих и мирян в антисоветской пропаганде и деятельности, по-прежнему, констатировалась активная антиобновленческая позиция «тихоновцев».

Начало Никольскому мужскому монастырю было положено решением епископа Оренбургского и Тургайского Иоакима (Левицкого) в декабре 1908 года об устройстве скита с причислением его к Оренбургскому Архиерейскому дому. В качестве самостоятельного скит был утвержден в 1911 году, монастырем – через 2 года. Обитель располагалась в 20 верстах от Троицка, неподалеку от пос. Хуторского, на землях, пожертвованных троицкими мещанами Е. В. Слепых и И. М. Пестряковым. В 1916 году в монастыре проживал 21 человек, из них 4 иеромонаха, остальные – на испытании. Средства для содержания братии составляли доходы от богослужений, пожертвования, хлебопашество¹¹.

Несмотря на молодость и малочисленность общины, можно предполагать о правильно организованной иноческой жизни, так как сюда, как и в одноименный монастырь Оренбургского уезда, на исправление были присылаемы провинившиеся из духовного сословия. Высокую оценку дал епископ Иоаким иеромонаху Варнаве (Калашникову), переведенному в августе 1910 года в Никольский монастырь на место настоятеля. «Иеромонах Варнава лучше всех иеромонахов Макарьевского Успенского монастыря. Он трезвый, кроткий, смиренный и обходительный и, кажется, более честный, чем все прочие. Сужу об этом потому что, у него всегда больше всех денег от сборов, чем у них»¹². В резолюции Челябинского викарного епископа Дионисия (Сосновского) 16 июня 1914 года отмечено, что этот монастырь начинает привлекать к себе «доброе внимание со стороны богомольцев Троицкого и Челябинского уездов»¹³. 17 мая 1929 года президиум Увельского райисполкома принял решение об изъятии монастырского имущества, что и произошло 4 сентября этого года¹⁴. До мая 1929 года настоятель и его собратья служили в монастырской Никольской церкви, после ее изъятия некоторые из них поселились в ближайших

населенных пунктах. В частности, о. Варнава с монахом Николаем (Дидиным) жили в землянке на хуторе Захламино Троицкого района. Несмотря на разного рода препятствия, братия монастыря поддерживала друг с другом связь письменную и личную. Весной 1929 года на хуторе Кошкуль, неподалеку от Захламино, монахи выкупили деревенский дом, переоборудовали его под храм и совершали богослужения. С окрестных сел к ним съезжались крестьяне для совершения треб и духовного окормления, при этом молитвенном сообществе существовал приходской совет из прихожан¹⁵.

Будучи верными патриарху Тихону и его местоблюстителям митрополитам Петру (Крутицкому) и Сергию (Страгородскому), монахи не только келейно молились в своей землянке и совершали нужные крестьянам церковные требы, они совместно со священниками-единомышленниками, стали оплотом в бурном море социально-политических и церковных потрясений.

Несмотря на привилегированное положение «новоцерковников», известны случаи перехода церковных обществ из обновленчества в староцерковничество. Так, в селе Карсы, приход которого до лета 1928 года являлся обновленческим, несколько лет продолжалась борьба сторонников тех и других. В протоколе делегатов 5-го съезда духовенства и мирян Троицкой обновленческой епархии, состоявшегося 28–31 декабря 1927 года, это противостояние охарактеризовано борьбой «бедняков-обновленцев с местными богачами», названы и подстрекатели последних – монахи бывшего соседнего Никольского монастыря, которые «усердно и не без успеха обрабатывают» селян¹⁶.

Более драматичный исход этого противостояния произошел в с. Ключевка. В октябре 1924 года Пророко-Ильинское религиозное общество было зарегистрировано тихоновским. В августе 1926 года, согласно постановлению начальника административного отдела Троицкого райисполкома, состоялась передача храма синодальной общине, хотя по численности она была значительно меньше. Прихожане-тихоновцы, как сообщал в административный отдел Троицкого райисполкома направленный в село обновленческий священник Житник, «всеми силами стараются выжить нас из Ключевки, сеют в народе слухи, что я коммунист, что при служении поминал В. И. Ленина и Троцкого, что я выбросил слова «православные христиане» ... Темная масса волнуется». На приходском собрании возмущенные жители не дали священнику пояснить сущность обновления, не допустили к богослужению и по рекомендации своего церковного старосты избрали ново-

го настоятеля – архимандрита Варнаву (Калашникова). В августе 1929 года, в соответствии с постановлением ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 «О религиозных объединениях», Ключевское религиозное общество в количестве 520 человек зарегистрировалось обществом патриаршей ориентации, наряду с ним зарегистрировалась и синодальная община, насчитывавшая 50 человек⁷. Исход борьбы был скоротечным: решением Троицкого окружного исполкома от 25 марта 1930 года храм в Ключевке был закрыт¹⁸, а через полгода местное сельское общество постановило использовать церковь для культурных нужд.

В феврале 1930 года архимандрит Варнава, иеромонах Ксенофонт (Синютин), монах Николай были арестованы по подозрению в агитации против Советской власти и ее мероприятий, то есть, коллективизации. Можно, предположить, что приверженность митрополиту Сергию и публичная антиобновленческая деятельность монахов также послужили причинами их задержания. Но так как добытых предварительным следствием данных для привлечения обвиняемых к ответственности имелось недостаточно, то дальнейшее расследование было прекращено, содержащиеся под стражей освобождены¹⁹. Одним из требований освобождения была подписка о. Варнавы о немедленном выезде из пределов Троицкого округа. С июня по декабрь 1930 года он жил в у родственников в Оренбургской области. 7 января 1931 года был вновь арестован, 5 апреля 1931 года расстрелян в Оренбурге вместе с 32 священниками и мирянами²⁰.

Один из насельников Никольского монастыря иеромонах Рафаил (Балабуркин) с 1924 года до марта 1932 года служил священником в с. Осиповка Троицкого района, поддерживав тихоновскую ориентацию местной религиозной общины. В марте 1932 года он был арестован по обвинению в антисоветской деятельности и агитации, но, так как в процессе следствия фактов антисоветской деятельности не было установлено, постановлением СП ПП ОГПУ по Уралу от 10 мая 1932 года следственное дело в отношении о. Рафаила было прекращено, задержанный освобожден²¹. После освобождения он проживал в Кустанайской области, где 2 ноября 1937 года был арестован, 20 ноября 1937 года осужден тройкой при УНКВД по Кустанайской обл. по ст. 58-11 УК РСФСР и расстрелян²².

Организованный Советской властью раскол православной церкви служил одним из средств медленного уничтожения ее и религиозности народа. Содействие местным органам власти и обновленческой иерархии в административной борьбе с «тихоновщиной» не достигло

поставленной цели. В ряду причин – реализация фундаментального принципа социалистической идеологии – атеизма, поэтому поддерживаемое государством из тактических соображений «новоцерковническое» духовенство тоже состояло в числе «лишенцев». Таким образом, продолжать быть «служителем религиозного культа» или членом его семьи составляло духовный и гражданский подвиг для представителей всех конфессий, а принадлежность духовенства и монашества к патриаршей церкви только усугубляла его. Отдельными страницами осознанного выбора и новомученичества являлись рукоположение в сан священства или монашеский постриг в СССР.

Самым эффективным средством ликвидации публичной церковной жизни стало насилие: экономические санкции, пропаганда, ложь, физическое уничтожение духовенства и мирян, с середины 1930-х годов уже независимо от конфессиональной принадлежности и течения в православии.

Следственное дело августа-ноября 1937 года объединило архиепископа обновленческой Троицкой епархии Александра (Смирнова), обновленческих и сергиевских священников Троицка и Троицкого района и насельников бывшего Никольского монастыря – монаха Николая Дидина и иеромонаха Виталия Гостева, который с 1936 года служил в Христорождественской церкви Клястицкого села Троицкого района, также тихоновского течения. Арестованные обвинялись в создании и участии в контрреволюционной повстанческой организации духовенства и, несмотря на неоднократный отказ признать себя виновными некоторых из 13 осужденных, все были приговорены к высшей мере наказания²³.

Накануне Великой Отечественной войны в городе и районе не осталось ни одного действующего храма. В 1944 году были открыты 2 церкви: в Троицке – Александро-Невская, в с. Карсы – Крестовоздвиженская, оба религиозных общества функционировали как «тихоновские».

Таким образом, в довоенные годы в Советском Союзе духовенство и монашество были насильственно исключены из полноправной государственной жизни, что для монашества должно служить благоприятным фактором душевного спасения. Антихристианская и антицерковная политика государства, в своем роде, вновь вывела его на общественное служение, но не для организации социального призрения, а в качестве живого примера верности и стойкости Христу, его Церкви и правильного выбора в условиях церковных нестроений и

строительства нового общества.

Духовный подвиг южноуральцев в годину смуты и испытаний принес свои плоды в современной России, в виде возрождения иноческой жизни в Троицке и районе. Как и в пореформенной Российской империи, рост и численность женских общин значительно превышает развитие мужских монастырей. В 1991 году Преображенский храм и здание Николаевской школы в Троицке, до революции принадлежавшие Казанскому монастырю, были переданы РПЦ. Через 5 лет создана монашеская община – ныне Казанский женский монастырь, настоятельницей назначена монахиня Ксения (Кадомцева), с апреля 2009 года – игуменья.

Осенью 2003 года неподалеку от с. Кадымцево, где до революции располагался Никольский мужской монастырь, был основан скит Казанского женского монастыря. В декабре 2008 года на территории скита архиепископом Челябинским и Златоустовским Иовом была освящена церковь во имя святителя Николая. Нынешнюю настоятельницу монастыря игуменью Ксению можно считать связующим звеном между этими монашескими обителями в историко-церковной ретроспективе. Ее дед – Василий Филиппович Поздняков был старостой последней церкви-дома Никольского монастыря после его закрытия. Матушка рассказывала автору данной статьи о своих благочестивых предках, которые проживали на заимках и хуторах, неподалеку от города, были частыми гостями в женском и мужском монастырях, помнит она и рассказы родителей об о. Ксенофонте (Синютине).

Вновь этот монастырь, как сотни других в современной России обителей, так же как и церковно-приходские сообщества, различные православные братства, осуществляют множество социально-значимых для государства и общества миссий.

Примечания:

1. Полное собрание законов Российской империи. – Собр. 1-е. – Т. VII. – № 4450.
2. Духовный регламент всепресвятейшаго, державнейшаго государя Петра I Императора и самодержца Всероссийского. – М.: Синод. тип., 1904. – С. 131.
3. Иеромонах Серафим. Первый Всероссийский съезд монашествующих 1909 года. Воспоминания участника. – М.: Изд-во им. Святителя Игнатия Ставропольского, 1999. – С. 59–60.
4. Тайна христианской жизни // Оренбургские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1911. – № 21–22. – С. 310.
5. Чернавский Н. М. Казанско-Богородицкий монастырь в г. Троицке // Оренбургские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1900. – № 6. – С. 267.
6. Архивный отдел Троицкого муниципального района (АО ТМР). Ф. 161. Оп. 2. Д.

213. Л. 44 об.

7. Муниципальное бюджетное учреждение «Архив г. Троицка» (МБУ «Архив г. Троицка»). Ф. 20. Оп. 3. Д. 48–50.

8. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 173. Оп. 9. Д. 2007. Л. 9.

9. МБУ «Архив г. Троицка». Ф. 425. Оп. 1. Д. 4. Оп. 3. Д. 27.

10. Лобашев А. В. «Верою побеждали!». Книга о духовном подвиге православных южноуральцев. – Екатеринбург; Челябинск: Уральский рабочий, 2007. – С. 123–125.

11. ГАОО. Ф. 173. Оп. 9. Д. 1915.

12. ГАОО. Ф. 173. Оп. 4. Д. 6298. Л. 56.

13. Объединенный государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). Ф. И-69. Оп. 1. Д. 20. Л. 124.

14. Архивный отдел администрации Увельского района. Ф. 46. Оп. 1. Д. 8.

15. ОГАЧО. Ф. Р-467. Оп. 3. Д. 7649.

16. МБУ «Архив г. Троицка». Ф. 425. Оп. 3. Д. 27. Л. 20 об.

17. АО ТМР. Ф. 161. Оп. 2. Д. 31. Л. 19 об.–38.

18. АО ТМР. Ф. 161. Оп. 2. Д. 217.

19. ОГАЧО. Ф. Р-467. Оп. 3. Д. 7649.

20. По материалам Банниковой Е. В.

21. ОГАЧО. Ф. Р-497. Оп. 3. Д. 2053.

22. [Электронный ресурс]. URL: <http://rosgenea.ru/?alf=2&serchcatal=%C1%E0%EB%E0%E1%F3%F0%EA%E8%ED&t=4> (дата обращения: 21.03.2014).

23. ОГАЧО. Р-467. Оп. 3. Д. 19537.

Мишучков А. А., Тушканова Е. А. (г. Оренбург)

ХРАМ КАЗАНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ СЕЛА САКМАРА

Храмы Оренбургского края несут в себе бесценную историческую память о людях, осваивавших яйцкую степь, её защитниках, её молитвенниках и святых. Именно с появлением храма поселение становилось деревней, полноценным местом обитания, малой Родиной. В границах Оренбургской области до революции 1917 г. храмов насчитывалось более 700, около половины из них были каменные, четверть – домовые. В настоящее время восстановлено только около 200. С восстановлением сельских храмов у жителей деревни появляется уверенность, что Бог их не забыл, что деревня социально и демографически не умрёт. Восстановление исторической памяти о храмах становится духовной задачей общества, этапом осознания своего культурного кода, не позволяющему народу перестать быть таковым.

По теме статьи авторами был привлечён в основном материал из книги церковного историка Чернавского Н. М.¹, четырежды упоминающем храм; местного краеведа Севастьянова С. Н., описывающего Сакмарское село². К сожалению, не удалось обнаружить клировые ведомости по Казанскому храму в Государственном архиве Оренбургской области. Скорее всего, они могут находиться в г. Уральске, так как старообрядческая, а с 1869 г. единоверческая церковь относилась к ведению Уральского казачьего войска. Основным источником стала летопись храма Казанской иконы Божией Матери³, официальный сайт храма Казанской иконы Божией Матери⁴, а также интервью с жителями села.

История основания храма Казанской иконы Божией Матери была обусловлена значимыми событиями того времени. В 1713 г. атаман Фома Тимофеевич Сибиряков и есаул Гаврила Лукьянович Шугай собрали 14 казаков из Яицкого городка (ныне г. Уральск) и выдвинулись на место немного выше слияния рек Сакмара и Яик. Здесь, на правом берегу Сакмары они основали поселение с названием Сакмарск. После неоднократного нападения башкир они в 1720 г. спустились ниже по течению, где объединились с исетскими казаками атамана Ивана Гореванова и воздвигли крепость с названием Сакмарск⁵. В центре военного укрепления поставили смотровую вышку, рядом рубленную деревянную церковь. Все казаки были старообрядцами, набожные люди, которые спасались от нажима государевой власти, призывающей к церковному воссоединению. Обиду на царскую власть пересилила военная нужда (набеги башкир). Сход сакмарских казаков обратился к Государыне Императрице с просьбой о включении в служилое казачье сословие и строительстве Сакмарской крепости.

В грамоте об её основании, выданной императрицей Екатериной I атаману Василию Арапову 19 июня 1725 г., предписано: «...Дабы уберечь Россию от нападения и разорения соорудить крепость оную на реке Сакмаре и вооружить её пушками чугунными да ядрами. А посему повелеваю, чтоб крепость была построена»⁶.

На горе (в народе называемой «Могильной горой») была отстроена крепость, ограждённая рвом, деревянным заплотом с проездными воротами, возле которых стояли пушки. Внутри укрепления находилась вышка, дом атамана, где собирались казаки для принятия важных решений, и улицы казачьих изб. Деревянный храм в селе Сакмара был отстроен уже к 1733 году⁷, а освящён в 1751 году в честь Казанской иконы Божией Матери⁸.

Но в 1760 году случился пожар. Все постройки были деревянными, поэтому сгорело почти всё, в том числе и церковь. Казаки были в берлинской экспедиции (шла Семилетняя война), поэтому пожар остановить было некому. Тогда нужно было всю Сакмару отстраивать заново, как и церковь⁹.

В 1825 г. в центре села была построена каменная Казанская церковь. Позволим себе дать полностью цитату из дела о закладке каменной церкви в Сакмарском городке от 24 мая 1825 г.: «Будучи в собраниях при оных делах Сакмарского общества, ... вследствие указа Оренбургской духовной консистории от 12 ноября 1824 года дело 2452 к Уральскому благочинному священнику Иосафу Иоаннову, сообщаем ему о прибытии его сюда [в Сакмарск] для освящения места на заложение в Сакмарском городке вновь предположенной церкви вместо сгоревшей деревянной церкви [по первому причащению прихожан], [предложено] иметь в данном месте у причта смотрение – инструкции церковным старостам, высочайше утверждённым 18 числа мая. Но поскольку благочинный Иосаф Иоаннов до сего времени в Сакмарск по посланному к нему сношению не прибыл, ... то чтобы строящие церковь не остановили работу и не понесли со стороны станицы неминуемый убыток, то решено платить каждому человеку за прогульный день по 2.50..., и о чём здешний священник Сергей извещен»¹⁰.

Отцом Сергием и благочинным священником была освящена каменная Казанско-Богородицкая церковь в Сакмарске 21 июля 1828 г. Церковь представляла собой «восьмерик на четверике» (из учётной карточки, хранящейся в настоящее время в храме). Ограда была деревянной на каменном фундаменте. Храм стал важной осью духовной и социальной жизни села.

Служение Богу, Царю и Отчеству являлись заветом каждого русского, христианина и казака. Старообрядцы верят, что царская власть – от Бога, что защита Отечества – есть главная цель жизни казака. На этих трёх ценностях базировалась вся жизнь сакмарского казачества. Службы в храме совершались еженедельно. Казаки перед каждым военным походом приходили в храм взять благословение, заручиться поддержкой святых. В отсутствие мужей-казаков женщины молились на обетные иконы, чтобы ничего с защитниками не случилось, чтобы они вернулись домой живыми. История сохранила факты участия сакмарцев в шведском походе Петра I, в турецкой войне 1735–1739 гг., в Семилетней войне с Пруссией 1756–1763 гг., в походах на Хиву, в усмирении бунтовавших башкир, крестьян в губерниях российских¹¹.

Деревянный храм в селе Сакмара горел несколько раз по причине несовершенства отопления – в 1832 г., в 1850 г. Из дела по указу из Оренбургской духовной консистории об «освящении церкви Пресвятой Богородицы, выстроенной в Сакмарском городке», от 29 августа 1751 г. узнаем: «Указ Ея Императорского Величества Самодержицы Всероссийския Елизаветы – духовной Оренбургской консистории протопопу Василию Иоаннову, что имевшаяся второго Сакмарского городка церковь Божия во имя Пресвятыя Богоматери сгорела по вине [указано лицо], взявшего бремя отопления печи. Образа иконостаса и все вещи из той церкви Божьей вынесены. Повелеваем атаману Сакмарского городка Василию Тамбовцеву построить вместо той сгоревшей на том же месте деревянную церковь Божью. Заложить оную в присутствии иерея с провозглашением молебствия и водоокроплением. Церковь построить в вышину аршина шести вершков, в длину аршина осьми вершков, в ширину аршина четыре вершков»¹². Из дела узнаем, что священником Богородицкого храма Сакмарского городка был Феодор Григорьевич.

Согласно Указу Святейшего Синода от 19 сентября 1861 г. № 1650 сакмарским казакам нового обряда была разрешена постройка молитвенного дома, а потом и церкви¹³. Службы временно стали совершать в молитвенном доме. Как свидетельствует прошение от 5 марта 1870 г. «жителей Сакмарской станицы к Оренбургскому губернатору о превращении молельного дома в церковь» от имени К. Боборыкина: «Строительству храма [нового обряда] мешали из «корыстных побуждений» старообрядцы-раскольники во главе с «управителем Санковым», которые жили «без спасительных Таинств, Причащения Пречистых Тайн и крови Христовой». «Престол для храма есть, также облачения и сосуды, вскоре назначен будет им священник». «Жители Сакмарской станицы ещё в 1861 г. выходили с просьбой к Пресвященному Антонию устроить молитвенный дом, потом и церковь на одинаковых правах [со старообрядцами]»¹⁴. В силу того, что «Сакмарская станица, принадлежавшая вместе с церковью Уральскому казачьему войску, в 1869 г. 8 марта с населением в 3812 душ была отчислена в состав Оренбургского казачьего войска»¹⁵, необходимо было позаботиться духовной и государственной власти о разрешении церкви нового обряда в Сакмарске.

Второе прошение казаками было отправлено его Преосвященству Митрофану, епископу Оренбургскому и Уральскому: «Вследствие отношения Вашего Преосвященства от 19 сентября за № 3407 имею

честь уведомить, что хотя на основании Высочайше утверждённого в 5 день мая 1865 года положения о разделении бывшей Оренбургской губернии на Уфимскую и Оренбургскую, жители Сакмарской станицы подчинены общей в губернии полиции, но наше войсковое сословие, имеющее особое Губернское начальство, не имело непосредственного влияния, и администрации управления подчинялась лишь косвенно. В настоящее время в силу нового закона о причислении жителей Сакмарской станицы в Оренбургское казачье войско, в моё ведение как указного атамана означенной станицы, я до сего времени лишён возможности сделать что-либо в пользу соглашения Сакмарских казаков к обращению молитвенного дома в храм. Предавая себя архипастырским молитвам Вашим, имею честь быть с совершенным почтением и преданностью Вашего Преосвященного, покорнейший слуга К. Боборыкин»¹⁶.

Возведению второго храма в Сакмарске препятствовал ещё и тот факт, что «Сакмарская станица, согласно Высочайше утверждённому в 8 день марта 1869 г. положению Военного Совета, от Уральского казачьего войска отошла и находится в настоящее время в управлении Атамана Оренбургского казачьего войска». 5 марта 1870 г. военному начальнику Оренбургской губернии подал прошение секретарь: «Я обращаюсь к Вашему Превосходительству и прошу ... принять участие в побуждении жителей Сакмарской станицы к обращению молитвенного дома в церковь». Наконец, произошло историческое событие: «В ноябре 1869 года единоверческая Казанско-Богородицкая церковь Сакмарской станицы по распоряжению Преосвященного Оренбургского Варлаама отчислена от Уральского благочиния и передана в непосредственное ведение Оренбургской Духовной Консистории»¹⁷. Произошло примирение и объединение православных старообрядцев и последователей нового обряда в один единоверческий приход. Таким образом, был преодолен раскол у жителей села Сакмарска, когда в Казанский храм не пускали новообрядцев, а в молитвенный дом – старообрядцев.

Преодолению данного раскола как проявлению религиозного невежества способствовал и факт преодоления неграмотности в селе. С появлением церковной школы в 1832 г. количество грамотных жителей Сакмарска увеличилось до 70 % (данные переписи 1872 г.). В Сакмарске действовали две школы: казачья мужская и женская. Церковная школа находилась в частной квартире казака Скородумова. Учились по прописям, один экземпляр которых до сих пор хранится в

школьном краеведческом музее села Сакмары. Местный священник, отец Прокофий Учаев был законоучителем и заведующим школой. Также в школе преподавала учительница, окончившая курс в епархиальном училище. Село значительно выросло, к 1 января 1900 г. в нём было сооружено 18 каменных и 1179 деревянных домов¹⁸. В клировых ведомостях церкви Сакмарской станицы имеются записи, датируемые 1901 г.: «Казанская Богородицкая Единоверческая церковь построена тщанием и усердием жителей станицы на их собственные средства. Церковь зданием каменная, не исключая и пола, с каменной колокольнею и деревянною оградю на каменном фундаменте. Престолов в храме три: во имя Казанской иконы Божией Матери; во имя святого великомученика Димитрия Солунского; во имя Трёх святителей: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста»¹⁹. Святые покровители села Сакмарского откликнулись на самые важные нужды казаков: военные казаки молились покровителю воинства вмчн. Димитрию Солунскому, об их возвращении из походов Божией Матери молились казачки, а дети молились трём святителям. Ни один из документов по храму в настоящее время не сохранился в связи с тем, что церковь дважды горела. Но чудом уцелела в Сакмарском школьном музее печать храма Казанской иконы Божьей Матери второй половины XIX века, которую использовали для подтверждения документов по церковным делам, касающимся, в основном, выдачи зарплаты священнослужителям и работникам церкви.

Престольными праздниками храма были: 21 июля и 4 ноября – Казанской иконы; 12 февраля – день памяти святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста; 8 ноября – вмчн. Димитрия Солунского.

Новой страницей в истории храма является период его разрушения в эпоху Советской власти и атеистическая борьба с верующими. Село Сакмара, как и всю страну, в 1917 г. постигла трагическая участь. Люди стали бояться ходить в храм, поэтому было организовано несколько молельных домов в селе²⁰.

Последним священником Казанского храма при Советской власти был Михаил Алексеевич Горбунов, служивший 2 года (1927–1929 гг.). О нём рассказала его дочь, Мария Михайловна: «В церкви не было батюшки, и наши сельчане поехали в Оренбург просить, чтобы нашего отца рукоположили в сан священника. Папу вызвали в Оренбург, уговаривали принять священство. Бабушка, его мать, не хотела этого, отговаривала, мама тоже – такое смутное время! Но отец при-

нял сан. Он ведь все время пел на клиросе, ему от церкви оторваться было тяжело. Став священником, отец Михаил духовно сплотил рассыпавшийся приход. За его благочестивую жизнь священника уважали не только православные, но и мусульмане. «Так, когда однажды был сильнейший пожар в Татарской Каргале, к отцу Михаилу приехал мулла, встал на колени и просил: «Ой, Мыхайла, моли русский Бог Мыкола тушить наша Каргала!». Тот успокоил: «Конечно, помолюсь. Там ведь и русские тоже есть. Помолюсь!». Потом этот мулла приезжал, благодарил. «Я, – говорит, – подъезжать стал – уже почти что утушили Каргалу!»²¹. В 1929 г. церковь закрыли. По воспоминаниям дочери священника М. М. Тиховой, «её решили взорвать, но взрыв не получился. Пытались маломощным трактором стянуть крест – не удалось. Пригнали из Оренбурга более мощный трактор. Путём расшатывания снесли крест, затем разгромили колокольню, сняли шесть колоколов. Самый большой был сильно поврежден. В лесу, напротив Виселичной горы, вырыли траншею, и всё в нее сбросили, закопали трактором. Жителей не допустили, была усиленная охрана. Боясь наказания, люди украдкой разобрали по домам иконы. Верх церкви сломали, жители села разобрали камень»²². После закрытия храма в 1929 г. отец Михаил стал работать кузнецом.

Кто-то из односельчан позавидовал семье Горбуновых, которые недавно приобрели дом, и стал строчить доносы. В них говорилось, что священник Горбунов проводит антисоветскую пропаганду. В 1930 г. отец Михаил был арестован за это, отбывал наказание в различных исправительно-трудовых лагерях, в том числе на Беломорканале. Срок был равен 8 годам, но за «хорошую дисциплину и ударный труд» отца Михаила отпустили на 2 года раньше. Мария Михайловна передаёт воспоминания отца о лагерной жизни: «На Камчатке в лагере вместе со мной отбывали срок ещё два священника. Один был старенький, немощный – мы его водили под руки. И он умолял: «Миша, ешьте мою пайку! Я старый, больной, не выживу. А вы ещё людям пригодитесь, может, и послужите!» Нам не запрещали – мы каждый вечер втроём служили. Встанем и молимся. А потом к нам и другие люди стали присоединяться. Утром не разрешали служить, надо было работать. А вечером собирались и в камере служили».

В 1937 г. на отца Михаила вновь написали донос. «Факты» в бумаге приводились серьезные: вредительство и контрреволюционный заговор. Вместе с другими такими же «заговорщиками» его обвинили в умышленном повреждении железнодорожных рельс. Он был расстре-

лян на месте оренбургской голгофы – в Зауральной роще под Оренбургом.

В 60-е гг. XX в. пришла открытка о реабилитации священника Горбунова. Удалось узнать о последних днях батюшки, по рассказам Марии Михайловны, «уже после реабилитации 60-х годов об отце мы узнали от дяди Вани Головченко, он жил на станции Сакмарской. Головченко обвинили в поджоге. Посадили в тюрьму в Оренбурге, и угодил он в одну камеру с моим отцом. Вечером открывается дверь, в камеру втаскивают и швыряют не поймешь кого – окровавленное тело. Дядя Ваня подошел, присмотрелся: «Лексеич, да неужто это ты?!». Без сознания, не отвечает. Когда отец очнулся, Головченко стал уговаривать: «Лексеич, пожалуйста, уж как хочешь, во всё сознавайся, всё подписывай – отсидишь, да хоть живой останешься!». А он отказался: «Нет, я не могу перед Богом клеветать ни на себя, ни на других. Что будет, тому и быть, на всё воля Божия!». Дядя Ваня восемь лет отсидел и вернулся, а отца тогда же расстреляли».

Храм, начиная с 1929 г., советская власть стала постепенно разрушать. Надгробный камень над могилой Прокофия Учаева перенесли на кладбище, а места около церкви перекопали так, что все возможные захоронения священников за алтарём превратились в смесь земли и костей. Каменную оградку разобрали. Перед войной устроили в здании церкви зерносклад, позднее – кинотеатр под названием «Родина». Вспоминает Ольга Ларькина о своих походах в кинотеатр: «И только старые люди сердились: грех ходить в кинотеатр, потому что это – обезглавленное и переделанное здание церкви. А мы-то – ходили... Господи, прости!»²³. Казанскую площадь перед храмом переименовали в честь В. Ульянова (Ленина), памятник которому стоит до сих пор напротив здания храма.

Период восстановления Казанского храма приходится на время новой либеральной России. В день праздника Святой Троицы 1992 г. прихожане стали горячо молить Бога о возвращении церковного здания верующим²⁴. И 1 августа 1992 г. здание храма было возвращено православным. Двадцать человек образовали приходское управление: Петров Пётр Григорьевич, Петрова Нина Семёновна, Щуплова Антонина Алексеевна и др.²⁵. Восстановительные работы возглавлял Олег Борисович Ступичкин, который станет впоследствии священником и будет убит в селе Шайтанка Екатеринбургской епархии на Рождество. За 1992 г. было около 60 крестившихся²⁶. 11 апреля 1993 г. по благословению митрополита Леонтия (Бондаря, †1999), церковь освятил

схиархимандрит Серафим (Томин, †2013), первое богослужение провёл иерей Сергей Иванцов, служивший в храме Казанской иконы Божией Матери с 1992 по 1993 г. Прихожане восстанавливали храм своими силами, прилагая все возможные усилия. С 1993 по 1994 г. в приходе служил иеромонах Карион. С 16 апреля 1995 г. по настоящее время в храме служит священник Василий Иванчук. Митрополитом Оренбургским и Бузулукским Леонтием он был рукоположен 12 февраля в сан диакона, а 26 февраля 1995 г. – в сан иерея. Указом от 15 апреля 1995 г. отец Василий направлен в Сакмару настоятелем храма Казанской иконы Божьей Матери. С первых же дней службы в храме отец Василий сразу установил четкий регламент работы, соответствующий правилам и нормам. Стала регулярно проводиться Божественная литургия, совершаться таинства крещения, венчания, причастия. Священник Василий выезжает на требы во все села Сакмарского района. Он стал душой села Сакмара, подавая своим дружным семейством нравственный пример сельчанам. У батюшки Василия и его супруги Галины 9 детишек: Михаил, Анастасия, Анна, Ольга, Марина, Ирина, Кирилл, София, Андрей. Под его руководством храм уже был почти готов к освящению. Но за грехи, постигшие людей в «лихие 90-е», Господь покарал сакмарцев. В день грозного Архистратига Михаила, 21 ноября 1998 г. в храме произошёл пожар, который оставил лишь голые стены от здания. Из летописи Сакмарского храма: «Мы вызвали пожарных, а сами с молитвой на устах стали выносить иконы и церковную утварь. Пожарные, безуспешно пытавшиеся погасить огонь, вышли следом, и сразу рухнула крыша на то место, где только что были люди. Выгорело всё, остались одни обгорелые каменные стены. Митрополит Оренбургский и Бузулукский Леонтий тогда сказал: «Сгорела не церковь, а место, которое оскверняли». Храм отстраивается почти заново, но дело движется медленно из-за нехватки средств. Объём строительства большой: высота храма 30 метров, ширина 16 метров, длина 34 метра»²⁷. За время своего почти 20-тилетнего служения отец Василий награждён от правящего Архиерея Митрополита Оренбургского и Саракташского Валентина набедренником, камилавкой, наперстным крестом, в 2008 г. – возведён в сан протоиерея.

Люди обратились к Богу, и храм медленно стал восстанавливаться. 9 ноября 2008 г. состоялось торжественное освящение и подъём главного купола церкви, которое было совершено митрополитом Оренбургским и Бузулукским Валентином. Храм стал духовным и архитектурным центром села Сакмара. Храм производит высокое эстети-

ческое впечатление. Здание восстановленной церкви, как и предыдущей, трёхнефное, разделено четырьмя столпами. Центральный неф завершается барабаном с 8 оконными проёмами, которые украшены фигурными полуциркульными наличниками, шеей с эмитированными 6 оконцами и золочёной главкой в форме луковицы. На западном фасаде надстроена ярусная колокольня с большим золочёным куполом. Всего у церкви имеется 8 колоколов: 4 маленьких (завонных), 3 средних и 1 большой (набатный). Под колокольней строится крестильня и воскресная школа²⁸.

Особо следует остановиться на святынях храма и прихожан. Их реликвии – ценнейшие свидетельства исторической памяти, которые играют важную роль в духовном воспитании веры жителей Сакмары. Одной из них является Тихвинская икона Божией Матери, которую в 2003 г. принесла в храм Пархоменко Мария Ивановна. Когда иконную доску поместили на аналое, произошло обновление иконы. Это случилось как раз в то время, «когда за океаном было принято решение вернуть в Россию Чудотворную Тихвинскую икону Божией Матери». Сейчас можно отчётливо увидеть не только иконописное изображение Богоматери с Младенцем, но и часть подписи. Такие чудеса свидетельствуют, что происходит самое главное – обновление веры в душах прихожан. И обновление икон символическое тому свидетельство.

Примечательны и Царские врата в иконостасе храма. «Царские врата, – что следует из интервью прихожан, – очень красивые, а вырезаны они Еленой Фёдоровной из липы. Художник по образованию, она в течение 11 месяцев вырезала с молитвой христианский символ – гроздь винограда, покрыла их воском. Виноградная лоза – это христианский символ труда над душой: сложно даётся человеку выращивание винограда, но ещё сложнее дается ему духовный труд. Так ей Господь на душу положил, взялась – и сделала. В кровь стирала руки, плакала от боли, но вырезала грозди винограда, изящный орнамент. И ни копейки не взяла за работу, сделала во славу Божию. Только сам материал оплатили, восемнадцать тысяч, а её работа – дар нашему храму».

В храме также находилось Распятие Христово. Из воспоминаний Натальи Ивановны Логуновой: «Эта женщина была одинокая, набожная очень и очень малоразговорчивая. В 1975 году, почувствовав себя слабой, зазвала к себе мать мою, Марию Николаевну Комиссарову. И велела разобрать ей ветхую стену из камня внутри жилья. За ней ока-

залось малое пространство, а в нём – большая икона весом килограммов сорок и престольный крест. Икона Божией Матери с младенцем – большая и тяжелая, но лик её был испорчен. Следы её потерялись. Возможно, икона до сих пор в Сакмаре. А вот крест сохранился прекрасно. Распятие Христа, написанное яичными красками с золотом, хранилось в доме моей матери 35 лет. Был период тотального увлечения стариной, цель, конечно же, меркантильная. И было очень страшно за маму и за крест. Но Бог миловал, и он сохранился. Маме скоро исполнится 88 лет, и, будучи ещё в светлой памяти, она пожелала вернуть крест православной церкви, хотя и староверка. Теперь он там, и на него можно посмотреть и помолиться».

На левом столпе Казанского храма – Табынская икона Божией Матери, которая является покровительницей всей Уральской земли. Именно на этой иконе насчитывается немалое число цепочек с крестиками и колец. Это знак того, что люди получили исцеление, помолвившись перед этой иконой. В храме есть ещё одна икона Божией Матери – Фёдоровская, на которой тоже висят цепочки, кольца и образки Богородицы.

К этим святыням Казанского храма обращаются все верующие жители Сакмары, и они имеют для всех важную историческую ценность. На непростых по отношению к религии и церкви этапах истории жители села делали всё возможное, чтобы сохранить иконы и иные ценные предметы религиозного культа.

Подводя итоги статьи, сделаем выводы. Религиозность являлась важнейшим духовным приоритетом жизни сакмарцев, духовные события, связанные с Казанским храмом, тесно переплетаются с социальными событиями станицы Сакмара, общероссийской историей.

Прошедшие два десятилетия XX – начала XXI вв., после изменений в общественно-политической ситуации в стране характеризуются двойственностью: с одной стороны, активно началось возрождение религиозной жизни, с другой стороны, происходит дальнейшее духовное обнищание России, забвение в условиях вестернизации культуры своих исторических корней.

Примечания:

1. Чернавский Н. М. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. Церкви на 1900 г. – Оренбург: Тип. Оренбургской духовной консистории, 1903. – С. 63, 174, 276.
2. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 169. Оп. 1. Д. 44.
3. Летопись храма иконы Казанской Божией Матери Саракташского благочиния

- Оренбургской и Бузулукской епархии Русской Православной Церкви с. Сакмара Оренбургской области. 1828–2008. Книга 1.
4. Официальный сайт храма Казанской иконы Божией Матери [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavnii-chram.narod.ru/photoalbumist.html> (дата обращения: 10.03.2014).
 5. Ларькина О. В казачьей станице, в родимом краю... [Электронный ресурс]. URL: http://xn--80aaaabhgr4cps3ajao.xn--p1aixn--p1ai/-public_page_17681 (дата обращения: 10.03.2014).
 6. Село Сакмара Оренбургской области // Википедия [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/>.
 7. Официальный сайт храма Казанской иконы Божией Матери [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavnii-chram.narod.ru/photoalbumist.html> (дата обращения: 10.03.2014).
 8. ГАОО. Ф. 172. Оп. 1. Д. 1218.
 9. ГАОО. Ф. 172. Оп. 3, Д. 1271.
 10. Там же.
 11. Ларькина О. В казачьей станице, в родимом краю... [Электронный ресурс]. URL: http://xn--80aaaabhgr4cps3ajao.xn--p1aixn--p1ai/-public_page_17681 (дата обращения: 10.03.2014).
 12. ГАОО. Ф. 172. Оп. 1. Д. 1218. Л. 2.
 13. ГАОО. Ф. 174. Оп. 1. Д. 29.
 14. Там же.
 15. Чернавский Н. М. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. Церкви на 1900 г. – Оренбург: Тип. Оренбургской духовной консистории, 1903. – С. 174.
 16. ГАОО. Ф. 174. Оп. 1. Д. 29.
 17. Чернавский Н. М. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. Церкви на 1900 г. – Оренбург: Тип. Оренбургской духовной консистории, 1903. – С. 276.
 18. ГАОО. Ф. 169. Оп. 1. Д. 44. Л. 22.
 19. Там же.
 20. Из воспоминаний Чердинцевых В. М. и А. И., дважды Героя Социалистического труда и его супруги, старообрядцев.
 21. Ересько А. М., Баклыков В. П. Священник Михаил Горбунов // Православный Духовный Вестник Саракташского благочиния. – 2011. – № 1 (59). – С. 64–67 [Электронный ресурс]. URL: <http://oren-saint.ru/index.php/stati-o-novomuchenikakh/55>
 22. Тихова М. М., дочь Михаила Алексеевича Горбунова, расстрелянного за веру священника.
 23. Ларькина О. В казачьей станице, в родимом краю... [Электронный ресурс]. URL: http://xn--80aaaabhgr4cps3ajao.xn--p1aixn--p1ai/-public_page_17681 (дата обращения: 10.03.2014).
 24. Летопись храма иконы Казанской Божией Матери Саракташского благочиния Оренбургской и Бузулукской епархии Русской Православной Церкви с. Сакмара Оренбургской области. 1828–2008. Книга 1.
 25. Ерофеева Е., Даминов В. Дать храму новую жизнь! [Электронный ресурс]. URL: <http://orenburg.rfn.ru/archive/rnews.html?id=6911&date=13-04-2006> (дата обращения: 10.03.2014).
 26. Убийство священника в Рождественскую ночь. 08. 01. 2007. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.otechestvo.org.ua/main/20071/811.html> (дата обращения: 10.03.2014).

10.03.2014).

27. Летопись храма иконы Казанской Божией Матери Саракташского благочиния Оренбургской и Бузулукской епархии Русской Православной Церкви с. Сакмара Оренбургской области. 1828–2008. Книга 1.

28. Панич Е. Восстанавливается храм. – [Электронный ресурс]. URL: http://www.stobitel.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=95&Itemid=30 (дата обращения: 10.03.2014).

Вяткин В. В. (г. Пермь)

ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ПЕРМСКОЙ ОБЛАСТИ ПОСЛЕ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ (1948–1954 ГГ.)

В настоящей статье исследуется мало изученный период в истории государственно-церковных отношений в нашей стране, когда советская власть начинает отказываться от послаблений, данных Русской православной церкви (РПЦ) во время Великой Отечественной войне и в первые послевоенные годы, подтверждая приверженность атеистической идеологии. Указанный период стал своего рода подготовкой к активной антицерковной кампании, предпринятой в СССР в конце 1950-х – начале 1960-х гг.

Поворот в государственно-церковных отношениях наблюдается уже в 1948 г. Именно тогда прекратились патриотические взносы РПЦ на пользу государства. Но перемены в этой области обозначились чуть раньше. В 1947 г. Пермская епархия собрала на патриотические цели лишь 195 000 руб. (менее четверти собранного в предыдущем году). Причиной того стало распоряжение главы РПЦ патриарха Алексия (Симанского), который, под нажимом Совета министров СССР, в феврале 1947 г. предписал прекратить все сборы на патриотические нужды.

Для компенсации теряемых средств государство обязало и духовенство, и мирян подписываться на займы восстановления народного хозяйства, а также увеличило налоги на церковников. Но они умели приспособливаться. Для возмещения потерянных денег священники ищут все новых трюк – «предлагают свои услуги»¹, как говорил пермский уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви П. С. Горбунов. Столкнувшись с подобной активизацией духовенства, уполномоченный обратился к заведующему областным финан-

совым отделом: «...получается, что подчас попа мы сами активизируем»².

Многие из клира предчувствовали приближение новой антицерковной кампании государства. Приобретаемую недвижимость они нередко оформляли на своих родственников. Более изощренными становились и члены «двадцаток» (приходских советов), высоко ценивших «возможности» церковных кружек, «общей свечи» и других благ, как говорил порвавший с православием бывший протоиерей А. Осипов³. «Там, в церкви, собралось все жулье, – писал про Егвинский приход в 1950-е гг. уполномоченный. – Они с жиру скоро лопнут, в их квартирах все стены и пол устланы дорогими коврами и дорожками»⁴. И следует согласиться, что роскошь церковников провоцировала государство к еще более активным действиям против церкви.

25 августа 1948 г., опять-таки под нажимом извне, Священный Синод РПЦ запретил всякие молебствия на полях, а также разъезды архиереев в период сельскохозяйственных работ. От деклараций о невмешательстве государства в церковные дела советские чиновники быстро перешли к прямой антицерковной деятельности. И вот уже стали поступать сообщения о засыпке зерном зданий действующих храмов. В Пермской области такая участь постигла Петропавловскую церковь села Елово. В соответствии с «Положением об управлении Русской православной церковью» повсюду вводится порядок, в соответствии с которым с весны до 7 ноября богослужения в сельских храмах стали совершаться лишь в ночные часы.

Число действующих приходов снижается. Приведем соответствующие данные:

Таблица – Динамика численности действующих храмов в 1949–1955 гг.⁵

Годы	Число действующих храмов (на 1 января)
1949	65
1950	66
1953	62
1954	60
1955	60

Иногда закрытие храмов оказывалось ударом по культурному наследию. Вот что говорится в письме одного из областных руководителей председателю Уинского райисполкома (1954 г.): «Облисполком разрешает произвести разборку Тымбойской церкви... всю оставшуюся церковную утварь, литературу и переписку, не подлежащую регистрации... уничтожить»⁶.

К 1953 г. значительно сокращается число храмов всей РПЦ. В Пермской епархии, помимо прочего, 2 храма закрыли из-за намеченного затопления, вызванного строительством Камской ГЭС: в поселке Дедюхин Ворошиловского района и в селе Гореново Пермско-Сергинского района.

Не прояви необходимой активности управляющий Пермской епархией архиепископ Иоанн (Лавриненко), закрытых храмов было бы больше. В 1949 г. он просил патриарха обратиться в Совет по делам РПЦ по поводу намерения П. С. Горбунова закрыть еще 7 храмов. Последовало указание Горбунову из Москвы: «Впредь, до получения согласия Совета, не следует препятствовать функционированию этих церквей»⁷. Таким образом, откровенно одиозным антицерковный курс государства не назовешь.

Начиная с 1949 г. постепенно прекращаются внехрамовые богослужения. Все крестные ходы, кроме пасхальных, были отменены. Уже не допускалось обслуживание одним священником нескольких церквей. По всей стране прокатилась волна арестов духовенства.

Охарактеризовав в 1947 г. клирика Пермской епархии игумена Харитона (Вилисова) «как реакционно настроенного по отношению к современной церкви, называющего патриарха ставленником Сталина» (со слов чердынского священника Н. Сперанцева), уполномоченный П. С. Горбунов добавил в своем отчете, что «в настоящее время поведением Вилисова занимаются соответствующие органы»⁸. В 1948 г. Вилисов был осужден; освобождение последовало лишь в 1955 г. В том же 1948 г. был приговорен к 10 годам лишения свободы иеромонах Герасим (Егоров), бывший до этого на свободе всего 2 года. В общей сложности он провел в заключении около 18 лет. В 1949 г. на большой срок лишили свободы секретаря архиепископа Лавриненко протоиерея М. Зеленецкого (это был тяжелый удар для архиепископа, прожившего с семьей Зеленецких около 20 лет). Лавриненко считал, что в аресте Зеленецкого виновен протоиерей М. Лукканен; такой же точки зрения придерживался протоиерей С. Митрюковский.

Да, в те годы доносчиками и клеветниками порой становились и священники. Церковное предание донесло для нас, к примеру, историю протоиерея Н. Архангельского, служившего при архиепископе Пермском Александре (Толстопятове), в годы Великой Отечественной войны. Однажды в зубном кабинете Архангельского спросили: не священник ли Вы? Но тот предпочел представиться профессором университета. К тому времени (после смерти Толстопятова) Синод уже решил вопрос о рукоположении вдового протоиерея Архангельского в архиереи. Перед тем как он отправился на хиротонию, в патриархию позвонил протоиерей М. Лукканен и рассказал об отречении от священного сана в зубном кабинете. «Спасибо, что помог», – сказал Лукканену вернувшийся ни с чем из Москвы Архангельский. «Помог, чем мог», – ответил Лукканен⁹.

В феврале 1949 г. епархия потеряла также протоиерея Н. Логинова и священника М. Подъякова¹⁰, осужденных по 58-й статье УК РСФСР. Вслед за реэмигрантом протоиереем Зеленецким свободы лишили и жившего некогда в Харбине дьякона Всехсвятской церкви г. Перми А. Маркова. В июле 1949 г. был выслан на 5 лет в Новосибирскую область игумен Иоанникий (Лихачев). Репрессировали и священника В. Мичкова из села Рогали Щучье-Озерского района. А в начале 1950-х гг. к ссылке в Акмолинскую область приговорили священника села Звереве Чернушинского района М. Краснова. Это был большой урон для епархии. На 1 января 1948 г. она насчитывала только 91 священника и 19 дьяконов¹¹.

Несмотря на трудности, архиепископ Лавриненко нашел возможность увеличить число хиротоний. В 1955 г. в сан иерея было рукоположено 7 человек, в сан дьякона – 9. (В то время в масштабах всей РПЦ, насчитывавшей свыше 70 епархий, в год рукополагали около 300 человек). В результате новых хиротоний состав духовенства несколько улучшался, но костяк оставался прежним. Как бы то ни было, церковники вновь явили способность приспосабливаться к ухудшающимся условиям.

Срачивание ряда клириков с советской властью – даже с этим пришлось столкнуться церковному руководству. В 1950 г. дьякон Г. Тресков «многократно поносил гнусными, непристойными словами и площадной бранью своего епархиального архиерея и также угрожал ему отправить туда, куда отбыл бывший секретарь его протоиерей М. Зеленецкий»¹². Но Тресков не был отстранен от дьяконского служения. Церковное предание донесло до нас описание его внешности, в

которой обнаруживается большое сходство с внешностью В. И. Ленина.

Между тем управляющий епархией старался не поддаваться ни на какие провокации. «Компромат» на него отсутствовал. «С духовенством и верующими ни на какие темы не беседует, кроме прямых обязанностей по церковной службе»¹³, – писал про Лавриненко уполномоченный П. С. Горбунов. Но этого мало: «архиепископ Иоанн никаких связей и отношений с местной советской властью не имеет и никуда не ходит»¹⁴, – отметил в другой раз Горбунов. Даже писать родственникам он опасался, но на 7 ноября всегда посылал поздравительные телеграммы. Про Лавриненко говорили, что он вежлив и обходителен. Понимая никчемность конфронтации, он искал разумных компромиссов с уполномоченным, чем не отличались его преемники на Пермской кафедре.

Истоки такого компромиссного курса мы видим в политике Сергия (Страгородского), возглавлявшего РПЦ до Алексия (Симанского). Однажды, когда было очень трудно, Лавриненко выступил с предложением о закрытии некоторых храмов, где их было много, чтобы открыть храмы в других местах¹⁵. И это было вполне резонно: ведь в 1957 г. в 12 городах и 10 районах Пермской области не имелось ни одной церкви, как говорилось в отчете уполномоченного П. С. Горбунова¹⁶. И мы видим способность иных церковных руководителей проводить достаточно гибкий курс.

Каким бы сложным и неподатливым человеком не оказывался Горбунов, Лавриненко старался с ним ладить. Когда в г. Чусовом после открытия Камской ГЭС затопило Свято-Ксениевскую церковь, то, по ходатайству Лавриненко, власти дали разрешение на открытие в Чусовом нового храма. В 1953 г. архиепископ писал¹⁷ патриарху: «Уполномоченный в известной мере встал на путь понимания прав и обязанностей архиерея»¹⁸.

Однако оснований для спокойствия было мало. 7 июля 1954 г. вышло постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде», которым предполагалось вернуться на довоенный путь искоренения православия. Церковь была накануне больших трудностей. Но перед грозой бывает затишье. Государство всё еще было заинтересовано в использовании церкви во внешнеполитических целях. Незадолго до XX съезда партии, в ноябре 1954 г., вышло постановление «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения».

Подведем некоторые итоги.

В 1948 г. начинается активизация антицерковной деятельности атеистического государства. В Пермской епархии сократилось число храмов, прекратились внехрамовые богослужения, некоторые клирики были репрессированы. Всё это явилось своего рода пробой сил перед атакой государства на церковь в конце 1950-х – начале 1960-х гг., логически связывая эту эпоху с периодом первоначальных антицерковных гонений.

Деятельность архиепископа Иоанна (Лавриненко), которой не предусматривалась даже мысленная конфронтация с государством, явилась продолжением курса Сергия (Страгородского) по налаживанию мирных государственно-церковных отношений, что в советских условиях было единственно правильным. Церковь продолжала существовать, несмотря на неблагоприятные внешние условия.

В 1955 г. в отношениях государства и церкви наметилась некоторая стабилизация, с тем чтобы, начиная с 1958 г., обернуться новой антицерковной кампанией.

Примечания:

1. Государственный архив Пермского края (ГАПК). Ф. Р-1205. Оп. 1. Д. 28. Л. 22.
2. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 1. Д. 31. Л. 99.
3. Цит. по: История Русской Православной Церкви. От восстановления Патриаршества до наших дней. Т. 1. 1917–1970. – СПб.: Воскресение, 1997. – С. 915.
4. ГАПК. Ф. Р-1205, Оп. 1. Д. 31. Л. 99.
5. Архив Пермского епархиального управления (АПЕУ).
6. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 1. Д. 19. Л. 45.
7. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 9. Л. 61.
8. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 7. Л. 125.
9. Из воспоминаний протоиерея Г. Бирилова.
10. «Даю... самый высокий отзыв о нем как о священнике», – сказал о Подъякове архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) (Государственный общественно-политический архив Пермской области. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1185. Л. 74). Подъякова приговорили к 25 годам лишения свободы: такой большой срок никто из пермского духовенства не получал. Но в 1955 г. он был освобожден.
11. Более половины из них когда-либо подвергались к судебной ответственности.
12. АПЕУ. Личное дело протоиерея М. Лукканена. Л. 16.
13. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 6. Л. 69.
14. Там же.
15. Упразднение малолюдных приходов производилось и в XIX веке.
16. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 238. Л. 57.
17. Вполне откровенно о взаимоотношениях архиерея и уполномоченного Лавриненко стал высказываться уже на «покое», в Херсоне.
18. АПЕУ. Д. 66.

ОСОБЕННОСТИ ПОЛИТИКИ ГОСУДАРСТВА ПО ОТНОШЕНИЮ К РПЦ В 1950-Е ГОДЫ (НА МАТЕРИАЛАХ ЮЖНОГО УРАЛА)

Политические изменения, происходившие в стране в 1953 г., привели к переориентации в отношении к религиозному вопросу. После смерти И. В. Сталина дискуссия по поводу выбора основных средств и путей реализации религиозной политики значительно активизировалась. Обеспокоенность властей вызывало толерантное отношение значительной части населения к религии, духовным обрядам. Многочисленные факты свидетельствовали о сохранении религиозных традиций, наиболее рельефно проявлявшихся в сельской местности. В отчетах уполномоченных Совета по делам РПЦ зафиксированы сведения о совершении религиозных обрядов, в том числе среди коммунистов и комсомольцев. Так, в Челябинской области «сотни жителей г. Миасса исполняли религиозные обряды». В 1953 г. в церквях города крестили 40 % от всех родившихся детей. В Куртамьшской церкви Курганской области в обрядах венчания участвовали учительницы-комсомолки, офицер Красной Армии, избач-фронтовик¹. В 1953–1954 гг. в Саракташском районе Чкаловской (ныне Оренбургской) области отправление религиозных обрядов венчания и крещения отмечено «как массовое явление среди жителей», в колхозе им. Маслова Сорочинского района в 1954 г. прошли 20 свадеб и все сопровождались обрядом венчания².

Под особым контролем со стороны партийных и государственных органов находилась внехрамовая жизнь. Религиозные настроения часто проявлялись в организации молебнов и паломничестве к «святым местам», которые отождествлялись с естественными природными объектами. Власть видела в этом проявление религиозного фанатизма, нарушение общественного порядка и стремилась предпринять запретительные меры. Показателен пример, 16 июня 1954 г. в поселке Старомагнитное Челябинской области священник Никольской церкви г. Магнитогорска И. Щербатов провел богослужение у «святого родника» в присутствии большого числа верующих. А. Чудайкину, пригласившую священнослужителя, вскоре привлекли к судебной ответственности за хулиганство, представителя духовенства сняли с регистрации. Источ-

ник завалили землей, объяснив верующим, что вода, по данным санитарно-эпидемической станции, заражена микробами. Выявление новых мест поклонений активизировало пропагандистскую работу: в такие районы регулярно направлялись лекторы-докладчики. В 1954 г. Чкаловский обком партии провёл специальное совещание с заведующими отделами пропаганды и агитации Белозёрского, Пономаревского, Тепловского райкомов, на территории которых располагалось значительное число «объектов природного поклонения»³.

Один из самых распространенных тезисов, обосновывавших вред религиозных пережитков в 1950-е гг. основывался на примерах массовых отказов от работы и фактах злоупотребления спиртными напитками в дни религиозных праздников, которые отличались жизнестойкостью. Организация массовых гуляний по поводу праздников церковного календаря вызывала беспокойство в районных, областных комитетах партии, которые настаивали на необходимости развития антирелигиозной пропаганды и агитации, всячески отмечая, что «религиозные пережитки» наносят непоправимый ущерб народному хозяйству. В первую очередь, внимание акцентировалось на экономическом уроне. «В это время отвлекаются тысячи людей от работы, подрывается трудовая дисциплина. Особенно много вреда причиняется сельскому хозяйству в горячую пору полевых работ». Чкаловская областная газета писала: «30 религиозных праздников уносят около 100 рабочих дней, поэтому неудивительно, что со многими сельскохозяйственными работами в колхозах не справляются в срок»⁴.

Большую активность в дни религиозных праздников проявляли женщины, отказываясь выходить на работу. Так, в 1953 г. в селе Платовка Гавриловского района Чкаловской области во время православных праздников колхозницы уходили с тока, веялки останавливались, и председатель колхоза писал записку священнику и вызывал на ток нужных работниц. Нередко празднования сопровождалось драками и несчастными случаями. Неоднократные примеры таких действий зафиксированы в Ново-Сергиевском районе Чкаловской области в отдельных колхозах зоны Нестеровской МТС. В Сакмарском районе подобные явления также связывались с окончанием полевых работ и религиозными праздниками. Аналогичные факты отмечались в колхозах «Восход», «Россия», им. М. В. Кутузова, им. А. А. Жданова Северного района, при этом участие в таких мероприятиях могло повлечь за собой негативные последствия. Так, в колхозе им. Г. М. Маленкова Асекеевского района А. П. Котова, бригадира полеводческой

бригады, «отмечавшего религиозные праздники и проявившего хулиганские действия в отношении председателя сельского совета», освободили от работы и исключили из партии»⁵.

Толерантное отношение значительной части населения к религии, сохранение религиозных традиций, участие в религиозных праздниках и обрядах партийные органы на местах объясняли, прежде всего, низким уровнем научно-атеистической работы среди населения. На пленумах, заседаниях бюро обкомов, горкомов и райкомов партии неоднократно подчеркивалось, что идеологическая работа является слабым звеном, неудовлетворительной признавалась организация лекционного дела. Теоретическая подготовка, уровень образования многих пропагандистов оказывались недостаточными, подбор лекторских кадров часто характеризовался как невнимательный. Отделы пропаганды и агитации райкомов отмечали среди лекторов «несерьезное отношение к делу, некачественную подготовку к занятиям, незнание содержания конспектов»⁶. Религия и духовенство в «новых условиях» воспринимались как противники коммунистической идеологии.

Следует отметить, что инициатива в формировании религиозной политики перешла к партийному руководству. Постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» (7 июля 1954 г.) посвящалось вопросам антирелигиозной работы. Предшествующая политика взаимоотношений между государством и религиозными организациями осуждалась как «примиренческая». Отмечалось оживление деятельности церкви, духовенства и религиозных сект, которые «гибко приспосабливаясь к современным условиям, усиленно распространяли религиозную идеологию среди отсталых слоев населения»⁷.

Документ обсуждался на бюро обкомов, горкомов и райкомов. Формулировки рекомендаций на местах носили однотипный характер: признавалось неудовлетворительным руководство партийных организаций в деле распространения научных знаний, предлагалось усилить пропаганду здорового образа жизни среди населения, координировать агитационную деятельность, «привлекать общественность в борьбе против хулиганства, пьянства и извращений в быту». Так, Тоцкий райком Чкаловской области на заседании 27 сентября 1954 г. потребовал от секретарей первичных организаций и райкома ВЛКСМ более действенной антирелигиозной работы среди молодежи, путем вовлечения ее в кружки художественной самодеятельности, спортивные организации, сельскохозяйственные и научные объединения. Ре-

комендовал превратить «стенную печать в действенное оружие»⁸. На августовских совещаниях учителей в 1954 г. поставили задачу: развернуть воспитание учащихся в духе воинствующего материализма и атеизма, насытить содержание учебных предметов антирелигиозным содержанием и для этого использовать различные формы внеклассной и внешкольной работы. Планировалось проведение различных мероприятий: в первую очередь – усиление лекционной пропаганды, к которой привлекались отделы культуры облисполкомов и райисполкомов, отделения Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний, организация широкой демонстрации фильмов антирелигиозного содержания, просмотры спектаклей и постановок художественной самодеятельности, использование наглядных пособий, привлечение к пропаганде сил интеллигенции, систематические публикации в газетах. Но при этом предлагалось обеспечить «дифференцированный подход к трудящимся»⁹.

На практике «пропагандистская война» с религией и церковью вылилась в оскорбления духовенства и верующих, в том числе через средства массовой информации. Широко развернулась газетная антирелигиозная кампания. Статьи о вреде религии подчас носили наступательно-агрессивный характер, базировались на местном материале. Автор статьи «Старые нравы в новом городе», опубликованной в «Чкаловской коммуне», сравнивал случаи отправления религиозных обрядов в г. Орске с «уродливыми проявлениями в быту, позорными пережитками прошлого», призывал к воинствующей пропаганде. Агитаторы-атеисты в репортажах и фельетонах допускали некорректные формулировки: «Хлопотливые хозяйки перед праздниками снуют из дома в дом, пробуют ядреную кислушку, брагу и всякие другие снадобья, таинственно перешептываются»; допускались ничем не обоснованные заключения: «монахини, живущие на селе являются распространителями мракобесия»¹⁰. Критике подвергались и представители других конфессий. Газета «Чкаловская коммуна» за 1954 г. опубликовала 16 статей резко антирелигиозной направленности.

Постановление от 7 июля 1954 г. способствовало восстановлению нетерпимого подхода к религии. В систему антирелигиозной агитации в регионе вовлекались общественно-политические организации, учреждения культуры, органы народного образования, средства массовой пропаганды (печать, кино), лекционные структуры.

Органы государственной власти на местах все чаще стали допускать факты административного произвола по отношению к предста-

вителям духовенства. В приходах Челябинской области у священников стали запрашивать справки о состоянии здоровья, ссылаясь на то, что верующие опасались заразиться от них чахоткой и другими болезнями. Председатель Белозерского райисполкома Курганской области Толмачев направил представителя культа Рычковской церкви Вакурова к врачу на обследование на сифилис. Диагноз подтвердил, что Вакуров здоров. Уполномоченный М. А. Виноградов подобное «самоначинание» счел соответствующим духу и букве закона: «священник является работником места общего пользования, и государственный санитарный надзор имеет право потребовать периодического осмотра всех работающих в местах общего пользования»¹¹.

Обострение государственно-религиозных отношений проявилось в ужесточении экономических санкций. С 1 января 1954 г. Чкаловский финансовый отдел увеличил сумму налога на духовенство почти на 100 %, что позволило получить доход в десятки тысяч рублей. Тяжелее всего приходилось сельским священникам. Предпринимая попытки ухода от растущих налогов, многие священнослужители стали уходить в заштат, совершать религиозные обряды не в культовых зданиях, а по приглашениям верующих в их домах, фактически нелегально. В Чкаловской области представители духовенства Звенигородский, Евдокимов, Растринин, Адушев отказались от службы в церквях из-за того, что «придется платить большие налоги», и при этом совершали нелегальные богослужения. «Суммы подоходного налога являются часто совершенно непосильными и вынуждают отдельных представителей духовенства отказываться от службы и уходить в заштат. Жалобы носят массовый характер», – подчеркивал в своем обращении в Совет по делам РПЦ 15 марта 1954 г. Патриарх Московский Алексей¹².

Сотрудничество организаций с религиозными общинами пресекалось. В сентябре 1954 г. председатель Сорочинского горсовета Торопов обратился к настоятелю местной церкви Гавшеву с просьбой организовать верующих для работы по просушке зерна на элеваторе, обещав при этом дать разрешение провести в церковь электросвет и построить звонницу, в чем до этого церковной общине под разными предложениями отказывали. Священник собрал 65 человек верующих, к ним присоединилось еще два священника, диакон и сын Гавшева, и они в течение дня работали на элеваторе. По окончании работы руководство горсовета и элеватора поблагодарили пастыря и организованную им бригаду за хорошую работу. Этот «вопиющий» случай обсу-

дался на бюро Сорочинского райкома КПСС. Вскоре председателя горсовета Торопова сняли с работы, а председателю райисполкома Клягину объявили выговор¹³.

Действия властей в течение лета и осени 1954 г. вызвали крайне негативную оценку верующих и духовенства Южного Урала. В Синод и Патриархию стали поступать многочисленные письма, тревогу среди представителей религиозного культа и прихожан вызывали грубые административные действия. В высказываниях содержалась опасность нового наступления на церковь. Характерно письмо священника Варфоломеева из Сорочинска Чкаловской области, в котором содержались волнующие вопросы: неужели снова 20–30-е гг., тюрьмы и ссылки? «Только и слышно: в Бузулуке – беспокойно, в Абдулино – неладно, в Орске – неблагополучно, в Соль-Илецке разогнали священников». Допускались высказывания о новом наступлении на церковь. В 1954 г. в г. Миассе Челябинской области со стороны монашеских распространялись слухи о том, что «скоро всех будут сгонять в коммуны»¹⁴. Дальнейшее осуществление такого «негибкого курса» могло привести к негативным последствиям.

В сложившихся условиях требовалось предпринять конкретные шаги. ЦК КПСС 10 ноября 1954 г. принимает новое Постановление «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды», признававшее недостатками применение административных мер, выражение политического недоверия верующим и духовенству¹⁵. Ответственность за применение волевых методов возлагалась на местные органы власти и партийные организации.

Постановление активно обсуждалось на бюро областных и районных комитетов партии. Так, в решении Челябинского обкома подчеркивалось, что основой научно-атеистической пропаганды должно стать популярное разъяснение наиболее важных явлений в жизни природы и общества. Предлагалось особенно усилить пропаганду «среди той части населения, которая подвержена религиозным верованиям». На местах проводились беседы и читки опубликованного текста документа. На АМЗ в Челябинской области провели 16 бесед, которые прослушали 1120 человек, на мебельной фабрике в обсуждениях приняли участие 250 рабочих, на заводе почтовый ящик № 71 «охватили» 600 человек. Работа осуществлялась по месту жительства, на избирательных участках, на родительских собраниях в школах¹⁶.

Особое внимание предлагалось обратить на повышение качества лекционной работы и обучение агитаторов. В Челябинской области

для этого 17–18 ноября провели семинар сельских лекторов-антирелигиозников, в котором приняли участие более тысячи человек. Подобные акции осуществлялись отделом пропаганды и агитации обкома партии, областным отделением Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний¹⁷. В то же время, на групповом инструктивном совещании уполномоченных Совета по делам РПЦ, проходившем 1–3 декабря 1954 г., признавалось, что задачи, возложенные на Совет и его уполномоченных, остаются прежними. Рекомендовалось практическую работу подчинить одной из главных задач – удержать церковь на лояльных позициях по отношению к государству, которые сложились во время Великой Отечественной войны: «Мы не видим необходимости в открытии новых церквей (могут быть лишь исключительные случаи), а также в возвращении общинам изъятых у них бывших церковных зданий, используемых теперь под культурные цели». Уполномоченные Совета по делам РПЦ в своих отчетах стали уделять более пристальное внимание жизненному благосостоянию представителей духовенства. Их информации содержали сведения о количестве и стоимости купленных домов, автомашин, времени и местах отдыха на курортах. Совет по делам РПЦ предупредил уполномоченных, что после опубликования постановления духовенство будет активизировать свою деятельность, и рекомендовал «усилить бдительность, следить за всеми мероприятиями, пресекать нарушения и притязания со стороны служителей культа»¹⁸.

Действительно, после опубликования документа религиозные настроения активизировались. Верующие и духовенство на местах стали возлагать надежды на более лояльное отношение. Увеличилось количество ходатайств об открытии культовых сооружений. К примеру, в Чкаловской области в 1953 г. подали 5 заявлений, в 1954 г. – 2, в 1955 г. – 14, но все они были отклонены. Верующие с. Лоховка Державинского района обращались к секретарю ЦК КПСС Н. С. Хрущеву с письмом, в котором отмечали отсутствие в районе открытых церквей, необходимых для совершения религиозных обрядов. Настоятели ряда церквей Чкаловской епархии стали заранее составлять и вывешивать на видном месте расписание церковных служб в дни больших религиозных праздников. Согласно отчетам уполномоченных, после опубликования документа увеличилось число посещающих молитвенные здания и количество треб, совершенных приглашенными священниками. Среди прихожан были не только пожилые, люди средних лет, но и много молодежи. Популярными стали высказывания:

«Хрущев разрешил нам молиться в церкви и приглашать к себе на дом духовенство, крестить детей, венчаться и хоронить покойников»¹⁹. Проповедники берегли вырезки из газет, номера с текстом постановления. Они ссылались на эти материалы, когда им делались замечания о незаконности собраний. Предпринимались попытки легализовать массовые богослужения. Священник Медногорского молитвенного дома Бородин просил разрешения служить литургии в селах на улице и в домах колхозников. Верующая Васильева обращалась с просьбой разрешить духовенству организовать крестный ход на поля. Но все инициативы подвергались запрету.

Неопределенность курса в отношении «церковников», противоречивость идеологических установок, определенных постановлением 1954 г., требования строгого соблюдения законности по отношению к верующим и духовенству привели к ослаблению антирелигиозной пропаганды. С 1955 г. периодические издания практически не публикуют материалов на атеистические темы, ослабевают давление властных структур на верующих и духовенство. Государство в отношениях с религиозными объединениями прибегало к лавированию, но партийная линия практически оставалась неизменной.

Совет Министров СССР 17 февраля 1955 г. принял Постановление «Об изменении порядка открытия молитвенных зданий», согласно которому Совету по делам религиозных культов и Совету по делам РПЦ предоставлялось право зарегистрировать фактически действовавшие, но не зарегистрированные религиозные общества, имевшие молитвенные здания. В то же время, вопреки законодательству о культурах в административном порядке стали закрываться общины. Так, в селах Лоховка и Озерье Державинского и Ново-Никитино Октябрьского районов Чкаловской области без ведома исполкома облсовета, по указаниям председателей райисполкомов разобрали культовые сооружения. В с. Лоховка около 200 собравшихся верующих попытались предотвратить слом храма, но трактористы, зацепив тросами за купола, стащили их тракторами. Церковь разобрали в течение трех дней. В с. Карсы Троицкого района Челябинской области в 1955 г. снесли церковное здание. Подобные действия нарушали Постановление СНК СССР от 1 декабря 1944 г. № 1643-486 с «О переоборудовании и разборке церковных зданий», по которому запрещалось переоборудование церковных зданий для других целей без разрешения Совета по делам РПЦ. Ограничивались права верующих в возможности отправлять требы в своих домах. Чкаловскому духовенству в 1957 г. зап-

рещалось совершать обряды в домах верующих. Подобные факты отмечены в Свердловском, Ивановском, Грачевском, Кваркенском районах Чкаловской области²⁰.

Однако партийно-государственное руководство на местах сталкивалось с феноменом непреодолимости обрядов. Многочисленные факты свидетельствовали о сохранении среди населения религиозных традиций. В Чкаловской епархии в 1957 г. совершили 14213 крещений, 1911 венчаний, 4303 погребений и отпеваний; в 1958 г. соответственно 13996, 1695, 3859 обрядов. В сопоставлении с данными регистрами ЗАГСа в Чкаловской области в 1958 г. окрестили по церковному обряду 25 %, обвенчали 7 %, похоронили 28 % жителей. В населенных пунктах Абдулино и Бугуруслане таинство крещения приняли около 100 % детей²¹.

Не менее показательным для характеристики роста религиозной активности населения является сохранение традиции паломничества к святым местам. Несмотря на активную пропагандистскую работу, появлялись новые места поклонений. В поселке Ак-Булак Чкаловской области в 1955 г. освятили воду на озере, расположенном на расстоянии около 1,5 км от молитвенного дома, организовали большое шествие духовенства и верующих с иконами, хоругвями, церковным пением. В шествии приняли участие около 500 человек. В с. Преображенка Шарлыкского района вырыли двухметровый колодец, и, объявив его «святым», устраивали молебны, в 1955 г. образовались источники в Державинском, Екатерининском, Октябрьском районах; в 1956 г. – у хутора Лунёво Шарлыкского района, «святая пещера» у с. Сорokino Пономарёвского района. В начале мая 1956 г. произошли оползни гор у сел Кулагино Покровского района и Родионовка Курманавского района, на месте которых выступили струйки надпочвенных вод, началось паломничество, собирались до 300 человек. Газета «Чкаловская коммуна» 27 июня 1956 г. так откликнулась на события в Покровском районе: «паломничество началось в начале мая и продолжалось до конца месяца; приезжали за десятки километров из дальних сел района, из Илекского, Мустаевского, Краснохолмского, Ново-Сергиевского районов». В 1956 г. чтимых мест в Чкаловской области насчитывалось 12²².

Совет по делам РПЦ рекомендовал местным партийным и государственным органам проводить широкую воспитательную работу среди населения и на основе методов убеждения добиваться прекращения паломничества к «святым местам». Предлагались и другие мероприя-

тия: занятие территорий разными постройками, использование чтимых мест под культурно-просветительские учреждения, организация опытных посевов и другие действия, требовавшие ограждения этих территорий; привлечение организаторов паломничества к административной или уголовной ответственности. В стремлении нивелировать паломничество органы государственной власти на местах порой оскорбляли чувства верующих. К примеру, вблизи села Ново-Никитино Александровского района Чкаловской области с 1951 г. началось активное паломничество верующих на «Кузнецов родник». На богомолье собиралось несколько раз до 200 человек. Паломничество прекратилось, когда колхоз построил рядом животноводческую ферму.

Инструктивное письмо Совета по делам РПЦ № 56 от 21 октября 1958 г. рекомендовало выявлять лиц, занимавшихся организацией паломничества к святым местам, крестных ходов, богослужений и через местные органы прокуратуры привлекать их к административной и уголовной ответственности²³. О массовости паломничества и стремлении к ограничению подобного явления свидетельствует принятие специального постановления ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым «святым местам» от 28 ноября 1958 г., которое на местах восприняли как руководство к действию. К 1960 г. совместными усилиями партийных и советских органов удалось практически прекратить паломничество к источникам. Но как только давление со стороны центра ослабевало, паломничество восстанавливалось.

В 1958 г. государственные и партийные органы переходят к ужесточению в государственно-религиозных отношениях, усиливается прессинг в отношении религиозных объединений. Одно из направлений религиозной политики – добиться ослабления материально-финансовой базы религиозных объединений, наиболее существенным оказалось увеличение налога на свечное производство. Постановления Совета Министров СССР 1958 г. «О свечном налоге» и «О монастырях в СССР» полностью запрещали деятельность незарегистрированных общин, закрывались и зарегистрированные. Вслед за принятием правительством и партией решений, местные власти активизируют свою деятельность по борьбе с религией. Согласно принятому постановлению «О свечном налоге», которое коснулось каждой епархии и храма, мастерские оказались вынуждены отпускать свечи от 15 до 200 руб. за кг, в то же время не могли повышать свечные цены в храмах. Постановления о подоходном налоге на производство церковных свечей резко увеличивали поступления в казну государства.

Размер подоходного налога Чкаловской мастерской наглядно характеризует сложившуюся ситуацию: за 1957 г. он составил 40223 руб., в 1958 г. увеличился в 8 раз – 325000 руб., в 1959 г. возрос по сравнению с 1957 г. почти в 25 раз и достиг 1004412 руб. И это, при том, что количество приходов не увеличивалось, а сокращалось. Необходимо отметить, что «доля свечи» во всех приходах РПЦ являлась главной и основной статьей дохода. Так, к 1958 г. доля доходов от продажи свечей составила в Чкаловской епархии 61 %²⁴. Повышение налога на свечное производство привело к ухудшению материального положения церквей и доходов священников, которые оказались вынужденными распустать платные хоры и прибегать к другим ограничительным мерам. На местах последовательно ужесточали отношение к производству свечей. Уполномоченный Совета по Чкаловской области А. Н. Березин в 1960 г., нарушая существующее законодательство, закрыл свечную мастерскую.

Обобщая вышеизложенное, отметим, что новое обострение государственно-церковных отношений в 1953–1958 гг. было обусловлено, прежде всего, причинами политического характера: изменениями в руководящем составе страны, отсутствием четкой направленности религиозной политики, содержание которой стало определяться партийными установками и решениями партийных органов на местах. Осуществление религиозной политики в регионе отличалось противоречивостью и непоследовательностью. Противоречивость принимаемых решений не оправдывала надежды верующих и духовенства на лояльность со стороны государства, ограничивала возможности реализовывать право на свободу совести. К 1958 г. количество заявлений с просьбами зарегистрировать культовые учреждения на Южном Урале сокращается до 20, в то время как в 68 районах региона отсутствовали действующие молитвенные учреждения: в Челябинской области – в 18, в Чкаловской – в 31, в Курганской – в 19 районах. Хронологический этап 1958–1964 гг. в исторической литературе определяется как эпоха «хрущевских гонений», цель которых – уничтожение Церкви как социального института.

Примечания:

1. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАС-ПИ). Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Л. 169; Объединенный государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). Ф. 288. Д. 29. Л. 12–17.
2. Чкаловская коммуна. – 1954. – 10 августа. – С. 3.
3. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1159.

- Л. 21–22; Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 617. Оп. 1. Д. 383. Л. 35–36; Д. 379. Л. 20.
4. Худяков С. Важные вопросы научно-атеистической пропаганды // Коммунист. – 1954. – № 13. – С. 82; Чкаловская коммуна. – 1954. – 10 августа. – С. 3.
5. Центр документации новейшей истории Оренбургской области (ЦДН ИОО). Ф. 371. Оп. 17. Д. 1912. Л. 16; Ф. 1548. Оп. 15. Д. 4. Л. 95; Ф. 1156. Оп. 13. Д. 6. Л. 59.
6. Чкаловская коммуна. – 1954. – 1 октября. – С. 2; ЦДН ИОО. Ф. 485. Оп. 11. Д. 6. Л. 146.
7. О религии и церкви. Сборник документов. – М.: Политиздат, 1965. – С. 71–77.
8. ЦДН ИОО. Ф. 1548. Оп. 15. Д. 4. Л. 114; Ф. 748. Оп. 1. Д. 1870; Ф. 870. Оп. 1. Д. 275. Л. 52, 53.
9. ЦДН ИОО. Ф. 1548. Оп. 15. Д. 4. Л. 114–115; ОГАЧО. П. Ф. 288. Оп. 18. Д. 29. Л. 14.
10. Чкаловская коммуна. – 1954. – 26 сентября, 10 августа, 7 октября.
11. ОГАЧО. Ф. 274. Оп. 3. Д. 4479а. Л. 67; ГАРФ. Оп. 1. Д. 492. Л. 28.
12. ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 376. Л. 6; Д. 379. Л. 20; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 126. Л. 11.
13. РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 6. Л. 29–30.
14. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 6. Л. 201; ОГАЧО. П. Ф. 288. Оп. 18. Д. 30. Л. 28.
15. О религии и церкви. Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и советского государства. – М.: Политиздат, 1981. – С. 75–80.
16. ОГАЧО. Ф. 288. Оп. 18. Д. 89. Л. 51; Ф. 92. Оп. 6. Д. 553. Л. 44–46.
17. ОГАЧО. Ф. 288. Оп. 18. Д. 84. Л. 6.
18. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1112. Л. 1, 6–7, 50; ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 380. Л. 50.
19. ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 380. Л. 5, 21; Д. 382. Л. 5; Д. 384. Л. 26.
20. ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 115. Л. 5.
21. ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 386. Л. 41; Д. 387. Л. 55.
22. ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 381. Л. 3; Д. 380. Л. 28; Д. 382. Л. 15; Чкаловская коммуна. – 1956. – 27 июня. – С. 3.
23. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1542. Л. 91.
24. ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 84. Л. 1; Д. 110. Л. 40; Д. 378. Л. 34; Д. 187. Л. 52; Д. 113. Л. 7.

Попова К. Ю. (г. Оренбург)

**РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПОВСЕДНЕВНОЙ
ЖИЗНИ ЦЕЛИННИКОВ ЧКАЛОВСКОЙ
(ОРЕНБУРГСКОЙ) ОБЛАСТИ В 1950–1960-Е ГГ.
(ПО ДОКУМЕНТАМ ГБУ «ЦЕНТР
ДОКУМЕНТАЦИИ НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ
ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ»)**

В марте 2014 г. исполнилось 60 лет со дня начала освоения целинных и залежных земель в нашей стране и, в частности, в Оренбуржье.

Целинная эпопея имела общенациональное значение и стала новой эрой в развитии малоосвоенных территорий страны. Но освоение целинных земель было связано с преодолением огромных трудностей. Молодежь, откомандированные специалисты, реэмигранты из Китая и другие приехавшие на покорение целины ежедневно нуждались в бытовых удобствах, в устройстве своей повседневной жизни.

Важно отметить, что вновь прибывшее население несло в себе определенный «багаж» своих культурных и жизненных ценностей, традиций. По сути, сохранение традиций в новых условиях, в чуждой среде является одним из важнейших условий повседневной жизни. Наиболее ярко этот процесс прослеживается в соблюдении религиозной обрядности, праздников и т. д.

Освоение целинных земель хронологически совпало с хрущевскими гонениями на религию. Н. С. Хрущев, являясь своеобразным «революционным романтиком», искренне верил в возможность скорого построения коммунизма, в котором, естественно, не должно было быть места для религиозных представлений.

В постановлении ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» фактически пересматривалась и даже осуждалась как «примиренческая» прежняя политика в религиозном вопросе. Предлагалось вернуться на довоенный путь «наступления на религиозные пережитки». Содержались призывы к активной борьбе с ними, к разоблачению «реакционной сущности и вреда религии»¹.

На местах постановление тут же было принято как руководство к действию. В справке обкома КПСС от 2 августа 1954 г., направленной в ЦК КПСС, отмечалось, что уровень проведения антирелигиозной пропаганды на местах крайне низок, о чем свидетельствует наличие икон в домах руководящих работников партии: иконы обнаружены у завуча Григорьевской средней школы, председателя рабочкома Григорьевской МТС Кваркенского района².

Важнейшим звеном начала атаки на религию стало секретное постановление ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды»». В нем всем партийным, общественным организациям и государственным органам предписывалось развернуть наступление на «религиозные пережитки» советских людей³. В соответствии с указаниями ЦК КПСС на целине, как и в целом по области, усилилась антирелигиозная пропаганда. По линии

областного отделения общества «Знание» в 1959 г. было прочитано 64 тыс. лекций, в том числе 6050 – на атеистические темы. В ряде сельских районов (Тепловском (ныне Первомайском), Адамовском, Ново-Орском) читалось от 80 до 250 лекций в год, что непосредственно способствовало, по мнению обкома КПСС, прекращению здесь мусульманского культа⁴. Однако, на основе анализа имеющихся в распоряжении архивных документов, можно сделать вывод, что в 1954–1956 гг. во всех целинных районах массовая антирелигиозная пропаганда велась несистематично, от случая к случаю, что и приводило к усилению религиозных тенденций в повседневной жизни населения⁵.

28 ноября 1958 г. ЦК КПСС принял постановление «О мерах по прекращению паломничества к так называемым «святым местам»». Уже через полгода местные партийные и советские организации должны были отчитаться о проделанной работе⁶. В исследуемый период в нашей области было учтено 5 святых мест, где в дни больших праздников собирались верующие. Одно из них находилось на территории целинного района – «Святой родник» у хутора Советский Тепловского (ныне Первомайского) района. По информации уполномоченного Совета по делам Русской Православной церкви П. А. Вдовина, здесь ежегодно в 1954–1960 гг. в день 9-й пятницы после Пасхи собиралось множество людей из окрестных сел и районов на богомолье: «...собираются, как правило, накануне 9-й пятницы и молятся часов до 12 ночи, кто пришел издалека, остаются ночевать, а утром с восходом солнца опять собираются и молятся до 12 часов дня. Собираются произвольно и молятся без духовенства, читают церковные книги и поют»⁷.

В результате предпринятых со стороны местных органов власти мер паломничество к «святому источнику» на хуторе Советском полностью прекратилось к 1960 г.⁸.

Как видим, антирелигиозная кампания Н. С. Хрущева в первую очередь отразилась на повседневной жизни обычных людей.

Проявления повседневной религиозности хорошо прослеживаются в соблюдении целинниками религиозных праздников. Так, первоцелинница А. Мартынова в воспоминаниях, опубликованных в альманахе «Гостиный двор», рассказывая о своем приезде на целину в совхоз «Брацлавский» Адамовского района, отмечала: «Была пасхальная суббота, люди готовились к Пасхе, стряпали, варили, а тут нас привезли. Но спасибо им, приняли хорошо, угощали пасхальной снедью»⁹. Следует отметить, что, несмотря на все предпринимаемые ру-

ководством области меры по отвлечению населения от религии, традиция отмечать Пасху и другие православные праздники, все же сохранялась: на бытовом уровне люди продолжали красить яйца, печь куличи и т. д.

В связи с преобладанием в восточных районах области среди целинников преимущественно казахского населения распространение получали и традиционные мусульманские праздники. По состоянию на 1954 г. такие празднования отмечались в селах Елизаветинка и Аниховка Адамовского районов, где под открытым небом собирались от 20 до 150 человек¹⁰. Наиболее активным в проведении Ураза-Байрама и Курбан-Байрама было мусульманское население Адамовского и Ново-Орского районов. Эти праздники обычно сопровождались массовыми выходами верующих и забоем скота. Так, местное население, под руководством муллы забивало животных, готовило бешбармак, воздавая при этом молитву Аллаху. По свидетельству уполномоченного по делам религиозных культов по Чкаловской области, «60 голов баранов было забито в колхозе «Энбекши» Адамовского района. Три дня ходили из дома в дом, куначили, пока не покончили с мясом». Кожу забитых животных, как правило, отдавали мулле. Согласно справке контролера Заготживсырья, после религиозных праздников служителями мусульманского культа было сдано кожи – 306 шт. на сумму 10359 руб. в следующих населенных пунктах: Карабутак, Теренсай, Кумак, Каиндинский совхоз и др.¹¹.

На проведение такого рода мероприятий соответствующим образом должна была реагировать местная партийная организация. Однако, в том же 1955 г. секретарь райкома по зоне Каиндинской МТС Адамовского района, казах по национальности, вместо организации массово-политической и антирелигиозной пропаганды среди населения, сам, в качестве почетного гостя, участвовал в подобных религиозных празднествах и исполнял вместе со всеми необходимые религиозные ритуалы¹².

Надо сказать, что с течением времени, сторонников соблюдения религиозных традиций меньше не становилось. Так, в 1961 г. в тех же районах продолжают отмечаться мусульманские религиозные праздники. Например, в информации обкома КПСС о предпринимаемых мерах борьбы с сектантами указывалось: «в эти дни снижается производительность труда, увеличивается заболеваемость, наносится материальный ущерб ... от забоя скота»¹³.

Несколько слов нужно сказать и о религиозной обрядности.

При Н. С. Хрущеве было запрещено совершение служений и исполнение обрядов на дому у верующих, на кладбищах. При крещении детей теперь требовалось обязательное присутствие обоих родителей, их письменное согласие на совершение таинства, а также предъявление паспортов и свидетельства из ЗАГСа. Но, несмотря на это, целинники старались крестить своих детей. К примеру, обряды крещения и венчания часто совершались не в местных церквях, а в соседних, а зачастую и в храмах других областей.

Следует отметить, что проследить исполнение религиозных треб целинным населением области практически невозможно, так как имеющиеся в нашем распоряжении статистические сведения даются в целом по области.

Так, во второй половине 1950-х гг. почти треть населения области исполняла религиозные обряды. К примеру, в 1958 г. в Оренбургской области действовало 23 храма и молитвенных дома, в которых служили 60 священников. Несмотря на небольшое количество церквей, их доход составлял свыше 7 млн. руб. в год. Это значительно превышает доход 92 церквей Псковской области и почти равен сборам 155 церквей Курской области. В 1958 г. было окрещено свыше 14 тыс. детей, что составляет 28 % всех новорожденных, проведено почти 2 тыс. венчаний и около 5 тыс. похорон по религиозному обряду¹⁴.

К 1964 г. соблюдение обрядности населением области снизилось в 3–4 раза, за исключением крещения, сократившегося в 1,5 раза: с 28,7 % в 1956 г. до 16,2 % в 1964 г.¹⁵

В целинных Адамовском, Ново-Орском, Кваркенском, Домбаровском районах к 1965 г. по статистике религиозная обрядность не превышала 2–3 %¹⁶.

В 1960-е гг. религиозные традиции, праздники и обряды пытались заменить новыми советскими. Так массовым становится проведение профессиональных праздников: Дней механизатора, животновода, Дня работников сельского хозяйства и др. Официально введение новой обрядности в стране, в том числе и в жизни целинников стало возможным после принятия Постановления Совета Министров РСФСР от 18 февраля 1964 г. «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов». В результате стали разрабатываться мероприятия по проведению торжественной регистрации брака, рождения во Дворцах культуры, Домах пионеров, клубах и даже родильных домах. Создавались и совершенно новые советские обряды торжественного вручения паспортов, проводов в армию и др.

Таким образом, вероисповедная политика государства в значительной степени влияла и на традиции обычных людей. Проведение масштабной антирелигиозной кампании отразилось на религиозной повседневности, в том числе и на резком сокращении обрядности среди населения оренбургской целины. Но, несмотря на подмену религиозных обрядов советскими, государство не достигло своей цели, религиозные традиции, обряды, праздники продолжали существовать, пусть даже, в некоторых случаях, в анонимной форме.

Примечания:

1. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. – М.: Вече, Лепта, 2010. – С. 352.
2. Центр документации новейшей истории Оренбургской области (ЦДНННО). Ф. 371. Оп. 17. Д. 1912. Л. 40.
3. Шкаровский М. В. Указ. соч. – С. 362.
4. ЦДНННО. Ф. 371. Оп. 20. Д. 543. Л. 18–19, 29.
5. ЦДНННО. Ф. 371. Оп. 17. Д. 1595. Л. 31; Д. 1692. Л. 29; Д. 1810. Л. 24–25.
6. Шкаровский М. В. Указ. соч. – С. 363.
7. ЦДНННО. Ф. 371. Оп. 18. Д. 223. Л. 15.
8. ЦДНННО. Ф. 371. Оп. 20. Д. 543. Л. 43.
9. Мартынова А. Целина // Гостинный двор. – 1999. – № 7. – С. 149.
10. ЦДНННО. Ф. 371. Оп. 17. Д. 1325. Л. 23.
11. ЦДНННО. Ф. 371. Оп. 18. Д. 1143. Л. 7.
12. Там же. Л. 8.
13. ЦДНННО. Ф. 371. Оп. 20. Д. 1476. Л. 1.
14. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАС-ПИ). Ф. 556. Оп. 15. Д. 57. Л. 8.
15. ЦДНННО. Ф. 371. Оп. 19. Д. 770. Л. 66–67; Оп. 33. Д. 80. Л. 50.
16. ЦДНННО. Ф. 371. Оп. 33. Д. 80. Л. 111.

Мишучков А. А., Кажан О. В. (г. Оренбург)

ВОССТАНОВЛЕНИЕ СПАССКОЙ ЦЕРКВИ И ЕЁ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ КАК ГРАЖДАНСКИЙ ДОЛГ

Храм Спаса Нерукотворного Образа расположен в селе Спасское Саракташского района Оренбургской области. В августе 2014 г. будет праздноваться двухсотлетие храма, что является значимым историческим событием в жизни не только села Спасское, но и всей Оренбургской области. Храм согласно Постановлению Совета Ми-

нистров РСФСР № 624 от 04.12.74 г.¹ является памятником культуры федерального значения. На восстановление этого храма из федерального бюджета за 2011–2013 гг. по программе «Культура России» выделено более 20 млн. рублей. В настоящее время храм предстал в своей первоначальной красоте и стал «жемчужиной» всего Саракташского края.

Проводя обзор литературы, посвященной храму, авторы обнаружили только отрывочные упоминания о церкви: у историка Оренбургской епархии Н. М. Чернавского²; у местного краеведа М. М. Чумакова, организатора краеведческих музеев в с. Спасском и Саракташе, который вскользь и с атеистической позицией упоминает доходы священников и Спасскую церковь как элемент ушедшей культуры³; у протоиерея Николая Стремского о разрушении храма в советский период⁴. Таким образом, при восстановлении истории храма пришлось опираться на архивные материалы Государственного архива Оренбургской области (ГАОО) и воспоминания старожилов, проверяя их в соответствии с архивными данными. На настоящий момент авторы опубликовали несколько статей по Спасской церкви⁵, и Кажан О. В. с учебно-исследовательской работой по Спасской церкви стала призером VI Всероссийского конкурса юношеских исследовательских и проектных работ по историко-церковному краеведению 2013 г. Авторы стремятся восстановить историческую память Спасской церкви и рассматривают это как свой гражданский долг. Опираясь на архивные данные и воспоминания жителей села Спасское, восстановим основные вехи в истории Спасской церкви.

Село Спасское основано сподвижником А. В. Суворова генерал-майором Павлом Дмитриевичем Мансуровым, которому «за оказание многих услуг Отечеству» высочайше были пожалованы земли в Оренбургском крае. В 1785 году он переводит крепостных крестьян из Мосальского и Медынского уездов Калужской губернии в Оренбургскую губернию. В силу того, что поселение было основано на праздник Спаса Нерукотворного (16 августа ст. ст.), то и село было названо Спасским, в просторечии Мансурово⁶. С самого основания села П. Д. Мансуров стал вести переписку о возведении храма в своем поместье, заботясь о духовно-нравственном состоянии крестьян и о придании завершенного архитектурного вида селу. Такое разрешение на строительство храма было получено по Указу императора Александра I и Святейшего Синода только 23 июня 1804 года на имя сына П. Д. Мансурова, генерал-лейтенанта Александра Павловича Мансурова.

«Указ Его Императорского Величества самодержца Всероссийского из Оренбургской духовной консистории в Оренбургское духовное правление. Сего июня 11 числа присланным из Святейшего правительствующего Синода ко Преосвященнейшему Амвросию, епископу Оренбургскому и Уфимскому указом на представление Его Преосвященства о построении Оренбургской округи в вотчинном господина генерал-лейтенанта Александра Мансурова вновь каменной церкви во именование Спаса Нерукотворенного образа церкви по описанным в том представлении обстоятельствам с припискою к ней в приход деревни Александровки и сельца Петровского, велено: во означенном сельце Спасском в показанное именование вновь каменную церковь построить дозволить. По чему от консистории определено: к непременному по оному Святейшего Синода указу исполнению с прописанием оного к благочинному города Оренбурга протоиерею Михаилу Немкову с надлежащим о заложении и построении оной церкви предписанием послать, и послан указ, и велено ему с оного указа к надлежащему исполнению просителю отставному генерал-лейтенанту и кавалеру Мансурову дать за своим свидетельством копию, и когда им, благочинным, оная церковь заложена будет, о том ему отрапортовать к Его Преосвященству, о чем к сведению и во оное Духовное правление послать указ же. Июня 23 дня 1804 года. Богородицкий протоирей Василий»⁷.

Строительство храма длилось на протяжении десяти лет и закончено было в 1814 г. уже женой А. П. Мансурова Анной Николаевной и дочерью Софьей Александровной, к которым в 1812 году отходит село Спасское⁸.

15 июля 1815 г. храм был освящен благочинным протоиереем Стефаном Львовым, и выдан антиминс священнику Якову Анциферову 28 июня 1815 года. Выписка из указа от 11 августа: «Приказ имеет благочинный по 15 п. благочиннической инструкции обстоятельно рапортовать от своего лица Оренбургскому Епархиальному архиерею о совершении дозволенного ему освящения в устроенной в селе Спасском церкви во имя Нерукотворного образа Христа Спасителя нашего, о чем послать в Оренбургское духовное правление Указ, выписав из Святейшего Правительствующего Синода тот пункт, на основании которого должен быть определен причт ко Спасской в селе Спасском церкви, о чем доложить»⁹. 28 июня 1815 г. благочинный протоиерей Иоанн Львов уже отрапортовал в Оренбургскую духовную консисторию: «Его Императорского Величества указ от оной Духовной конси-

стории от 16 июня настоящего года с № 832 о том, что освященный антиминос для вновь устроенной в сельце Спасское Мансурово каменной церкви во имя Нерукотворного образа Христа Спасителя нашего, выдан под расписку села Бугульчан священнику Якову Анциферову с обязательством лично оное ко мне доставить, мною 26 числа за известие получен, о чем Оренбургской духовной консисторией сим с почтением рапортую»¹⁰.

О времени строительства храма вспоминает житель села Слепых А. Т, опираясь на устные предания: «Для закладки прочного фундамента в строительный раствор добавляли сырые яйца, которые собирали со всех дворовых хозяйств села и всей округи. Именно поэтому храм сумел сохраниться на протяжении двух веков, несмотря на ежегодное затопление фундамента в весеннее половодье реки Чина. В строительстве был задействован весь народ. Кирпич для храма обжигали в ямах на берегу реки Большой Ик, рядом с которой находится село Спасское. Главный строитель храма, имя которого неизвестно, умер в то время, когда храм уже достраивали. Был захоронен в склепе на территории храма. Крестьянские семьи были большие, крестили зачастую сразу после рождения, боясь, что ребенок долго не проживет, ибо была высокая детская смертность. Священник участвовал в погребении христиан, отпевая их, неся гроб и говоря проповедь людям. Службы начинались в воскресный день рано, в пять утра и заканчивались в полдень, священник неторопливо причащал весь приход, а на праздник сходились около полутора тысяч человек. Трудностью было то, что до 1859 года церковь не отапливалась, прихожане своим дыханием согревали своды храма. Случалось, что в лютые морозы вино для причастия замерзало в чаше и приходилось отогревать его на углях».

Таковы исторические предпосылки основания Спасской церкви, которые говорят: о важной роли семьи Мансуровых и их высоких нравственных качествах, проявленных при возведении Спасской церкви; участии всего приходского крестьянского населения в десятилетнем ее строительстве; соблюдении традиции древнерусского зодчества в строительстве храма; соборном характере общинной жизни русского крестьянства; разрешении на строительство императора и священного Синода; росте численности жителей села и потребности в церковной жизни крестьян. Остановимся на архитектурно-художественных особенностях храма, которые послужили признанием храма как памятника культурного наследия федерального уровня.

Спасская церковь стоит у главной дороги, ведущей к селу из губернского центра Оренбург, и обращена к нему северным фасадом. Возле северного фасада растут столетние сосны и лиственница середины XIX в., которые являются живыми свидетелями событий XX века, разрушения и восстановления храма. Согласно архивным данным: каменное здание церкви длиной в 16 сажень (1 сажень – 213,36 см)¹¹, высотой до карниза в 3 сажени и высотой колокольни в 7 сажень¹²; она была обеспечена всей необходимой церковной ризницей и серебряною утварью, иконостасом, книгами. Придел в храме один в честь Нерукотворного Спаса Христова, престольный праздник 16 (29) августа. Церковь «изрядно украшена, благолепна по обычаю греко-российской Святой Церкви». Обнесена она была деревянною оградой. В 1816 году выполнена роспись. Первоначально церковь не отапливалась, и лишь к 1859 году были устроены три кирпичные печи с дымоходами. Дома для церковнослужителей были построены на территории помещичьей усадьбы, за неимением церковной земли. Вокруг церкви был посажен прекрасный сад, обнесенный кованой изгородью. Обломки изгороди сохранились до наших дней, хранятся в музее Спасской школы. Для церковно- и священнослужителей была построена усадьба. Рядом находилась сторожка. Колокольня располагалась с правой стороны, в ней находился один огромный колокол (набатный), два больших (баса), два средних (альты) и два маленьких (дисконты), что создавало прекрасное созвучие колокольного звона при богослужениях. Церковь состояла из храма, алтарной части, трапезной и колокольни с притворами.

Здание храма выполнено в русском классическом стиле зодчества. Центральная часть представляет собой симметричный двусветный объем в виде четверика, на северном и южном фасадах которого расположены четырехколонные портики дорического ордера. Четверик переходит в барабан четырехскатной кровлей. На барабане расположены 12 окон с полуциркульными перемычками и обрамлением. По верху барабана проходит тянутый антаблемент. Барабан завершается деревянным куполом, увенчанным маленькой шлемовидной главкой на цилиндрической шее. С западного и восточного фасадов находятся трапезная и алтарная части, чуть суженные по отношению к четверику. Алтарная часть с восточного фасада декорирована четырехколонным портиком дорического ордера на клинчатых кирпичных перемычках по железным полосам. Трапезная, симметричная по объему с алтарной частью, с западной стороны продолжалась узким переходом,

решенным в виде колоннады с четырьмя круглыми дорическими пилястрами ?. В основе плана композиции церкви – квадрат, описанный вокруг проекции купола. Четверик с барабаном и куполом вписываются в прямоугольник со сторонами равными удвоенному квадрату четверика. Карниз подкупольного барабана делит высоту храма в отношении золотого сечения. Это же соотношение наблюдается между радиусом и высотой барабана. В свою очередь, расстояние от верха креста до основания главки делится в соотношении золотого сечения верхом подкрестного шара. Таким образом, пропорции золотого сечения присутствуют в композиции храма от построения объемного решения до проработки архитектурных деталей.

Церковь по всему периметру выложена блоками из песчаника. Оконные и дверные проемы по четверику, трапезной и алтарной части объединены в два яруса неглубокими нишами. В окнах установлены металлические решетки – на верхнем уровне – крещатого рисунка звеньев, в окнах второго уровня – квадратными ячейками. Оформление окон образовано рамочными тянутыми наличниками. Окна перехода из основной части храма к колокольне решены с полуциркулярной перемычкой. Круглые гладкие колонны завершаются белокаменными капителями. На четверике за фронтами южного и северного фасадов и над скатами кровли над трапезной и алтарной частью расположены прямоугольные вытянутые по горизонтали ширники. Внутренняя поверхность барабана разделена на 2 яруса широким тянутым поясом. Барабан завершает антаблемент с гладким фризом и карниз с мутулами. Профилированная, окрашенная в белый цвет тяга обрамляет прочную часть проема барабана и продолжается по простенкам, образуя замкнутый криволинейный пояс.

В центре купола храма – изображение голубя в окружении золотистого сияния, символизирующего Святого Духа, спускающегося на молящихся в храме. Ниже по куполу восемь фигур Архангелов на фоне неба (Михаил, Гавриил, Рафаил, Уриил, Селафиил, Иегудиил, Варахиил и Иеремиил). Простенки между окнами барабана расписаны фигурами двенадцати апостолов в реалистической манере иконописи, над ними лики ангелов. На нижней части барабана с северной стороны – фреска, изображающая Рождество Христово. Над западной аркой, со стороны храма – изображение апостола Иоанна Богослова и Богородицы с левой стороны от него. Остальные фрески в настоящее время мало различимы. Утраченная колокольня, завершающая композицию церкви со стороны западного фасада, состояла из

четырёх ярусов и завершалась небольшим куполом. Нижний ярус имел трехчастную структуру, боковые крылья которой завершаются фронтонами под двускатной кровлей. Четверик колокольни переходит в барабан через четырехскатную кровлю и восьмерик. На световом барабане колокольни – восемь оконных проемов с полуциркульной перемычкой.

Таким образом, исходя из анализа архивных материалов, визуального наблюдения храма в настоящее время и анализа фотографий его исторического облика можно вывести важные архитектурно-художественные особенности Спасской церкви – соответствие архитектурных форм православной символике и традициям византийско-русского зодчества; применение, как главного принципа, золотого сечения в архитектуре; фресковую живопись; историческая судьба храма и захоронений; включенность в природный ландшафт. Все эти исторические данные и особенности архитектуры храма показывают значимость реставрации храма в настоящее время как памятника культурно-исторического наследия РФ.

В 1886 году при храме была построена церковно-приходская школа с отдельной квартирою для учителя, а также дом для просфорни. На 1893 год в ней обучалось 42 мальчика и 22 девочки, начало занятий было с октября. 4 сентября 1891 года наставницей школы была определена Елена Ксенократова, окончившая курсы прогимназии при Оренбургской духовной семинарии. Жалование она получала с сентября 1892 г. из Училищного Совета 120 рублей, при готовой квартире и отоплении. Назначена Училищным советом к ней помощница, ее сестра Раиса Ксенократова, получавшая только 5 рублей. Обучение в школе было «безмездное», то есть бесплатное¹³. В селе Спасском на 1916 год было две школы – церковно-приходская и земская. В церковноприходской школе к этому времени учились 45 мальчиков и 15 девочек.

Последним священником до закрытия церкви при Советской власти в 1930 году был Горизонтов Владимир Петрович. Заседанием тройки при ПП ОГПУ СВК от 26 марта 1931 г. он осужден к расстрелу по ст. 58-2 УК. Был расстрелян вместе с 33 священниками и монахами (по числу лет Христа) в Великую Пятницу перед Пасхой, 5 апреля 1931 г. в 04 ч. 25 мин. и погребен в неизвестной братской могиле рядом с Вечным огнем на проспекте Победы, на старом кладбище г. Оренбурга. Священник Владимир является как новомученик святым покровителем храма и вместе с канонизированным священномучени-

ком Макарием Квиткиным входит в собор новомучеников и исповедников Оренбургских.

Н. Л. Кожемякина вспоминает, что: «Храм закрыли в 1930 г. Взорвали пристройку для молящихся. От нее не осталось и следа. Разрушили колокольню. Крест на куполе был ажурный, позолоченный. Думали, что золотой. Намотали веревку и стали тянуть трактором, но стянуть крест не смогли. В 1974 г. крест снесло молнией. Приходскую школу разобрали, из нее сделали дом. В храме были большие иконы. Когда храм грабили и ломали, иконы растащили. Часть икон унес Андриан Филиппович Ломанцов и загородил ими свинарник. После стал сильно хворать и умер. Во время войны ссыпали в храме хлеб, а после войны устроили склад». По воспоминаниям уроженца села Анатолия Тимофеевича Слепых, 1940 г. р.: «Для создания печки в школе, нужен был кирпич. Была взорвана колокольня, расположенная у церкви. При взрыве кирпич оказался испорчен, целого набрали немного. На территории церкви находились четыре захоронения, две могилы и два склепа. В одном склепе был похоронен священник Михаил, в другом – главный строитель церкви, он умер в то время, когда достраивали церковь. Кто находился в двух других могилах неизвестно. Захоронения на территории церкви находились с северной стороны. Склепы сделаны из прочного кирпича, но были не глубокими, а выпирали ввысь, т. к. территория затоплялась. Склепы были разобраны местными жителями, с целью создания голландок, частично до войны, частично после. На одной из могил находилась красивая шлифованная плита, размером метр на метр, с изображением ангелов. Ее пытались утащить тросом, чем повредили и ее, и изображения. Далеко утащить не удалось, оставили на окраине сада. Впоследствии плита использовалась в качестве скамьи, на ней играли дети, сидели по вечерам бабушки». Церковь была обезображена во время Советской власти – была разрушена колокольня и разобраны печи. Не сохранилось завершение купола, утрачено покрытие трапезной и алтаря, главка алтаря. В интерьере утрачена большая часть настенной живописи и иконостас, полностью разобраны полы, входные двери. Со слов сельчан, церковь какое-то время использовали под склад химических удобрений. После строительства моста над речкой церковь во время весенних паводков регулярно затапливает, и разрушается основание фундамента и стены».

В 1947 г. верующие села, организованные Шаборшиной Серафимой Николаевной и Горюновой Матреной Ивановной, написали за-

явление уполномоченному совету по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР по Чкаловской области А. Черновалову, в котором просили зарегистрировать свое общество верующих, провести ремонт храма и назначить в село священника. Уполномоченный А. Черновалов снял с рассмотрения ходатайство, аргументировав это тем, что заявление оформлено неправильно и небрежно, а в районе уже есть два действующих храма¹⁴.

В 1974 г. Постановлением Совета министров РСФСР Спасская церковь была включена в список объектов культурного наследия федерального значения по Оренбургской области, но реставрационные работы по заказу Министерства культуры Оренбургской области от 2005 г. стали проводиться только с 2011 г.

За два года были проведены ремонтные работы по сохранению внешнего вида храма, покрыта крыша, установлены кресты над храмом, заканчивается строительство колокольни, теперь в 2014 году предстоят внутрихрамовые реставрационные работы.

Настоятелем прихода храма Спаса Нерукотворного Образа на настоящее время является иерей Александр Геннадьевич Мельников. Он также окормляет храм Святого великомученика и целителя Пантелеимона в поселке Покурлей. В службе ему помогают Сергей и Владимир Юнцовы. Проводятся службы в молитвенном доме, что располагается напротив храма, в субботу вечером, в воскресенье утром, а также по большим праздникам. Прихожан мало, постоянно 5–6 человек, на праздник приходят около 25 человек. Каждое воскресенье проводятся занятия в воскресной школе.

8 ноября 2012 г. в храме прошел молебен на освящение крестов над храмом, который совершали благочинный Саракташского округа протоиерей Николай Стремский и священнослужители благочиния: иереи Александр Мельников, Василий Чернов, Николай Клигун и диакон Сергей Леско. В своей проповеди настоятель Спасского храма иерей Александр Мельников выразил благодарность благочинному Николаю Стремскому за совершенное богослужение и регулярно оказываемое содействие в восстановлении храма, а затем, обращаясь к прихожанам, отметил: «Крест, который отныне будет возвышаться над нашим храмом, говорит о том, что, как бы зло не старалось, как бы оно не ухищрялось, как бы некоторые люди не ненавидели Церковь, все равно злоба будет побеждена Божественной благодатью. Нам, христианам, есть на что уповать. Крест – это наше оружие! Восстанавливая храм постепенно, Господь учит нас терпению, воспитывает лю-

бовь к нему. Главное заключается в том, чтобы Господь увидел наше желание и усердие в православной вере»¹⁵. Понятным становится не легкий труд соработничества РПЦ и государства в восстановлении порушенных святынь – храмов. Но это благодарный труд, поскольку он ведет к восстановлению России как мировой державы, имеющей богатую цивилизационную православную культуру.

Жители Спасского села высказали свои мнения о восстановлении храма:

Тычинина Тамара Егоровна, 1939 г. р.: «Очень рада восстановлению. Пока живы и здоровы будем ходить в храм. Надеемся на дальнейшее восстановление».

Довыденко Лидия Васильевна, 1941 г. р.: «Село преображается от красоты своего храма. Приехать на Родину, зажечь свечу в родном храме – многое значит. Плохо то, что в селе остается мало людей».

Варавва Валентина Анатольевна, 1967 г. р.: «Для нас восстановление храма, возрождение веры и традиций православия очень значимо, т. к. мы душою приросли к своему селу, с детства мы, несмотря на запреты власти, хотя и были пионерами, а затем комсомольцами, с уважением относились к этой святыни. Сейчас душу переполняют самые светлые чувства и гордость за то, что история села возрождается, она не забыта».

Гачегова Влада Ивановна, 1971 г. р.: «Вернувшись в село Спасское, когда завернула за поворот, предо мной возник храм. У меня сердце остановилось, я была заморожена, околдована, долго ходила вокруг храма, смотрела и не могла никак налюбоваться. Возле храма на меня нашло умиротворение, покой, и я уверовала во Всевышнего, во мне открылась вера. Позже я часто задумалась, вот бы кто-нибудь взмахнул волшебной палочкой и вернул ему первозданный вид, сделал его действующим. И через несколько лет моя мечта, мое внутреннее желание вдруг воплотилось в реальность, потихонечку храм стали восстанавливать. Наблюдаю, как его восстанавливают, и душа радуется, прямо такое счастье наполняет. Я думаю, что наступит такое время, когда я увижу эту церковь ну пусть не совсем такой, какой она была, ну хоть какой-то копией того, что было. Восстановление идет медленно, но все прекрасное рождает постепенно, с трудом. Я считаю, что пока есть церковь, люди, которые ее восстанавливают, пока есть в нас вера, мы живы, мы остаемся людьми».

Абрамова Ксения Алексеевна, 1997 г. р.: «Девять лет я ходила в Спасскую школу мимо разрушенного храма. Я задумывалась о том,

когда же настанет то время, когда люди начнут исправлять ошибки своих отцов и дедов. Это время настало, храм восстанавливается. Храм – гордость для нашего села, его возрождение необходимо для его культурного возрождения».

Таким образом, рассмотрены только кратко исторические и архитектурно-художественные особенности Спасской церкви, которые послужили признанием его как памятника культурного наследия федерального уровня. Надеемся, что объединив усилия в партнерском сотрудничестве, Русская Православная Церковь и государственная власть смогут завершить восстановление Спасского храма в его былом величии к августу 2014 г., когда будет праздноваться двухсотлетие храма. Восстановление исторической памяти Спасской церкви и села является частичкой возрождения русской деревни, восстановление такой памяти является гражданским долгом не только жителей села Спасского, но и жителей всего Оренбуржья.

Примечания:

1. Памятник архитектуры XIX в. Федерального значения «Церковь Спаса Нерукотворного Образа» Оренбургская обл., с. Спасское, ул. Заречная, 21 / Научно-производственное предприятие РОНА. – Оренбург, 2006 // Архив Министерства культуры и внешних связей Оренбургской области.
2. Чернавский Н. М. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. Церкви на 1900 г. – Оренбург: Тип. Оренбургской духовной консистории, 1903. – С. 294.
3. О времени и нас (по материалам М. М. Чумакова опубликованным в газете «Пульс дня») / Сост. Р. С. Булатова, начальник архивного отдела администрации Саракташского района. Личный фонд № 242 Чумакова М. М. – Саракташ: ГУП «Редакция Саракташской районной газеты «Пульс дня», 2009. – С. 125–128.
4. Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века. Книга III. / Сост. протоиерей Н. Стремский. – Оренбург: Оренбургское кн. изд-во, 2000. – С. 468–469.
5. История храма Спаса Нерукотворного образа // «Духовный Вестник» Свято-Троицкой обители милосердия (п. Саракташ). – 2012. – Декабрь. – С. 51–54; Мишучков А. А., Кажан О. В. Культурная компетенция студента университета на примере изучения памятника культуры федерального значения храма села Спасского Оренбургской области // Университетский комплекс как региональный центр образования, науки и культуры. Материалы Всероссийской научно-методической конференции. – Оренбург, 2013; Мишучков А. А., Кажан О. В. История священства Спасского храма как пример духовно-нравственного служения обществу // Православие и культура славян в Южно-Уральском регионе: материалы IX Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 1150-летию славянской письменности и Дню славянской письменности и культуры в Оренбуржье. – Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2013. – С. 324–332.
6. ГАОО (Государственный архив Оренбургской области). Ф. 173. Оп. 3. Д. 1003. Л. 18.
7. ГАОО. Ф. 172. Оп. 1. Д. 8157. Л. 1 [Указ 23 июня 1804 г. о дозволении построить

храм в с. Спасское].

8. ГАОО. Ф. 173. Оп. 9. Д. 38 [Клировая ведомость храма в с. Спасское за 1816 г.].

9. ГАОО. Ф. 173. Оп. 1. Д. 868. Л. 15.

10. ГАОО. Ф. 173. Оп. 1. Д. 868. Л. 11, 11 об.

11. ГАОО. Ф. 173. Оп. 9. Д. 635 Л. 32–37 [Клировая ведомость за 1868 г.]

12. ГАОО. Ф. 173. Оп. 9. Д. 1458 [Клировая ведомость за 1893 г.].

13. Там же.

14. ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 18. Л. 87–88 [Материалы, постановления, протоколы, выписки из протоколов, списки, акты, заявления об открытии и закрытии церкви в Саракташском р-не]. ГАОО. Ф. 124. Оп. 1. Д. 490. Л. 8–9.

15. Кресты над храмом // Сайт Оренбургской митрополии [Электронный ресурс] URL: http://www.oepress.ru/krestyi_nad_hramom_12.html (дата обращения: 14.03.2014).

Давыдов О. М. (г. Челябинск)

«ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ»: ЦЕРКОВНАЯ РЕГИОНАЛЬНАЯ ПРЕССА СЕГОДНЯ И ВЕК НАЗАД

В конце XIX – начале XX столетия, когда Южно-Уральский край принадлежал территориально к Оренбургской епархии, челябинское священство читало «Оренбургские епархиальные ведомости». Сегодня годовые подшивки этого издания являются одним из самых полных, после архивных фондов, источников о церковной жизни дореволюционного Челябинска. Достаточно отметить многотомный труд челябинского историка А. Г. Щеголькова «Духовенство и церковные деятели: по публикациям «Оренбургских епархиальных ведомостей»¹.

На протяжении нескольких десятилетий в Челябинске существует отдельная епархия (с недавних пор – и митрополия), около 100 лет прошло с тех пор, как церковная жизнь на Южном Урале и в Зауралье утратила свое подчинение Оренбургу. По благословению митрополита Феофана ежемесячно выходят газета «Челябинские епархиальные ведомости», православный литературно-художественный журнал для детей и юношества «Колокольчик», существуют региональные выпуски новостей на церковном телеканале «Союз», новостные интернет-порталы и ленты в социальных сетях.

Издания, разделенные столетием, различаются не только уровнем полиграфии, но и содержанием, стилем подаваемого материала, ориентацией на разную целевую аудиторию. В то же время, они имеют

немало схожих черт: острые и табуированные темы, завуалированная подача дискуссионных мыслей в репортажах и художественных рассказах и т. д. Сравнение епархиальных изданий начала XX и XXI века наглядно иллюстрирует эволюцию церковного сообщества, его чаяний и интересов.

В церковной среде принято относиться предельно бережно ко всему традиционному и архаичному. В девяностые годы прошлого столетия, когда полки церковных лавок и библиотек были заполнены репринтными изданиями, нередко встречалось мнение о том, что достаточно возродить архаичную форму, как она сама, неявным образом, наполнится своим прежним содержанием. Это не лишено рационального смысла: в конце концов, архаичная форма транслирует не только «букву», но и глубинные смыслы, выражающие суть живой традиции. С другой стороны, подчас бывает сложно объяснить иному церковному энтузиасту, что православная газета сегодня теряет функции «коллективного организатора», если только она не собирается становиться откровенно манипулятивной.

Более половины «Оренбургских епархиальных ведомостей» начала XX века занимала «официальная часть» («официальная» – по правилам дореволюционной орфографии), содержащая данные о перемещении духовенства, о строительстве новых храмов, постановления Св. Синода и епархиальных органов церковной власти. Именно она, по причине своего богатства фактическим материалом, привлекает внимание исследователей-историков.

Сегодня в «Челябинских епархиальных ведомостях» ситуация принципиально иная. Церковный официоз уместается в колонку на второй полосе газеты и небольшой блок на последней полосе, посвященный назначениям новых священников. Что же касается основной массы официальных документов, то часть из них публикуется на официальных сайтах Патриархии, автоматически отражаясь в ленте епархиального сайта, другая часть адресно рассылается приходским настоятелям по электронной почте (например, постановления синодальных отделов и комиссий). Церковный официоз так же публикуется одним из наиболее архаичных изданий – «Журналом Московской Патриархии», который нередко попадает в приходы с опозданием на 1–2 месяца и вряд ли служит первичным источником информации для верующих.

Отчасти такая разница объясняется различием целевых аудиторий. Дореволюционные «Ведомости» были в первую очередь адресо-

ваны клирикам, хотя миряне из числа читателей не исключались (издание присутствовало в народных библиотеках, в приходских школах). Современные церковные СМИ адресованы всем православным христианам, то есть в равной мере как клирикам, активным членам Церкви, так и «невоцерковленным верующим». Именно поэтому акцент в современных православных изданиях нередко смещен с информационной функции на миссионерско-катехизаторскую, а отчасти и развлекательную.

«Неофициальная» часть «Оренбургских епархиальных ведомостей», представляя меньший интерес для историка, как содержащая меньшее количество фактической информации, служит, тем не менее, живой иллюстрацией тех проблем и чаяний, которыми жили в то время духовенство и миряне епархии.

Основной массив текстов неофициальной части составляли образцы гомилетики – проповеди, миссионерские пособия – диалоги со старообрядцами и сектантами и художественные рассказы.

Художественный рассказ в «Оренбургских ведомостях» как жанр вырос из святочной сказки, и у истоков его в данном издании стоял священник Симеон Львович Васильев, в прошлом эконом Оренбургской духовной семинарии, а затем священник прихода в селе Отрады. Одним из первых, вышедших из-под его пера текстов, стала святочная быль, написанная отчасти под влиянием известного рассказа Л. Н. Толстого и в то же время основанная на реальных событиях из биографии архиепископа Казанского Владимира. По сюжету семинарист возвращается домой на Рождественские каникулы, задерживается у товарища, потом в спешке пытается преодолеть оставшиеся сорок верст и едва не погибает в метели. В надежде выжить он дает обет принять монашеский постриг, и тогда его внезапно настигают сани проезжего купца. В финале бывший семинарист, сделавшийся маститым архиереем, встречается со своим спасителем, который к тому же оказывается крупным церковным благотворителем. Так благочестие и стремление к исполнению Евангельских заповедей сближают двоих верных Церкви людей².

Со временем рассказы о Симеоне обретают более проблемный характер, отражающий непростое, а подчас и бесправное положение тогдашнего сельского духовенства. Например, рассказ «Пасхальная риза»³ повествует о конфликте сельского священника и старосты, фактически управляющего имуществом прихода. Одинокий «батюшка», не имеющий кому передать приход по наследству, находится в

преклонных годах, и его духовные чада во главе со старостой уже ждут нового пастыря, которого должна им распределить епархия. Старому священнику не приобретают обещанного пасхального облачения, желая сделать таковое подарком для молодого. Случай, а вернее вмешательство свыше, побуждают меркантильного старосту изменить свое решение.

Начиная с осени 1914 года, в творчестве отца Симеона Васильева появляются военные мотивы. Поначалу они эксплуатируют прежние проблемы влияния сельского пастыря на своих прихожан. В рассказе «Война примирила»⁴ речь идет об армейском призыве. Деревенский алкоголик, вступивший в конфликт со своим сыном, придерживается патриотической риторики. Однако, когда сына забирают на фронт, он отказывается принять на себя заботу о невестке и внуках. Рассказ иллюстрирует то подчас далеко не вежливое отношение, которое приходилось переносить духовенству со стороны духовных чад, и то терпение, с которым пастырь принимал его. В конечном итоге, священнику – герою рассказа, удается кроткими увещаниями разжалобить каменное сердце.

Вышедший два года спустя рассказ «Война родит героев»⁵ посвящен совсем иной проблематике: как священнику утешать прихожан, дети которых отдали свои жизни войне. В рассказе предлагается выход малореальный: священник, видя горе женщины, раздавленной известием об убийстве сына, отказывается молиться за упокой его души. И раненный сын возвращается домой: похоронка оказывается ошибочной. Молодого человека спасает чудо, произошедшее благодаря его благочестивому желанию не забывать о молитве и на поле боя.

С 1918 года публикации о. Симеона Васильева обрываются, он оказывается переведенным на территорию другой, Уфимской епархии. А. Г. Щегольков, работавший в Центральном историческом архиве Республики Башкортостан, утверждает, что, возможно, священник Симеон стал новомучеником. Ему удалось обнаружить сведения о расстрелянном клирике с такими же именем и фамилией, но с иным отчеством. Палачи могли допустить ошибку, однако наверняка ассоциировать расстрелянного священника с постоянным автором и вдохновителем творчества других корреспондентов «Оренбургских епархиальных ведомостей», разумеется, нельзя.

Еще одним примером острозлободневных рассказов, появившихся на страницах «Оренбургских епархиальных ведомостей», можно

назвать публиковавшийся из номера в номер цикл С. Никольского «Как возрождалась церковная школа»⁶. Авторство цикла определяется неоднозначно. Возможно, это был Стефан Стефанович Никольский, известный оренбургский педагог и просветитель, преподаватель истории в Оренбургском епархиальном женском училище, а так же в течение некоторого периода редактор «Оренбургских епархиальных ведомостей». Однако, А. Г. Щегольков⁷ предпочитает не отождествлять этих людей. Существует так же подозрение, что под таким псевдонимом писал тот же священник Симеон Васильев.

Цикл рассказов повествует о парадоксальном нежелании сельского населения изучать грамоту и обучать таковой своих детей. Несмотря на то, что неграмотность крестьян создает у них массу проблем при заключении торговых сделок, организации выборов в органы местного самоуправления, а впоследствии при контроле за финансовой деятельностью этого самоуправления, «сельский мир» не желает открывать школы (всего-то требуется платить отставному унтеру, который готов заниматься с детьми на дому, а священник и диакон готовы работать бесплатно), а потом и отдавать в школу своих чад. Священнику приходится прибегать ко всевозможным ухищрениям, например, отказывать умирающим в составлении завещания. В конечном итоге сопротивление «сельского мира» удастся переломить. Школа растет, в ней появляются молодые педагоги, кто-то приезжает из города – епархиального центра, кто-то из местных достигает высоких результатов с помощью самообразования. В конце концов, в школе преподаются не только основные предметы, но и музыка, и другие искусства.

Современные «Челябинские епархиальные ведомости» и детский журнал «Колокольчик» также прибегают к форме притч, художественных рассказов для обсуждения насущных проблем церковной повседневности, которые, тем не менее, еще не принято обсуждать явно. Несмотря на то, что основным полем для обсуждения таких вещей становятся блоги, печатные издания также касаются острых тем. Среди сюжетов и разгневанный дьякон, вымещающий свои эмоции на ребенке, и дети, увлеченные псевдославянским неоязычеством, и неумелые «подвижники», берущиеся за аскезу не по силам.

Не обходится вниманием и историческая тематика, особенно в канун юбилея Первой мировой войны. В частности, для детей публикуются пересказы художественных текстов священника Симеона Ва-

сильева из дореволюционных «Оренбургских епархиальных ведомостей», что обеспечивает символическую преемственность между изданиями, разделяемым столетием во времени.

Примечания:

1. Духовенство и церковные деятели: по публикациям «Оренбургских епархиальных ведомостей» 1912–1917 гг.: справочное издание / сост. А. Г. Щегольков. – Челябинск: Б. и., 2012. – Т. 1: А–З. – 408 с.; Т. 2: И–М. – 396 с.; Т. 3: Н–Р. – 277 с.; Т. 4: С–Я. – 367 с.; Духовенство и церковные деятели: по публикациям газеты «Оренбургский церковно-общественный вестник» за 1917–1918 гг.: справочное издание / сост. А. Г. Щегольков. – Челябинск: Б. и., 2013. – 392 с.
2. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1912. – № 51–52. – С. 1067–1072.
3. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1914. – № 12–13. – С. 270–277.
4. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1914. – № 39. – С. 614–621.
5. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1916. – № 47–48. – С. 619–626.
6. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1914. – № 13–14. – С. 344–353.
7. Духовенство и церковные деятели: по публикациям «Оренбургских епархиальных ведомостей» 1912–1917 гг.: справочное издание / сост. А. Г. Щегольков. – Челябинск: Б. и., 2012. – Т. 3: Н–Р. – С. 48.

Масалимов Р. Н. (г. Бирск)

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ В ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ ИСЛАМА В ПОВОЛЖЬЕ И НА УРАЛЕ

Распространение и утверждение ислама в Поволжье и на Урале происходили с X–XIV вв., т. е. в период этногенеза коренных (нерусских) народов края – башкир, мари, мордвы, татар, удмуртов, чувашей. В последующем, после окончательного присоединения края к России в XVI в., ислам, утвердившийся в среде башкир и предков современных поволжских татар, продолжал функционировать в Русском православном государстве. Примеров подобного в мире было очень мало. Здесь можно вспомнить только Югославию и Болгарию, но, к сожалению, сосуществование двух конфессий в этих странах отличалось достаточно жёстким противостоянием в коммунистический период и конфликтами, перешедшими затем и в военную фазу в посткоммунистический период (как, например, массовый исход болгар-мусульман в Турцию или межгосударственное разделение мусульман и христиан в бывшей Югославии).

Особенностями ислама в Поволжье и на Урале являются древность его исторических корней и наличие сохранившихся до наших дней районов компактного проживания мусульман, в первую очередь, в Башкортостане и Татарстане. Этногенетические процессы, являвшиеся столь же древними, тесно переплетались в истории развития ислама среди башкир и татар. Важно учесть, что Поволжье и Урал, в частности Великий Булгар и Казань, позже Уфа, являлись самыми северными центрами распространения и функционирования ислама среди компактно проживающего населения в России и в целом мире. Более того, согласно исследованиям профессора из Перми А. Белавина, в Прикамье первое городское население мусульман под названием «Афкале» (Афкулу) возникло в X в., став центром ислама на Урале¹. В дальнейшем, через столетия, сформировались три крупнейших учебно-методических центра ислама в регионе – казанский, оренбургский (каргалинский) и троицкий. «Современный башкирский народ, – отмечают уфимские исследователи З. Аминев и Л. Ямаева, – сформировался на базе ираноязычных сармато-аланских, финно-угорских и различных тюркоязычных племён. Первые письменные упоминания о башкирах как о народе восходят к IX–X вв. Считается установленным, что формирование башкирского народа происходило на Южном Урале и прилегающих к нему землях. Природа Южного Урала находит отражение в «картине мира» башкирского народа. Можно, сказать, что башкирская культура и менталитет пронизаны Уралом»².

Религия как одна из важнейших форм общественного сознания и как феномен духовной культуры играет значительную роль в идейно-духовном сплочении многонациональных и поликонфессиональных социумов. Как известно, в истории великих держав, в том числе Российской империи, религии играли роль идеологий общества, служившие его консолидации и процветанию его сословий и институтов. Примечательно, что в 2013 г. православные христиане России отмечали (28 июля) 1025-летие Крещения Руси, а мусульмане – 225-летие образования (3 октября/22 сентября по ст.ст.) Оренбургского магометанского собрания, т. е. Духовного управления мусульман России.

Итак, Духовное управление мусульман России учреждается по именному указу императрицы Екатерины Великой от 22 сентября (3 октября) 1788 г. в Уфе (тогда входившей в Оренбургскую губернию). Создание единого в масштабе всей Российской империи религиозного института имело огромное значение для сплочения российских

мусульман. Этот орган, во главе которого стоял муфтий, руководил, координировал, следил за религиозной деятельностью мусульман в империи, решал кадровые вопросы по расстановке и допуску к управлению мусульманскими общинами лояльных правительству мулл среднего и высшего звена. Первым муфтием был назначен ахун Мухаммаджан Хусаинов (1756–1824). 4 (15) декабря 1789 г. императрице было представлено «Положение о Духовном магометанском собрании», составленное Симбирским и Уфимским наместником О. А. Игельстромом. Оно представляло собой «правила для наблюдения и исполнения Духовному магометанского закона Собранию в губернском городе Уфе, по Высочайшему Е. И. В. соизволению учреждённому», которые сводились к восьми весьма детально разработанных положениям³.

Позже были определены полномочия Духовного управления, основные статьи положения о компетенциях регламентировали положение мусульман в России через институт муфтията. Интересно, что делопроизводство в Духовном собрании велось на русском языке, все обращения – заявления, жалобы и прошения от мусульманского населения подавались с обязательным переводом со старо-татарского («тюрки») на русский. О новой политике по отношению к мусульманам свидетельствуют и другие акции правительства Екатерины Великой. В 1787 г. в типографии Академии наук по приказу Екатерины II был напечатан Коран на арабском языке для нужд мусульманского населения России. Он переиздавался в 1789, 1790, 1793 и 1798 гг.⁴. И после Екатерины Великой отношение правительства к мусульманам была благосклонным. В 1800 г. мусульмане получили разрешение издавать религиозную литературу, для этого в 1802 г. в Казани была открыта специальная типография, в которой печатались книги на арабской графике.

Создание Духовного управления мусульман в масштабе тогдашней Российской империи свидетельствовало об изменении курса царского правительства в отношении иноверцев – мусульман от политики противостояния к политике сотрудничества с мусульманским духовенством. Само существование Оренбургского духовного собрания в г. Уфе подтверждало официальный статус ислама в многоконфессиональной России, право мусульманских народов на сложившийся под влиянием ислама собственный образ жизни. Дальнейшее развитие событий в стране и в крае показало, что учреждение центрального все-российского духовного управления способствовало просвещению, об-

разованию, духовно-нравственному воспитанию подрастающего поколения мусульманских народов. Более того, сформировавшаяся на Урале и в Поволжье мусульманская система образования и просвещения сыграла огромную роль в распространении просвещения и знаний в регионах Казахстана и Средней Азии.

Уже во время первого муфтия Оренбургского Духовного собрания мусульман России Мухаммаджана Хусаинова, т. е. в 1788–1824 гг., в просвещении народов края были достигнуты определённые успехи. Для своего времени муфтий М. Б. Хусаинов был весьма крупным учёным, богословом и влиятельным духовным деятелем. Например, он прославился своей большой библиотекой книг на восточных и русском языках. В 1818 г. он обратился к министру образования Российской империи Александру Голицыну с проектом организации системы просвещения мусульманских народов. Он предложил создать мусульманские училища при Оренбургском губернаторе и Казанском университете. Его идеи были воплощены в жизнь после его смерти, когда в Оренбурге в 1825 г. открылось Неплюевское военное училище, первое военное учебное заведение в Азиатской части Российской империи. В 1844 г. оно было преобразовано в Оренбургский кадетский корпус, призванный готовить военные и гражданские кадры среднего звена из мусульманских и других нерусских народов края⁵.

Несмотря на то, что в то время в высших кругах мусульманского духовенства не было принято деление по национальной принадлежности, как это практикуется ныне, первый муфтий Оренбургского магометанского собрания М. Б. Хусаинов имел несомненные татарские корни. Он родился в татарской деревне Султанаево Уфимского уезда Оренбургской губернии (ныне Кушнаренковского района Республики Башкортостан). Весьма показателен один факт из взаимоотношений муфтия ОМС с башкирской общиной. В 1804 г. ахун башкирского аула Лагыр VIII башкирского кантона (ныне с. Лагерево Салаватского района РБ, теперь считается татарским по составу жителей) Яныбай Ишмухаммедов обвинил муфтия во взяточничестве и написал на него жалобу, адресованную Оренбургскому военному губернатору Григорию Волконскому. По личному распоряжению военного губернатора проводится тщательное расследование в нескольких уездах Оренбургской и Казанской губерний. Большинство уездных мулл отрицали факты взяточничества, хотя башкирские муллы некоторых кантонов уверенно заявляли о получении муфтием дорогих подарков⁶. В итоге муфтию и ОМС в целом удаётся одержать победу

над башкирскими муллами и добиться снятия с должности ахуна Я. Ишмухаммедова.

Второй муфтий ДУМ России Г. Г. Габдрахимов (1774–1840), который был назначен указом царя Александра I 30 сентября (12 октября) 1825 г. и проработал на этом посту до своей смерти 31 января (12 февраля) 1840 г., известен тоже как видный мусульманский богослов, просветитель и общественный деятель. Он отличался простотой и честностью. Это отмечал и башкирский просветитель, богослов, востоковед, философ, писатель, к тому же восьмой по счёту муфтий ЦДУМ в 1922–1936 гг. Ризаэтдин Фахретдинов (1859–1936), который от слов учеников Г. Г. Габдрахимова написал его биографию. Он писал, что Габдуссалиям-хазрат запросто общался с простым народом, лично помогал нуждающимся. Поскольку в Уфе долгое время не было своего имама, то все необходимые службы в городе исполнял сам муфтий. Это даже представить сложно, когда современного муфтия видишь несколько раз в год только по большим праздникам. Более того, он может считаться предшественником реформаторского крыла мусульманства – джадидизма, который сформировался только к концу XIX века. Габдуссалиям Габдрахимов известен пропагандой достижений медицинской науки, организацией учёбы татарской и башкирской молодёжи на медицинском факультете Казанского университета. В 1834–1865 гг. Первую Казанскую гимназию закончили 22 мусульманских юноши, а Казанский университет – 31 человек, в основном из татар и башкир⁷. Кстати, среди них был и будущий муфтий периода кризисов и первой революции М. М. Султанов (1837–1915), который был председателем Оренбургского мусульманского духовного собрания в 1886–1915 гг.

К сожалению, роль Мухаммедьяра Султанова как главы ДУМ России свелась к беспрекословному исполнению всех предписаний царского правительства, в том числе и противоречащих интересам мусульманского населения. Резко негативное отношение М. М. Султанова к происходившим процессам обновления в мусульманстве, к джадидизму, отказ от сотрудничества с мусульманской интеллигенцией способствовали падению авторитета и муфтия, и Духовного управления. В местных исторических анналах сохранились свидетельства борьбы молодых мусульманских реформаторов против консервативного муфтия. Весьма интересно сообщение местной прессы о бунте в Уфе в декабре 1913 г. молодых мулл, которые добивались от него дальнейшей демократизации системы мусульманского образования, перехода к новым методам обучения в медресе и т. д.⁸.

В истории что было, то было. Порою, отдельные представители мусульманского духовенства низшей ступени сами оказывались не в лучшем свете. Так, буквально накануне февральских событий 1917 г. в России в Оренбургском окружном суде разбиралось дело по обвинению редактора сатирического журнала «Кармак» («Крючок») в оскорблении муллы соборной мечети Караван-Сарая Нигматуллы Тимашева. Суть дела была такова: в журнале, который ежемесячно выходил на старо-татарском («тюрки») языке, был напечатан острый фельетон, где описан случай о том, как некий мулла Нигмат вымогал взятки у прихожан. Священнослужитель Караван-Сарайской мечети принял данную публикацию на свой счёт и, возмущённый, подал иск на редактора Галяутдинова по двум статьям старого уложения⁹. Надо сказать, царский суд, который заседал в то самое время, когда питерский пролетариат и горожане свергали самого этого царя (убиенного затем безо всякого суда со всей семьёй в 1918 г.), полностью оправдал смелого молодого редактора сатирического журнала.

После свержения монархии мусульмане России воспарили духом и с ликованием, с надеждой на лучшую жизнь встали в ряды сторонников нового, демократического, строя. Но 22 марта (4 апреля) 1917 г. неожиданно по решению Временного правительства был снят с должности самый молодой в истории ЦДУМ муфтий с 1915 г. Мухаммедсафа Баязитов (он единственный из муфтиев XX века был репрессирован и расстрелян 26 декабря 1937 г.). На I Всероссийском съезде мусульман в мае 1917 г. муфтием Духовного управления внутренней России и Сибири был избран известный татарский религиозный и общественный деятель, просветитель, основатель и бессменный руководитель Казанского медресе «Мухаммадия» Галимджан Баруди (1857–1921), который отрицательно относился к движению башкирских автономистов-валидовцев.

Первым муфтием Духовного управления мусульман внутренней России и Сибири при Советской власти был избран самый достойный и способный к компромиссам человек, выдающийся мыслитель, известный башкирский просветитель дореволюционных времён, писатель и философ Р. Ф. Фахретдинов (1859–1936). Как известно, в годы Советской власти со второй половины 1920-х гг. доминирующей в отношении государства к религии, в том числе к исламу, стала политика ограничения, а то и подавления. Тогда возникло деление ислама на «внешний» и «внутренний». При этом, если первый рассматривался как естественная часть мировоззрения общества и даже допустимая

форма идеологии национально-освободительных движений, то второй представлялся безусловно реакционным и отмирающим пережитком прошлого. Характерным разделом политики стал декрет 1923 г. о регистрации религиозных обществ, ставивший религиозные общины под прямой контроль ОГПУ-НКВД. В 1925 г. был создан «Союз воинствующих безбожников», который стал авангардом борьбы с церковью и мечетью. Началась «культурная революция», составной частью которой была массовая атеизация населения. Были закрыты все исламские газеты и журналы и изъяты у религиозных общин культовые здания. Так, в Башкирской АССР из имевшихся в 1922 г. 2085 мечетей к 1934 г. осталось 924, а к 1944 г. – только 12. В Татарской АССР из 2223 мечетей в 1917 г. к 1931 г. уцелело 980¹⁰.

В этих условиях муфтию Ризаэтдину Фахретдинову приходилось проявить чудеса дипломатичности и компромисса с безбожным правлением. Отстаивая интересы верующих мусульман, он добивался встречи с высшими руководителями страны Советов, например, с председателем ЦИК СССР «всесоюзным старостой» М. И. Калининым. В июне 1926 г. в Мекке по инициативе короля только что образованного государства (ныне Саудовская Аравия) Ибн Сауда состоялся I Всемирный конгресс мусульман. В его работе из Советского Союза принимала участие большая делегация мусульман во главе с муфтием Р. Ф. Фахретдиновым. В том же году с 25 октября по 4 ноября состоялся Всесоюзный съезд мусульман, где основной делегацией была российская во главе с муфтием Р. Ф. Фахретдиновым. К сожалению, это был последний съезд мусульман в СССР.

После смерти Ризаэтдина Фахретдинова в 1936 г. муфтием Духовного управления мусульман европейской части и Сибири (ДУ-МЕС), девятым по счёту, был избран Г. З. Расулев (1889–1950), сын известного башкирского просветителя, религиозного деятеля и реформатора, ишана Зайнуллы Расулева (1833–1917)¹¹. Обращение Габдрахмана Расулева в 1943 г. к председателю ГКО СССР И. В. Сталину от имени мусульман Советского Союза с заверениями в поддержке Красной Армии и собранные им среди мусульман средства на строительство танковой колонны сыграли значительную роль в либерализации государственной политики по отношению к религии в стране. Г. З. Расулев смело отстаивал интересы верующих и духовенства, которые требовали сохранить без изменения традиционные мусульманские обряды (например, жертвоприношение во время Курбан-байрама, пение такбира во время шествия к мечети и др.) и выдавал свиде-

тельства на отправление обрядов незарегистрированным муллам. В 1945 г. было впервые разрешено совершить группе мусульман хадж в Мекку. Некоторая либерализация коснулась и хозяйственной деятельности мечетей, например, открытия счётов в банке и пр. Появилась возможность возвращать мечети верующим.

В начале 1980-х гг. религиозная активность мусульман резко возрастает, несмотря на сильную антирелигиозную пропаганду, в связи с выборами в 1980 г. нового, двенадцатого по счёту, муфтия ДУМЕС. Им становится религиозный деятель, шейх-уль-ислам Т. С. Тажетдинов. С 1990 г. Талгат Тажутдин – Верховный муфтий, затем председатель Центрального Духовного управления мусульман России, европейских стран СНГ.

Возрождение ислама в нашей стране совпало по времени с Перестройкой Михаила Горбачёва, и она, создав предпосылки для реализации принципа свободы совести и вероисповедания, дала импульс для развития потенциала миротворческой и духовно-нравственной деятельности ислама. Именно вариант ислама, распространённый среди татар и башкир, показывает пример адаптации религиозно-правовой системы ханафитского мазхаба к местным условиям и потребностям Российского государства. Соотношение религиозного и этнического сознаний в разные периоды истории наших народов было сложным и часто ситуативным. Можно сказать, что это соотношение не являлось и не является раз и навсегда заданной традицией. Уровень религиозной идентичности в структуре сознания или поднимался над уровнем этнокультурной, или сближался с ним почти до полного слияния.

История башкир и татар и их предков со времени распространения в Поволжье и на Урале ислама даёт прекрасную иллюстрацию такой трансформации. Например, у башкир и татар женщины занимали высокое положение в своих обществах. Они ходили без чадры и принимали активное участие в общественной жизни. В экстренных случаях женщины участвовали в сражениях с мечом и луком. Женщины участвовали и в официальных приёмах, наравне с мужчинами посещали мечеть, одевались в свои прекрасные национальные костюмы и т. д.

В советское время религия была отделена от государства (это общечеловеческое, демократическое требование, обеспечивающее равноправие конфессий), но в дальнейшем была вытеснена из общественной жизни. Это привело к тому, что ислам слился с этнокультурной идентичностью. В настоящее время происходит бурный рост религи-

озной идентичности, которая опять играет роль общей цивилизационной сферы для многих народов мира, тогда как национальная (этническая) идентичность обогащается осознанием своей религиозно-культурной традиции.

Примечания:

1. Хакимов Р. Ш. Красная звезда против полумесяца: противостояние десятилетий. Ислам и партийно-государственная власть на Урале в советский период (1917–1991 гг.). – Челябинск: ООО «Абрис-Принт», 2013. – С. 9.
2. Аминев З. Г., Ямаева Л. А. Региональные особенности ислама у башкир. – Уфа: ДизайнПолиграфСервис, 2009. – С. 5.
3. Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999. – С. 44-45.
4. Там же. – С. 47.
5. История Башкортостана с древнейших времён до 60-х годов XIX века / отв. ред. Х. Ф. Усманов. – Уфа: Китап, 1996. – С. 451.
6. Хабибуллин Ф. Муфтии // Кызыл тан. – 2013. – 8 августа. – № 150. – 3-че бит (на татар. яз.).
7. Масалимов Р. От противостояния – к сотрудничеству // Победа. – 2013. – 10 сентября. – № 106. – С. 2.
8. Оренбургская жизнь. – 1913. – 14 декабря. – № 5. – С. 3.
9. Оренбургская жизнь. – 1917. – 22 февраля. – № 922. – С. 3.
10. Масалимов Р. Возрождение ислама // Победа. – 2013. – 3 октября. – № 116. – С. 2.
11. Кстати, весьма интересный факт из замечательной биографии этого выдающегося башкирского религиозного деятеля и просветителя, а именно т. н. «дело» шейха Зайнуллы Расулева, может служить ярким примером межэтнического противостояния в системе институтов регионального ислама. – См.: Фархшатов М. Н. Дело Шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917). Власть и суфизм в пореформенной Башкирии: Сб. док. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. – С. 40–46; Насыров Р. Х. Шейх Зайнулла Расулев. – Уфа: Китап, 2008. – С. 52–54.

Хакимов Р. Ш. (г. Челябинск)

МУСУЛЬМАНЕ УРАЛА В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ (1941–1945 ГГ.)

22 июня 1941 года фашистская Германия вероломно напала на Советский Союз, и началась Великая Отечественная война. Муфтий Центрального духовного управления (ЦДУМ) Г. Расулев в августе 1941 года выступил с обращением к мусульманам. В нем говорилось: «В настоящее время идет страшная война, наша Родина, наши семьи в

опасности. Мы, мусульмане Советского Союза, приложим все силы для помощи Красной Армии и людям, попавшим в беду, беженцам. Каждый мусульманин внесет долю помощи Родине своим трудом и денежной поддержкой»¹. Мусульмане СССР единодушно объявили фашистской Германии священную войну – «газават». Мусульмане дали ясно понять руководству страны, что среди его союзников в деле защиты Родины, несмотря на грубую политику массовой атеизации населения, проводившуюся государством, находятся и исламские организации.

Знаковое событие, которое можно считать показателем этого, произошло 15–17 мая 1942 года в Уфе на совещании членов ЦДУМ под руководством муфтия Габдрахмана Расулева, когда было принято известное «Обращение представителей мусульманского духовенства к верующим по поводу немецко-фашистской агрессии». Оно было проникнуто духом патриотизма, желанием донести до верующих боль за судьбу страны и мобилизовать их на защиту Отечества; в нем были изложены основы патриотической мотивации для мусульман в новых исторических условиях. С обращением выступил Исмагил Рахматуллин, представитель мусульман Челябинской области. В воззвании Духовного управления говорилось: «Фашисты залили кровью наши мирные поля. Они убивают невинных женщин, стариков и детей. Гитлер решил установить царство варварства, истребить мусульманскую веру. Мусульманское духовное управление призывает всех правоверных встать на защиту родной земли, молиться в мечетях за победу Красной Армии и благословить своих сыновей, сражающихся за правое дело... Люби страну свою, потому что таков долг правоверного»². Это обращение было отпечатано в типографии большим тиражом на татарском, башкирском, казахском, узбекском языках, опубликовано в газете «Труд», переведено на иностранные языки: арабский, турецкий, фарси, хинди и отправлено в зарубежные государства.

Великая Отечественная война 1941–1945 гг. пробудила высокие патриотические чувства советских людей, в том числе и верующих. С первых дней войны многие главы церквей выступили с осуждением варварского нападения фашистов на нашу страну, с призывом встать на защиту Родины, организовать сбор средств в Фонд обороны страны. Центральное духовное управление мусульман в Уфе собрало на строительство танковой колонны около 10 миллионов рублей, в том числе сам муфтий сдал лично 50 тысяч рублей. О собранных средствах муфтий Г. З. Расулев сообщил телеграммой председателю Госу-

дарственного Комитета обороны И. В. Сталину: «С великим удовлетворением посылаю Вам от мусульман СССР селям. Воодушевленный успехами нашей славной Красной Армии, я лично вношу 50 тысяч рублей на строительство танковой колонны и особым посланием приглашаю верующих мусульман жертвовать на постройку колонны танков. Молясь Аллаху, искренне желаю Вам здоровья и скорейшего поражения врага».

Была получена ответная телеграмма с благодарностью за вклад в дело обороны: «Благодарю Вас за Вашу заботу о бронетанковых силах Красной Армии. Примите мой привет и благодарность Красной Армии. И. Сталин». Телеграмма муфтия и ответ на нее были опубликованы в газете «Известия»³. Все это не могло не вызвать общественный резонанс. Церковь (мечеть) де-факто была признана социальным институтом, оказывающим заметное влияние на патриотическое воспитание населения, что дало мусульманам возможность существовать относительно легально.

С началом войны потребовалось коренное изменение действовавшей с 30-х гг. государственной религиозной политики. К этому побуждало, с одной стороны, активное открытие храмов на оккупированных немецкими войсками территориях, а с другой стороны, патриотическая позиция подавляющего большинства религиозных объединений и верующих СССР. Нависшая угроза в целом существованию Советского государства заставила руководство страны пойти на консолидацию общества. С осени 1941 года практически прекратились аресты духовенства, из заключения стали освобождаться десятки священнослужителей.

В ряде мест религиозным организациям был разрешен сбор средств для фронта, распространение патриотических воззваний, общественная молитва о победе, открыты, хотя и без юридического оформления, молитвенные здания. Разрешение собирать закят, а также сделанные властями «послабления» на реализацию исламских предписаний о жертвоприношении скотом в день Курбан-байрама, об обязательной милостыне, подаваемой каждым мусульманином по случаю окончания поста в месяц рамадан (закят аль-фитр), и обязанности саадака объективно способствовали организации материальной поддержки нуждающихся, особенно семей военнослужащих.

В материальной помощи крайне нуждались многодетные семьи мусульман. Когда мужчина – единственный кормилец в семье – уходил на фронт, выживание детей становилось большой проблемой. И

здесь во всей полноте сказалась традиция мусульманского милосердия. С одной стороны, мечети стали важными центрами оказания материальной помощи таким семьям. Однако мечетей было немного. Зато, практически в каждом населенном пункте районов традиционного распространения ислама был неофициальный имам (а иногда несколько). По случаю любой беды и нужды жители обращались непосредственно к нему.

Большой поддержкой для семей фронтовиков была реализация установок вероучения о жертвоприношении скотом и обязательной милостыне по случаю окончания месячного поста. Одни служители религии разъясняли верующим, что не имеющий по каким-либо причинам возможности совершить в дни Курбан-байрама жертвоприношение скотом, может стоимость жертвенного животного раздать в виде милостыни (садака) нуждающимся. Другие шли дальше: учитывая чрезвычайные обстоятельства военного времени, «разрешали» вместо жертвоприношения скотом отдавать жертвенное животное или его стоимость семье фронтовика.

Мусульманские общины Урала оказывали поддержку семьям воинов, в сохранившихся мечетях проводился сбор материальной помощи для нуждающихся граждан. Однако патриотическая деятельность общин ограничивалась властями сбором пожертвований на благотворительные цели и внесением сумм только на текущий счет, не допускалась непосредственная связь с госпиталями, больницами, детскими учреждениями. Так, мусульмане города Чкалов (ныне Оренбург), откликнувшись на пожелание председателя Кировского райисполкома, оказали помощь детскому дому, но на просьбу разрешить шефствовать над ребятами в дальнейшем получили отказ. К уполномоченному Совета по делам религиозных культов по Чкаловской области С. Г. Цареву поступило заявление от заместителя директора детского дома Железнодорожного района города Чкалов об организации регулярной помощи со стороны религиозного общества. Однако, несмотря на согласие со стороны верующих, «органы государственной власти предотвратили подобные контакты»⁴.

В годы войны в немногих сохранившихся мечетях Урала проводился сбор теплых вещей, продуктов, денег, которые приносили верующие для нужд обороны, проводилась подписка на облигации государственного займа. Денежные взносы для помощи фронту мусульмане сдавали на местах в банки, а полученную квитанцию посылали в Центральное духовное управление. Так, в январе 1945 года мусульма-

не села Верхние Чебеньки Чкаловской области внесли в Фонд обороны 1680 рублей наличными и приобрели облигаций госзайма на сумму 22780 рублей. Чкаловская мусульманская община в 1946 году подписалась на госзаем на общую сумму 30 тысяч рублей⁵. ЦДУМ направило в мусульманские общины богословско-правовое заключение (фетву) об обязательности для правоверных «закята» (налога в пользу нуждающихся). В одной из таких фетв отмечалось, что все правоверные, имеющие в семье собственность на сумму 16 тысяч рублей и более (в ценах 1944–1945 гг.), исключая зимнюю и летнюю одежду, постельные принадлежности, дойную корову и запас пищи на 10 дней, обязаны ежегодно выплачивать по одному рублю с каждых 40 рублей стоимости имущества⁶.

С началом Великой Отечественной войны десятки тысяч мусульман Урала, позабыв о притеснениях государства, по призыву и добровольно с оружием в руках пошли защищать Родину.

Большинство верующих, служителей культа и их родственников не были противниками Советской власти и это они доказали своим честным служением Отечеству в годы войны. Тысячи верующих и бывших служителей культа трудились в тылу и воевали на фронте в годы Великой Отечественной войны. Сын муллы, репрессированный Авзал Сабирович Бикбулатов за работу в системе Дальстроя был награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.». Его брат Шакирьян был одним из первых комсомольцев деревни Алишевой Аргаяшского района, другой брат Галимжан вступил в коммуну, был секретарем Мухамет-Кулуевского волостного комитета ВЛКСМ, и оба они погибли в войну, один под Сталинградом, другой под Ленинградом.

На фронте погибли три брата Кучуковых: Багуман, 1917 года рождения, Габдельжан, 1918 года рождения, и Талха, 1924 года рождения, – сыновья бывшего муллы деревни Сагитово Аргаяшского района Фатиха Кучукова, подвергшегося репрессиям в тридцатые годы. Воевал на фронте и его старший сын – Габдулхай, 1904 года рождения, он умер от ран после войны. Сын муллы Абдулла Исаньяров из Аргаяшского района 5 января 1931 года был приговорен к десяти годам заключения в исправительно-трудовом лагере с конфискацией имущества, отбыл заключение, принимал участие в Великой Отечественной войне, воевал на 3-м Украинском фронте, закончил войну в звании старшего сержанта, был награжден медалями и, вернувшись домой, умер от ран в 1946 году.

Будущий муфтий ЦДУМ в 1975–1980 годах, имам Абдулбари Исаев, 1907 года рождения, в 1929 году был арестован и направлен на принудительные работы по заготовке леса, через год освобожден, с началом войны призван в армию, воевал, был дважды ранен, оставался на фронте до своего последнего ранения в 1943 году, награжден тремя медалями. Сын муфтия Габдрахмана Расулева, Габдрауф воевал и был ранен. На фронте погибли три сына известного уральского религиозного деятеля, имама Троицкой мечети в 1900–1920 гг., а затем с 1945 года муллы Чкаловской мечети Зиятдина Мухаметжановича Рахманкулова⁷.

Рахматулла Гизатуллович Нигматуллин, 1903 года рождения, воевал на фронте, в августе 1943 года был тяжело ранен, вернулся домой с документами инвалида второй группы, однако, несмотря на инвалидность, был направлен в трудовую армию. С ноября 1960 года был муллой мечети в селе Татарская Каргала. Оренбургской области⁸.

С 1972 по 1984 годы имам-хатыбом Оренбургской соборной мечети служил Яхья Аляутдинович Имаметдинов, 1909 года рождения. А до этого он девять лет служил стрелком военизированной охраны на оборонном заводе, был награжден медалями «За боевые заслуги», «За победу в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.», «За освоение целинных земель»⁹.

Религиозное чувство у этнических мусульман проявлялось и на фронте, в боевой обстановке. Но оно могло проявляться не во внешних формах: соблюдение обрядов, открытое моление, а только как глубоко внутреннее чувство, как внутренняя вера, как молитва про себя. Приведем пример из воспоминаний Газиза Габидулловича Мурзагалимова (1923–1990), командира орудия, уроженца деревни Накаево Аргаяшского района Челябинской области, рассказавшего о смертельно опасной переправе через реку Днепр в октябре 1943 года: «Противник открыл огонь из всех видов оружия. Вода вокруг как бы закипела. Плоты раскидывает как щепки. Орудия уходят в темные воды Днепра. Мертвые, изуродованные тела медленно плывут по течению. Я, конечно, как комсомолец, не верил в Аллаха, но тут вспомнил некоторые слова молитвы, которой учила бабушка: «Ия Алла иль Алла, Мухамедрасулла, агуди биллахи, рахмани...Аллах Акбар!» Вот так, брат! Коли жизнь тебя подождет, и не такое вспомнишь!»¹⁰. Переправившись на правый берег, расчет Мурзагалимова более пяти суток отражал ожесточенные атаки немцев, Газиз остался жив, воевал до конца войны. За мужество и героизм, проявленные в бою за Днепр, Г. Г. Мурзагалимов был удостоен звания Героя Советского Союза.

Уроженец деревни Селяево Аргаяшского района Челябинской области Мухамет Сайфуллович Сайфуллин, 1925 года рождения, был призван в армию 2 января 1943 года, после четырехмесячного обучения в Тюменском пехотном училище отправлен на фронт. Вспоминал: «Когда меня провожали дома, отец прочитал дога (молитву). На фронте, хотя я был комсомольцем, в минуту смертельной опасности про себя читал короткую молитву «альхамдулла». Рядом со мной воевали солдаты разных национальностей, и я, конечно, не мог читать молитву вслух»¹¹. М. С. Сайфуллин воевал в воздушно-десантных войсках, совершил 28 прыжков с парашютом, был награжден медалями, на фронте стал кандидатом в члены ВКП (б).

Габдулгаряй Галлямов, 1917 года рождения, житель города Кизел Пермской области, воевал на фронте, был ранен. Из его воспоминаний: «Во время войны, именно эти незамысловатые слова «Бисмилля рахман рахим» не раз спасали меня. Начинается бомбежка, падаешь на дно окопа и, не переставая, повторяешь их. Снаряды рвутся рядом, но Всевышний спасает от смерти»¹².

Садык Галиуллин, уроженец Ялано-Катайского района Челябинской области был призван в армию в 1941 году. Всю войну он носил в кармане гимнастерки, вместе с личными документами, своеобразный амулет – листочек с молитвой. Под Кенигсбергом получил тяжелое ранение, пуля пробила шинель, гимнастерку, документы и листочек с молитвой, остановившись прямо у сердца. И солдат выжил. Семья хранила этот амулет как реликвию¹³.

О том, насколько непростыми были отношения человека, воспитанного в советском обществе, к религии, в то же время насколько глубока и сложна природа религиозности в человеке, можно судить на примере жизни и деятельности знаменитого татарского поэта, Мусы Джалиля (Мусы Мустафовича Залилова), посмертно удостоенного звания Героя Советского Союза и лауреата Ленинской премии. Он родился в деревне Мустафино Оренбургской губернии в 1906 году, некоторое время учился в медресе «Хусаиния». Боевой комсомолец двадцатых годов Муса всей душой и сердцем принял Советскую власть, активно выступал против религии. Юный поэт в 1920 году писал призывные стихи:

«На пути своем
Не споткнись, народ!
Пусть не близок свет,
Ты стремись вперед.

Есть паук-богач,
Есть мулла-трепач,
Пусть тебя их ложь
С толку не собьет!»¹⁴

Муса Джалиль, будучи настоящим советским патриотом, с первых дней Великой Отечественной войны отправился на фронт, и даже летом 1942 года попав в плен, не сломился, до конца жизни вел борьбу с фашистами. Однако есть свидетельства очевидцев о том, что поэт М. Джалиль и его соратники по борьбе в берлинской тюрьме 25 августа 1944 года в последние минуты перед казнью держали в руках Коран, и их в последний путь напутствовал Усман-мулла¹⁵.

Если в Первую мировую войну российские мусульмане, в целом приняв лозунги, выдвинутые властью «За Веру, Царя и Отечество», воевали за них, соединив в себе мусульманское, этническое и патриотическое, то в Великую Отечественную войну таким девизом был лозунг «За нашу Советскую Родину!», начертанный на боевых знаменах воинских частей и над названиями фронтовых газет. И советские мусульмане, лишённые своей веры, своих древних корней, не могущие быть восприимчивыми воинской славы Александра Невского, Дмитрия Донского (победителя татаро-ордынцев), Александра Суворова (подавлявшего восстания башкир), частью через насилие, частью сознательно принявшие новое, советское, в то же время, осознавая, что опасность, нависшая над Родиной, это смертельная опасность и над ними, могли только внутри себя в своем сознании соединять разрушенное триединство религиозного, патриотического и этнического.

Проводив с молитвой отцов, сыновей, братьев, работавшие в тылу верующие, скрывая от властей, воздавали молитвы, давали обеты, раздавали милостыню, чтобы воины, их близкие и родные вернулись живыми с полей сражений. Вот как, например, провожали в марте 1944 года на фронт Гильмитдина Хисамовича Низамова, 1926 года рождения, жителя деревни Киржакуль Сосновского района Челябинской области: «Всю ночь мать читала молитвы, прося у Аллаха сбереечь ее 18-летнего сына: чтобы вернулся домой. Рано утром мама и младший братишка проводили его на фронт»¹⁶.

Религиозное чувство, в обстановке постоянной тревоги за жизнь близких, когда смерть стала повседневным явлением, в условиях невероятных моральных и физических лишений, людских потерь не только не ослабло, но значительно обострилось и окрепло. Люди находили утешение в религии, и потому во время войны и в послевоен-

ные годы значительно усилилась иллюзорно-компенсаторная функция ислама, как и других конфессий. Религиозное чувство находило свое выражение в устном народном творчестве, в сочинении баитов. Так, например, в деревне Эртэ-Шигер (Мауликай) Красноуфимского района Свердловской области в годы войны жители сочинили баит (*эпический и лиро-эпический жанр башкирского фольклора*), где в качестве припева повторялось: «Эй, Ходаем (Господи), дай сам нам терпение, Эй, Ходаем (Господи) дай сам нам терпение...»¹⁷.

В глубокой тайне в деревнях проводились аяты: «Они проходили дома, при задернутых окнах, только глубоко под вечер, в 8–9 часов, когда правление колхоза было закрыто, и все партийные начальники расходились по домам, и никто не мог позвонить в район. Так как отсутствовало мясо, варили молочный суп (*һалма*) или болтушку, с тем, чтобы была горячая пища (*елы аш*)»¹⁸.

О стойкости веры говорит исключительный даже для военного времени случай с мусульманской общиной села Кояново Молотовской области. Во время войны для того, чтобы не реквизировали мечеть под нужды местной школы, женщины села Кояново своими силами вырубали лес и построили школу, тем самым, сохранив мечеть, возведенную еще в 1898 году¹⁹.

Таким образом, мусульмане Урала в годы Великой Отечественной войны, забыв о тяжелейших притеснениях религии, в едином строю со всем советским народом выступили на защиту своей Родины и внесли свой вклад в дело Победы как в тылу, так и на фронте. Несомненно, эта патриотическая позиция мусульман Урала послужила одной из главных причин изменения государственной политики в отношении религии, начавшейся в СССР с 1942–1943 гг. и продолженной в первые послевоенные годы.

Примечания:

1. История людей: альманах. Вып. 11. – Челябинск: Издательский дом «Губерния», 2008. – С. 227.
2. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 125. Д. 106; Куроедов В. А. Религия и церковь в Советском государстве. – М.: Политиздат, 1981. – С. 95.
3. Известия. – 1943. – 3 марта.
4. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Л. 181.
5. Край Оренбургский. Праведной дорогой ислама. – Оренбург: Орлит-А, 2007. – С. 121.
6. Нуруллаев А. А. Мусульмане Советского Союза в Великой Отечественной войне // Религиозные организации Советского Союза в годы Великой Отечественной

- войны 1941–1945 гг.: Материалы «круглого стола», посвящённого 50-летию Победы, 13 апреля 1995 г. – М.: РАГС, 1995. – С. 64.
7. Денисов Д. Н. Очерки по истории мусульманских общин Челябинского края (XVIII – начало XX в.) – М.: Издательский дом Марджани, 2011. – С. 38.
8. Ислам на Урале: энциклопедический словарь. Серия «Ислам в Российской Федерации». Вып. V. – М.-Нижний Новгород: Издательский дом «Медина». 2009. – С. 266.
9. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 337. Л. 34.
10. Сафиуллин У. Джигит познается в бою // Уралым. – 2003. – № 8 (62). – август.
11. Полевые материалы автора (ПМА). 2010 год. Челябинская область, Аргаяшский район, деревня Селяево, улица Мостовая, дом 5. Информатор: Сайфуллин Мухамет Сайфуллович, 1925 года рождения.
12. С верой в Победу. Издание межконфессионального консультативного комитета. – Пермь: Типография ООО «Печатник». 2010. – С. 36.
13. Галиуллина Г. Нельзя перекраивать жизнь народа // Уралым. – 2000. – Май. – № 3.
14. Муса Джалиль. Избранное. Стихи и поэмы. – Казань: Татар. кн. изд., 2006. – С. 14.
15. Татар календаре (на тат. яз.). 1995. – Казань: Татар. газетно-журнальное изд., 1994. – 24, 25, 26 августа, 23 сентября.
16. Хиял. – 2009. – № 5 (36). – май.
17. Надршина Ф. А. Халык кунеленә сейәхет (башкорт халык ижадын йыйыу тарихынан). Путешествие в духовный мир народа (из истории собирания башкирского народного творчества) (на башк. языке). – Уфа: ООО «ДизайнПолиграфСервис», 2010. – С. 96–98.
18. ПМА. 2008 год. Челябинская область, Аргаяшский район, деревня Селяево. Информатор: Гарипова Гадия Абдрахимовна, 1928 года рождения.
19. Ислам на Урале: энциклопедический словарь. Серия «Ислам в Российской Федерации». Вып. V. – М.-Нижний Новгород: Издательский дом «Медина», 2009. – С. 169.

Моргунов К. А. (г. Оренбург)

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ ХЛЫСТОВ В ОРЕНБУРГСКОМ КРАЕ (1917–1991 ГГ.)*

Христововерческое учение начало распространяться среди оренбургского казачества начиная со второй половины 1850-х годов. В 1870-е годы в губернии были сформированы специфические хлыстовские течения, получившие впоследствии по фамилиям своих создателей названия балобановщина и дурмановщина.

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ и Правительством Оренбургской области научного проекта № 13-11-56005.

После революции оренбургское казачество, являвшееся питательной средой для распространения внецерковных религиозных течений, в том числе хлыстовщины, оказалось самыми уязвимыми в условиях проводимых социальных трансформаций.

Численно небольшие религиозные группы хлыстов отличались строгой законспирированностью. Поэтому, начавшийся после принятия Постановления ВЦИК от 3 августа 1922 г. процесс обязательной государственной регистрации религиозных организаций практически не затронул группы хлыстов, которые, тем не менее, продолжали действовать. Так, по информации от местных органов в 1925–1927 годах религиозные группы хлыстов действовали в п. Рассыпной Краснохолмской волости (98 верующих), на хуторе Шуваловский Павловской волости (4 чел.), а также в с. Черкаassy Черкасской области (хлысты или мормоны – 13 чел.)¹. Но эти данные были далеко не полными, так как на местах чаще всего не имели полного представления о религиозной обстановке.

Необходимость установления тщательного контроля за деятельностью сектантских организаций и групп привела к выработке специального секретного распоряжения ВЦИК от 22 августа 1927 г. По отношению к сектантским организациям этот документ имел целью постепенное и осторожное приведение их деятельности к общегосударственным нормам. На основании этого распоряжения в Оренбургской губернии был установлен надзор за двадцатью официально зарегистрированными религиозными сектами (баптисты, адвентисты седьмого дня, молокане, меннониты)², но религиозных групп хлыстов среди них не было.

Одним из специфических течений в христововерии (новоизраилевского направления) стала хлыстовская организация «Искупленный Израиль», которая образовалась среди хлыстов дурмановского толка в начале 1930-х годов в Сорочинском и Бузулукском районах Оренбургской области³. Последователи этого учения впоследствии появились и в восточных районах Куйбышевской (Самарской) области.

Создателем и руководителем этого религиозного течения была Мария Петина, которая впоследствии по хлыстовской традиции почиталась как «живой Христос»⁴. Центром этого течения стало с. Радовка Переволоцкого района, которое верующие называли своим «Великим городом» и «вторым Иерусалимом». Общий состав религиозных групп, входящих в состав организации составлял порядка тысячи человек.

После того, как в 1930-е годы создатель и руководитель секты мать Мария была сослана за антисоветскую пропаганду, община стала приходить в упадок. Начался постепенный отход части ее членов, ослабли требования к исполнению внутренних предписаний, усилилась борьба за верховенство в организации. Преемница матери Марии «богородица» Екатерина Чернова (1898 г. р.), стремясь сохранить единство организации, запугивала верующих близким пришествием Христа. Второе пришествие Христа совершилось якобы в 1945 г., при этом дух Христа «вселился» в М. Г. Петину, дух Богородицы – в Е. И. Чернову, а дух Саваофа – в И. В. Васильева. Тогда же в других руководителей религиозных групп «Искупленного Израиля» «вселились» духи ангелов, пророков и апостолов⁵.

Органы государственной власти не оставляли без внимания религиозные организации хлыстов. В апреле 1944 г. управлением МГБ в г. Бузулуке были арестованы руководитель объединений хлыстов Чкаловской (Оренбургской), Куйбышевской, Ульяновской и Горьковской (Нижегородской) областей Семен Иванович Суслин (1870 г. р.) и его помощница Татьяна Макарова. С. И. Суслин возглавлял самарских христоверов в послереволюционный период. В 1921 г. он обосновался на станции Кинель, в 1928 г. вынужден был скрыться из города, но в 1929 г. все же был арестован и осужден (предположительно выслан в Среднюю Азию). В 1941 г. С. И. Суслин вернулся и тайно жил у своих последователей в пригородах Куйбышева, в Зубчаниновке и в пос. Кряж, а также на станции Колтубанка Чкаловской области. Умер С. И. Суслин 24 июня 1944 г., находясь в заключении.

В 1945 г. была арестована проживавшая в г. Чкалове (Оренбурге) руководитель второго формирования хлыстов, объединяющего религиозные группы Чкаловской, Свердловской и Молотовской (Пермской) областей Евдокия Ивановна Ковалева. В 1946 г. органами госбезопасности была выявлена и арестована группа хлыстов в с. Алексеевка, которая объединяла религиозные группы Асекеевского, Абдулинского и Матвеевского районов⁶.

Обычно радения хлыстов проводились тайно, в домах единоверцев, но в некоторых случаях, находясь в сильном религиозном экстазе, верующие выходили за пределы своих молитвенных домов. Так, 4 ноября 1946 г. хлысты с. Павловка Павловского района «...после кружения и плясок организованно выбежали в поле босиком в одних белых рубахах, бегали по снегу, кричали, каялись в грехах»⁷.

В 1947 г. деятельность религиозных групп хлыстов отмечалась в следующих населенных пунктах Чкаловской области⁸: города Чкалов,

Бузулук и Бугуруслан; райцентры с. Новосергиевка, с. Саракташ, с. Мустаево, пос. Кувандык, с. Державино; а также села Павловка, Шуваловка, Ключи, Соколовка, Репьевка Павловского района; села Япрынцево, Крутодол, Абрамовка, Радовка, Адамовка, Капитоновка, Алексеевка, Татищево Переволоцкого района; села Покровка, Козловка, Рыбкино Покровского района; села Сухоречка и Колтубановка Бузулукского района; с. Сенная речка Грачевского района; села Алексеевка и Садчикова Асекеевского района; села Пономаревка, Софиевка и Задемны Абдулинского района; села Матвеевка и Сарай-Гир Матвеевского района; с. Дубровка Шарлыкского района; села Вязовка и Дедуровка Чкаловского района; села Городище и Краснохолм Краснохолмского района; села Илек, Рассыпное, Яман и мясосовхоз им. Сталина Илекского района⁹. В группах хлыстов, расположенных в этих населенных пунктах, состояло свыше тысячи верующих.

Активизация деятельности организаций хлыстов привела к тому, что в 1947–1948 годах в адрес уполномоченного по делам религиозных культов по Оренбургской области поступило сразу 3 ходатайства о регистрации. Первым в 1947 г. было подано ходатайство группы хлыстов с. Капитоновка Переволоцкого района. Это обращение подписали 20 верующих и просили разрешить им проводить молитвенные собрания в доме колхозника Галкина Димитрия Ермолаевича. Руководителем этой группы верующих был житель Новосергиевки Стрельников Александр Михайлович, 1902 г. р. Председателю исполкома Переволоцкого райсовета уполномоченным было направлено само ходатайство хлыстов, а также сопроводительное письмо, в котором отмечалось, что секта хлыстовцев относится к изуверско-членовредительским и потому не подлежит открытию. Кроме того, эта секта характеризовалась как нелояльная по отношению к советскому строю. В октябре 1947 г. это ходатайство было снято с рассмотрения.

В январе 1948 г. поступили ходатайства об открытии молитвенных домов духовных христиан (хлыстов) в с. Ново-Алексеевка Державинского района и поселка «Победа» (колхоз «Красный восток» Якутинского сельсовета) Грачевского района Чкаловской области. Первое ходатайство подписали 13 человек, второе – 36 верующих. Молитвенные собрания они предполагали проводить в домах у жительницы Ново-Алексеевки Дибровой Екатерины Максимовны и жителя поселка «Победа» Степанова Ефима Михайловича. Эти заявления, как и предыдущее ходатайство, уполномоченный не принял к рассмотрению, мотивируя это тем, что хлыстовцы не входят в сферу его регулирования и не подлежат оформлению.

В январе 1949 г. были арестованы 15 активных участников организации хлыстов, объединявшей верующих Илекского, Покровского, Переволоцкого, Ново-Сергиевского районов и г. Чкалова. В августе 1949 г. были выявлены и осуществлены аресты членов организации хлыстов Абдулинского района, возглавлял которую начальник товарной конторы станции Абдулино, «пророк» М. П. Юрин (1903 г. р.). В октябре 1949 г. в г. Чкалове была арестована «хлыстовская богородица» Маслова.

В с. Радовка Переволоцкого района под контроль управления МГБ попала «богородица» Екатерина Чернова¹⁰. В послевоенные годы все большую роль в руководстве этой религиозной группы стала играть вовлеченная ранее молодежь. Эта ситуация продолжалась вплоть до 1953 г., когда в ожидании возвращения матери Марии, старики начали активно бороться за возвращение себе руководящих полномочий в религиозной организации. Все это вылилось в серьезные внутренние раздоры, сопровождавшиеся поисками «предателей» и «ослабевших духом».

Вернувшись из ссылки в 1954 г., мать Мария (Петина) принялась за «чистку» организации. Она жестко потребовала от верующих отказаться от всех мирских привычек, не общаться с инаковерующими и тем более неверующими. В целях повышения своего авторитета в 1954 и 1955 годах ею были совершены два жертвоприношения. Невинно пролитая кровь, в соответствии с учением «Искупленного Израиля», являлась наиболее действенным средством искупления грехов. Принесенный в жертву рассматривается как небесный ходатай за всю секту. В это же время мать Мария присматривала себе преемницу, в которую она могла бы воплотиться впоследствии. Но кандидатуру на эту роль оказалось найти нелегко, так как все претенденты в той или иной степени были запятнанными разными грехами, грозящими суровыми карами.

Несмотря на все меры предосторожности и жесткую конспирацию, деятельность религиозной группы стала известной правоохранительным органам. В результате в 1957 г. весь руководящий состав секты был арестован. Ее члены обвинялись в совершении серии ритуальных жертвоприношений. Правда, мать Мария в материалах дела совместно с другими членами общины уже не фигурирует. Можно предположить, что относительно нее было возбуждено отдельное уголовное дело. В ходе судебного разбирательства над руководством организации факт совершения человеческих жертвоприношений не рас-

смастривался. На скамье подсудимых в 1958 г. оказалась Екатерина Ильинична Чернова, которая была представлена как инициатор создания и руководитель нелегальной секты в период с 1945 по 1957 годы. В материалах уголовного дела отмечалось, что Е. И. Чернова часто разъезжала по населенным пунктам, где имелись организации единоверцев, организовывала там общие молитвенные собрания.

Вместе с ней был осужден состоящий в секте с 1945 г. руководитель религиозной группы поселка Новосергиевка Прохор Андреевич Пилипенко, который обвинялся в предоставлении квартиры и руководстве проведением молитвенных собраний секты «ИскуПЛенный Израиль». Как руководитель религиозной группы П. А. Пилипенко так же поддерживал тесные связи с другими общинами, расположенными в Оренбургской области, принимал участие в их молитвенных собраниях.

«Писцом» религиозной группы являлась Елена Осиповна Быкова, которая вошла в состав общины в 1946 г. Ее основной обязанностью была разработка и запись теоретических постулатов вероучения, а также распространение их среди религиозных групп единоверцев. Быкова обвинялась также в вовлечении в секту новых последователей. В частности, в деле говорится о некоей комсомолке Шлюхиной, которая под влиянием Быковой вышла из комсомола, оставила своих родителей и в течение 1953–1955 годов проживала в семье Быковых.

Еще одним сектантским «писцом», попавшим под следствие и суд, была Анна Михайловна Зевакина. Кроме них подсудимыми стали члены религиозной группы Иван Васильевич Егоров и Вера Матвеевна Леденева.

У всех выявленных руководителей религиозной группы «ИскуПЛенный Израиль» были проведены обыски, в результате которых было изъято 825 рукописных тетрадей, приобщенных к делу.

В 1958 г. Судебная коллегия Оренбургского областного суда приговорила всех подсудимых по ч. 2 ст. 58-10 и ст. 58-11 Уголовного кодекса РСФСР к заключению в исправительно-трудовых лагерях сроком на 10 лет каждого с последующим поражением в избирательных правах на 5 лет (Чернова, Пилипенко и Егорова) и 3 года (Быкова, Зевакина и Леденева) каждого. Конфискация имущества не предусматривалась в виду отсутствия такового¹¹.

Выявленные в ходе следствия тетради с записями псалмов, проповедей, песен и стихов были использованы Ф. Федоренко, который в книге «Секты, их вера и дела», изданной в 1965 г.¹², проанализировал

идеологию и основы вероучения этой религиозной группы. Правда, в его распоряжении были только 161 тетрадь текстов общим объемом более 500 страниц и большое количество отдельных листков. Большинство исследуемых текстов было написано верующими в период с 1950 г. по 1956 г.

Автор делает вывод о том, что в идеологии этой секты прослеживаются основные постулаты хлыстовского течения «Старый Израиль». Среди общих основ вероучения отмечается представление о том, что бог может воплотиться в отдельных членов общины, если они будут представлять собой «достойные сосуды». Эти члены общин пользуются безусловным авторитетом. Верующие убеждены в скором наступлении тысячелетнего царства, которое придет по «трубному гласу» основателя хлыстовщины «Саваофа» Данилы Филиппыча. После совершения божественного суда хлыстов ожидала жизнь в вечном блаженстве в «пресветлом граде Сионе». Люди в этом небесном городе, в котором постоянно светит солнце, всегда веселые и здоровые, их окружают вечноцветущие сады и неувядающие цветы, дома из хрусталя, носят они золотые одежды. Все остальные люди будут подвергнуты страшным мукам. Общины в обоих течениях именуются «кораблями», одинаково проводятся обряды радения.

Все, что находится за пределами религиозной организации, объявлялось греховным. Все люди делились на две категории: «израильский народ» и «мирские». Отсюда требование прекращения всякого взаимодействия с «внешним» миром, запрет мирского. Вполне естественно, что автор, как и ранее суд, находит в этом прямое противодействие и враждебное отношение к советскому строю, колхозам, светской культуре, школам. В качестве примеров таких антисоветских и антиобщественных высказываний приводятся следующие: «Прелесть мира есть отравка, для души змеиный яд», «Где культура, там для бога уже места нет», «Идти учиться в школу – значит убить в душе Христа».

Вообще, отношение к мирским людям и даже к своим единоверцам, не проявляющим должного радения, достаточно агрессивное и даже жестокое. Так, в одном из текстов очень резко осуждаются члены общины, живущие в г. Чкалове. Их угрожают «искалечить до косточки». И это всего лишь за то, что они без должного почтения приняли какую-то «деву, близкую к руководству». Уже это дало основание считать членов чкаловской общины людьми ненадежными и могущими предать.

Среди основных тем стихов и проповедей: восхваление руководителей – воплощений бога и святых; необходимость тесного объединения вокруг них; борьба с грешной плотью, противостояние окружающему грешному миру; необходимость укрепления дисциплины и строгой конспирации; страстное обличение и даже проклятие тех, кто нарушает правила и нормы, установленные среди верующих, кто уклоняется от активности в организации, кто увлекается мирским. Также стихи и проповеди часто посвящены различным откровениям и видениям, восхвалению «писцов божьих». Верующих настраивают на необходимость со смирением относиться к неизбежным гонениям со стороны государства, воспринимая их как кару божью за грехи. Некоторые из текстов были написаны шифром.

В тетраях содержатся также интересные факты, иллюстрирующие внутреннюю жизнь общин, которые самые верующие называют церквями. Большинство членов религиозных общин – женщины, причем достаточно много молодых девушек. Целый ряд стихов с призывом бросить земные увлечения обращен именно к «юным девам». На конкретных примерах описывается также и технология постепенного вовлечения людей в религиозную общину. Приему неопита в общину предшествует длительное пребывание в качестве приближенного, который должен усердно изучать основы вероучения и доказать свою способность соблюдать все предписания, требования и запреты, налагаемые на члена общины. Для того чтобы стать полноправным членом общины, необходимо было сдать своеобразный экзамен. В то же время наказанием за совершение провинностей или «духовное ослабление» мог служить перевод верующего в состояние приближенного, и для возврата в общину ему требовалось через определенный срок снова держать экзамен.

Каждому члену секты предписывалось строгое соблюдение постов, воздержание от употребления в пищу мяса и вина, отказ от курения и брачных отношений. Женщины носили белый платок, темную кофту и юбку. Мужчины одевались в темную рубашку с поясом, брюки, заправленные в сапоги, надевали картуз.

По информации, приводимой в отчетах уполномоченного по делам религиозных культов по Оренбургской области, особо отмечалось, что членам секты предлагалось разорвать родственные связи, а детям рекомендовалось не доверять родителям¹³.

Преследования руководителей секты продолжались и в последующие годы. Так, в июне 1963 г. решением суда на 5 лет была выселена

за пределы Оренбургской области руководитель группы хлыстов Мария Игнатьева¹⁴.

Несмотря на это, нелегальная деятельность религиозных групп хлыстов на территории Оренбургской области продолжилась. В информационном справке Переволоцкого райисполкома от 11 февраля 1970 г. сообщается о наличии на территории района организаций хлыстов в селах Радовка и Таращанка, где религиозную группу возглавлял проповедник Хвостов. В беседе с представителями местных органов власти он заявил, что общие религиозные собрания не проводятся, и верующие молятся каждый у себя дома.

Из Первомайского района сообщалось, что в с. Советское имеется группа хлыстов и указывался руководящий состав этой секты: Прокофий Михайлович Квасов (1898 г. р., проповедник), М. Ф. Квасова (1898 г. р.), А. В. Квасова (1923 г. р.), К. П. Квасова (бросила троих детей и мужа), Е. В. Околызина (1908 г. р.), Р. Н. Маклецова-Самсонова (1913 г. р.), М.К. Маклецова (1902 г. р.).

В 1970 г. в с. Радовка Переволоцкого района состоялось общее совещание представителей организаций «ИскуПЛенный Израиль». Совещание прошло под руководством Марии Петинной, которая снова вернулась к себе на родину и возглавила организацию. Она потребовала активизации деятельности всех религиозных организаций и смены, где это необходимо, их руководителей, которые «напрасно хлеб едят»¹⁵.

Однако прибывшая в Радовку комиссия содействия по контролю за выполнением законодательства о религиозных культах не смогла подтвердить факт проведения этого совещания. Марии Петинной и Екатерине Черновой в это время было уже по 80 лет, они были больны и не вставали с постели. Комиссия признала их неопасными. Клавдия Дмитриевна Маликова, проживающая вместе с М. Петинной, на исполкоме райсовета не подтвердила данных о проведении совещания. Не признал факт проведения общего совещания и формальный лидер организации хлыстов с. Радовка Хвостов.

В 1971 г. создатель и руководитель хлыстовской религиозной организации Мария Петина умерла. Ее похороны прошли очень скромно, как обычные. Телеграмм о смерти Петинной никуда не посылалось. Из других сел и районов простится с Петинной никто не приезжал.

Но созданное ею хлыстовское течение продолжало существовать. В 1960–1970-е годы в г. Бузулуке активно действовала религиозная организация хлыстов «ИскуПЛенный Израиль», в которую входили

порядка 30–35 человек. Возглавлял эту группу «пророк» Дмитрий Никитович Люлькин (1907 г. р., неоднократно судимый за антисоветскую сектантскую деятельность)¹⁶. Ближайшим помощником и будущим приемником Люлькина являлся И. В. Егоров (1917 г. р., в 1958 г. был судим также за антисоветскую деятельность). Среди руководителей группы отмечался Гавриил Спиридонович Казачков (1886 г. р.). Они регулярно ездили по другим общинам, расположенным как в Оренбургской, так и в Куйбышевской областях. Для организации обрядов и оказания помощи пожилым верующим была создана касса взаимопомощи. Молитвенные собрания проводились в домах активных верующих. Кроме того, члены этой группы посещали действующую в городе официально Всесвятскую церковь. Разумеется, на почве различий в вероучениях и обрядности возникали конфликтные ситуации. 14 мая 1972 г. около 20 хлыстов ворвались на территорию церкви и устроили скандал, прогнав членов исполнительного органа православной организации за церковную изгородь. Инициаторы конфликта были арестованы, и органами милиции рассматривался вопрос о привлечении их к ответственности за хулиганство. Один из зачинщиков инцидента Петр Иванович Зайцев, называющий себя человеком истинно-православной веры (так себя именуют хлысты), указал причину своих действий: «Мы немного пошумели. Причина шума – ревность в вере. Надо больше церковных законов в церкви, а не мирских»¹⁷.

В отчете комиссии по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах по Илекскому району за 1972 г. отмечается существование в с. Илек религиозной группы хлыстов, течения «ИскуПЛенный Израиль», в количестве 17 человек. Но уже в отчете за 1973 г. приводятся другие данные – 33 человека. Полные данные о количестве и направлении течения религиозных групп хлыстов, действующих в Оренбургской области к началу 1973 г., а также об их составе приведены в таблице 1.

Таблица 1. Религиозные группы хлыстов, действующие на территории Оренбургской области по состоянию на 1 января 1973 г.¹⁸

№ п/п	Населенный пункт	Количество верующих	Руководитель
Хлыстовское течение «ИскуПЛенный Израиль»			
1.	с. Радовка Переволоцкого района	20	Чернова Е. И.

2. с. Таращанка и х. Шуваловский Переволоцкого района	30	-
3. г. Оренбург	90	Игнатъев В. В.
4. г. Бузулук	35	Люлькин Д. Н.
5. г. Бузулук	15	Черкашин Д. И.
6. с. Сухоречка Бузулукского района	25	-
7. р. п. Новосергиевка	17	-
8. с. Козловка Новосергиевского района	20	-
9. с. Платовка и с. Покровка Новосергиевского района	14	-
10. р. ц. Илек Илекского района	33	Зинченко П. И.
Хлыстовское течение «Трезвое содружество»		
11. г. Оренбург	50	Дон И. М.
12. г. Кувандык	23	Охрименко М. И.
13. г. Абдулино	15	Студеникин И. Е.
14. г. Медногорск	20	-
15. р. ц. Саракташ	20	Аблицов Ф. В.
16. с. Дедуровка Оренбургского района	12	-
17. с. Павловка Оренбургского района	14	-
18. с. Софиевка Пономаревского района	18	-

Таким образом, по официальным данным, общая численность верующих-хлыстов составляла к началу 1973 г. 471 человека, в том числе течения «ИскуПЛенный Израиль» придерживались 299 человек и течения «Трезвое содружество», которое объединяло хлыстов дурмановского толка, – 172 человека. Можно предположить, что эти данные далеко не полные. В 1976 г. комиссиями содействия фиксировалось существование хлыстовских религиозных групп в ряде других населенных пунктов, не учтенных в 1973 г. В обобщенном отчете фигурируют следующие населенные пункты, в которых созданы религиозные группы хлыстов: п. Саракташ (20 верующих), с. Софиевка Пономаревского района (30), с. Советское (18), с. Соболево (12) Первомайского района, с. Мужичья Павловка (15), Дедуровка (12) Оренбургского района, г. Кувандык (35), с. Илек (свыше 50), с. Радовка

(53), хут. Таращанка (30), хут. Шуваловский (17) Переволоцкого района, г. Медногорск (30), с. Козловка (20), с. Покровка (35), ж/д станция Платовка (19) Новосергиевского района, п. Сухоречка Бузулукского района, г. Бузулук (40), п. Желтый Ключ (18) Бузулукского района, г. Оренбург (до 200 чел.). Таким образом, общая численность хлыстов в Оренбургской области составляла в 1976 г. уже порядка 660 верующих.

В 1976 г. в с. Радовка скончалась «богородица» течения «Искупленный Израиль» Екатерина Ильинична Чернова. На ее поминки собрались несколько десятков человек – представителей религиозных групп из Новосергиевского района, г. Бузулук и г. Оренбург, а также из сел Переволоцкого района.

Стремясь укрепить организацию хлыстов, в Радовку переехали на постоянное жительство руководитель группы хлыстов с. Покровка Новосергиевского района Василий Александрович Копылов (1924 г. р.) и активный деятель оренбургской группы хлыстов Афанасий Николаевич Деменев (1924 г. р.) вместе с женой.

Закрытость и строгая конспиративность деятельности организаций хлыстов не позволяет в полной мере проследить дальнейшую историю развития этого религиозного течения. В отчетах уполномоченного по делам религиозных культов по Оренбургской области за 1979–1981 годы упоминается о существовании 14 религиозных групп хлыстов, в том числе течения «Искупленный Израиль»: в г. Оренбурге (в количестве 50 человек), в г. Бузулуке (35 чел.), с. Радовка Переволоцкого района (15 чел.), а также на хуторах Таращанка (35 чел.) и Шуваловский (4 чел.) Переволоцкого района. Религиозные группы течения хлыстов «Трезвое содружество» действовали в г. Оренбурге (30 чел.), г. Кувандык (16 чел.), с. Софиевка Пономаревского района (30 чел.). Хлыстовские организации, направление которых не было определено, располагались в г. Соль-Илецк (21 чел.), с. Дедуровка (12 чел.) и с. Павловка (10 чел.) Оренбургского района, Козловка (5 чел.), Покровка (13 чел.) и Платовка (10 чел.) Новосергиевского района¹⁹. Таким образом, отмечается значительное сокращение численности верующих-хлыстов. Все эти группы были немногочисленны и состояли из верующих пожилого возраста. Радения в прежней аскетической форме не проводились. Отмечался процесс постепенной трансформации религиозных групп и перехода верующих в православие. В 1981 г. представители комиссии содействия контролю за соблюдением за-

конодательства о религиозных культах при Пономаревском райисполкоме выезжали в с. Софиевку для выявления группы хлыстов. Однако установить точно существование этой организации в селе им так и не удалось.

В 1983 г. в Оренбургской области отмечалась деятельность 12 небольших групп хлыстов в городах Оренбурге и Бузулуке, в Перволюцком районе (с. Радовка – 19 чел., с. Тарашанка – 15 чел.), в Новосергиевском районе (с. Покровка – 13 чел., с. Козловка – 4 чел., с. Платовка – 6 чел.); в Пономаревском районе (с. Софиевка – до 30 чел.). К какому из течений принадлежали эти группы хлыстов, уже не сообщается, но судя по тому, что в руководстве ряда из этих групп оставались прежние лидеры, можно предположить, что многие общины придерживались учения «Искушенный Израиль». В основном это были люди преклонного возраста. Собирались вместе главным образом на похороны и поминки. Часть верующих посещала православные храмы, действующие в Оренбурге, Бузулуке и Платовке. Деятельность этих организаций по-прежнему была строго законспирирована. Так, в 1984 г. члены бузулукской комиссии содействия посетили дома и беседовали с руководителями общины хлыстов И. В. Егоровым и А. С. Кузьминой. Оба категорически отрицали свое отношение в группе хлыстов, ссылаясь на то, что являются прихожанами православного храма. Более того, они отрицали само существование такой секты.

В 1990-е годы, когда шел процесс легализации и роста численности всех религиозных организаций, действующих на территории Оренбургской области, хлысты себя практически никак не проявляли. Заявлений о регистрации от хлыстов на протяжении всего постсоветского периода не поступало. В настоящее время имеются лишь данные о том, что немногочисленные религиозные организации хлыстов действуют в Абдулинском районе.

Примечания:

1. Люкшина И. В. К вопросу об истории конфессий в Оренбуржье 20–30-х годов XX века (обзор документов) // Этнополитические процессы в трансформирующемся российском обществе: материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2005. – С. 146.
2. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 1131. Л. 32, 34, 35, 37.
3. В 1928 г. Бугурусланский и Бузулукский уезды были преобразованы в округа и переданы из Самарской губернии в состав Средне-Волжской области. В августе 1930 г. округа были упразднены, а в 1934 г. Бугурусланский и Бузулукский уезды вошли в

состав вновь созданной Оренбургской области.

4. Такое определение встречается только в отчетах уполномоченного по делам религиозных культов по Оренбургской области. Местные комиссии содействия также употребляли это обозначение со ссылкой «по данным уполномоченного». В работе Ф. Федоренко Петина и Чернова называются «богородицами».

5. Потапова А. Н. Христоверы в Оренбургском крае // Культура славян Оренбуржья: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2003. – С. 358.

6. Центр документации новейшей истории Оренбургской области (ЦДНННО). Ф. 371. Оп. 11. Д. 796. Л. 23.

7. Потапова А. Н. Христоверы в Оренбургском крае // Культура славян Оренбуржья: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2003. – С. 358.

8. Так называлась Оренбургская область в 1938–1957 гг.

9. ЦДНННО. Ф. 371. Оп. 11. Д. 796. Л. 22.

10. ЦДНННО. Ф. 371. Оп. 14. Д. 173. Л. 18.

11. Памятные послания // Коммерсантъ Власть – 2002. – 19 ноября. – № 46. – С. 55.

12. Федоренко Ф. Секты, их вера и дела. – М.: Политиздат, 1965. – С. 115–119.

13. Потапова А. Н. Христоверы в Оренбургском крае // Культура славян Оренбуржья: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2003. – С. 359.

14. ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 246. Л. 60.

15. Архив управления внутренней политики аппарата Губернатора и Правительства Оренбургской области. Дело за 1970 г. Л. 44.

16. Архив управления внутренней политики аппарата Губернатора и Правительства Оренбургской области. Дело за 1970 г. Секретная переписка с Советом по делам религий. Л. 154.

17. Архив управления внутренней политики аппарата Губернатора и Правительства Оренбургской области. Дело за 1972 г. Б. п.

18. Архив управления внутренней политики аппарата Губернатора и Правительства Оренбургской области. Дело за 1973 г. Сведения о фактически действующих религиозных объединениях в Оренбургской области. Б. п.

19. Архив управления внутренней политики аппарата Губернатора и Правительства Оренбургской области. 1981. Д. б/н. Справка о состоянии религиозной обстановки в Оренбургской области и задачах по усилению контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах (по итогам 1980 г.) в духе современных требований коммунистической партии и Советского государства. Л. 5–6.

**ОТ «ВЕЛИКОГО КНЯЗЯ» ДО «АРХИЕПИСКОПА»:
ЭВОЛЮЦИЯ САМОЗВАНЦА В КОНТЕКСТЕ
ЦЕРКОВНОЙ СРЕДЫ (К БИОГРАФИИ
«ПАТРИАРХА СОЛОВЕЦКОГО» –
МИХАИЛА ПОЗДЕЕВА)**

Личность Михаила Поздеева, весьма почитаемого последователя-ми Богородичного центра, является одной из наиболее сложных в церковной истории России XX века. В современной историографии его имя связывается, прежде всего, с историей Истинно-православной церкви, хотя по документам эта связь прослеживается только с 1944 г. Если говорить о церковном подполье, то в нем М. Поздеев действовал еще в 1939–1940 гг., но в рамках Московской Патриархии, тайно отправляя богослужения. До этого он был связан с церковной средой действующих православных храмов. Следственные дела, заведенные на него, а под следствием он оказывался многократно, позволяют не только проследить его биографию и эволюцию религиозной принадлежности, но и сделать любопытные наблюдения за менталитетом, культурным уровнем, социальным статусом и повседневной жизнью церковной среды, которая вынуждена была меняться под влиянием условий существования в атеистическом государстве.

Удмуртский мальчик, родившийся в 1887 г. и выросший в селе Дебесы – большом транспортном узле на Сибирском тракте, с детства вращался в весьма пестрой толпе, проходившей по этой дороге. В Дебесах было и арестантское отделение, и несколько увеселительных заведений для приезжих, одно из которых содержала его бабушка, и в нем работала его мать. Принцип сервиса – все что угодно клиенту – был впитан им рано, сформировал особое психологическое чутье, а некоторые актерские задатки (в молодости Михаил гастролировал с передвижным театром по деревням) позволили очень легко вписываться в любую культурную среду. Не имея ни семьи, ни собственности, он менял занятия и места проживания, нигде не задерживаясь надолго. Он жил одним днем, образ существования «перекати поле» его не утруждал.

При всей авантюристности и легкомысленности характера, Михаил Поздеев тяготел к церкви. Еще в молодости ходил паломником по

монастырям, служил псаломщиком, а когда бабушка завещала ему поступить в монастырь, исполнил это, став послушником Белогорской Николаевской обители – одной из крупнейших и наиболее известных на Урале. Пробыл там недолго – то ли 2 года, то ли 5 лет – в качестве певчего и чернорабочего¹. По всей вероятности, монашеского сана он не принял. В пользу этой версии говорит и возраст М. Поздеева – по законодательству, действовавшему в начале XX в., постриг мужчин был разрешен не ранее 30 лет (исключения были крайне редки и требовали специального указа Синода)², а Михаил, родившийся в 1887 г., на время пребывания в Белогорье (по противоречивым данным источников, период 1903–1908 гг.) был слишком молод для принятия иноческого сана. К тому же, по сложившейся практике, в монастырях начала XX в. выдерживался довольно долгий срок искуса – в среднем, 7 лет для мужчин. К сожалению, фонд Белогорского монастыря не сохранился, есть лишь несколько документов начала XX в., и в них имя Михаила Поздеева не встречается. В других монастырях – например, в Свяжской Макариевской пустыни³ – М. Поздеев кратковременно проживал как послушник.

Но в монастырях не остался. Жизнь странника ему была ближе. Хотя опыт послушничества не прошел даром: он хорошо знал богослужение и церковный календарь, да и странствовать стал в монашеском облачении⁴. Роль монаха, и даже иеромонаха, исполнял успешно: проводил богослужения и религиозные беседы в деревнях, собирал пожертвования якобы на «старцев» из белогорских пещер. Эту роль он играл и после 1917 г.

Образ был достоверен – с подобными самозваными сборщиками пожертвований рьяно боролся Синод в конце XIX – начале XX в., что говорит о распространенности этого явления. А после 1917 г., в обстановке закрытия обителей и ухода монашествующих в отдаленные места, где они тайно продолжали вести иноческий образ жизни, версия о белогорских старцах в пещерах смотрелась вполне убедительно. Доказательств полномочий как сборщика и иеромонаха у Поздеева не требовали. Имел ли он монашеский и иеромонашеский сан – остается недоказуемым. Сам он в подтверждение своего иеромонашества показывал священнический крест и фотографию в иеромонашеском облачении⁵, но о месте, времени и обстоятельствах принятия сана не рассказывал.

Образ был востребован, особенно после 1917 г. – действующих церквей становилось все меньше, а потребность в богослужении и цер-

ковных таинствах была. Религиозные беседы в исполнении М. Поздеева пользовались успехом и собирали значительное количество слушателей. Но задерживаться на одном месте надолго не следовало: слабости Поздеева к спиртному и гомосексуализму вскоре вызывали негативное отношение. Михаил нашел и новое применение собранных пожертвований – церковные облачения, которые ему подавали (а верующим все-таки многое удалось припрятать от властей), он продавал и раздавал, а в обстановке дефицита этот товар был очень востребован на чисто мирские надобности.

Особенно уверенно он чувствовал себя среди монахинь. Появлялся на богослужении в храмах, стоял всю службу, клал поклоны пред иконами, ставил свечи, истово крестился. После службы оборванного странника сердобольные церковницы приглашали к чаю, где он вел беседы о странствиях, монастырях, упоминал о белогорских старцах. Обычно ему подавали милостыню, подсказывали адреса, куда еще стоит сходить. Он хорошо вписывался в эту среду, чуя ожидания собеседников и умея им подыграть.

Когда в 1925 г. в Свердловске в разговоре с монахинями ему намекнули о том, что недалеко живут тайно некоторые представители дома Романовых, он не упустил случая познакомиться с ними. Вероятно, разделяя монархические настроения монахинь и даже веря в подлинность «княжны Мани», он в своих поисках оказался среди лиц, которые надеялись на спасение царской семьи. Там уже были свои «княжна Маня», «княжна Ольга», «Николай II», «царевич Алексей», и благообразный странник по имени Михаил легко был «узнан» как великий князь Михаил. Политические надежды на реставрацию старого строя при активном неприятии советской реальности с ее гонениями на церковь и сломом всех привычных устоев, таинственность обстоятельств гибели царской семьи на Урале, мистический настрой религиозного сознания создавали атмосферу легковерия в спасение членов дома Романовых, а там, где уже появились такие «Романовы», ожидалось все новые представители. Верующим так хотелось, чтобы спаслась вся семья, что великим лжекнязьям и не надо было доказывать свое происхождение.

Когда в 1925 г. в Михаиле Поздееве и его молодом спутнике Александре Фалалееве на ст. Грязновская близ Каменска старушка Мария Николаевна «узнала» великого князя Михаила и наследника Алексея, они «отпирались», но новая роль оказалась столь неожиданной и привлекательной, что отпирались недолго, и Михаил благодушно ска-

зал «будь по вашему». Старушка удовлетворенно убедилась, что список спасшихся князей пополнился.

Семья Марии Николаевны (а следствию так и не удалось, как ни странно, их найти) была весьма религиозна. До и после революции глава семейства Потап ездил по окрестным деревням с картинами Иерусалима и вел беседы о святых местах. Вероятно, он был раньше членом Императорского Палестинского общества. Дочь Марии и Потапа была монахиней. Правда, сын, по сведениям Поздеева, раньше служил в Красной Армии, но и сам Михаил имел такую страничку в своей биографии.

Дальше легенда о высоком происхождении шла впереди Поздеева: Потап и Мария активно распространяли ее среди знакомых, многие из которых были монахинями. Михаилу и не надо было подтверждать ее самому, достаточно было многозначительно молчать. Его возили с места на место, кормили, обстирывали, подавали милостыню – и на белогорских старцев, и ему как князю. Он быстро смекнул выгоду этой легенды.

Ее коммерческий аспект был очевиден не только ему. В с. Куликовском священник Иаков Кашин предложил ему сняться в великокняжеском наряде и сделать карточки с Александром III и императрицей Марией, с Николаем II и императрицей Александрой. Поздеев согласился. Карточки предполагалось распространять среди лиц, доверявших отцу Иакову. Так авторитет «великого князя» стал подерживать и почитаемый среди местных жителей священник.

«Великого князя» отдельно ставили в церкви во время службы, но все-таки подвергли испытанию – высокое происхождение надо было подтвердить какой-то «инаковостью» от всех. Михаил Поздеев начал активно играть роль князя и важно произнес, что знает 12 языков. Кто в уральской глубинке мог удостовериться в этом? Однако проверка все-таки состоялась: местный священник Петр Ившин заговорил с ним – о счастье! – на вотяцком (удмуртском) языке, который Поздеев как раз знал. Присутствовавшим и в голову не приходило, что подлинный великий князь знал бы языки европейские, а отнюдь не местных народов Урала и Поволжья.

А далее «великий князь» должен был сформулировать политическую программу. В той среде, где оказался Михаил Поздеев – сельские верующие – версия о том, что он заключил договор с иностранными державами, и они его уже в 1927 г. возведут на трон – оказалась вполне убедительной⁶.

Как же надо было желать реставрации старого режима, чтобы увидеть в оборванце с чисто удмуртской внешностью, живо, но достаточно безграмотно говорящем, великого князя! Но эти политические ожидания были столь близки церковной среде, что узнавание состоялось. И программа, озвученная Поздеевым, была близка менталитету верующих: надо было помочь (материально) страннику, а изменение политического режима произойдет помимо них, зато будущий правитель будет обязан им и, надо полагать, не забудет.

Наивный монархизм, характерный для крестьянства и близкой ему монашеской среды (подавляющее большинство иночествующих в начале XX в. были крестьянского происхождения), получал реальную возможность воплощения в конкретные поступки, адекватные религиозному сознанию: помочь ближнему и терпеливо ждать восстановления справедливости.

Михаил Поздеев отныне использовал обе легенды – посланец от старцев и великий князь, но активнее прибегал к более привычной. Вероятно, осознанием того, что он рискует как самозванный князь, стало и более активное пьянство со времени появления новой легенды⁷.

Карьеру «великого князя» прервал арест и заключение с 1927 по 1935 гг. Отбыв срок, он появился в Московской и Рязанской областях. Пришел в знакомую ему среду – церковников, среди которых много оказалось монахинь разогнанных обителей. Изменившуюся ситуацию учел: монастыри закрыты, так что на белогорских старцев вряд ли подадут, зато много священников в заключении, оставшиеся на свободе верующие им искренне сочувствуют и желают помочь. И Михаил Поздеев предстает посланцем от содержащегося в заключении местоблюстителя патриаршего престола Петра Крутицкого, якобы отправившего его собирать средства для репрессированного духовенства. По ситуации использует и другую легенду – он посланец от императора Николая II, который принял монашество и живет со старцами то ли на Урале, то ли в лесах возле Троице-Сергиевой лавры. Когда в нем лично «узнавали» великого князя Михаила, Поздеев не возражал.

Характерно, что и на этот раз верующие оказались весьма легковерны – Поздеев опять-таки озвучивал их тайные надежды на возможное изменение политического строя путем реставрации монархии. По-прежнему от них требовалось лишь оказать помощь страннику. Михаил позаботился и о материальном доказательстве высокого происхождения – снялся в военной форме, чтобы при случае подтвердить княжеский статус.

Теперь М. Поздеев сам активно распространял легенду о своем происхождении, и она приносила результаты – на царя иногда подавали много. Большая самоуверенность, вероятно, объяснялась тем, что Поздеев сотрудничал с НКВД и даже сдавал туда часть средств. В данный период он выступал как откровенный осведомитель. Сам Михаил выдавал себя за иеромонаха Антония, недавно вышедшего из Соловецкого лагеря, и при случае рассказывал верующим о всех тяготах заключения⁸.

Эту смену имени довольно сложно объяснить, учитывая, что он и раньше выдавал себя за иеромонаха, но с другим именем – Михаил. Возможно, имело место очередное «узнавание» его в образе некоего иеромонаха Антония, отбывающего заключение, и Михаил стал развивать эту версию. Вряд ли можно предполагать принятие им иеромонашеского сана в лагере с наречением имени Антоний, поскольку это означало бы, что он отказался от того, что имел монашеский постриг до этого, то есть было бы равносильно признанию им своего самозванства в качестве монаха и иеромонаха Михаила.

К чему он призывал верующих? «Советская власть сейчас особенно жестоко расправляется с православной церковью и духовенством, но это последнее наше испытание. Советскую власть скоро свергнут, и мы будем жить по-старому. Я еще надеюсь снова послужить в монастыре», – говорил он у церкви в д. Мисинцево⁹.

Развернуть свою деятельность на свободе ему не особо удалось – погубили легкомыслие и тяга к спиртному, под влиянием которых он саморазоблачил свою связь с органами НКВД. Уже в 1936 г. он снова получил срок – 3 года и вышел на свободу только в 1939-м.

Еще в заключении он узнал о том, сколь сложно стало устроиться на свободе церковникам: храмы и монастыри закрыты, даже место сторожа при храме найти тяжело. Выйдя на свободу, убедился в этом сам.

Он переходил из села в село, из города в город, как в России, так и на Украине, но нигде не мог пристроиться у церкви, а это была наиболее знакомая ему среда. Теперь он представал в образе не только иеромонаха, но и схимника, выбрав себе имя Серафим. Поскольку церковники были явно напуганы гонениями, он не пытался поначалу использовать легенду о княжеском происхождении и даже версию о посланничестве, просто пытался найти место при церкви. Иногда называл себя иеромонахом, иногда схимником.

На Орловщине в с. Лепешкино местный священник Димитрий, осведомившись о его имени – «Серафим», узнал в нем епископа Смо-

ленского Серафима Остроумова¹⁰. «Находясь в тяжелых материальных условиях, я был рад тому, что он меня наталкивает на мысль называть себя Остроумовым», показал впоследствии на допросе Поздеев¹¹. Так родилась новая легенда.

Вскоре Поздеев понял, что в нынешних условиях, когда в застенках оказалось много представителей епископата, версии его архиерейского сана легко верят. Знакомая священнику Димитрию черниговская монахиня Анастасия (Кимстач), беспокоящаяся о судьбе своего родственника – арестованного епископа Черниговского и Носовского Стефана (Проценко), просила его не стесняться и не скрывать своего сана, а главное, предложила отправиться с ней на Украину. Для Поздеева это был какой-то шанс найти средства к существованию.

С новой ролью он сжился быстро. Теперь его устраивали жить к монахиням, а они рассказывали о других иеромонахах, живущих и совершающих богослужения тайно. По просьбам верующих Поздеев тайно крестил детей¹². Оказавшись в Киеве и Чернигове, быстро понял, что у верующих осталось довольно много предметов епископских облачений, а в разговорах уловил главные чаяния – открыть храмы. И вскоре творчески развил легенду о своем архиерейском сане: его вот-вот назначат экзархом Украины, осталось только в Москву съездить за поставлением¹³.

Характерно, что и эта легенда была ему подсказана церковной средой. Беседуя с монахинями в Киеве, он узнал о том, что на Байковом кладбище нужен священник. «...а может и на кафедру разрешат в Киев, а то у нас на всей Украине нет епископа», посоветовали монахини¹⁴. В других разговорах, узнав о надежде верующих на открытие Владимирского собора в Киеве и церкви в Чернигове, Михаил обещает походатайствовать об этом, когда станет экзархом.

Уверенности Поздееву придало и то, что его «узнал» как архиепископа Смоленского Серафима схиархиепископ Антоний (Абашидзе). Схиархиепископ Антоний (тогда еще архиепископ Димитрий) и реальный архиепископ Серафим Остроумов были участниками Собора 1917–1918 гг. и с тех пор, вероятно, не встречались. Схиархиепископу ко времени встречи с Михаилом было уже за семьдесят лет, и он, надо полагать, поддался молве об архиепископском сане «Серафима», однако, «узнавая» его, отметил: «Вы здорово изменились»¹⁵.

Это «узнавание» как ничто другое укрепило авторитет М. Поздеева в качестве архиепископа и придало ему уверенность в рассказах о скором назначении экзархом. Фантазия бывшего актера рисовала мас-

штабную картину его величественной встречи: «когда он будет назначен Московским митрополитом в г. Киев на должность архиепископа Киевского и экзархом Всея Украины, то будет телеграммой сообщено в церкви киевские, что в г. Киев едет архиепископ и экзарх Всея Украины Серафим Остроумов, бывший архиепископ Смоленский и Орловский, о чем будет сообщено в печати и афишах, которые будут висеть на столбах; что встреча его должна быть торжественна с множеством народа и со всеми духовными лицами; что всем духовным лицам будет разрешено его встречать в полном облачении (наряде священников). Дальше он мне рассказал, что Московский митрополит Сергей назначил какого-то архиепископа за Москву, которого встретили торжественно много народа, о его приезде было объявлено в афишах или каким другим способом, что народа встречало его много – от станции стоял народ до самой церкви. Серафим мне сказал, [что] такая же встреча будет организована и ему, что архиепископа, которого назначили за Москву, встречало лишь священников человек 80 в полном облачении, которые приехали его с периферии встречать»¹⁶. Эта откровенная хлестаковщина, тем не менее, активно обсуждалась верующими Соломенской церкви Киева. Поздеев открыто заявлял об этой перспективе даже колхозницам на вокзале, делая им внушения о том, как они должны проявлять свою набожность.

Как ни старалось следствие, выявить какие-то антисоветские разговоры Поздеева и его церковного окружения не удалось, если не считать разговоров о предсказании старцами наступления в 1946 г. новой эпохи, когда «начнут снова процветать храмы, будет новая земля и новое небо»¹⁷. Главные надежды верующих были связаны с открытием храмов, да и они были скромными – Владимирский собор в Киеве и хотя бы одна церковь в Чернигове. Даже мечта об открытии Киево-Печерской Лавры воспринималась как нечто несбыточное.

Меняется и легенда М. Поздеева. Кто мог обещать открытие храмов? Архиерей, но никак не иеромонах. Версия о княжеском происхождении теперь использовалась им крайне редко – она стала мало актуальной и мало правдоподобной, учитывая, сколько лет прошло с 1917 г. К тому же, великокняжеская легенда не согласовывалась с биографией архиепископа Серафима.

Так условия существования церковной среды заставили М. Поздеева стать из «князя» «архиепископом». Актуальной уже была не мечта о смене политического строя, а самосохранение церковной организации и возможность исполнения верующими религиозных потреб-

ностей. Сам Михаил, балансируя между открыто действующими церквями и расширяющимся церковным подпольем (в рамках Московской Патриархии), объективно оказался вытеснен именно в подполье.

Карьеру «без пяти минут экзарха» остановил новый арест и срок – до 1944 г.

Отсидев, он вновь отправился в привычную среду – к монахиням, на этот раз в пос. Луговской Джамбульской области¹⁸. Он служил у них в частной квартире, оказавшись объективно уже в церковном подполье. Кто были эти монахини и каких взглядов придерживались – нет данных, но уже в декабре 1944 г. Михаил уехал в Чкаловскую область (территория Оренбуржья), по-прежнему ориентируясь на монашескую среду: «Зная о том, что абсолютное большинство монахов и монашек не признают легально действующую русскую православную церковь, а составляют особую группу верующих, так называемую «истинно православную церковь»; по прибытию на станцию Соль-Илецк я спросил у торговки на станции, где здесь можно найти монаха или монашку», – именно так Поздеев объяснял свое обращение к Истинно-православной церкви¹⁹. Впоследствии он не просто ориентировался на монашествующих, а именно на сторонников ИПЦ.

На этом отрезке своей жизни М. Поздеев предстает как носитель определенной религиозной идеологии – идеологии ИПЦ. Когда и как произошло это обращение – сказать сложно – либо в заключении он имел контакты с истинно-православными, либо монахини в пос. Луговском оказались последовательницами этого направления.

М. Поздеев уверенно представлялся архиепископом Серафимом Остроумовым и, входя в уже сложившиеся группы ИПЦ в Соль-Илецке, Козловке, Бузулуке, Кирсановке, Тоцке, брал на себя роль духовного наставника верующих. Два-три раза в неделю он проводил богослужения, призывал в действующие церкви РПЦ не ходить. На политические темы практически не высказывался, хотя молчаливо одобрял те лозунги, которые заявлялись другими лидерами групп.

Даже на этом отрезке своей жизни он эпизодически использовал былые легенды: иногда упоминал о белогорских старцах (которым, по-прежнему, как в 20-е годы, 112 лет), иногда о своем княжеском происхождении. В Бузулуке он застал уже сложившийся тандем самозванных Романовых – Николая II и наследника Алексея, которые не торопились поддержать версию о нем как о князе Михаиле, и вынужден был считаться со сложившейся системой авторитетов²⁰.

Уход в ИПЦ позволил М. Поздееву довольно долго оставаться на свободе – до 1951 г., что вряд ли было возможным, попытайся он остаться при действующем храме РПЦ. С его биографией, в которой значились 5 арестов и сроков, он не мог рассчитывать получить место при храме легально, а нелегально жить становилось все труднее в условиях гласного и негласного контроля со стороны государства над РПЦ. Так что его решительный приказ верующим ИПЦ не ходить в действующие храмы отвечал элементарному стремлению к самосохранению.

С другой стороны, дольше находясь в лагерях, чем на свободе в последние десятилетия, он не имел «на воле» никаких контактов²¹ и, выходя из заключения, стремился вернуться в привычную среду – а это была среда монашествующих и церковного актива еще дореволюционного периода, которая с годами не только убывала, но и менялась.

В Оренбуржье, например, большинство активистов ИПЦ составляли люди старшего поколения, его ровесники, и их родственники. Монахинь среди них оказалось очень мало – вероятно, сказывалась особенность Оренбуржья как района, где и до революции православные составляли меньшинство, а монастырей было немного. Объединяло этих людей недовольство экономическим строем, не дававшим свободу частному предпринимательству. Неприятие советского режима выражалось во многих аспектах: отказ от службы в армии, чтобы не защищать безбожную власть, предрекания скорого падения советского строя в силу различных причин (от интервенции до наступления последних времен в апокалиптическом духе). Признаки скорых перемен готовы были видеть в любых реформах в стране. Так, денежная реформа 1947 г. считалась знаком приближения конца света (за сменой денег последует смена власти); отмена карточной системы в 1948 г. – признаком слабости советской власти, которую «вынудила» к этому Америка. Популярно было предсказание о царствовании «красной звезды», которое будет недолгим, но кровавым. Отказ от работы в советских учреждениях и колхозах также был одной из принципиальных позиций членов групп.

Политическое будущее страны видели в восстановлении монархии, причем в бузулукской группе ИПЦ уже были расписаны роли – имелись свои Николай II и наследник Алексей, которые обещали сторонникам красивую жизнь после реставрации монархии в их лице²².

М. Поздеев в этих группах, выступавший как старец, довольствовался ролью почитаемого священнослужителя – организатора бого-

служений, для чего наиболее адекватной и была версия его архиепископского сана.

Повторил Поздеев и старый трюк с фотографией: сфабриковал в 1945 г. свою карточку совместно с Патриархом Тихоном. Появился новый элемент в легенде: Поздеев рассказывал, что «к нему якобы явилась Мать Божия и обещала его – Поздеева – поддерживать в укреплении истинно-православной веры»²³.

Вновь арестованный в 1951 г., он в 1952 г. получил самый большой срок – 25 лет. Правда, политические перемены, связанные со смертью Сталина, существенно сократили его, и в 1956 г. Михаил вернулся в Бузулук к оставшимся почитателям. Вскоре он восстановил контакты с единомышленниками и в селе Кирсановка.

Это был первый случай в его биографии, когда из лагерей он вернулся в места былого проживания. Объяснить это просто: он был стар (в 1956 г. ему было 69 лет) и болен. Тут же встретился с недоверием ряда истинно-православных христиан Бузулука, которые с подозрением спрашивали, почему он вернулся из лагеря, а другие епископы – нет²⁴. И, вероятно, впервые подозрения были не обоснованы – вряд ли теперь он был интересен властям как секретный осведомитель. Михаил просто попал под послесталинскую амнистию.

После возвращения из лагеря он оказался на попечении семьи Дмитриевых – Василия Константиновича и Ольги Гавриловны²⁵.

О последних годах жизни Михаила Поздеева сведений немного и все они нуждаются в проверке. Информация восходит к устным воспоминаниям его почитателей, но сами воспоминания опубликованы человеком очень своеобразным – лидером Богородичного центра Иоанном Береславским, которого признают, видимо, не все сторонники Михаила Поздеева. Иоанн Береславский пользуется воспоминаниями и другого своеобразного религиозного деятеля – Геннадия Секача, который настаивает на том, что получил хиротонию от архиепископа Серафима (то есть от М. Поздеева). Иоанн Береславский активно публикует и «откровения Серафима Соловецкого» – явления ему после смерти его героя в видениях²⁶.

Михаил нищенствовал, побирався в центре Бузулука. Часто его видели пьяным и плачущим. Почитатели верили в его святость и вслушивались в каждое слово, полагая его поведение за юродство. А возможно, просто на новом витке судьбы проявились давние пороки.

Он по-прежнему считался архиепископом Серафимом, среди сво-

их сторонников проявлял особое почтение к царской семье. О каких-либо прямых его антисоветских высказываниях сведений нет.

Умер М. Поздеев 16 мая 1971 г.²⁷.

Но его образ оказался востребован и после смерти. Всю жизнь М. Поздеев домысливал свою легендарную биографию, но более чем за архиепископа себя не выдавал. Зато после смерти, в видениях блаженного Иоанна, он уже «Патриарх Соловецкий», молитвами которого спасся ГУЛАГ и спасется вся Россия.

Конечно, в этом можно увидеть своеобразный психический настрой самого Иоанна Береславского. Но, учитывая количество изданных им писаний, его видениям верит определенный круг людей, и эти видения можно рассматривать как явление социальное. О чем же оно говорит?

Сама ирреальность и полный отрыв от исторической достоверности свидетельствуют о тоталитарном характере общины последователей Иоанна Береславского: чтобы не усомниться в подлинности такой версии биографии М. Поздеева, надо безраздельно верить своему лидеру. Приобретенный в видениях Иоанна масштаб личности М. Поздеева – оправдание исключительной избранности и Иоанна, и его почитателей, соответствует экзальтированности сознания участников тоталитарных групп. Сама же запутанность и противоречивость биографии М. Поздеева – подходящая основа для того, чтобы придумать ему любую другую, даже самую невероятную.

Возвращаясь к вопросу о церковной среде, подсказывающей перемены вымышленной биографии М. Поздеева, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что эта среда – явление социальное, сложное, требующее внимательного изучения. Именно она «сыграла» и «великого князя», и «архиепископа», и даже «Патриарха Соловецкого».

Примечания:

1. Алексеев В. В., Нечаева М. Ю. Воскресшие Романовы?.. К истории самозванчества в России XX века. Часть 1. – Екатеринбург: Институт истории и археологии УрО РАН, 2000. – С. 32, 351.
2. Пролович А. Сборник законов о монашествующем духовенстве. Изд. 2, доп. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1902. – С. 7.
3. Алексеев В. В., Нечаева М. Ю. Указ. соч. Часть I. – С. 102.
4. Там же. – С. 35.
5. Там же. – С. 52.
6. Там же. – С. 39–100.
7. Там же. – С. 35–36.
8. Там же. – С. 189–203.

9. Там же. – С. 201.

10. Смоленский архиепископ Серафим (в миру Михаил Митрофанович Остроумов, 1880–1937 гг.). Родился в семье псаломщика в Москве, в 1904 г. окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия, там же принял монашеский постриг и рукоположен в сан иеромонаха. С 1906 г. был наместником Яблочинского Свято-Онуфриева монастыря Холмской епархии, с 1907 г. – настоятелем и заведующим Яблочинской второклассной школы (ранее был там законоучителем). В 1908 г. рукоположен в сан архимандрита. Состоял благочинным монастырей Холмской епархии, председателем епархиального училищного совета. С 1909 г. – Холмский епархиальный миссионер, с 1914 г. – ректор Холмской духовной семинарии. 3 апреля 1916 г. хиротонисан в сан епископа Бельского, викария Холмской епархии. С 21 апреля (4 мая по новому стилю) 1916 г. по 27 мая (9 июня) 1917 г. – управляющий Холмской епархией. С 27 мая (9 июня) 1917 г. по 19 августа (1 сентября) 1917 г. – управляющий Орловской епархией. 18 августа (1 сентября) 1917 г. по 1 (14) ноября 1927 г. – епископ Орловский и Севский (29 мая 1924 г. возведен в сан архиепископа). Член церковного Собора 1917–1918 гг. В 1918 г. был подвергнут аресту, но вскоре освобожден. В 1922 г. был арестован и приговорен к 7 годам заключения, впоследствии срок был сокращен до полутора лет. Заключение отбывал в тюрьме г. Орла. Был арестован в декабре 1926 г., но вскоре освобожден. С 1 (14) ноября 1927 по ноябрь 1936 г. – архиепископ Смоленский и Дорогобужский (сменил на Смоленской кафедре епископа Иллариона Бельского). В 1937 г. арестован, приговорен к высшей мере наказания и 28 ноября 1937 г. расстрелян. См.: Мануил (Лемешевский), митрополит. Русские православные архиереи с 1893 по 1965 год. – Куйбышев, 1966 (самиздат). Репринт: Die russischen orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. T. VI. – Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens, 1989. – С. 66–67; Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / Сост. М. Е. Губонин. – М.: Изд-во Правосл. Свято-Тихонов. богослов. ин-та, 1994. – С. 891–892, 990.

11. Алексеев В. В., Нечаева М. Ю. Указ. соч. Часть 2. – Челябинск-Екатеринбург, 2002. – С. 475.

12. Детей М. Поздеев окрестил в с. Синявке и на хуторе Новый Шлях, куда его привезла монахиня Анастасия. Этот факт сам Поздеев признал на допросе. Версию же о совершении им пострига нескольких послушниц решительно опровергал (см.: Там же. – С. 481, 494–495, 499–500, 522).

13. Там же. – С. 469–542.

14. Там же. – С. 491.

15. Там же. – С. 491–492.

16. Из показаний Г. В. Почтового, см.: Там же. – С. 533.

17. Там же. – С. 481.

18. Вероятно, пос. Луговой, примерно в 120 км к востоку от г. Джамбула.

19. Алексеев В. В., Нечаева М. Ю. Указ. соч. Часть I. – С. 213–214.

20. Там же. С. 209–329.

21. Этому способствовало и его поведение под следствием, когда он вовсе не стремился взять вину на себя, подставляя своих подельников.

22. Там же. – С. 290–311.

23. Там же. – С. 245, 246.

24. Житие епископа Серафима [Электронный ресурс]. URL: <http://katasomb.narod.ru/moss03.html> (дата обращения: 23.04.2013).
25. Там же. Возможно, речь идет об Ольге Гавриловне Бутениной, которая входила в состав бузулукской группы ИПЦ еще до 1952 г. (Центр документации новейшей истории Оренбургской области. Ф. 8003. Оп. 7. Д. 21144. Т. 1. Л. 195–199).
26. Блаженный Иоанн. Победитель ГУЛАГА. Евангелие Соловков: Откровения Господа и Божией Матери 1991–2003 гг. Откровения Серафима Соловецкого, статьи блаженного Иоанна. – М.: Мир Софии, 2004. – С. 5.
27. Архиепископ Иоанн. Серафим, патриарх Соловецкий. 2-е изд. – М.: Мир Софии, 2003. – С. 211–215.

Ежков В. В. (г. Оренбург)

СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТОВ СЕДЬМОГО ДНЯ ОРЕНБУРЖЬЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Данная работа является попыткой воссоздания и последовательного описания хронологически выверенного списка служителей, совершавших служение в Адвентистских общинах Оренбургского края от момента формирования первой Адвентистской общины в Оренбуржье до сего времени.

Причем мы ограничимся описанием только рукоположенных служителей, исключая тех служителей и соответственно те виды служения, которые не требуют рукоположения в соответствующий сан. К тому же, мы исключим из описания первую категорию рукоположенных служителей, поскольку в их отношении не сохранилось практически никакой информации.

В самом начале работы нам необходимо обратить внимание на принятую в Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня градацию рукоположенных служителей Церкви, что позволит нам прояснить и систематизировать историческую информацию о служителях Адвентистской Церкви совершавших служение в Оренбургском крае.

Прежде всего, это служители, служение которых ограничивается рамками одной отдельной общины, которая и избирает их на ежегодном выборном собрании. Это диаконы и пресвитеры.

Диаконы оказывают помощь при проведении богослужений и собраний общины, посещают членов общины, заботятся о больных и бедных, а так же заботятся о церковном имуществе¹. Диаконы не со-

вершают никаких священных обрядов, а лишь помогают пресвитерам и пасторам при священнодействиях. Дьяконов в зависимости от численности общины может быть от 2–3 человек до нескольких десятков.

Пресвитеры, в случае отсутствия пастора являются духовными руководителями общины и отвечают за всестороннее развитие общины и ее служения. Так же в отсутствии пастора пресвитер является председателем деловых собраний общины. Пресвитер совершает обряды Крещения, Вечери Господней, Елеепомазания, а в исключительных случаях и обряд Бракосочетания².

Традиционно в одной общине избирается один пресвитер. В больших общинах их может быть несколько, и тогда среди них выбирается старший, который и осуществляет общее руководство.

Следующими служителями являются пасторы. В Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня одним общим названием «пастор» объединены три категории служителей:

1. Начинаящие библейские работники.
2. Библейские работники.
3. Рукоположенные пасторы (по-другому: проповедники).

Существенным отличием всех трех категорий пасторов от двух вышеупомянутых категорий рукоположенных служителей (дьяконов и пресвитеров) является то, что пасторы не избираются местной общиной, но назначаются в одну или несколько общин объединением общин того или иного региона. В нашем случае, в современных обстоятельствах, это делается Уральским Объединением Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня, в которое территориально входят общины Оренбургской области.

К тому же, второй отличительной особенностью пасторского служения является постоянная готовность пастора к переводу на служение в другую общину, то есть в другой город, в зависимости от необходимости и по решению постоянно действующего руководящего органа Объединения.

Чаще всего на пасторское служение приглашаются наиболее способные дьяконы или пресвитеры. Однако последние полтора десятилетия все больше укрепляется тенденция к приглашению на пасторское служение только выпускников Заокской Духовной Академии.

Приглашенный на пасторское служение попадает в первую категорию пасторов: начинающие библейские работники. В течение нескольких лет он совершает служение под руководством более опыт-

ного пастора, обычно только в одной общине. После чего, в зависимости от проявленной способности к пасторскому служению его переводят в категорию библейского работника.

В статусе библейского работника пастор совершает свое служение еще несколько лет с целью окончательного убеждения в призвании к пасторскому служению.

С тем, чтобы пастор мог полноценно совершать свое служение в общине, куда он назначен, еще на этапе служения в статусе начинающего библейского работника он должен быть рукоположен в сан пресвитера, в том случае если он ранее не был рукоположен в этот сан.

В сане пресвитера пастор совершает служение все время нахождения его в статусе начинающего библейского работника и библейского работника. После чего, по представлению руководящего органа Объединения региона и по решению руководящего органа Союза Объединений, в нашем случае Западно-Российского Союза Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня, пастора рукополагают в высший сан, принятый в Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня, сан «рукоположенный пастор» или, по-другому, «проповедник».

В нашей работе мы будем именовать данную категорию служителей исторически сложившимся и более распространенным между членами Церкви названием «проповедник».

Таким образом обозначив принятую в Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня градацию служителей мы можем перейти к исторической части работы.

Обращая внимание на начальный период развития Адвентизма в Оренбуржье необходимо отметить, что первые Адвентисты появились в Оренбургской губернии еще в конце XIX века. А первая община была образована в 1900 году в г. Оренбурге³.

Естественно, что появившаяся община должна была быть обеспечена пасторской заботой.

Исходя из известных на данный момент источников, можно с уверенностью утверждать, что первым пресвитером Оренбургской общины Адвентистов был Филипп Филиппович Триппель. В одном ранее опубликованном источнике мы находим лишь краткое упоминание о нем: «Брат Триппель совершил крещение»⁴. Между тем в этом же источнике мы видим, что данное крещение происходит при посещении в 1907 году Оренбургской общины одним из руководителей Церкви в России, а так же в это время в общине присутствует пастор Г. Я. Гетце, о котором мы будем говорить ниже.

Ситуация несколько странная, так как в присутствии двух пасторов, крещение совершает другой человек, наверняка имевший право это делать. Однако она была полностью прояснена опубликованными воспоминаниями Давида Гомера, внука Ф. Ф. Триппель.

В своей книге Д. Гомер пишет о том, что его мать Маргарита Филипповна Триппель родилась в Оренбурге в 1896 году, а ее отец Филипп Филиппович Триппель был первым пресвитером Адвентистской общины возникшей в 1905 году в селе Орлово (Орловка, Ок-Добе) впоследствии Ленинпольского района Киргизии⁵. Отсюда очевидно, что семья Триппель проживала в Оренбурге приблизительно с середины последнего десятилетия XIX века до, как минимум, первой половины 1907 г.

А в журнале «Голос истины» за 1926 год в отчете Председателя Всесоюзного Союза Адвентистов Седьмого Дня (ВСАСД) Генриха Иоганновича Лебсак о поездке по Средней Азии в 1925 г. можно узнать о некоторых обстоятельствах посещения им общины Адвентистов села Орлово. Г. И. Лебсак пишет: « В субботу 14 ноября, собратья всех трех общин собрались в Орлове... Радостно было видеть среди членов общины старых ветеранов Адвентистского учения, которые в 90-х гг. прошлого столетия в Оренбурге, а другие немного позднее в Сибири, приняли истину и до сего времени остались верны ей»⁶.

Таким образом, соединив информацию этих трех источников, мы можем уверенно заключить, что в 90-е годы XIX века семья Филиппа Филипповича Триппель, наряду с другими немецкими поселенцами в Оренбургской губернии, которых в 1897 году посетил Генрих Иоганнович Лебсак⁷, приняла Адвентистское учение. А сформировавшаяся позднее Оренбургская община избрала Ф. Ф. Триппель своим пресвитером, который и был рукоположен в этот сан. Что в свою очередь и объясняет нам, на самом деле не странную, но обычную даже сегодня ситуацию, когда при наличии пастора в общине крещение может совершать и ее пресвитер.

Можно также предположить, что, совершая ознакомительную поездку из Средней Азии через Оренбург в Поволжье в начале 1907 года, Председатель Восточно-Российского миссионерского поля Лебсак⁸ приглашает на служение в недавно образованную общину с. Орлова пресвитера Оренбургской общины Ф. Ф. Триппель. Отчасти это может быть подтверждено тем, что уже в 1912 году брат Триппель встречает вновь направленного в Среднюю Азию проповедника Г. И. Цирата и сопровождает его для ознакомления в Орловку, где «пробыли



*Семья Филиппа Филипповича Трипель – первого пресвитера
Церкви ХАСД г. Оренбурга в 1900–1908 гг.*

9 дней и имели благословенные собрания»⁹. А так же еще и тем, что позднее в списках членов Оренбургской общины датируемых 30 декабря 1916 г. мы не находим никого из семьи Трипель¹⁰.

Из воспоминаний Давида Гомера мы так же можем узнать, что в семье первого пресвитера Оренбургской общины Ф. Ф. Трипель было четверо детей: Филипп, Генрих (1888–1938), Кристина (1892–1982) и младшая дочь Маргарита (1896–1946)¹¹.

В документах 5-го Всесоюзного Съезда Адвентистов Седьмого Дня состоявшегося 16–23 августа 1924 г. в г. Москве в числе представителей от Каспийского Областного Союза мы находим имя Ф. Ф. Трипель, который участвовал в этом юбилейном для Российских Адвентистов Съезде и в числе 13 пионеров Адвентистского движения в России обращался к собравшимся с приветственной речью¹².

Во время того же Съезда была сделана знаковая для Адвентистов России фотография, на которой на фоне здания третьего дома Советов стоят двенадцать ветеранов-основателей Адвентизма в России,



Второй справа – Ф. Ф. Триппель.

среди которых, второй справа, стоит уже очень пожилой Ф. Ф. Триппель¹³.

По всей видимости, Филипп Филиппович не дожил до тех времен, когда оба его сына погибли. В 30-е годы в районной тюрьме в Ленинполе (Бакай-Ата) погибает старший из сыновей Филипп, а второй сын Генрих, осужденный в 1937 году, как враг народа был расстрелян 19 марта 1938 г. в г. Фрунзе (Бишкек)¹⁴.

Следующим служителем, который осуществлял заботу об Оренбургской общине уже в качестве пастора, примерно в те же годы, что и Ф. Ф. Триппель, был Иоганн-Якоб Гейнрихович Эбель.

Свидетельство о нем мы находим в рукописи Л. А. Бондарь, где записано, что «с 1904 по 1907 год Яков Генрихович Эбель трудился как служитель церкви АСД в Оренбурге». А так же то, что вся его семья была очень музыкальна: «Яков Эбель играл на фисгармонии. Дочь Лидия играла на гитаре и хорошо пела. Другие дети играли на скрипке, мандолине, цимбалах»¹⁵.

Возможно, в период его пасторского служения Оренбург был одним из городов, а Оренбургская община одной из нескольких общин, за которые он нес ответственность.

К сожалению, на данный момент, это единственное свидетельство, связывающее имя Я. Г. Эбель с Оренбургом.

Однако о его дальнейшем служении, именно как рукоположенного проповедника, известно, что с 1909 по 1912 гг. он возглавлял Средне-Азиатское миссионерское поле, после чего был переведен на служение в Сибирь, где позднее, после одного из налетов черносотенцев убит¹⁶.

Следующий пастор, сменивший Я. Г. Эбель на служении в Оренбурге и, очевидно, так же отвечавший за несколько общин, был ранее упомянутый Готлиб Я. Гетце.

Самое первое упоминание о нем мы находим в описании Г. И. Лебсаком деталей Третьего съезда Южно-Российской конференции, проходившей в октябре 1903 года в Александродаре. На этом съезде Готлиб Я. Гетце был принят в качестве библейского работника на пасторское служение¹⁷.

А позднее, в следующем, уже опубликованном источнике мы находим его совершающим служение в Оренбурге. Где видимо с конца 1906 года он в течение трех месяцев заботится о членах Оренбургской общины до посещения их в конце февраля 1907 г. Председателем Восточно-Российского миссионерского поля Лебсак¹⁸.

В марте 1910 года Готлиб Я. Гетце и его супруга К. Гетце представляют Оренбургские общины на Втором Съезде Российского Униона проходившем в Митаве¹⁹. В решениях этого съезда мы можем увидеть статус Готлиба Я. Гетце, который уже является рукоположенным проповедником, призванным совершать служение на территории Восточно-Российского миссионерского поля. А следующей строкой упоминается еще один рукоположенный проповедник этого же поля, но с разъездным характером служения, который, по всей видимости, в 1913 году сменит Готлиба Я. Гетце на служении в Оренбургских общинах. Это Генрих Адамович Оствальд²⁰.



*Якоб Генрихович Эбель –
рукоположенный проповедник
в 1904–1907 гг.*



*Генрих Адамович Оствальд –
рукоположенный проповедник
в 1913–1920 гг.*

Обстоятельства служения Генриха Адамовича Оствальда очень хорошо изложены в статье Д. Н. Денисова «История Церкви Адвентистов Седьмого Дня в Оренбургском крае», опубликованной в Материалах Международной и Всероссийской научно-практических конференций «Протестантизм в Оренбургском крае: история и современность» в 2013 г.

Существенным плюсом для Оренбургских общин в то время стало то, что проповедник Г. А. Оствальд проживал в самом Оренбурге, что позволяло ему уделять больше внимания, как минимум, трем известным на сегодня общинам Оренбургской губернии: г. Оренбурга, х. Привольного и х. Молдаванского²¹.

Однако в 1920 году решением Конференции Всероссийского Союза Союзов АСД, проходившей 29–30 сентября в Москве, Г. А. Оствальд был переведен из Оренбурга в Ташкент²².

На годы служения в Оренбуржье рукоположенного проповедника Г. А. Оствальда так же выпадает и время служения на хуторе Молдаванском в общине Адвентистов Седьмого Дня ее пресвитера Андрея Семеновича Кочерга. Некоторые обстоятельства его жизни и служения хорошо изложены в двух статьях об истории Адвентистов Оренбургского края, опубликованных Материалах Международной и Всероссийской научно-практических конференций «Протестантизм в Оренбургском крае: история и современность» в 2013 г.²³

Однако, определяя крайние даты его служения, мы можем сказать, что впервые пресвитерское служение Андрея Семеновича Кочерга началось в 1913 году. Об этом он сам упоминает в прошении к министру внутренних дел от 2 августа 1917 г.: «С 1913 года я состою пресвитером общины сектантов адвентистов 7-го дня хутора Молдаванского, Васильевской волости, Оренбургского уезда»²⁴.

По всей видимости, в 1929 г. пресвитерское служение А. С. Кочерга прерывалось, по крайней мере, для официальных властей. Об этом в справке № 6 от февраля 1929 г. Совета Нижне-Волжского Союза Адвентистов Седьмого Дня мы читаем, что А. С. Кочерга «с 1929 года не является Председателем группы, так как на общем собрании членов от 12/1 1928 г. не был таковым переизбран,...»²⁵.

Скорее всего, данное решение было продиктовано желанием членов общины отвести удар от своего служителя из-за обострившихся притеснений, в результате которых семья Кочерга в 1930 и 1931 гг. была подвергнута репрессиям²⁶.

Фактически пресвитерское служение А. С. Кочерга закончилось в 1935 году, когда он со всей семьей переехал в д. Клубниково, хотя для своей семьи Андрей Семенович оставался священником²⁷.

В решениях Конференции Всероссийского Союза Союзов АСД, проходившей 29–30 сентября 1920 г. в Москве, о перемещении пасторов мы видим, что в большинстве случаев в город, из которого был перемещен один пастор, на его место направлялся другой. Однако в случае перемещения из Оренбурга Г. А. Оствальда, о котором мы упоминали выше, на его место никто не был направлен.

Тем не менее, Оренбургские общины не могли остаться без пасторского попечения, которое, скорее всего, было возложено на пастора, совершавшего служение в ближайшем к Оренбургу городе. Данное предположение вполне оправдано, поскольку такой вариант применяется и сегодня. К тому же, в Книге Памяти Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня, опубликованной в 2010 году, мы читаем, что в 1920 году в г. Самаре совершал служение рукоположенный проповедник Владимир Адамович Гайдичар.



*Андрей Семёнович Кочерга –
пресвитер в 1913–1935 гг.*

Именно В. А. Гайдичар «в последние годы, примерно в 1925 году, выполнял пасторское служение в Оренбурге и проживал по адресу: Оренбург, Каретный переулок (западная часть ул. Челюскинцев²⁸ – прим. автора), д. 11»²⁹.

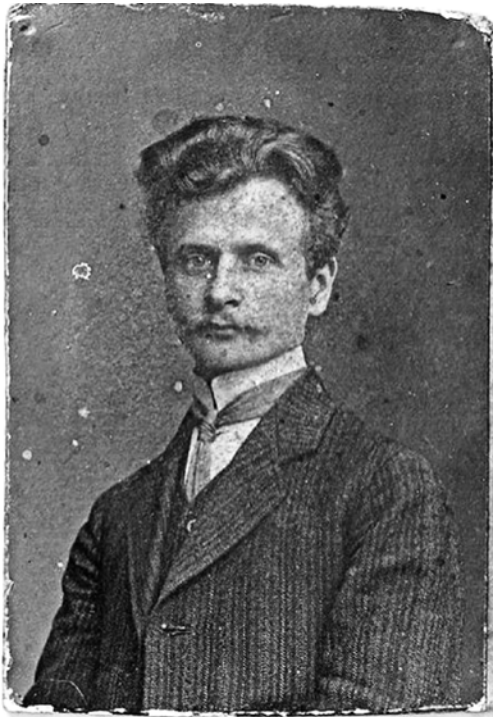
По всей видимости, в начале 20-х годов Владимир Адамович Гайдичар был переведен из г. Самары в г. Оренбург.

Некоторые обстоятельства жизни В. А. Гайдичара и его семьи известны благодаря П. С. Гарину, который был лично с ним знаком и еще в 70-е годы написал об этом в своих воспоминаниях. После описания обстоятельств посещения семьи В. А. Гайдичара в Самаре в 1920 году П. С. Гарин пишет: «Гайдичар был переведен в г. Оренбург, где он подвизался как проповедник, жил скромно и пользовался большим уважением. Жизнь его в дальнейшем протекала весьма трудно и неблагополучно, особенно после смерти его детей. Они не выдержали всего, последовавшего после 1921 года»³⁰.

Известно так же, что Владимир Адамович Гайдичар избирался делегатом Восточного областного союза на 5-й Всесоюзный Съезд, проходивший 16–23 августа 1924 г. в г. Москве³¹. Возможно, на этом Съезде В. А. Гайдичар был делегатом именно от Оренбургских общин.

Владимир Адамович Гайдичар стал, по сути, последним рукоположенным проповедником, совершавшим служение в Адвентистских общинах Оренбуржья до последовавшего за этим, в 30-е годы, времени репрессий и гонений на религию.

В 30-е годы, по свидетельству Г. А. Григорьева, ставшего руководителем Адвентистской Церкви в России после ареста в 1934 г. Г. И. Лебсака, было арестовано 150 проповедников и пресвитеров Церкви АСД и более трех тысяч рядовых членов Церкви³².



*Владимир Адамович Гайдичар –
рукоположенный проповедник с
1920 г.*

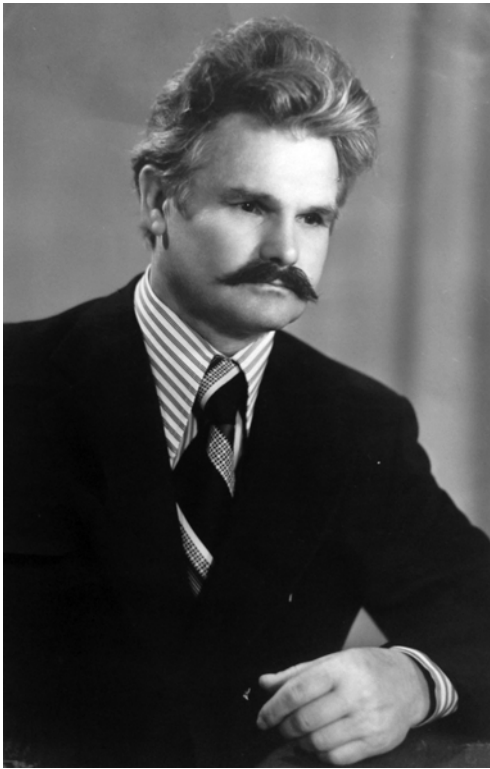
Однако, несмотря на то, что в результате репрессий организационная структура Церкви Адвентистов Седьмого Дня в России была разрушена, тем не менее, её история не прервалась. Не прервалась она и в Оренбуржье.

Из известных нам фактов мы можем отметить, что дочь Ф. Ф. Триппель Маргарита Филипповна Гомер (Триппель) из-за вспыхнувших преследований в Орлове нашла временное убежище со своей семьей в Оренбурге в течение 1933–1934 гг.³³. А перебравшаяся в 1935 г. в деревню Клубниково, а после войны в Оренбург, семья А. С. Кочерга не оставляла свою веру, и некоторые из её членов стали частью воссозданной общины Адвентистов Седьмого Дня в г. Оренбурге в конце 60-х годов³⁴.

Фактически в период с 30-х годов по 60-е годы Церковь ушла в подполье. Никаких записей, которые позволили бы нам сегодня восстановить историю Церкви в это период, разрозненные верующие не вели, поскольку это могло стать основанием для репрессий. Свидетельством этому служит факт обнаружения в 1964 г. в с. Кульма Кваркенского района группы Адвентистов Седьмого Дня, состоящей из 30 человек, руководителями которой были Снегирь и Хапицкий³⁵. В 1964 г. эта община уже функционировала, а кто-то из этих двух руководителей был, по всей видимости, пресвитером, поскольку Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Оренбургской области П. Лепилин в таблице сведений о фактически действующих религиозных объединениях и служителях культа на 1 января 1965 г. указывает не только количество адвентистов этой группы в 45 человек, но и обозначает одного незарегистрированного служителя³⁶.

Однако восстановление Церковной организации и соответственно пресвитерского и пасторского служения в Оренбуржье начинается в 1968 году, когда в Оренбург приезжает Отто Александрович Швабауэр.

Обстоятельства служения О. А. Швабауэра, а так же двух последующих рукоположенных проповедников, совершавших служение после него (С. А. Степанова и Г. Д. Ворохова), хорошо изложены в опубликованных материалах Международной и Всероссийской научно-практических конференций «Протестантизм в Оренбургском крае: история и современность» в 2013 г.³⁷. Лишь некоторая вновь открывшаяся на сегодня информация позволяет нам уточнить несколько обстоятельств из уже ранее опубликованных.



*Отто Александрович Швабауэр
– рукоположенный проповедник
в 1968–1978 гг.*

зднее в 1988 г. переехал в Закарпатье⁴¹.

Уже во время служения проповедника С. А. Степанова мы видим как община г. Орска 31 октября 1982 г. избирает своим пресвитером брата Найман Леонида А.⁴², а община г. Оренбурга 6 апреля 1982 г. избирает пресвитером Виктора Васильевича Черех⁴³. И если о Леониде А. Наймане мы на сегодня практически ничего не знаем, то о Викторе Васильевиче Черех мы обладаем некоторой информацией.

Так О. А. Швабауэр родился не в 1930 г., а 7 апреля 1929 г.³⁸.

Он совершал служение рукоположенного проповедника в общинах Оренбурга и Орска вплоть до приезда в 1978 году Степана Алексеевича Степанова, который и стал следующим рукоположенным проповедником этих общин. Соответственно, В. И. Блюм никогда не совершал не только пасторского, но и пресвитерского служения, хотя и был активным членом общины³⁹.

Хотя С. А. Степанов переехал в Оренбург, уже будучи на пенсии, он, тем не менее, совершал пасторское служение вплоть до приезда в Оренбург в 1985 г. нового пастора Григория Демьяновича Ворохова⁴⁰, а по-



*Степан Алексеевич Степанов –
рукоположенный проповедник
в 1978–1985 гг. (верхний ряд,
первый слева).*



*Виктор Васильевич Черех –
пресвитер в 1980–1990 гг.*

В. В. Черех родился в г. Дубно в ноябре 1918 года. С 1937 г. учился в Адвентистской семинарии г. Бельско-Бяла (Польша), но не закончил последний год обучения в связи с началом Второй мировой войны. Совершал служение колпортера (продавца в разнос религиозной печатной продукции). В апреле 1940 года был отправлен в ссылку в Северный Казахстан, в Кокчетавскую область. Там познакомился с Лидией Федоровной Шлёма 1924 года рождения. В 1942 г. они заключили брак. После войны вернулись в родные края. С 1947 г. по 1953 г. жили в г. Владимир – Волынский, в общине которого В. В. Черех и был в 1948 году рукоположен в сан пресвитера.

В 1963 г. переехал с семьей в г. Караганду, где избирался пресвитером. С 1970 г. по 1979 г. совершал служение пресвитера в общи-



*Студенты и преподаватели Духовной Семинарии АСД
г. Бельско-Бяла (Польша). 1937 г.*



*Колпортеры, готовые к служению. 1938 г.
(четвёртый слева – В. В. Черех).*

не г. Кустанай. По предложению С. А. Степанова был приглашен на служение в 1980 г. в г. Оренбург и стал пресвитером Оренбургской общины. Вплоть до последних дней проповедовал на богослужении. Умер 5 мая 1990 г.⁴⁴.

О следующем рукоположенном проповеднике, совершавшем служение с 1985 г. по 2003 г. в общинах Оренбургской области, Г. Д. Ворохове мы можем узнать в статье Д. Н. Денисова «История Церкви Адвентистов Седьмого Дня в Оренбургском крае», опубликованной в материалах Международной и Всероссийской научно-практических конференций «Протестантизм в Оренбургском крае: история и современность» в 2013 г.

Именно на период служения Г. Д. Ворохова выпало время бурного роста и развития Адвентистской Церкви в Оренбуржье и, как следствие, увеличение количества общин и служителей их обслуживающих. Это, в свою очередь, стало причиной разделения в 1998 году общин Оренбургской области на два миссионерских поля: Западное Оренбургское поле с центром в г. Оренбург и Восточное Оренбургское поле с центром в г. Орск.



*Григорий Демьянович Ворохов –
рукоположенный проповедник
в 1985–2002 гг.*

Соответственно, с того времени и по сей день в каждое из этих полей назначается в качестве руководителя свой рукоположенный проповедник.

Следующий список представит имена служителей (пасторов и пресвитеров), совершавших служение с постсоветского времени в общинах Оренбургской области по полям:

**Западное Оренбургское миссионерское поле
г. Оренбург.**

Рукоположенные проповедники:

2002–2007 гг. – Сергеев Александр Николаевич

2007–2011 гг. – Шимановский Евгений Анатольевич

2011 г. – по сей день – Ежков Виктор Викторович

Библейские работники:

1 община:

2003–2005 гг. – Базь Эдуард Иванович

2005–2008 гг. – Петрейко Михаил Николаевич

2 община:

1991–1993 гг. – Ретхер Николай Геннадьевич

1993–1996 гг. – Долгов Евгений

1996–1998 гг. – Вирста Борис Онуфриевич

1998–2001 гг. – Базь Эдуард Иванович

3 община:

2009–2013 гг. – Свердлов Олег Сергеевич

Пресвитеры:

Климов Дмитрий Олегович

Балдин Сергей Александрович

Криворотов Олег Михайлович
Купряшев Сергей Николаевич
Кортунов Юрий Викторович
Кижапкин Александр Кузьмич
Калашников Евгений Алексеевич

г. Бузулук.

Библейские работники:

1999–2002 гг. – Шимановский Евгений Анатольевич

2002–2005 гг. – Балан Владимир Николаевич

2005–2009 гг. – Михеев Сергей Аркадьевич

2009–2013 гг. – Николаев Евгений Сергеевич

2013 г. – по сей день – Майтов Егор Владимирович

Восточное Оренбургское миссионерское поле

г. Орск.

Рукоположенные проповедники:

1993–1997 гг. – Костенко Фадей Макарович

1997–2003 гг. – Вирста Борис Онуфриевич

2003–2009 гг. – Бадыкшанов

Альберт Риханович

2011 г. – по сей день – Дашкевич
Вениамин Владимирович

Библейские работники:

1993 г. – Сидоренко Тимофей Семенович

2009 – 2011 гг. – Панкратов
Алексей Владимирович

Пресвитеры:

Шмарин Борис Ефимович
Рахматов Александр Нурмулканович

Шимановский Евгений Анатольевич

Келлер Борис Георгиевич

Никитин Сергей Викторович



*Александр Николаевич Сергеев –
рукоположенный проповедник
в 2003–2007 гг.*

Сегодня Церковь Христиан Адвентистов Седьмого Дня представлена в большинстве городов Оренбургской области. Она насчитывает около 900 прихожан и объединяет их в 9 общин и 8 групп, в которых совершают служение 2 рукоположенных проповедника, 2 библейских работника и 9 пресвитеров.

Примечания:

1. Церковное руководство Церкви Адвентистов Седьмого Дня. Пересмотренное издание Генеральной Конференции Адвентистов Седьмого Дня. 2010 г. – С. 96, 97.
2. Там же. – С. 88, 90, 91.
3. Денисов Д. Н. История Церкви Адвентистов Седьмого Дня в Оренбургском крае // Протестантизм в Оренбургском крае: история и современность. Материалы Международной и Всероссийской научно-практических конференций. – Оренбург: ИПК «Университет», 2013. – С. 302.
4. Николаев О. В. Адвентисты Седьмого Дня (АСД) // Конфессии и религиозные объединения Оренбургской области: справочник / под общ. ред. В. В. Амелина. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2007. – С. 123.
5. Гомер Д. Пережившие эпоху: XX век глазами очевидца. – Калининград: ОАО «Янтарный сказ», 2007. – С. 16, 156, 267.
6. Голос истины. Ежемесячный журнал Всесоюзного Союза Адвентистов Седьмого Дня. – 1926. – № 4 (апрель). – С. 30
7. Лебсак Г. И. Великое адвентистское движение и Адвентисты Седьмого Дня в России. – Ростов-на-Дону: Альтаир, 2006. – С. 186.
8. Николаев О. В. Адвентисты Седьмого Дня (АСД) // Конфессии и религиозные объединения Оренбургской области: справочник / под общ. ред. В. В. Амелина. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2007. – С. 123.
9. Маслина. – 1913. – № 2. – Приложение. – С. 29, 30.
10. Денисов Д. Н. История Церкви Адвентистов Седьмого Дня в Оренбургском крае // Протестантизм в Оренбургском крае: история и современность. Материалы Международной и Всероссийской научно-практических конференций. – Оренбург: ИПК «Университет», 2013. – С. 304.
11. Гомер Д. Пережившие эпоху: XX век глазами очевидца. – Калининград: ОАО «Янтарный сказ», 2007. – С. 267–269.



Евгений Анатольевич Шимановский – рукоположенный проповедник в 2007–2011 гг.

12. Из истории Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня (№ 2). – Заокский: Заокская Духовная Академия, 2001. – С. 66, 67.
13. Хайнц Д., Опарин А. А., Юнак Д. О., Пешелис А. Души под жертвенником: Книга Памяти Церкви Адвентистов Седьмого Дня, посвященная жертвам религиозных репрессий во времена Царской России и Советского Союза. 1886–1986 годы. – Харьков: Факт, 2010. – С. 338.
14. Гомер Д. Пережившие эпоху: XX век глазами очевидца. – Калининград: ОАО «Янтарный сказ», 2007. – С. 156, 157.
15. Бондарь (Маутер) Л. А., Бондарь Р. Биография Якова Эбель. – Берлин, 2013. – Рукопись. Л. 1–4, 10.
16. Хайнц Д., Опарин А. А., Юнак Д. О., Пешелис А. Души под жертвенником: Книга Памяти Церкви Адвентистов Седьмого Дня, посвященная жертвам религиозных репрессий во времена Царской России и Советского Союза. 1886–1986 годы. – Харьков: Факт, 2010. – С. 70
17. Лебсак Г. И. Великое адвентистское движение и Адвентисты Седьмого Дня в России. – Ростов-на-Дону: Альгаир, 2006. – С. 209, 210.
18. Николаев О. В. Адвентисты Седьмого Дня (АСД) // Конфессии и религиозные объединения Оренбургской области: справочник / под общ. ред. В. В. Амелина. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2007. – С. 123
19. Там же.
20. Из истории Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня (№ 2). – Заокский: Заокская Духовная Академия, 2001. – С. 60.
21. Денисов Д. Н. История Церкви Адвентистов Седьмого Дня в Оренбургском крае // Протестантизм в Оренбургском крае: история и современность. Материалы Международной и Всероссийской научно-практических конференций. – Оренбург: ИПК «Университет», 2013. – С. 303–310.
22. Из истории Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня (№ 2). – Заокский: Заокская Духовная Академия, 2001. – С. 64–66.
23. Денисов Д. Н. История Церкви Адвентистов Седьмого Дня в Оренбургском крае // Протестантизм в Оренбургском крае: история и современность. Материалы Международной и Всероссийской научно-практических конференций. – Оренбург: ИПК «Университет», 2013. – С. 306, 310; Ежков В. В. Адвентисты Оренбуржья: история и вероисповедная практика // Там же. – С. 325, 326.
24. Государственный архив Оренбургской Области (ГАОО). Ф. 11. Оп. 2. Д. 3490. Л. 2.
25. ГАОО. Ф. 1901. Оп. 1. Д. 180. Л. 15.
26. Ежков В. В. Адвентисты Оренбуржья: история и вероисповедная практика // // Протестантизм в Оренбургском крае: история и современность. Материалы Международной и Всероссийской научно-практических конференций. – Оренбург: ИПК «Университет», 2013. – С. 325.
27. Там же. – С. 326.
28. Гаранькин Ю. Д., Дорофеев В. В., Жилин А. Н. Улицы Оренбурга: Справочник. – Оренбург: Оренбургское книжное издательство, 1996. – С. 124.
29. Хайнц Д., Опарин А. А., Юнак Д. О., Пешелис А. Души под жертвенником: Книга Памяти Церкви Адвентистов Седьмого Дня, посвященная жертвам религиозных репрессий во времена Царской России и Советского Союза. 1886–1986 годы. – Харьков: Факт, 2010. – С. 178, 179.

30. Там же. – С. 181.
31. Из истории Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня (№ 2). – Заокский: Заокская Духовная Академия, 2001. – С. 67.
32. Мацанова А. Г., Мацанов П. А. По тернистому пути. – М.: Церковь ХАСД, 1995. – С. 11.
33. Гомер Д. Пережившие эпоху: XX век глазами очевидца. – Калининград: ОАО «Янтарный сказ», 2007. – С. 15–17.
34. Из воспоминаний О. А. Беловой, дочери А. С. Кочерга.
35. Денисов Д. Н. История Церкви Адвентистов Седьмого Дня в Оренбургском крае // Протестантизм в Оренбургском крае: история и современность. Материалы Международной и Всероссийской научно-практических конференций. – Оренбург: ИПК «Университет», 2013. – С. 312.
36. ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 395. Л. 23.
37. Денисов Д. Н. История Церкви Адвентистов Седьмого Дня в Оренбургском крае // Протестантизм в Оренбургском крае: история и современность. Материалы Международной и Всероссийской научно-практических конференций. – Оренбург: ИПК «Университет», 2013. – С. 312, 314–316.
38. Свидетельство Марии Оттовны Швабауэр, дочери О. А. Швабауэра.
39. Свидетельство М. О. Швабауэр, О. А. Беловой, П. В. Черех, членов общины АСД г. Оренбурга с 1970-х гг.
40. Денисов Д. Н. История Церкви Адвентистов Седьмого Дня в Оренбургском крае // Протестантизм в Оренбургском крае: история и современность. Материалы Международной и Всероссийской научно-практических конференций. – Оренбург: ИПК «Университет», 2013. – С. 314, 315.
41. Свидетельство П. В. Черех, сына В. В. Черех.
42. ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 472. Л. 8.
43. ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 471. Л. 11.
44. Свидетельство П. В. Черех, сына В. В. Черех.

Денисов Д. Н., Амелин В. В. (г. Оренбург)

СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ В ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ*

Религиозная организация Свидетелей Иеговы берёт своё начало от небольшого кружка по изучению Библии, созданного в 1870 г. Чарльзом Тейзом Расселом (1852–1916) в городке Аллегейни (ныне часть г. Питтсбурга, штат Пенсильвания, США). Хотя сам основоположник в 1891 г. побывал в Одессе, а в 1911 г. выступил с библейскими докладами во Львове, на территории России его учение первоначально не смогло укорениться. Но в 1920-е годы из европейских стран

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ и Правительством Оренбургской области научного проекта № 13-11-56005.

оно распространилось в румынской Молдавии, польских частях Украины и Белоруссии, независимых прибалтийских республиках Латвии, Литвы и Эстонии. После их присоединения в 1939–1940 гг. к Советскому Союзу в нём и появились уже сформировавшиеся группы иеговистов¹. С началом Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. районы их проживания были оккупированы фашистской Германией, которая жестоко преследовала Свидетелей Иеговы. Впрочем, после освобождения этих территорий Советское государство также подвергло иеговистов репрессиям за их антигосударственное восприятие любой власти как «сатанинской», отказ от сотрудничества с ней, службы в армии, участия в выборах, профсоюзах, колхозах и т. п. В 1947–1950 гг. органами госбезопасности было арестовано 1048 лидеров и активистов этой религиозной организации, изъято 5 подпольных типографий и свыше 35000 экземпляров листовок, брошюр, журналов и другой литературы. Для радикального решения проблемы в ходе операции «Юг» 1949 г. были предназначены к принудительному выселению из Молдавии в Казахстан и прилегающие к нему области РСФСР 4832 «участника сект», а в рамках операции «Север» 1951 г. намечены к депортации из Украинской, Белорусской, Молдавской, Латышской, Литовской и Эстонской ССР в районы Сибири ещё 8576 Свидетелей Иеговы. Лишь по указу Президиума Верховного Совета СССР от 30 сентября 1965 г. с них были сняты ограничения по спецпоселению и административному надзору², что позволило части верующих выехать и в регионы Европейской России, основав там новые ячейки.

По-видимому, из числа выселенных в сопредельные с Казахстаном регионы РСФСР и образовалась первая группа иеговистов на территории Оренбуржья. Уже в 1964 г. местные власти в административном порядке выдворили её проповедника за пределы области³. В 1965–1967 гг. группа Свидетелей Иеговы в Оренбургской области ещё существовала, насчитывая 15 человек, но затем распалась⁴. Тем не менее, и в дальнейшем иеговисты предпринимали попытки вести здесь религиозную агитацию уже из Средней Азии по линии Ташкентской железной дороги. Так, в июне 1971 г. на территории станции Илецк было обнаружено несколько экземпляров книжек под заглавиями «Открытие семи тайн из последней битвы Иеговы с Сатаной для начала бессмертия в сердцах тех людей, кои доверяются Иегове так же, как Авраам и Валаам» и «Открытие на сей планете, или чему подобает быть, так ныне говорит Бог Иегова». В июле 1971 г. в Оренбурге так-

же были найдены 6 иеговистских брошюр, которые разбрасывались неустановленными лицами на улицах или опускались в почтовые ящики квартир. По заключению экспертов, литература была выпущена самиздатом на гектографе в одной из среднеазиатских республик. Её содержание сводилось к проповеди скорого конца света и последней решающей битвы добра со злом, после которой спасутся только избранные – члены организации Свидетели Иеговы⁵.

Однако начало широкомасштабной религиозной и миссионерской деятельности этого объединения в регионе стало возможным только после либерализации общественно-политической жизни и законодательства о культах в конце 80-х – начале 90-х годов XX столетия. В 1990 г. была отмечена новая группа иеговистов в Оренбурге численностью 28 человек⁶. По данным 1994 г., во всей области насчитывалось уже 122 последователя этого учения. При этом за год в одном только Оренбурге их количество выросло с 43 до 87 верующих⁷. С этого же времени начался процесс официального оформления структур церкви в регионе. 16 июня 1994 г. была зарегистрирована местная религиозная организация Свидетелей Иеговы «Центральная» в г. Оренбурге по ул. Сенная, д. 7 (руководитель – Александр Николаевич Надточий); 15 декабря 1994 г. – в г. Ясном по ул. Парковая, д. 17 (руководитель – Сергей Павлович Крепс); 30 апреля 1998 г. – в г. Бузулуке по ул. Парижской Коммуны, д. 18 (руководитель – Сергей Николаевич Шемяков); 26 ноября 1998 г. – в г. Орске по ул. Вяземская/ул. Щорса, д. 14/2 «Б» (руководитель – Константин Витальевич Квартюк); 24 июня 1999 г. – вторая община в г. Оренбурге «Степная» по ул. Кишиневская, д. 61 (руководитель – Александр Геннадьевич Суворов); 8 июля 1999 г. – в г. Бугуруслане по ул. Калинина, д. 24 (руководитель – Рустам Геннадьевич Диаров); 22 июля 1999 г. – в г. Гае по ул. Орская, д. 130, кв. 4 (руководитель – Константин Витальевич Квартюк). Кроме того, образовались незарегистрированные религиозные группы иеговистов в городах Медногорск, Соль-Илецк, Сорочинск, районах Акбулак, Грачёвка, Новосергиевка, Первомайский, Революцкий, Саракташ, Тоцкое, Тюльган, пос. Колтубановка Бузулукского района и других населённых пунктах Оренбургской области. В настоящее время, по данным правоохранительных органов, общая численность Свидетелей Иеговы в регионе составляет 3500 человек, в том числе в Оренбурге – 1500, в Орске – 650, в Гае – 500 верующих⁸.

Религиозная организация продолжает активно наращивать свои ряды за счёт поквартирного обхода, распространения брошюр и бук-

летов по почтовым ящикам, уличной агитации, выезда миссионеров в сёла с предложением бесплатного изучения Библии и посещения их собраний. Каждый член общины автоматически становится проповедником её учения и должен посвящать пионерскому служению от 2 до 5 часов в день. В Оренбургской области иеговистская литература распространяется на русском, татарском и других национальных языках. В городах Оренбурге, Орске, Ясном, райцентре Саракташ организованы дополнительные группы по изучению Священного Писания на языке жестов для глухонемых.

Два раза в неделю, по четвергам и воскресеньям верующие устраивают религиозные собрания под руководством старейшины. Все они также обязаны посещать школу теократического служения, где помимо изучения доктрины наставники дают им методические указания и рекомендации по работе с населением, учат завязывать знакомства, вести диалог и т. д. Например, в Орске на такие занятия приходят до 200 человек. Всё время, свободное от проповеднической деятельности, адепты должны отдавать штудированию иеговистской литературы, причём уровень их знаний регулярно и строго контролируется старейшинами во время собраний. Любые контакты с внешним миром, не связанные с миссионерским служением, сводятся к минимуму⁹. Три раза в год в городах Оренбурге и Орске проводятся крупные богослужения – религиозные конгрессы. На этих массовых мероприятиях учение Свидетелей Иеговы преподносится в разнообразных формах докладов, речей, демонстраций и интервью, осуществляется публичное водное крещение, знаменующее принятие в организацию новых членов¹⁰. Все стороны деятельности иеговистов в Оренбуржье координирует руководитель крупнейшей общины областного центра **Александр Николаевич Надточий** (1957 г. р.).

Вероучение Свидетелей Иеговы основано на жёстком противопоставлении членов своей организации как избранных, заключивших Завет с Богом о спасении, внешнему «греховному» и обречённому на гибель миру, что подразумевает разрыв с «неверующими» семейно-родственных, дружеских и иных личных связей, отказ от следования национальным традициям и культуре, от патриотизма и гражданского долга, от сотрудничества с государством как узурпатором единственно истинной власти Небесного Царства. Так, на протяжении 2003–2005 гг. члены иеговистской общины г. Орска А. Степанов и М. Федоренко упорно отказывались идти в армию, поскольку возможность убийства людей с оружием в руках противоречит их религиозным убеждениям. Когда им предложили

альтернативную гражданскую службу, верующие заявили, что её прохождение будет препятствовать исполнению ими библейских обязанностей, и вообще они не могут приносить присягу государству, поскольку уже дали клятву Богу¹¹. Подобное отношение к социуму сформировало в общественном сознании ответный крайне негативный образ иеговистов как основной «тоталитарной секты», что порой ведёт к открытым эксцессам и проявлениям религиозной нетерпимости.

Например, весной 2010 г. прямо во время богослужения подросток разбил камнем окно в Зале Царства (молитвенном помещении) Свидетелей Иеговы г. Орска, причём товарищ несовершеннолетнего снимал происходящее на видео. 28 января 2011 г. в 03.00 ночи то же здание было обстреляно из травматического пистолета. По этому факту было возбуждено уголовное дело, а стеклопакет с пулевым отверстием отправлен на баллистическую экспертизу, но виновный так и не был установлен¹².



Зал Царства Свидетелей Иеговы в г. Орске.

24 апреля 2011 г. в с. Новоалександровка Бузулукского района в здание, где проходило богослужение иеговистов, вошли два молодых

человека и девушка. Один из них, используя нецензурную брань, пытался остановить выступление оратора и требовал освободить помещение. Верующие попытались вывести его из молитвенного зала, но на выходе были атакованы ещё двумя молодыми людьми. В результате одному из Свидетелей Иеговы разбили губу и порвали рубаху¹³.

Стремление иеговистов к созданию теократического государства во главе с самим Богом, обличение любых существующих властей как «дьявольских», наличие конспиративной сети ячеек со строгой иерархической подчинённостью американскому центру, отрицательное отношение ко всем иным конфессиям и проповедь собственной исключительности нередко в истории настраивали против них и тоталитарные, и демократические режимы. В современной России деятельность Свидетелей Иеговы также зачастую квалифицируется властью как угроза государственной безопасности, призывы к насильственному изменению существующего строя, экстремизм, возбуждение религиозной ненависти и вражды. С декабря 2009 г. по май 2014 г. в Оренбургской области отмечен, по крайней мере, 21 случай задержания сотрудниками правоохранительных органов иеговистских проповедников в городах Бугуруслане, Кувандыке, Медногорске, Орске, Соль-Илецке, а также в Акбулакском, Александровском, Грачёвском, Илекском, Матвеевском, Новосергиевском, Первомайском, Переволоцком, Саракташском и Соль-Илецком районах.

В апреле 2012 г. по материалам УФСБ и Центра по противодействию экстремизму УМВД Следственное управление Следственного комитета России по Оренбургской области возбудило уголовное дело против членов религиозной организации Свидетелей Иеговы по ч. 1 ст. 282 УК РФ (возбуждение ненависти либо вражды, а равно унижение человеческого достоинства). По версии следствия, местные адепты этого учения неоднократно проводили массовые религиозные мероприятия (публичные проповеди), в ходе которых осуществлялись высказывания, направленные на возбуждение ненависти и вражды, а также на унижение достоинства человека и группы лиц по признакам отношения к религии. Кроме того, они активно распространяли среди населения литературные издания, содержащие признаки экстремизма¹⁴. В рамках уголовного дела рано утром 4 мая 2012 г. по всей Оренбургской области одновременно были проведены 16 обысков в частных домах верующих и богослужебных зданиях Свидетелей Иеговы: в 5 домах и 2 Залах Царства в Оренбурге, в 2 домах и Зале Царства в Бузулуке, в 1 доме и Зале Царства в Ясном, в 2 домах и Зале Царства

в Бугуруслане, в Зале Царства в Орске. Следователи изъяли всю обнаруженную религиозную литературу, CD и DVD-диски, системный блок компьютера, сотовые телефоны, личные записи и фотографии¹⁵. Собранные материалы были направлены экспертам на предмет установления их возможного экстремистского содержания.

Начавшееся уголовное преследование, отвечающее апокалиптическим представлениям Свидетелей Иеговы о борьбе добра со злом и скором конце света, заставило членов организации ещё более самоизолироваться от любых контактов с государственными и общественными структурами, усилить конспирацию. В 2012 г. 2 местных объединения Свидетелей Иеговы самоликвидировались, сохранившись как религиозные группы: 6 сентября 2012 г. – в г. Гае, а 25 октября того же года – организация «Степная» в г. Оренбурге. Главная община областного центра постоянно меняет места проведения своих молитвенных собраний, держа их в тайне.

В целом перспективы развития религиозной организации Свидетелей Иеговы в Оренбургской области и возбуждённого против её членов уголовного дела остаются неясными.

Примечания:

1. Бережко К. А., Слупина В. Истоки движения Свидетелей Иеговы на территории СССР // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 9. Сборник статей. – СПб.: Российское объединение исследователей религии, 2011. – С. 24–36.
2. Одинцов М. И. Совет министров СССР постановляет: «выселить навечно!»: Сборник документов и материалов о Свидетелях Иеговы в Советском Союзе (1951–1985 гг.). – М.: Объединение исследователей религии, Арт-Бизнес-Центр, 2002. – С. 17–22, 44–55, 91–92.
3. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 617. Оп. 1. Д. 395. Л. 20.
4. ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 400. Л. 17–18.
5. ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 287. Л. 36, 42–49; Д. 304. Л. 18.
6. Воропаев Д. Н. Свидетели Иеговы // Конфессии и религиозные объединения в Оренбургской области. Справочник. – Оренбург: ИК ОРЦСИ, 2012. – С. 126.
7. ГАОО. Ф. 617. Оп. 3. Д. 9. Л. 46.
8. О ходе расследования «Свидетелей Иеговы» [Электронный ресурс]. URL: <http://orenburg.bezformata.ru/listnews/rassledovaniya-svidetelej-iegovi/4351628/> (дата обращения: 14.07.2014).
9. Лункин Р. Общество «Свидетелей Иеговы» // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. II. / отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. – М.: логос, 2003. – С. 447.
10. Воропаев Д. Н. Свидетели Иеговы // Конфессии и религиозные объединения в Оренбургской области. Справочник. – Оренбург: ИК ОРЦСИ, 2012. – С. 126.

11. Свидетели Иеговы косят от армии // Орская хроника. – 2004. – 1 декабря; Орлова Т. Защита без «Свидетелей» // Южный Урал. – 2005. – 9 марта; И «свидетелей» судят // Вечерний Оренбург. – 2005. – 14 сентября.
12. Карандеев А. У «Свидетелей» нет свидетелей // Орская хроника. – 2011. – 2 февраля.
13. Справка о проявлении религиозной нетерпимости к Свидетелям Иеговы в России в период с 1 июня 2010 года по 30 апреля 2011 года [Электронный ресурс]. URL: <http://www.religiopolis.org/documents/3044-religioznaja-neterpimost-spravka-po-svideteljam-iegovy-1062010-30042011.html> (дата обращения: 14.07.2014).
14. В Оренбургской области возбуждено уголовное дело по факту деятельности религиозной организации «Свидетели Иеговы» [Электронный ресурс]. URL: <http://oren.sledcom.ru/news/detail.php?news=17794> (дата обращения: 14.07.2014).
15. Справка о проявлении религиозной нетерпимости к Свидетелям Иеговы в России в период с 1 мая 2012 года по 30 мая 2012 года [Электронный ресурс]. URL: <http://www.religiopolis.org/documents/4646-spravka-o-projavenii-religioznoj-neterpimosti-k-svideteljam-iegovy-period-s-01-po-30-maja-2012-goda.html> (дата обращения: 14.07.2014).

Моргунов К. А. (г. Оренбург)

ЦЕРКОВЬ ИИСУСА ХРИСТА СВЯТЫХ ПОСЛЕДНИХ ДНЕЙ (МОРМОНЫ) В ОРЕНБУРЖЬЕ*

Первые представители Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (ЦИХ СПД или мормонов) появились в России в 1989 г. 28 мая 1991 г. ЦИХ СПД была официально признана в России и начала активную миссионерскую деятельность. В феврале 1992 г. были созданы Российская Московская и Санкт-Петербургская миссии мормонов. Третьей в России, в июле 1993 г. образована Самарская миссия.

В Оренбургской области появление последователей этого религиозного учения относится к 1997 г., когда в Оренбург вернулась студентка хорового дирижерского отделения Воронежского института культуры Елена Попова. Обучаясь в Воронеже, она познакомилась с миссионерами ЦИХ СПД и крестилась по обряду мормонов. Вернувшись по требованию узнавших об этом родителей домой в Оренбург, Елена не отошла от новой религии и обратилась за помощью в Самарскую миссию ЦИХ СПД. В результате в Оренбург прибыли миссионеры, которые обнаружив в городе еще одного крестившегося по об-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ и Правительством Оренбургской области научного проекта № 13-11-56005.

ряду ЦИХ СПД, образовали из них небольшой приход. Результатом активной деятельности миссионеров Самарской миссии стала регистрация 26 августа 1999 г. Религиозной организации Церкви Иисуса Христа святых последних дней в г. Оренбурге¹.

В начале воскресные собрания членов общины проходили в ДК «Строитель», затем верующие собирались в арендуемом помещении в самом центре города по адресу ул. Володарского, 5. С укреплением общины была арендована часть первого этажа жилого дома, расположенного так же в центральной части города по адресу ул. Краснознаменная 3 «а». Здесь был организован полноценный молитвенный дом, что неоднократно вызывало возмущенные обращения в правоохранительные органы и городскую администрацию со стороны жителей дома.

Уже в июне 1999 г., одними из первых в оренбургской общине ЦИХ СПД крестились Игорь Александрович Измалков (1964 г. р.) и Сергей Юрьевич Баев (1971 г. р.), которые вошли в число руководителей местной религиозной организации. И. А. Измалков стал первым президентом общины, С. Ю. Баев – вторым советником, а первым советником и казначеем был назначен Владимир Щербинин. К началу 2000-х годов общая численность членов общины достигала 150–200 человек. Впоследствии итогом активной работы стал перевод И. А. Измалкова на работу в Самарскую миссию. Президентом Оренбургского прихода ЦИХ СПД стал С. Ю. Баев. Первым и вторым советником были избраны, соответственно, В. Щербинин и А. Тарасов. Функции секретаря и клерка общины исполнял Алексей Бондаренко.

Жизнь общины строго регламентирована и однотипна для всех общин ЦИХ СПД. Иерархическая структура в проходе строго централизована. При этом решение всех серьезных вопросов согласовывается в Самарской миссии.

Воскресенье считается обязательным выходным днем, его следует посвящать общению с Богом и братьями по Церкви. Воскресные богослужения традиционно проводятся в период с 10 часов утра до 13 часов дня. Начинается богослужение с причастного собрания, которое открывается общим пением вступительного гимна и чтением молитвы. Затем производится обряд причащения, в ходе которого осуществляется благословение хлеба и воды, после чего читается проповедь. Заканчивается первая часть собрания снова чтением молитвы и пением гимна.

Затем проводится воскресная школа, в которой занимаются отдельно дети и взрослые. В воскресной школе под руководством пре-

подавателя изучается и толкуется Библия. Заканчивается воскресное собрание проведением отдельных встреч: общества милосердия для женщин, обществ молодых женщин и мужчин (до 18 лет), первоначального общества (для детей до 8 лет), собрания священства (т. е. мужчин старше 18 лет).

В понедельник в приходе проводятся семейные вечера, на которых должны присутствовать все члены семей прихожан. На вечере обсуждаются духовные вопросы, проводятся тематические игры с детьми. Вторник посвящен уборке, и общие собрания не проводятся.

По средам в приходе миссионерами проводятся бесплатные уроки английского языка. Их могут посещать все желающие, но в ходе их проведения обязательно ведется миссионерская и проповедническая работа. В качестве игровой формы изучения английского языка устраиваются небольшие театральные постановки на библейские темы. Таким образом, проведение уроков английского языка является действенным средством привлечения в общину молодежи, прежде всего студентов.

В четверг, обычно в летнее время, в общине организуются спортивные мероприятия. Пятница посвящена проведению различных праздничных и досуговых мероприятий, на которые также активно вовлекается студенческая молодежь.

По субботам в приходе устраиваются занятия отдельно для молодежи и взрослых прихожан, соответственно, в «семинарии» и «институте». В ходе занятий осуществляется духовное образование, рассматривается и изучается текст Священного Писания. Руководство и координация деятельности системы образования чаще всего возложены на одного из советников президента общины.

Несмотря на то, что с самого начала деятельности оренбургской общины ЦИХ СПД, она была хорошо обеспечена различной религиозной и методической литературой, отсутствие профессиональных педагогических кадров негативно сказывалось на общей организации процесса обучения.

Члены общины участвуют в осуществлении благотворительной деятельности: помогают в уборке территорий детских домов, проводят там развлекательные мероприятия, организуют различные праздники, приобретают для детских домов компьютерную технику, одежду и игрушки.

Отличительной чертой общины ЦИХ СПД является широкомаштабная миссионерская деятельность. В середине 2000-х годов при

оренбургском приходе постоянно находились 8 миссионеров: 6 старейшин и 2 сестры². Миссионеров возглавляет лидер зоны, который контролирует их работу, следит за исполнением ими инструкций и финансированием их деятельности. Миссионер получал на личные нужды в среднем 200 долларов США. Средства, выделяемые на проведение отдельных мероприятий, варьировались в зависимости от успешности миссионерской деятельности и количества крещений.

Миссионеры всегда доброжелательны, улыбочивы и приветливы. Они всегда аккуратно одеты и вежливы. Мужчины-мормоны всегда ходят в костюмах и галстуках, женщины могут носить брюки или длинные юбки. Для всех приезжих миссионеров установлены жесткие правила пребывания и деятельности. Разумеется, они должны соблюдать все основные нормы жизни мормонов. Кроме того, им запрещается вступать в любые личные отношения, смотреть телевизор или слушать радио, отвечать на письма, ходить в гости и приглашать гостей. На улицах города миссионеры всегда осуществляют свою работу в паре. В одном приходе миссионеры работают, как правило, не более трех месяцев. Частые переводы делаются для того, чтобы миссионер не привыкал к людям и месту. Всего в течение года в Оренбурге бывало порядка 20 миссионеров из США и Канады.

Американское влияние в организации управления общиной проявляется в высокой степени бюрократизации и необходимости осуществления детальной и строгой отчетности, что отнимает значительные силы и время у руководства прихода. Ведется детальный учет всех членов организации. На каждого крещеного в ЦИХ СПД заводится личное дело, включающее «Свидетельство о крещении и конфирмации», «Свидетельство о посвящении в чин священства» (если крестившийся мужского пола достиг установленного возраста), «Учетную карточку крещения». Каждому человеку присваивается персональный учетный номер. Собираются данные о членах семьи крещеного и прошедшего храмовые обряды. Все документы оформляются в нескольких экземплярах, один из которых в обязательном порядке отправляется в Самарскую миссию, а уже оттуда данная информация переправляется в хранилище, вырубленное в гранитной скале, расположенной неподалеку от города Солт-Лейк-Сити штата Юта США.

Даже если человек перестает посещать общину, он все равно продолжает считаться ее членом, так как теоретически может еще передумать и вернуться. Для официального выхода из общины необходимо оформить письменное заявление. Еще одно заявление требуется

для принятия решения об изъятии личной информации из общей базы данных, хранящейся в архиве организации. Это заявление рассматривается в Самарской миссии в течение двух недель.

Финансирование деятельности оренбургской общины ЦИХ СПД осуществляется из нескольких источников. Прежде всего, это средства, выделяемые Самарской миссией, а также церковная десятина и пожертвования членов общины. Сумма пожертвований формируется исходя из экономии, полученной в результате пропуска приема пищи в дни поста. Десятина передается президенту прихода в конверте, вместе со специальным бланком, заполняемым членом общины.

Типичной чертой общины ЦИХ СПД является большая степень вовлеченности ее членов в жизнь прихода, при этом все прихожане находятся на виду и под контролем руководства организации. Оренбургская община старается дистанцироваться от других религиозных организаций и практически не взаимодействует с органами государственной власти.

Члены оренбургской общины часто принимают участие в мероприятиях, проводимых в Самаре. Так 29 мая 2009 г. делегация оренбургской общины ЦИХ СПД приехала на собрание, проводимое в Самарской миссии вторым советником в Первом Президентстве, членом Кворума Двенадцати Апостолов ЦИХ СПД Дитером Ф. Ухтдорфом (ФРГ) и старейшиной, только что призванным Апостолом Нейлом Л. Андерсеном (США), которые впервые посетили Россию³.

24 октября 2009 г. оренбургская делегация участвовала в конференции Самарского округа, где присутствовал член Кворума Двенадцати Апостолов, старейшина Рассел М. Нельсон⁴.

В 2004 г. общая численность членов церкви в Оренбурге достигала порядка 200 человек⁵. Правда, далеко не все из крестившихся регулярно посещали молитвенные собрания. На вторую половину 2000-х годов приходится постепенное сокращение численности общины и проводимых крещений, а также сворачивание миссионерской деятельности. Если в 2003 г. воскресные собрания общины посещали в среднем от 60 до 80 человек, то к 2005 г. их численность сократилась до 50–60 человек. К 2012 г. количество прихожан на воскресных службах в г. Оренбурге падало даже до 10–15 человек, но благодаря усилиям очередной группы американских миссионеров за 3 месяца было доведено до 40 человек за счёт собирания временно отошедших от религиозной практики и привлечения новых adeptов. На Рождество 2013 г. в оренбургскую церковь пришли 48 человек, в том числе 13 детей⁶.

Тем не менее, процесс уменьшения количества членов общины продолжается. Объясняется это существенным урезанием финансирования деятельности оренбургского прихода ЦИХ СПД со стороны Самарской миссии, а также сокращением численности миссионеров, направляемых в г. Оренбург из США и Канады.

Примечания:

1. В сборнике «Конфессии и религиозные объединения Оренбургской области», изданном в Оренбурге в 2004 г., возникновение организации мормонов на территории области ошибочно объясняется как результат культурных обменов школьниками, которые попадали в семьи к мормонам, проживающим в США и Канаде. Эта же версия излагается в двух последующих переизданиях сборника. См.: Конфессии и религиозные объединения Оренбургской области: справочник / Гл. ред. А. Н. Лихтин, ред.-сост. О. В. Николаев. – Оренбург: Б.и., 2004. – С. 87.
2. Информация, приведенная в сборнике «Конфессии и религиозные объединения Оренбургской области» о том, что миссионеры в основном это «студенты Гарвардского университета, которых церковь обучает за свой счет, а они «отрабатывают» в России своей миссионерской деятельностью», не находит подтверждения. См.: Конфессии и религиозные объединения Оренбургской области: справочник / Гл. ред. А. Н. Лихтин, ред.-сост. О. В. Николаев. – Оренбург: Б.и., 2004. – С. 88.
3. Хроника визита Президента Ухтдорфа и старейшины Андерсена в Самару. [Электронный ресурс]. URL: <http://latter-daysaints.ru/novosti/article-view/archive/2009/may/article/khronika-vizita-prezidenta-ukhtdorfa-i-stareishiny-ander-1.html> (дата обращения: 10.07.2014)
4. Хроника визита старейшины Рассела М. Нельсона в Россию. [Электронный ресурс]. URL: <http://latter-daysaints.ru/novosti/article-view/article/khronika-vizita-stareishiny-rassela-m-nelsona-v-rossiju.html> (дата обращения: 10.07.2014).
5. Конфессии и религиозные объединения Оренбургской области: справочник / Гл. ред. А. Н. Лихтин, ред.-сост. О. В. Николаев. – Оренбург: Б.и., 2004. – С. 88.
6. Brian's Mission. [Электронный ресурс]. URL: <http://briancalledtoserve.blogspot.ru/2012/10/10-08-12.html> (дата обращения: 10.07.2014).

Силина В. Е. (г. Челябинск)

**КУЛЬТОВАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ
ДВИЖЕНИЙ НА ТЕРРИТОРИИ ЗАПОВЕДНИКА
«АРКАИМ»**

В современном мире происходят значительные изменения: разрушаются прежние системы ценностей, постепенно формируется глобальное информационное пространство, развиваются различные электрон-

ные технологии. В то же время сохраняется и даже возрастает интерес к религии, как в традиционных, так и в нетрадиционных её формах. У современного человека наблюдается повышенный интерес к мистике, оккультизму и эзотерике: благодаря массовой культуре широко распространяется так называемая «новая религиозность». Человека всё больше и больше беспокоит его душевное и физическое состояние. Современное общество потребления стремится к достижению материальных благ, духовного развития, крепкого здоровья, прилагая при этом минимум усилий. Этими стремлениями и пользуются псевдо-учителя и целители, которые так активно «проповедуют» свои учения и практики. Они предлагают альтернативные пути удовлетворения потребности в безопасности: это обещания исцеления от всех болезней, построения здоровой крепкой семьи, карьерного роста, финансовой успешности, причастности к глобальным тайнам мироздания.

Нетрадиционная религиозность – новое духовное явление XX века. Новые духовные объединения известны под разными названиями: «новые религиозные движения», «религии Нового века», «тоталитарные секты», «деструктивные секты», «внеконфессиональные религии» и т. д. Для обозначения новых религий широко употребляется и термин «Нью-Эйдж». Нетрадиционная религиозность – это духовное явление достаточно сложное и трудно поддающееся осмыслению, поскольку в этом феномене отражены сложные процессы духовно-нравственного состояния современного мира.

В настоящее время изучение нетрадиционной религиозности набирает обороты¹. Поэтому подобные объединения маскируются под краски научности, отрицают религиозную составляющую своего культа, стараются идти в ногу со временем. Некоторые в качестве так называемого «места силы», выбрали Заповедник «Аркаим». Каждый понимает Аркаим по-своему. Для одних это археологический памятник, для других – заповедник, а для третьих – место силы и сакральной энергии. С недавнего времени археологические памятники аркаимской долины стали центром притяжения представителей нетрадиционных религиозных движений.

Н. А. Белолипецкая условно разделяет всех туристов, посещающих Аркаим, на следующие группы. Первая группа связана с националистическими идеями. Это в первую очередь немцы, башкиры или славяне, которые утверждают, что «Аркаим – родина славян», «Аркаим – город на башкирской земле» и пр. Вторая группа связана непосредственно с эзотерикой. Третью группу она условно называет энер-

гетами, т. е. это люди, ищущие в Аркаимской долине «энергетические столбы» и «места силы». Четвёртую группу можно назвать неоязычниками².

На Аркаиме сегодня представлены все основные формы язычества. Особенно ярко здесь проявляется анимизм, вера в духов и другие сверхъестественные существа, присутствующие в природе. Олицетворением этой веры являются, с одной стороны, Высшие Силы и Высший разум, разлитые во всем степном пространстве, с другой – «энергетические столбы», которые локализуются в конкретных местах, становящихся после этого объектами поклонения³.

Так называемый «Эзотерический туризм» начался на Аркаиме с 1991 г., с момента посещения городища Тамарой Глобой, которая объявила Урал «центром мира», а «Страну городов» – серединой Земли⁴. В 2000 г. Заповедник посещали около 25 тыс. чел. в год. В 2008 г. это число возросло до 46 тыс. чел. в год, и не менее 20 % из них приезжают на Аркаим в целях духовного поиска⁵. В 2009 г. число туристов составило свыше 29 тыс. чел., но на дни солнцестояния и праздника «Ивана Купалы» традиционно складывается ситуация массового притока посетителей. В эти дни количество туристов достигает 15–17 тыс. чел. в лагере⁶.

Слухи о благотворном энергетическом фоне Аркаима расходятся во всех средствах массовой информации. Интернет-сайты, телепередачи, газеты – всё это является благотворной почвой для распространения подобной информации. Тысячи людей ежегодно посещают Аркаим с целью духовного поиска.

К примеру, для космоэнергетов Аркаим является местом силы. Работа происходит как непосредственно на территории Заповедника, так и через фотографии, на расстоянии. Для этого существует специальная техника. Для работы на расстоянии космоэнергет долго настраивается, фиксирует поток своей энергии. Отличной настройкой являются камни с места силы, но лишь те камни, которые сформировались в месте силы. В самой структуре этих камней, по словам адептов, есть настройка на силу. Можно настроиться по фотографии и по кускам дерева с места силы.

При работе с местами силы в непосредственном контакте у оккультистов-энергетов есть свои установки, которые напоминают своеобразные заповеди.

На Аркаиме, по словам адептов данного течения, находится мощнейший энергетический фон, который проходит по границам разлома

земной коры. Именно благодаря этому разлому энергии Земли и Космоса связываются друг с другом и образуют мощнейший поток энергии. Уникальное отличие Аркаима от других мест силы заключается в том, что вся энергия в Заповеднике быстро «сбрасывается». Каждый человек, который «заряжается» энергией Аркаима не только «вбирает» в себя её, но и при этом отдаёт частицы своей энергии и информацию. Как утверждают сами адепты, при процессе «зарядки» можно вобрать в себя и ту энергию (не всегда позитивную), которую оставил другой человек. Чтобы избежать подобных казусов, должно пройти определённое количество времени, чтобы энергии сбросились. В городе они не «сбрасываются» и постоянно пребывают в его энергоинформационном поле. На Аркаиме же ситуация иная. Также мощнейшие «энергетические столбы» находятся на сопках. Как утверждают сами адепты, мощнейший выход энергии осуществляется на горах Шаманка, Разума и Любви. Причём эти энергии качественно отличаются друг от друга, например на Шаманке энергия сильная, выходит мощными потоками, в то время как на горе Любви энергия «мягкая», тонкая.

Космоэнергеты приезжают на Аркаим ежегодно с целью проведения семинаров и «подзарядки» уникальной энергией на весь год. Съезжаются адепты со всей страны приблизительно на 5 дней. На Аркаиме у них проходят различные ритуалы по открыванию каналов, посвящения на более высокие ступени, семинары и тренинги. Особенно удачно космоэнергетам раскрывались лечебные каналы зороастрийского блока. Очевидно, это связано с духами зороастрийцев, обитающих, по их мнению, на Аркаиме. Также, космоэнергеты посещают сопки Аркаимской долины, называемые адептами нетрадиционных религиозных учений горами Разума, Семи Печатей, Банка, Власти. По их словам, каждая из гор обладает особой энергией и открывает перед ними различные картины, связанные с прошлым и будущим. Часто эти ощущения приходят к ним в виде чётких «картинок», либо в образе цветковых линий.

Наибольший всплеск энергии, по словам адептов, наблюдается во время рассвета. Особенно, сильный всплеск энергии наблюдается в день летнего солнцестояния. В эти дни наплыв туристов в Заповедник особенно велик.

Мы можем сделать вывод, что феномен аркаимских энергетов отличается не просто синкретичностью, а даже исключительной эклектичностью, так как вбирает в себя, по большому счёту, исключитель-

но такие черты, которые крайне привлекательны для современного общества потребления, строго говоря, отвечающие следующим требованиям:

- Мистичность;
- Отсутствие строгих ограничений;
- Широкая известность в общественных кругах;
- Научность;
- Мгновенное оздоровление без использования каких-либо дорогостоящих медикаментозных средств;
- «Чудесные» свойства, направленные на получение материальных благ и пр.

В неформальных разговорах космоэнергеты постоянно подчёркивали научность своего учения и синкретичность их культа, хотя и называли его «уважением ко всем конфессиям». Также они очень негативно реагируют, когда их называют религиозной организацией. Рекламу своей деятельности они, как правило, перегружают научными терминами, которые мало понятны простому обывателю, но эффект производят серьёзный. Примером может служить следующая информация, выложенная на сайте: «Космические частоты дают возможность очищать кровь и организм от негативной информации, накопленной самим человеком и его родителями, поколениями, и помогают восстанавливать стволовые клетки. Это увеличивает жизненные ресурсы организма, повышает иммунитет и жизнестойкость органов и систем, происходит полное очищение энергетического и физического тела от деструкторов в короткие сроки»⁷.

Стремление взять в свой культ понемногу от каждой религии говорит о стремлении современных нетрадиционных религиозных движений быть надконфессиональными, т. е. быть универсальными. Как утверждают сами космоэнергеты: «Космоэнергетика свободна от религиозной подоплеки, поэтому может использоваться всеми не страдающими религиозным фанатизмом людьми. Метод космоэнергетики используется для совершенствования человека, как в физическом плане, так и в духовном. Помогает оздоравливать как физическое тело, так и психику»⁸. Космоэнергеты называют себя «эзотерическими» организациями, обладающими знаниями, доступными не каждому человеку. На самом же деле, термин «эзотерический» является лишь своеобразной рекламой, средством для привлечения внимания, так как космоэнергеты сами же утверждают, что достигнуть духовного развития и вступить в их ряды может абсолютно каждый. В основ-

ном, в эзотерических группах ритуал обычно отсутствует или сведён к минимуму, а основная деятельность заключается во внутренней работе членов группы и обмене опытом. В организационном плане подобных людей объединяет авторитетная фигура лидера, который обычно руководит группой. Так же наличие представлений о внеземной цивилизации и попытки контактов с ними показывают, что космоэнергетов можно отнести к уфологической группе нетрадиционных религиозных объединений (по Е. Г. Балагушкину).

Уральские неоязычники верят, что Аркаим сегодня равен по эзотерическому смыслу Шамбале. В рамках этой теории особый мистический смысл придаётся Великой Отечественной войне. Утверждается, что Гитлер стремился именно в Аркаимскую долину, желая обрести абсолютную власть при помощи её энергетики. Знания об этом нацисты якобы получили через мистические изыскания, проведённые институтом Аненербе⁹. Однако историческими источниками такая гипотеза не подтверждается.

Заинтересованность неоязычников Аркаимом в первую очередь связана с тем, что именно учёные, открывшие и изучающие Аркаим, впервые выдвинули гипотезу того, что Аркаим есть родина первых Ариев. Информация о так называемом «арийском мифе», полученная язычниками из научной, научно-популярной литературы или на экскурсиях трансформируется и используется в различных астрологических теориях, мифах национального происхождения и пр.¹⁰. Именно идея происхождения на Аркаиме «избранного славянского народа» и стала привлекательной для представителей родноверческих организаций.

В ритуальной деятельности в настоящее время основной по значимости является Черкасинская сопка, называемая последователями язычества «Горой Разума». Считается, что на этой горе человек сможет вступить в контакт с наивысшими силами. По сложившейся на Аркаиме легенде, она способна избавить человека от любых жизненных ошибок в будущем.

На вершине Лысой горы (она же Шаманка) сложена из камней большая спираль, вокруг которой устраиваются хороводы, с целью подзарядки энергией. Кроме этого, существует обряд встречи рассвета на Шаманке. Среди адептов новых религиозных движений эта высота носит также название «гора Покаяния и Силы воли». Они верят, что энергетика этого места способствует обретению власти над собой и дарует откровения. На Вороньей сопке (Гора Любви) совершаются

обряды привязывания ленточек к ветвям деревьев и кустарников. Считается, что, привязав ленточку, нужно загадать желание, которое непременно сбудется. С Горой Любви связана родившаяся в среде неоязычников легенда: когда молодые люди, жившие в древнем Аркаиме, создавали семью, после свадьбы их увозили в храм Любви, который стоял на вершине горы, и оставляли там на 31 день. Им приносили еду и всё необходимое. Никто не мог их видеть и говорить с ними. Там проходил великий ритуал, там создавалась Семья, там зачинался первый ребенок. Считается, что в наше время на этом месте люди могут найти любовь и примирение. Никаких остатков древних сооружений археологами на вершине не обнаружено, но это не мешает существованию легенды о храме Любви. На склоне горы выложен каменный лабиринт, который напоминает ритуальные лабиринты северных народов. Так же активно идёт поиск новых «мест силы», связанных, в первую очередь, с древними сакральными объектами¹¹.

Вариантов псевдоистории Аркаима у неоязыческих движений очень много, но все они сходятся в том, что это древний сакральный центр, созданный сверходаренным в духовном плане народом, находившемся в прямом контакте с высшими силами и выполнявшим миссию просветления человечества. Причём любые научные теории отвергаются как сознательное искажение истины, а историки, в том числе научные сотрудники Заповедника «Аркаим», обвиняются в замалчивании подлинного положения вещей.

Любые изменения душевного состояния, происходящие на Аркаиме, адепты неоязыческих культов склонны связывать с прямым контактом с высшими силами. Прислушиваясь к этим изменениям, человек ощущает обратную связь сил и энергий Аркаима. Организованное пространство Аркаима вызывает чувства и ассоциации, которые, в общем, соединяются в ощущение всего окружающего. Это делает его, как и другие «святые места», высокоэффективным средством прямого и целенаправленного воздействия на процессы образного мышления мистически настроенных людей¹².

Существует целый ряд неоязыческих движений, которые не просто используют виртуальную среду Аркаима в мистической практике и воздействии на сознание адептов, но и предлагают его в качестве базовой основы своих идеологических конструкций. Среди них можно выделить, как коммерческие, занимающиеся торговлей спиритуальным товаром, так и группы богоискателей. Эти движения, различные как по мировоззренческим установкам, так и по целям, объединяет

признание Аркаима важнейшим духовным центром Евразии. Некоторые из них используют Аркаим как бренд, для привлечения клиентов¹³.

Общественная организация «Новый Аркаим», зарегистрированная в Республике Башкортостан и активно действующая на территории Южного Урала, является типичным движением коммерческой направленности. Лидер организации, Владимир Петрович Путенихин, по специальности психофизиолог, по роду деятельности – бизнесмен, автор ряда книг и статей в области оздоровительных и духовных практик. Как большинство движений, так или иначе связанных с Аркаимом, организация строит свою идеологию на собственных трактовках феномена южноуральской «Страны городов» и переосмыслении в оккультном духе древних языческих представлений народов Евразии. Вместе с этим В. П. Путенихин утверждает, что движение «Новый Аркаим» занимается «изучением путей спасения от надвигающейся катастрофы, которая в результате неразумной деятельности человека стоит на нашем пороге»¹⁴. Идеологический фундамент движения – псевдоисторическая концепция, изложенная В. П. Путенихиным в ряде брошюр, где автор пытается доказать, что вся мировая цивилизация имеет уральские корни. В концепции причудливо переплетены выдержки из публикаций уральских археологов, исторических трудов, «Тайной доктрины» Е. Блаватской, произвольно выбранные места из древних индийских текстов и собственные размышления. Религиозная концепция движения строится на гипотезе о существовании в древности «единой великой религии». «Творец в этой (древней) религии носил одно и то же имя, его называли Сварог на славянском, Тенгра на тюркском, Азсура на иранском, Зевсом на греческом, Тиу на древнегерманском»¹⁵.

«Проповедническая» деятельность В. П. Путенихина, который каждые выходные, на протяжении всего туристического сезона читает лекции, посвящённые тайнам Аркаима, его чудодейственной силе и энергии, ежегодно изменяется. Во время туристического сезона 2011 г. энергия и энергетика стали важнейшими аспектами в его учении. По нашему мнению, это связано с тем, что Путенихин контактирует непосредственно с Международной академией космоэнергетики, в частности с её Учителем Софиным Маратом Михайловичем.

В. П. Путенихин утверждает, что разработал 100-процентную технику исполнения желаний, подробнее с которой он знакомит adeptов и неофигов на своих платных лекциях. Что касается энергетики, то

Учитель утверждает, что основной вход энергии Вселенной находится по течению реки Караганка, протекающей по территории туристического лагеря. Максимальный же выплеск энергии наблюдается на вершине Лысой горы (именуемой самим Путенихиным Шаманихой или горой Желаний). Он так же утверждает, что Лысая гора имеет мужскую, сильную энергетику, она способна не только исполнить желания страждущих, но задать позитивный энергетический заряд на весь год. Гора, именуемая туристами горой Покаяния (предгорье Лысой горы) или горой Жрицы, по мнению Путенихина, должна именоваться горой Прощения, так как слово «покаяние», он предписывает исключительно Православной Церкви.

Долговременное пребывание человека на Аркаиме, по мнению «Нового Аркаима», оказывает огромное влияние на его ауру. Снятие ауры у обычного, не бывающего на Аркаиме жителя города, человека периодически появляющегося в Заповеднике и Геннадия Борисовича Здановича, часто находящегося на Аркаиме, показало, что у жителя мегаполиса аура «пробитая», через «дыры» проникает негативная энергия. У человека, периодически приезжающего на Аркаим, аура затягивается, но не становится плотной. У Г. Б. Здановича аура плотная, без брешей¹⁶.

«Новый Аркаим», прежде всего, опирается на достижение силы, здоровья и материального благополучия, а это очень привлекательно для современного общества потребления. Ежегодно В. П. Путенихин устраивает выездные туры на Аркаим, с особой программой и довольно-таки не дешёвые (2–3 дня обходятся человеку в 4500 рублей). Его тренинги и семинары обычно посвящены обучению достижения успеха, материальных благ, исполнения желаний и излечению болезней. «Как устранить проблемы и сконцентрироваться? Обрести смысл. Укрепить пошатнувшуюся веру, восстановиться. Нащупать пути решения задач. Вернуть здоровье раз и навсегда. Начать стабильно работать. Воодушевить себя и других. Притянуть удачу. Обрести смысл. Зажечь огонь в своей душе. Отбросить нерешительность, начать генерировать идеи. Избавиться от страха, сбросить груз прошлого, привлечь сторонников. Стать любимым и желанным. Этому нигде не учат! Надо посетить семинар В. Путенихина в Аркаиме! Миллиарды килоджоулей энергии устремляются к вам от Божественного Солнца. Воспользуйтесь этой энергией»¹⁷.

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что такие организации, как «Новый Аркаим», являются оккультными псевдонаучными

организациями. Аркаим представляется им, как сакральное «место силы», обладающее уникальными свойствами. Так же данные организации являются, в первую очередь, коммерческими, так как их основная цель – добиться как можно большего количества материальных средств от своих адептов. Они ради собственной материальной наживы пропагандируют мистические свойства памятника. Оказываясь на Аркаиме, человек оказывается внутри мифа, который задаёт определённые стереотипы поведения, тем самым облегчая адептам возможность манипуляции. Строго говоря, люди сами охотно отдают свои деньги подобным организациям и сами себе внушают эффективность их учения. Катализатором для роста числа псевдонаучных организаций служат успехи современной науки. Современный человек не хочет воспринимать на веру, для него важно подкрепление научными данными. Этим умело пользуются псевдоучителя, придумывающие околонучные теории.

Обилие неоязыческих организаций на Аркаиме свидетельствует о том, что сознание человека со временем мало изменилось, и что в нём всё-таки остались пережитки прошлого, стремление к истокам. Развитие современной науки не смогло до конца избавить людей от пережитков прошлого.

Стремление вернуться к древности возникает как потребность современного человека, осознающего недостаточность своей культурной среды и порожденных ею социальных институтов и форм деятельности для существования и развития людей. Она вызвана нарастающими в современном обществе процессами отчуждения людей от природы, друг от друга и от своей собственной деятельности. Именно поэтому просматривается тенденция развития неоязыческих культов.

Организаторы так называемых новых культов пользуются психологической, духовной, медицинской, коммерческой, политической и прочей неосведомлённостью и неопытностью многих людей, целенаправленно, стремясь к незаконному обогащению и незаконной власти, их обманывают и привязывают к себе, всячески вызывая, сохраняя и усиливая состояния невежественности, неинформированности и формируя неестественные, противозаконные состояния зависимости у своих приверженцев¹⁸. Как правило, в любом подобном культе эксплуатируется, прежде всего, психологическая неграмотность и незащищённость. Адепты таких организаций – люди неприспособленные к жизни. Они не могут спланировать собственную жизнь, и чёткий распорядок дня (пробуждение, медитации, питание и пр.), который даёт им «учитель», их вполне устраивает.

На Аркаиме адептами подобных организаций являются люди, незнакомые с восточными учениями, которыми прикрываются псевдо-«учителя», не знающие особенностей практик медитаций и проч. Последователей этих течений привлекает, прежде всего, внешняя яркость ритуалов, псевдонаучные красочные термины и обещания быстрых и эффективных решений проблем. Духовные практики, как правило, интересуют людей лишь в той мере, в какой они могут удовлетворить их материальные устремления. Явно видна тенденция неосведомлённости адептов в области восточных учений, которые интерпретируются абсолютно иначе, нежели они есть, в области медитативных практик и ритуалов, истории и пр.

Представления о божествах у адептов также крайне размыты и сумбурны. В записках они обращаются и к Будде, и к Заратустре, и к Иисусу Христу, и к Аллаху, и к Силам Аркаима, и к духам предков. Зачастую все эти имена фигурируют одновременно в одном обращении. Это, по нашему мнению, является последствием того, что многие «учителя» утверждают, что их верования являются верным толкованием учения Христа, Будды, Заратустре и др.

Вербовщики культа чаще всего обращаются к тем, кто находится в данный момент в непривычном, неустойчивом или неприятном социальном и психологическом положении. Это могут быть люди на отдыхе, студенты вузов (особенно первого и последнего годов учёбы), пожилые люди (недавно ставшие пенсионерами или оказавшиеся в длительном одиночестве), наивные подростки с их кризисом самоопределения, любой человек, переживающий какой-то стресс (болезнь, смерть близких, развод и т. п.), мигранты, беженцы, безработные, из которых все, вероятно, испытывают потребность в дружественности, сердечности и ищут установления связей¹⁹.

Также одним из источников вербовки людей в нетрадиционные религиозные организации являются средства массовой информации. Различные мистические и эзотерические учения получили доступ в область СМИ в связи со свободой вероисповедания и демократическими принципами. Безусловно, свобода и разнообразие лучше отсутствия таковых. Тем не менее, свобода может оборачиваться разными сторонами. Потребитель средств массовой коммуникации оказывается полностью дезориентированным. В современных условиях «религиозного вакуума» люди ищут свой духовный путь и поэтому жадно слушают разных проповедников и тех, кому открылась истина. Но каждый из них указывает свою единственную истину, свой путь к спа-

сению, отрицая все другие пути как опасные для души и жизни человека.

Аркаим фигурирует на сотнях интернет-страниц, очень многие нетрадиционные религиозные организации используют «Аркаим» как бренд. Также ими организуются выезды на «место силы», экскурсии и пр. Как правило, на подобных сайтах имеется своя история памятника, свои красочные легенды. Каждый из этих сайтов претендует на научность и преподносит факты, изложенные на сайте, как неоспоримые и безусловно истинные.

Также, на территории заповедника продаются книги «учителей», раздаются брошюры, вывешиваются объявления с приглашениями на медитации и очищающие практики. «Учителя» проводят бесплатные начальные лекции, в которых они вводят слушателей в суть их учения, рассказывают о потенциальных возможностях человека после прохождения ритуалов (за ритуалы, разумеется, нужно будет платить).

Лидеры подобных групп проводят специальные семинары, тренинги, занятия вне территории заповедника, на которых люди подготавливаются к летнему паломничеству на Аркаим.

Огромное количество людей начинают усваивать учения или прибегать к практикам, не имея представления о том, куда эти занятия мистикой и эзотеризмом могут привести²⁰. Уровень религиозной информированности россиян очень низок, поэтому можно сделать вывод о том, что средства массовой информации, а особенно Интернет, являются важным каналом распространения нетрадиционных религиозных учений и культов.

Одной из причин, как было выяснено нами в ходе наблюдений, являются болезни, экономическая нестабильность, неустойчивость ценностей и прочее. Об этом говорят записки, оставляемые туристами на горах Аркаима. Всего нами было собрано 60 записок. Основное их содержание сводится к получению больших выигрышей в лотерее, желанию выйти замуж, покупке квартир и прочему. Духовное спокойствие, умиротворение, равновесие и прочее мало волнует современных людей. Главное – материальное благополучие, успех и желание приложить к достижению поставленных целей какие-либо усилия – вот отличительные черты адептов. В 80 % записок обычно охватывается весь перечень тревожащих адептов проблем: здоровье, материальное благополучие, решение жилищных проблем, решение проблем в личной жизни. Такие записки продолжают писать и сейчас.

Примечания:

1. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. – М.: ИФРАН, 1999.
2. Белолипецкая Н. А. «Эзотерика» Аркаима // Археология в современной культуре России (региональные аспекты): «Круглый стол», пос. Аркаим, 22–23 августа 2007 г. материалы заседаний. – Челябинск: Крокус, 2008. – С. 20.
3. Белолипецкая Н. А. Аркаим: возврат к языческому осмыслению степи // Степи и лесостепи Зауралья: материалы к исследованиям: труды музея-заповедника «Аркаим». – Челябинск: Крокус, 2006. – С. 169.
4. Там же. – С. 22.
5. Отчёт музея «Природы и Человека» – структурного подразделения ГУ «Историко-культурный заповедник областного значения «Аркаим» за 2008 год // Архив автора.
6. Отчёт о музейной деятельности ГУК «Историко-культурного заповедника областного значения «Аркаим» в 2009 году // Архив автора.
7. Самопознание [Электронный ресурс]. URL: <http://perm.samopoznanie.ru/school/maratsofin/> (дата обращения: 01.12.2011).
8. Школа космоэнергетики «Синтез» [Электронный ресурс]. URL: <http://cosmosintez.ru/biblioteka/statji/chto-takoe-kosmoenergetika-i-kosmicheskije-energii.html> (дата обращения: 01.12.2011).
9. Белолипецкая Н. А. Аркаим: возврат к языческому осмыслению степи // Степи и лесостепи Зауралья: материалы к исследованиям: труды музея-заповедника «Аркаим». – Челябинск: Крокус, 2006. – С. 185
10. Зданович Д. Г. Аркаим: древность, модерн, постмодерн // Аркаим 1987–1997. Библиографический указатель. – Челябинск: ЧГУ, 1999. – С. 35.
11. Зданович Г. Б., Петров Ф. Н. Аркаим: Исследования прошлого в поисках будущего // Аркаим. По страницам древней истории Южного Урала. – Челябинск, 2000. – С. 311.
12. Угаев М. А. Виртуальный мир неоязычников // Степи и лесостепи Зауралья: материалы к исследованиям: труды музея-заповедника «Аркаим». – Челябинск: Крокус, 2006. – С. 182.
13. Там же. – С. 186.
14. Путенихин В. П. Тайны Аркаима: наследие древних ариев. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2009. – С. 98.
15. Там же. – С. 189.
16. Там же. – С. 167.
17. Здоровье и Сила Аркаима [Электронный ресурс]. URL: http://www.zdorovie-sila-arkaim.ru/seminar_arkaim.php (дата обращения: 18.08.2011).
18. Волков Е. Н. Феномен деструктивных культов и контроля сознания [Электронный ресурс]. URL: <http://psyfactor.org/sekta2.htm> (дата обращения: 25.12.2010).
19. Волков Е. Н. Методы вербовки и контроля сознания [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sektainfo.ru/psycholog/factor/2006/factnovt2.htm> (дата обращения: 26.02.2011).
20. Розин В. М. Мистические и эзотерические учения и практики в средствах массовой информации [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ecsocman.edu.ru/text/16155160/> (дата обращения: 25.03.2011).

ИНДУИЗМ В ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ*

В начале 90-х годов XX в. радикальная либерализация законодательства о деятельности религиозных объединений, распад Советского государства и крушение коммунистической идеологии, поиски новой духовной и мировоззренческой опоры способствовали появлению и развитию на территории Оренбургской области новых религиозных течений, в том числе основанных на **индуизме**.

В настоящее время из их числа **в регионе представлены:**

- гаудия-вайшнавизм;
- «Сахаджа Йога»;
- движение Ошо;
- движение «Трансцендентальная медитация».

Гаудия-вайшнавизм как реформаторское монотеистическое учение в индуизме было основано в начале XVI века выдающимся религиозным проповедником Чайтаньей Махапрабху (1486–1534). С 60-х годов XX века его идеи широко распространились по западному миру, благодаря деятельности за пределами Индии духовных учителей (гуру) и основанных ими организаций. В Оренбургской области проповедью гаудия-вайшнавизма занимаются 2 независимых объединения: «Международное общество сознания Кришны» и «Шри Чайтанья Сарасват Матх».

«Международное общество сознания Кришны», являющееся крупнейшей вайшнавской организацией в мире, было создано в 1966 г. в Нью-Йорке (США) бенгальским монахом, переводчиком и комментатором священных текстов индуизма Бхактиведантой Свами Прабхупадой (1896–1977). После его посещения СССР в 1971 г. гаудия-вайшнавизм начал подпольно развиваться и в Советской России. С 1986 г. на территории Оренбургской области, в исправительно-трудовой колонии общего режима № 25/7 на ст. Чашкан Соль-Илецкого района отбывал 2-летний срок заключения и умер 27 декабря 1987 г. от туберкулёза, осложнённого строгим соблюдением вегетарианства, один из первых советских вайшнавов Шачисута дас (Саркис Рустемович Оганджян) (1964–1987). Однако появление в Оренбуржье легальной общины верующих стало возможным только после прекра-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ и Правительством Оренбургской области научного проекта № 13-11-56005.

щения гонений на вайшнавов со стороны атеистического государства в 1988 г., оформления их московского центра в 1989 г., упрощения процедуры регистрации религиозных объединений в 1990 г. и открытия собственного издательства в 1991 г. для массового продвижения доступных текстов на русском языке в регионы.

20 февраля 1992 г. была зарегистрирована Местная религиозная организация «Оренбургское общество сознания Кришны» по адресу: г. Оренбург, ул. Абдрашитова, д. 202, кв. 11. А в апреле 1992 г. она вошла в состав впервые учреждённой тогда общероссийской структуры – «Центра обществ сознания Кришны в России». С самого создания члены Оренбургской общины повели в регионе активную миссионерскую деятельность, широко распространяли свою литературу, провели демонстрационные вечера-концерты в Орске и Новотроицке. В результате численность организации в Оренбургской области за 1992 год выросла с 25 до 40 человек¹. Заложив основы новой духовной практики в регионе, подавляющее большинство учредителей в 1993 г. выехало за пределы области, но на их место прибыли новые члены. Поэтому «Общество сознания Кришны» в 1993 г. не только продолжило свою проповедь в Оренбурге и Орске, но и распространило её впервые на города Бугуруслан и Кувандык. Орские верующие даже взяли бланки документов на регистрацию собственной организации, но так и не довели дело до конца². В 1994 г. состав руководящих органов общины опять обновился: её председателем стал Валерий Николаевич Ванюшин (1965 г. р.), заместителем – Ильдар Римович Вагапов (1969 г. р.), а казначеем – Владимир Васильевич Гретчин (1952 г. р.). Из-за частой ротации численность религиозного объединения постоянно менялась. В 1994 г. его еженедельные собрания в посещали уже только 15 человек, а крупные праздники привлекали до 25 верующих. 15 сентября 2003 г. Местная религиозная организация «Оренбургское общество сознания Кришны» была ликвидирована, и с тех пор община действует без официальной регистрации³. Хотя она по-прежнему подчиняется «Центру обществ сознания Кришны в России» во главе с **Бхакти Вигьяной Госвами** (Вадимом Михайловичем Туневым, 1956 г. р.). Представителем Руководящего совета «Международного общества Сознания Кришны» в регионе Урал является **Чайтанья Чандра Чаран дас** (Александр Геннадьевич Хакимов, 1958 г. р.), а региональным секретарём по Республике Башкортостан и Оренбургской области с центром в Уфе – **Апрамеятма дас** (Алексей Викторович Карпеченков, 1970 г. р.).

В настоящее время группа «Общества Сознания Кришны» в **Оренбурге** насчитывает до 25 человек. Отдельные верующие есть также в Орске и других населённых пунктах области. Оренбургскую группу возглавляет **Сурьянараян дас** (Сергей Рыжков, 1966 г. р.). Вместе с ним верующие регулярно проводят по воскресеньям *нама-хатты* – дружеские встречи для совместного воспевания Святых Имен Бога, общения, изучения ведической философии и культуры, игры на музыкальных инструментах и вкушения *прасада* (одухотворённой вегетарианской пищи). Также отмечаются крупнейшие вайшнавские праздники: *Нитьянанда трайодаши* (Явление Господа Нитьяланды), *Гаура-турнима* (Явление Господа Чайтаньи), *Рама-навами* (Явление Господа Рамы), *Говардхан Пуджа* (в честь поднятия Кришной холма Говардхан) и др. Воскресные программы посещают 10–15 человек, праздничные – 20–25 верующих. Раньше они собирались для этого по частным домам и квартирам на ул. Брестской, Рентгена, 53-й линии, в МЖК, но с 2014 г. встречаются каждое воскресенье с 15.00 в здании «Психологического клуба» на пр. Победы, 135. Практикуется *харинама* – воспевание Святых Имен Бога – с выездом на природу⁴.

Актив религиозной группы ежегодно принимает участие в международных фестивалях вайшнавских общин «*Садху-санга*» (Россия) и «*Бхакти-Сангама*» (Украина), которые традиционно проводятся в конце лета – начале осени на побережье Чёрного или Азовского морей. В свою очередь, оренбургскую общину посещают приезжие вайшнавские учителя и лекторы. Например, 20 октября 2012 г. в городе прошла программа с участием регионального секретаря Центра обществ Сознания Кришны по Республике Башкортостан и Оренбургской области Апрамеятмы даса (Алексея Карпеченкова, г. Уфа). С 19 по 25 августа 2013 г. в Оренбурге провёл цикл семинаров «Философия счастливой жизни» и мастер-класс по ведической кулинарии, а с 16 по 22 декабря 2013 г. – курс лекций по семейным взаимоотношениям с таким же мастер-классом психолог и шеф-повар крупнейших вайшнавских фестивалей Сатъя дас (Сергей Яковлев, г. Днепрпетровск, Украина)⁵. 20 апреля 2014 г. состоялась встреча со знатоком санскрита, писателем и путешественником Гададхарой Пандитом дасом (Денисом Дьяковым, г. Уфа) и т. д.

Несмотря на насыщенную внутреннюю жизнь и разветвлённые внешние контакты, «Общество сознания Кришны» в Оренбургской области на протяжении многих лет стабильно сохраняет небольшую численность членов. Предпринимаются попытки вести миссионерс-

кую деятельность через *санкиртану* – распространение религиозных книг на улицах. Так, в декабре 2012 г. 4 последовательницы вайшнавского учения в ходе 3 акций раздали прохожим в Оренбурге 14 экземпляров священных текстов. С 26 по 28 июля 2013 г. недалеко от областного центра, на природе даже прошёл IV фестиваль-симпозиум лидеров программы «Санкиртана выходного дня», реализуемой в России «Обществом сознания Кришны». Он собрал более 30 участников из Иркутска, Казани, Нижнего Новгорода, Самары, Чебоксар, Челябинска и других городов. Активисты обучались на лекциях и семинарах, смотрели фотопрезентации и видеофильмы о выездной религиозной агитации, а также практиковались в раздаче на улицах Оренбурга книг основателя своего движения Бхактиведанты Свами Прабхупады⁶.

С осени 2006 г. в регионе более активно распространяется альтернативное течение гаудия-вайшнавизма – **«Шри Чайтанья Сарасват Матх»**. Оно было основано в 1941 г. гуру, богословом и писателем Шрилой Бхакти Сундарой Говиндой Дев-Госвами Махараджем (1895–1988) в Западной Бенгалии, но в 1970-е гг. также вышло за пределы Индии. Российское отделение этого движения возглавляет **Шрипад Бхакти Бимал Авадхут Махарадж** (Георгий Викторович Аистов, 1969 г. р.).

Созданная под его духовным руководством *ятра* (община) Оренбургской области в настоящее время насчитывает до 50 человек, в том числе в Оренбурге и Орске – по 20 человек, есть также небольшие группы и отдельные верующие в городах Бузулуке, Кувандыке, п. Илек Илекского района и с. Ташла Ташлинского района. Руководителями ятры **Оренбуржья** являются супруги **Иша Прия Прабху** (Игорь Валерьевич Овчинников, 1980 г. р.) и **Иша Лида Деви Даси** (Ольга Валерьевна Овчинникова, 1970 г. р.).

С весны 2007 г. верующие проводят нама-хатты на дому. Но постепенно финансовой, организационной и вербовочной базой движения в регионе становятся культурно-оздоровительные Центры йоги «Vedalife», действующие под эгидой «Шри Чайтанья Сарасват Матх». 6 октября 2013 г. такая студия открылась в Орске (ул. Краматорская, 46, здание банка «Траст»), а 1 июня 2014 г. – рядом с г. Оренбургом (п. Чкалов Оренбургского района, ул. Строителей, 15). Центры предлагают платные занятия йогой (хатха, бхакти, нидра, антигравитационной), обучение восточным танцам и практике медитации, аюрведе (традиционной индийской медицине), массаж, школы вегетарианской

кулинарии, чайные церемонии, различные мастер-классы, уроки ведической культуры, индивидуальные и семейные консультации психолога. С одной стороны, это приносит деньги на финансирование религиозной организации, а с другой, позволяет привлекать в её ряды новых членов из числа интересующихся восточной философией, культурой, музыкой и танцами, медициной, кулинарией.

Оренбургская ятра каждое воскресенье с 14.00 до 17.00 проводит собрания для совместной молитвы, изучения священных писаний, санкиртаны (воспевания Святых Имен Бога), вкушения прасада и поклонения храмовым божествам. Для связи всех верующих, разбросанных по территории области, используются новые дистанционные технологии. С помощью телемостов по скайпу по понедельникам и четвергам с 19.00 изучается книга «Проповеди Хранителя преданности» основателя движения «Шри Чайтанья Сарасват Матх» Шрилы Бхакти Сундара Говинды Дев-Госвами Махараджа (1895–1988), в среду с 19.00 Иша Лила Деви Даси разъясняет трактат «Упадешамрита» («Нектар наставлений») индуистского богослова и святого Шри Рупы Госвами (1493–1564), а в субботу с 19.00 сам Иша Прия Прабху ведёт занятия по главному священному писанию гаудия-вайшнавизма «Бхагават-гите»⁷.

Лидеры общины также организуют в Оренбурге и Орске публичные лекции и беседы для всех желающих познакомиться с ведической культурой и мировоззрением: о преданном служении и любви к Господу (*бхакти*) как высшей ступени развития, необходимости принятия духовного учителя, основных принципах аюрведы, важности вегетарианства, соблюдения режима дня и др. Так, в декабре 2013 г. Иша Лила Деви Даси провела 2 публичных программы в Орской студии йоги «Vedalive» (10 участников), а в январе – феврале 2014 г. устроила серию из 3 встреч в Оренбургской «Школе здоровья» (20–25 участников)⁸. Привлечению новых членов способствуют и культурно-массовые мероприятия. Например, 1 июня 2014 г. в Оренбурге прошёл фестиваль, приуроченный к открытию оздоровительного центра «Vedalive». Он привлёк внимание большого числа людей, интересующихся ведической культурой и здоровым образом жизни. С раннего утра и до позднего вечера все желающие имели возможность посетить различные лекции, практики, мастер-классы, консультации, просмотры фильмов, выиграть в благотворительной лотерее подарочные сертификаты на бесплатное посещение нового центра. Программа сопровождалась музыкой, танцами, вкушением прасада, облачением в *сару*

(традиционную индийскую женскую одежду) и украшением *мехенди* (росписью по телу хной). Вечером состоялся концерт с выступлением коллектива индийских танцев «Саргам», музыкальной группы «Магра», исполнением *бхаджанов* (религиозных песнопений)⁹.

Кроме того, дважды в год (летом и на новогодние каникулы) верующие проводят областные вайшнавские фестивали только для «преданных» – членов организации в с. Ташла Ташлинского района. На протяжении нескольких дней в сельском уединении они посвящают своё время духовному общению, организации телемостов, совместному пению бхаджанов и киртанов, служению, изучению религиозных трактатов, видеопросмотру шедевра ведической литературы «Махабхарата», мастер-классам по йоге. На такие встречи обычно съезжается с Оренбуржья до 25 верующих¹⁰. Совместно отмечаются как праздники общие для всего гаудия-вайшнавизма (Явление Нитьяланды, Говардхан Пуджа и др.), так и памятные даты, свойственные только для данного движения (День явления и День ухода его основателя Шрилы Бхакти Сундара Говинды Дев-Госвами Махараджа). Воскресные и праздничные программы в Оренбурге и Орске собирают от 10 до 20 человек. Ежегодно на один из главных праздников индуизма – *Джанмаштами* (День рождения Кришны) в августе – сентябре большая часть общины выезжает на вайшнавский фестиваль «Vedalife» в центральный российский ашрам (храм) движения «Шри Чайтанья Сарасват Матх», расположенный в историческом районе Лахта г. Санкт-Петербурга.

Целиком вся Оренбургская ятра, как правило, собирается только по случаю визитов в регион своего российского лидера Шрилы Бхакти Бимала Авадхута Махараджа. Он посещал Оренбургскую область 3 раза: 24–26 мая 2010 г., 1–3 июня 2012 г. и 23–26 мая 2013 г.¹¹. Эти встречи включают лекции, духовное общение (*самсанг*), мантра-медитации, пение бхаджанов, инициацию новых членов. Помимо этого, в Оренбургскую область приезжают и другие деятели движения «Шри Чайтанья Сарасват Матх» из России и зарубежных стран. Например, 2 октября 2011 г. в Оренбурге дал мастер-класс всемирно признанный специалист игры на *мриданге* (индийском храмовом барабане) Садху Прия Прабху (Питер Ханкинсон, Австралия)¹². С 10 по 16 сентября 2012 г. по Бузулуку, Ташле, Илеку, Орску и Оренбургу прокатился тур философа, востоковеда и музыкального исполнителя Манаса Кришны Прабху (Михаэля Глазиу, Австралия). 28 января 2013 г. оренбургские вайшnavы прослушали лекцию о ведической культуре

философа и литератора Динашрая Прабху (Дмитрия Угая, г. Москва)¹³. 18–19 апреля в Орске и 20–23 апреля 2014 г. в Оренбурге состоялись программы со странствующим монахом (*санньяси*) Шрипадом Бхакти Севаном Хришикешем Махараджем (Николаем Жидковым, г. Санкт-Петербург)¹⁴.

Его визит, помимо прочего, был призван разрешить конфликт, возникший в Оренбургской ятре весной 2014 г. между лидером общины и её рядовым составом. Напряжённость накопилась из-за того, что Иша Прия Прабху ранее без ведома руководителя общероссийской организации Шрилы Авадхута Махараджа провёл по скайпу инициации у мирового лидера движения Шрилы Бхакти Нирмала Ачарьи Махараджа (г. Навадвип, Индия), а также вступил в межконфессиональные контакты с последователями вайшнавского движения Миссии Нараяны Махараджи, общение с которыми «Шри Чайтанья Сарасват Матх» считает абсолютно недопустимым и даже опасным. Получая письма и телефонные звонки с жалобами от оренбуржцев, обеспокоенный Шрила Авадхут Махарадж попросил Шрипада Хришикеша Махараджа во время его тура поспособствовать внутреннему примирению общины, которое создаст условия для дальнейшего развития движения «Шри Чайтанья Сарасват Матх» в Оренбургской области.

Наряду с гаудия-вайшнавизмом, теперь уже давнюю историю в России и Оренбургской области имеет движение «**Сахаджа Йога**», основанное в Индии в 1970 г. Шри Матаджи Нирмалой Деви (1923–2011). В России это учение появилось в 1989 г. А 28 августа 1996 г. был зарегистрирован «Оренбургский союз сахаджа-йогов» по адресу: ул. Чкалова, д. 53, кв. 65, но в форме не религиозной, а общественной организации. Её первым председателем был Марат Раилевич Апсаямов. Объединение прошло перерегистрацию в 2003 г. и 2006 г., но затем было ликвидировано и ныне действует как религиозная группа. В настоящее время координатором движения «Сахаджа Йога» по городу Оренбургу выступает Елена Бурмистрова (1970 г. р.). Под её руководством последователи учения собираются на занятия по самореализации каждый понедельник, с 19.00 в кинотеатре «Сокол» (пр. Победы, 132)¹⁵. Ядро группы составляют около 20 человек, но количество оренбуржцев, хотя бы раз практиковавших методики «Сахаджа Йоги», исчисляется многими сотнями. Дело в том, что движение распространяет свои идеи под видом различных культурно-просветительских программ, фестивалей, концертов индийской музыки и танцев,

вызывающих большой интерес неосведомлённой публики. В ходе таких акций зрителям предлагают прямо в зале попробовать техники пробуждения внутренней божественной энергии (*Кундалини*) для избавления от физиологических и психологических трудностей.

Так, 9 марта 2012 г. в Бузулуке, где нет постоянно практикующих сахаджа-йогов, состоялась культурно-просветительская программа «Краски Индии». Предварительно «Региональный Фонд содействия развитию индийской культуры и музыки» (г. Тольятти) разослал официальные письма с просьбой о помощи СМИ и муниципальному учреждению культуры. Желая разнообразить провинциальную жизнь ярким праздником, городские структуры охотно поддержали начинание. На протяжении 3 дней на бузулукском радио и телевидении бесплатно крутили рекламу с приглашением на концерт, а местный ДК предоставил для него зал без арендной платы. На мероприятие солидной колонной из 8 машин приехали последователи «Сахаджа Йоги» из Оренбурга, Тольятти, Самары и Нефтегорска. В холле Дворца культуры они развернули торговлю своей литературой, дисками и благовоениями, наносили всем желающим роспись хной (мехенди), переодевали и фотографировали людей в сари, после чего дали красочную музыкальную программу¹⁶.

24 ноября 2012 г. в Оренбургском татарском драмтеатре имени М. Файзи (ул. Советская, 52) под видом концерта индийской музыки и танца в рамках сахадж-программы получили самореализацию до 300 зрителей¹⁷.

Наконец, 1 февраля 2013 г. в рамках большого тура по стране Оренбург стал одним из мест проведения фестиваля Сахаджа Йоги под названием «Васант Панчами». На протяжении 3 часов в Доме молодёжи (ул. Володарского, 5) демонстрировались танцевальные номера исполнителей из Оренбурга и Уфы, пелись бхаджаны (религиозные песнопения), шло живое общение с залом. При этом многие увлечённые учением Шри Матаджи открыто делились своими проблемами, пробовали диагностировать себя и пробудить внутреннюю энергию, эмоционально слившись в единое целое с наставниками. А на следующий день, 2 февраля члены собственно религиозной группы собрались уже в узком кругу для церемонии *пуджи* (поклонения) божественному женскому началу – Сарасвати¹⁸.

Ещё одним учением, выросшим из недр индуизма, но далеко ушедшим от него, является **движение Ошо**. Оно получило название по имени духовного лидера и мистика Ошо (Бхагаван Шри Раджниша)

(1931–1990), основавшего его в 1970 г. На территории Оренбургской области движение появилось ещё в 1991 г., но организационно оформилось в 1998 г., когда получил инициацию первый местный мастер. Движение является децентрализованным, не имеет иерархии и официальных лидеров, поскольку сам Ошо стремился к отказу от любых систем. Тем не менее, ведущим мастером технологий развития и самопознания в Оренбуржье считается **Ма Гьян Пуратан** (Марина Адольфовна Трибушная, 1961 г. р.). Созданный при её участии в Оренбурге Центр консультации и обучения «Лига Мастеров» проводит платные занятия не только по динамическим медитациям самого Ошо, но и методикам других авторов и духовных традиций: Глубинным практикам (касанию, гимнастике, волне, звуке, дыханию), Рэйки, Дзен, суфийским вращениям и зикрам (ритмичному пению), астрологии, Таро и т. д.¹⁹. В движении Ошо нет и единой идеологии, а приветствуются все практики мирового культурного опыта, помогающие избавиться от стереотипного мышления и предрассудков, которые сковывают человека и мешают наслаждаться жизнью во всей её полноте. Оренбургская группа собирается на занятия каждое воскресенье с 11.00 до 13.00 в студии современного танца «Tutti Club» (ул. Чкалова 53а)²⁰. Их посещают 10–15 человек за раз. Последователи Ошо считают его учение не религией, а духовной практикой и потому никаких обрядов в традиционном смысле не совершают. День просветления Ошо (21 марта) отмечается только динамическими медитациями и семинарами.

Для преподавания новых техник в Оренбургскую область приезжают и специалисты из других регионов. Так, на 5–10 августа 2014 г. последователи Ошо запланировали Фестиваль йоги и танцев на базе отдыха «Дача» у Дмитровского водохранилища в Илекском районе. В его рамках мастер Гайавата (г. Курск) предложит практики расширения сознания через суфийские кружения и зикры, пение мантр, шаманские дыхательные трансовые техники, медитации и др. Мастер Свами Дев Даршан (г. Екатеринбург) гармонизирует энергетическую систему путём комплексной цвето-, аромо- и кристаллотерапии и т. д.²¹. Во время большого тура по стране 3–5 октября в Оренбурге и 8–9 октября 2014 г. в Орске проведёт платные семинары «Исцеляя сердце» ученик и близкий друг самого Ошо, финалист «Битвы экстрасенсов» на телеканале ТНТ Вит Мано (США)²².

Наконец, сравнительно недавно в Оренбургской области впервые проявилось ещё одно новоиндуистское движение «Трансценденталь-

ная медитация», созданное в 1957 г. гуру и автором книг про ведической философии Махариши Махеш Йоги (1917–2008). 25 апреля 2013 г. в актовом зале Дворца юных техников «Прогресс» г. Оренбурга (ул. Шевченко, 28) прошла бесплатная вводная лекция учителя Трансцендентальной медитации от Российского центра «Ведические Технологии Махариши» Виталия Арзамасцева (г. Москва). Возникла группа интересующих численностью более 20 человек во главе с **Эдуардом Светловым**²³.

Таким образом, радикальная либерализация законодательства о деятельности религиозных объединений, распад Советского Союза и крушение коммунистической идеологии, поиски новой духовной и мировоззренческой опоры способствовали появлению и развитию на территории Оренбургской области в 90-е годы XX в. новых религиозных течений, основанных на индуизме. Тем не менее, в настоящее время общее количество их активных практикующих последователей в регионе едва превышает 100 человек, хотя число интересующихся восточной философией и культурой во много раз больше. Они могут послужить основой для увеличения состава новоиндуистских религиозных групп. Однако возможности для такого роста ограничены, поскольку глубокое погружение в принципиально отличную от российской культурную традицию, усвоение сложных религиозно-философских систем, специальной терминологии требуют определённого уровня образования и подготовки. Поэтому основу таких религиозных групп составляют преимущественно лица с высшим образованием в крупнейших городах Оренбургской области при значительной доле молодёжи.

Примечания:

1. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. Р-617. Оп. 3. Д. 3. Л. 15–16.
2. ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 3. Д. 6. Л. 17; Д. 7. Л. 10.
3. ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 3. Д. 9. Л. 44.
4. Харе Кришна Оренбург // ВКонтакте [Электронный ресурс]. URL: <http://vk.com/club43666236> (дата обращения: 24.06.2014).
5. Сатья Дас в Оренбурге!!! // ВКонтакте [Электронный ресурс]. URL: http://vk.com/satya_das (дата обращения: 02.07.2014).
6. 26–28 июля 2013 года в г. Оренбурге состоялся четвертый фестиваль-симпозиум лидеров программы «Санкиргана выходного дня» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.svd108.ru/site.aspx?SECTIONID=2419207&IID=2452883> (дата обращения: 01.07.2014).
7. Мероприятия ятры Оренбуржья // ВКонтакте [Электронный ресурс]. URL: <http://vk.com/public34163682> (дата обращения: 25.06.2014).

8. Публичная программа с Иша Лилой Деви Даси в Орской студии йоги Vedalife [Электронный ресурс]. URL: <http://harekrishna.ru/2013/12/14335-publicchnaya-programma-s-isha-liloi-devi-dasi-v-orskoi-studii-yogi-Vedalife.html#main> (дата обращения: 25.06.2014); Публичные встречи в Оренбурге с Иша Лилой Диди [Электронный ресурс]. URL: <http://harekrishna.ru/2014/02/14614-publichnye-vstrechi-v-orenburge-s-isha-liloi-didi.html#main> (дата обращения: 25.06.2014); Публичная встреча в Оренбурге с Иша Лилой Деви Даси. 18 февраля 2014 года [Электронный ресурс]. URL: <http://harekrishna.ru/2014/02/14767-publicchnaya-vstrecha-v-orenburge-s-isha-liloi-devi-dasi-18-fevralya-2014-goda.html#main> (дата обращения: 25.06.2014).
9. Фестиваль Ведалайф в Оренбурге [Электронный ресурс]. URL: <http://harekrishna.ru/2014/06/15663-festival-vedalaif-v-orenburge-1-iyunya-2014-goda.html#main> (дата обращения: 25.06.2014).
10. Новогодний вайшнавский фестиваль в Ташле [Электронный ресурс]. URL: <http://harekrishna.ru/2014/01/14397-novogodnii-vaishnavskii-festival-v-tashle-orenburg.html#main> (дата обращения: 25.06.2014); Областной вайшнавский фестиваль в Оренбурге (Ташла) [Электронный ресурс]. URL: <http://harekrishna.ru/2013/05/12641-oblastnoi-vaishnavskii-festival-v-orenburge-tashla-mai-2013.html#main> (дата обращения: 25.06.2014).
11. Шрипад Авадхут Махарадж в Оренбурге и Бузулуке с 24 по 26 мая 2010 года [Электронный ресурс]. URL: <http://harekrishna.ru/2010/05/6430-shripad-avadhut-maharaj-v-orenburge-i-buzuluke.html#main> (дата обращения: 02.07.2014); Инициации в Оренбурге 3 июня 2012 года [Электронный ресурс]. URL: <http://harekrishna.ru/2012/06/10290-iniciacii-v-orenburge-3-iyunya-2012-goda.html#main> (дата обращения: 02.07.2014); Шрила Бхакти Бимал Авадхут Махарадж в Оренбурге. 23–26 мая 2013 года [Электронный ресурс]. URL: <http://harekrishna.ru/2013/06/12864-shrila-bhakti-bimal-avadhut-maharaj-v-orenburge-23-26-maya-2013-goda.html#main> (дата обращения: 02.07.2014).
12. Встреча с Садху Прией Прабху в Оренбурге // ВКонтакте [Электронный ресурс]. URL: <http://vk.com/event30453103> (дата обращения: 02.07.2014); Мастер-класс по игре на индийском барабане прошел в Оренбурге [Электронный ресурс]. URL: http://www.oreninform.ru/list/detail.php?SECTION_ID=5&ID=10565 (дата обращения: 02.07.2014).
13. Встреча с философом и мыслителем Дмитрием Угай // ВКонтакте [Электронный ресурс]. URL: <http://vk.com/event48675761> (дата обращения: 02.07.2014).
14. Странствующий монах в Оренбурге // ВКонтакте [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/vedalife_orenburg (дата обращения: 02.07.2014); Шрипад Хришикеш Махарадж в Орске 18–19 апреля 2014 года [Электронный ресурс]. URL: <http://harekrishna.ru/2014/04/15344-shripad-hrishikesh-maharaj-v-orske-18-19-aprelya-2014-goda.html> (дата обращения: 02.07.2014); Программы с участием Шрипада Хришикеша Махараджа в Оренбурге. 20–23 апреля 2014 года [Электронный ресурс]. URL: <http://harekrishna.ru/2014/04/15365-programmy-s-uchastiem-shripada-hrishiksha-maharaja-v-orenburge-20-23-aprelya-2014-goda.html#main> (дата обращения: 02.07.2014); Митрофанова А. Индийский монах поделился ведическими знаниями // Орская хроника. – 2014. – 23 апреля. – № 63.
15. Занятия Сахаджа Йогой. Оренбургская область [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sahajayoga.ru/contacts/Orenburg.htm> (дата обращения: 03.07.2014).
16. Коллективность и спонтанность в Бузулуке и с. Борском 8–9 марта 2012 г. [Элек-

- тронный ресурс]. URL: <http://russia-sahajayoga.ru/2012/03/kollektivnost-i-spontannost-v-buzuluke-i-s-borskom-8-9-marta-2012-g/> (дата обращения: 03.07.2014).
17. Сахадж программы в Оренбурге и Пензе: «От зала возвращалось радости в десять раз больше!» [Электронный ресурс]. URL: <http://russia-sahajayoga.ru/2012/12/saxadzh-programmy-v-orenburge-i-penze-ot-zala-vozvrashhalos-radosti-v-desyat-raz-bolshe/> (дата обращения: 03.07.2014).
18. Фестиваль «Васант Панчами в Оренбурге» [Электронный ресурс]. URL: <http://russia-sahajayoga.ru/2014/02/festival-vasant-panchami-v-orenburge/> (дата обращения: 03.07.2014).
19. Лига мастеров [Электронный ресурс]. URL: <http://www.2012master.ru/users/> (дата обращения: 04.07.2014).
20. Динамические Медитации ОШО в Оренбурге [Электронный ресурс]. URL: <http://vk.com/club66680001> (дата обращения: 04.07.2014).
21. Фестиваль йоги и танцев в Оренбурге 2014 // ВКонтакте [Электронный ресурс]. URL: <http://vk.com/event72046326> (дата обращения: 04.07.2014).
22. «Исцеляя сердце» с Вит Мано Оренбург // ВКонтакте [Электронный ресурс]. URL: http://vk.com/veetmano_orenburg (дата обращения: 04.07.2014); Вит Мано в Орске // ВКонтакте [Электронный ресурс]. URL: http://vk.com/veetmano_orsk (дата обращения: 04.07.2014).
23. Трансцендентальная Медитация в Оренбурге // ВКонтакте [Электронный ресурс]. URL: http://vk.com/tm_orenburg (дата обращения: 04.07.2014).

Мухаметзянова-Дуггал Р. М. (г. Уфа)

БАШКОРТОСТАН: РЕЛИГИОЗНОЕ МНОГООБРАЗИЕ И ГОСУДАРСТВЕННАЯ КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Религиозное многообразие Башкортостана находит своё отражение в составе и количестве религиозных организаций. В настоящее время в республике насчитывается более 20 конфессий, деноминаций, религиозных направлений. На территории РБ действует 12 религиозных центров, 1657 религиозных объединений различных конфессий. Особенностью этноконфессиональной ситуации в республике является доминирование мусульманских и православных религиозных объединений. По сведениям Совета по государственно-межконфессиональным отношениям при Президенте РБ, на 2013 г. их объединения составляют более 87 % от общего количества религиозных организаций: около 68 % – мусульманские, 19 % – православные. Ещё около 12 % приходится на различные протестантские течения. На терри-

тории Башкортостана также имеются религиозные общины старообрядцев, католиков, иудеев, Ассоциации церквей «Великое поручение», Новоапостольской Церкви, мормонов, Церкви объединения (Муна), Армянской апостольской церкви, Сознания Кришны, Библейской церкви, буддистов («Тушита-центр»), язычников и др.

Основные принципы, на которых основано взаимодействие государства с религиозными объединениями, определены Конституцией Республики Башкортостан и республиканским законодательством о свободе совести. В соответствии с Конституцией «Республика Башкортостан – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» (ч. 1 ст. 13). «Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом» (ч. 2 ст. 13). Как признано Законом Республики Башкортостан от 20 июня 1991 г. «О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан», приоритетным для государства во взаимоотношениях с религиозными объединениями является выражение уважения к исламу, христианству и к другим религиям, составляющим неотъемлемую часть исторического, духовного и культурного наследия народов Башкортостана. Государство считает важным содействовать достижению взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и вероисповедания.

Конституция республики отмечает, что право на свободу совести должно выражаться в праве на: исповедание индивидуально или совместно с другими любой религии, или не исповедание никакой; свободный выбор, принятие и распространение религиозных и иных убеждений и действие в соответствии с ними при условии соблюдения закона. Наличие в многонациональной Республике Башкортостан различных конфессий, религиозных верований делает эту конституционную норму особенно значимой для человека. Она обеспечивает свободу выбора религиозных верований или атеистических убеждений.

В Законе «О свободе совести и вероисповедании в Республике Башкортостан», принятом в 1991 г., учтены специфические черты многонациональной республики, конкретизированы особенности правового режима отделения религиозных объединений от государства, чётко определены позиции государства в регулировании религиозных отношений, обозначены границы признаваемой и защищаемой свободы совести и свободы вероисповедания. Закон своим содержанием направлен на достижение взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания. В За-

коне говорится: «Каждый гражданин Республики Башкортостан самостоятельно определяет своё отношение к религии, вправе единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии». Статья 5 Закона объявляет все религии и вероисповедания равными. Установление каких-либо преимуществ или ограничений одной религии или вероисповедания по отношению к другим не допускается. «Республика Башкортостан не возлагает на религиозные организации выполнение каких-либо государственных функций, не вмешивается в деятельность религиозных организаций, если она не противоречит законодательству. Государство не финансирует деятельность религиозных организаций, а также пропаганду атеизма». В соответствии с принципом отделения религиозных организаций от государства религиозные организации «не участвуют в выборах органов государственной власти и управления и в деятельности политических партий», однако «служители религиозных организаций имеют право на участие в политической жизни наравне со всеми гражданами».

В Башкортостане сформирован механизм обеспечения свободы совести. Государственным учреждением, непосредственно взаимодействующим с религиозными организациями, является Совет по государственно-межконфессиональным отношениям при Президенте РБ. Основными задачами Совета являются укрепление межконфессионального согласия, равное отношение государственных органов к религиозным организациям разного вероисповедания, создание банка данных, экспертно-консультативная помощь государственным учреждениям и религиозным объединениям.

В республике создан и действует Совет по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Главном управлении Министерства юстиции РФ по РБ. Осуществляя государственную религиоведческую экспертизу, данный Совет решает две основные задачи: определение религиозного характера регистрируемой организации на основании представленных учредительных документов, сведений об основах её вероучения и соответствующей ему практики; проверка и оценка достоверности сведений, содержащихся в представленных религиозной организацией материалах, относительно основ её вероучения.

На муниципальном уровне созданы комиссии содействия религиозным объединениям, с целью оказания им практической помощи.

Председателями данных комиссий являются заместители глав администраций района, членами – депутаты районных и городских (сельских) Советов. Руководители религиозных организаций обращаются за содействием в решении целого ряда вопросов непосредственно к членам комиссии. Комиссии содействия религиозным организациям работают согласно плану, ежеквартально проводят заседания.

В Башкортостане сложилась практика конструктивного взаимодействия с научными сообществами при решении наиболее актуальных проблем реализации законодательства в сфере свободы совести, формирования толерантности, изучения истории религий Башкортостана: в Академии наук Республики Башкортостан, Уфимском научном центре Российской академии наук, вузах республики ежегодно проводятся научные и научно-практические конференции, семинары, круглые столы. При поддержке руководства республики в г. Уфе состоялись V Республиканская научно-краеведческая конференция «Религии в Башкортостане: история и современность», посвящённая 200-летию учреждения Уфимской епархии Русской православной церкви (1998 г.); круглый стол «Конфессиональная политика в современной России» (2004 г.); научно-практические семинары «Интеграция светского и религиозного образования в едином поликультурном социальном пространстве Волго-Уральского региона» (2004 г.); встреча руководителей органов государственной власти и управления с представителями мусульманского духовенства Башкортостана «Ислам – религия мира и созидания» (2005 г.); Республиканская научно-практическая конференция «Роль дореволюционных учебных заведений в просветительстве народа», проводимая в рамках празднования 100-летнего юбилея со дня основания медресе «Галия» (2006 г.); Всероссийская научно-практическая конференция «Просветительские традиции ислама в Поволжье: I Фахретдиновские чтения», посвящённая 150-летию Ризы Фахретдина (2009 г.); Международная научно-практическая конференция «Ислам и государство в России» (2013 г.), посвящённая 225-летию ЦДУМ и другие. Во всех этих научных форумах принимали активное участие представители ислама, православия, протестантских деноминаций. Практика общения между руководителями конфессий, учёными-религиоведами, представителями органов власти и СМИ, совместные рекомендации, выработанные на таких встречах, помогают укреплять взаимоуважение и веротерпимость, предупреждать религиозный и этноконфессиональный экстремизм, сотрудничать в решении гуманитарных и социальных проблем.

Строго соблюдая конституционные нормы светскости государства, республиканским органам власти удаётся мобилизовать финансовые ресурсы общества и направить их на удовлетворение духовных потребностей верующих. Районные, сельские администрации, муниципальные органы оказывают всяческую помощь при ремонте, реконструкции, строительстве культовых зданий. Указом Президента Башкортостана Муртазы Рахимова был учреждён попечительский совет, курировавший строительство мечети Ляля-Тюльпан, восстановление храма Рождества Богородицы. В настоящее время разработан комплекс мероприятий по восстановлению храма Михаила Архангела в г. Бирске. На сегодняшний день более 200 религиозных организаций функционируют в возвращённых культовых зданиях, 176 – во вновь построенных, 236 – в приспособленных. За последние годы построено более 50 мечетей, которые стали украшением сёл и деревень Башкортостана.

В целом, государственно-конфессиональные отношения в Башкортостане фактически сводятся к одной формуле – поддержка традиционных для Башкортостана религий и конфессий. Для этого в республике создана соответствующая законодательная база, организационно-правовые структуры, которые осуществляют взаимодействие государственных органов власти с лидерами ведущих конфессий Башкортостана. Заметно усилилось взаимодействие Президента Республики Башкортостан Р. З. Хамитова и представителей органов власти с религиозными организациями основных конфессий, расширилась практика встреч с духовными лидерами, в ходе которых обсуждаются проблемы, волнующие верующих – восстановление и строительство новых культовых зданий, вопросы религиозного образования, духовно-нравственного воспитания. Президент Р. З. Хамитов принимает участие в значимых религиозных мероприятиях. Органы государственной власти республики во взаимоотношениях с религиозными объединениями стремятся учитывать интересы всех религиозных групп населения. Важной особенностью политики руководства Республики Башкортостан в религиозной сфере является стремление побудить различные религиозные организации к терпимости и сотрудничеству.

Органы власти Республики Башкортостан оказывают определённую помощь мусульманским организациям в формировании отечественной системы подготовки священнослужителей, которые должны соответствовать вызовам времени. При поддержке государства в

декабре 2006 года создан Некоммерческий благотворительный фонд «Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования». Образованный по инициативе государства Фонд сосредоточил средства из различных, в том числе иностранных, источников на эти цели. Так, Правительством России выделены некоторые средства, а Рособразование распределило между этими государственными ВУЗами сферу ответственности за проведение мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама и финансирует их работу. Исламские ВУЗы бесплатно получают созданные интеллектуальные продукты. За некоторыми государственными ВУЗами закреплены исламские учебные заведения духовных управлений мусульман. Так, партнёром БГПУ им. М. Акмуллы в качестве религиозного учебного заведения стал Российский исламский университет при ЦДУМ России. С 1 сентября 2008 г. в БГПУ им. М. Акмуллы выделено 10 бюджетных мест по специализации «юриспруденция с углубленным изучением истории и культуры ислама». Кроме того светский ВУЗ оказывает помощь в организации светской составляющей учебного процесса, формировании методической базы, разработке учебных программ и т. п. Так, с октября по декабрь 2013 года на базе Российского исламского университета ЦДУМ России реализована программа «Теория и практика управления религиозной организацией» для повышения квалификации имамов Приволжского федерального округа Российской Федерации. Программа подготовлена РИУ ЦДУМ совместно с вузом-партнёром, Башкирским государственным педагогическим университетом им. М. Акмуллы. Целью проведения курсов стало получение и развитие навыков по религиозно-теологическим и гуманитарным дисциплинам. По итогам данного проекта 125 имамов Приволжского федерального округа РФ, в том числе имамы Республики Башкортостан, повысили свою квалификацию.

В связи с выявлением в Башкортостане ряда случаев экстремистской направленности, важное место в политике республиканских органов власти занимают меры по профилактике терроризма и экстремизма, по исполнению законодательства о противодействии терроризму и экстремистской деятельности в республике. В соответствии с Федеральными законами «О противодействии терроризму» и «О противодействии экстремистской деятельности», в целях предупреждения проявлений терроризма и экстремизма на территории Республики Башкортостан принята и реализуется Республиканская целевая

программа «Профилактика терроризма и экстремизма в Республике Башкортостан на 2011?2013 годы». Основной целью Программы является реализация государственной политики Российской Федерации в области профилактики терроризма и экстремизма на территории Республики Башкортостан путём: совершенствования системы профилактических мер антитеррористической и противоэкстремистской направленности; формирования уважительного отношения к этнокультурным и конфессиональным ценностям народов республики. Принятие и реализация данной программы актуальны в связи с тем, что в конце XX – начале XXI веков в связи с притоком в регион различных этнических групп из Средней Азии и Северного Кавказа на территорию Башкортостана начали проникать идеи, не характерные для традиционного ислама. Вслед за идеями появились экстремистские группы, борьбу с которыми ведут правоохранительные органы. В августе 2005 г. Верховный Суд Башкортостана приговорил членов ячеек «Хизб-ут-Тахрир» к 4 – 9 годам лишения свободы. В последующие годы на территории Республики Башкортостан продолжала наблюдаться определённая активизация деятельности сторонников международных террористических организаций «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами», «Аль-Каида», «Булгарский джамаат». В 2008-2010 годах на территории республики по результатам оперативно-розыскных мероприятий были задержаны члены международных террористических организаций, изъяты огнестрельное оружие, боеприпасы, взрывчатые вещества, литература экстремистского содержания, инструкции по проведению терактов.

Важным шагом, нацеленным на укрепление общественно-социальной стабильности, снижение уровня преступности в стране, гармонизацию межнациональных и межконфессиональных отношений в республике стало подписание 17 марта 2009 г. пятистороннего Соглашения о сотрудничестве и взаимодействии МВД по Республике Башкортостан с духовными лидерами ведущих религиозных конфессий – председателем ЦДУМ России и стран СНГ верховным муфтием Т. Таджудином, председателем ДУМ РБ муфтием Н. Нигматуллинным, Архиепископом Уфимским и Стерлитамакским Никоном и главным раввином РБ Д. Кричевским. 2011 год в Башкортостане был объявлен Годом укрепления межнационального согласия. 11 февраля 2011 г. в Уфе было проведено заседание Президиума Госсовета РФ, посвящённое мерам по укреплению межнационального согласия в российском обществе. В 2013 г. а Уфе на общегосударственном уровне

состоялось празднование 225-летия со дня создания Центрального духовного управления мусульман России. На торжественном заседании в честь юбилея ЦДУМ выступил Президент РФ В. В. Путин.

С целью формирования у школьников мотивации к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении традиций религиозных культур многонационального народа России, с 2012–2013 учебного года во всех общеобразовательных учреждениях Республики Башкортостан было введено изучение комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики». Основанием для изучения во всех субъектах РФ курса ОРКСЭ является распоряжение Правительства России от 28 февраля 2012. Он включает в себя шесть самостоятельных модулей, ориентированных на различные мировоззренческие группы в российском обществе: основы православной культуры, основы исламской культуры, основы буддийской культуры, основы иудаизма, основы мировых религиозных культур и основы светской этики. Родители школьников могут выбрать один из перечисленных модулей для обучения своего ребенка. В каждый модуль включены материалы по истории России и мира, литературе, музыки, живописи и изобразительному искусству, фрагменты биографий известных людей. «Основы религиозных культур и светской этики» изучаются в 4 классе.

Малюков Е. И. (г. Челябинск)

РАЗВИТИЕ ИНСТИТУТА ПО ВЗАИМОДЕЙСТВИЮ С РЕЛИГИОЗНЫМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ В 90-Е ГОДЫ XX ВЕКА

Резкий перелом в отношениях советского государства и Русской православной церкви, произошедший в 1943 году, после встречи И. В. Сталина 4 сентября с Патриаршим Местоблюстителем Сергием (Страгородским) и митрополитами: Ленинградским Алексием (Симанским) и Киевским Николаем (Ярушевичем), явился следствием созданием нового органа – Совета по делам Русской православной церкви, который возглавил Георгий Григорьевич Карпов. Вслед за созданием Совета, началось формирование института его уполномоченных – представителей совета на местах. Уполномоченный Совета при Челябинском исполкоме начал свою работу уже в декабре 1943 года.

До 1991 года, в период существования СССР, было произведено лишь одно кардинально изменение – слияние Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов в единый Совет по делам религий, что повлекло и слияние служб уполномоченных, в результате чего остался один уполномоченный – при Совете по делам религий.

Однако, вслед за политическими изменениями, произошедшими в 90-е годы XX века, постановлением Государственного Совета СССР от 14 ноября 1991 года, Совет по делам религий и институт его уполномоченных в регионах был упразднен.

Вместо единого центрального органа, занимающегося вероисповедной политикой, в России возникла целая иерархия институтов, призванных вести диалог власти с представителями различных конфессий.

Различные формы взаимодействия с религиозными объединениями осуществляются органами власти разных уровней: главой государства и высшими органами законодательной и исполнительной власти, отдельными федеральными министерствами и ведомствами, органами власти субъектов Федерации и муниципальных образований. Для этой цели во многих властных структурах были образованы специальные подразделения¹. В настоящее время они действуют автономно друг от друга и не наделены исполнительно-распорядительными полномочиями.

Данные институты выполняют две главные задачи: обеспечивают диалог органа власти, при котором они образованы, с религиозными объединениями; консультируют деятельность данного органа власти в пределах его компетенции и возможностей в сфере государственно-конфессиональных отношений.

Непосредственно в субъектах Федерации подразделения и должности по связям с религиозными объединениями создавались в структуре администрации региона. После 1991 года в Челябинской области развитие органов власти, ответственных за взаимодействие с религиозными организациями, развивалось по пути, стандартному для многих регионов².

Первым органом по связям с религиозными организациями в Челябинской области после распада Советского Союза стал фактически переименованный аппарат бывшего уполномоченного.

Постановлением администрации Челябинской области он стал называться «Службой уполномоченного по связям с религиозными

организациями при администрации области»³. Руководителем службы был назначен Геннадий Андреевич Костенко, бывший уполномоченный Совета по делам религий.

Отношение уполномоченных и подход к своей работе начали меняться не в 1990-х гг., после распада СССР, а за несколько лет до этого. Ведь стандартная для советского времени триада функций: контрольно-надзорная, информационная и правозащитная в годы Перестройки не являлась определяющей в повседневной деятельности. Можно перечислить, чем занимался новый отдел и его непосредственный руководитель Г. А. Костенко в переходный период начала 1990-х гг.: помощь в регистрации, строительстве, восстановлении культовых зданий (в качестве примера можно привести помощь в поиске завода для отливки колоколов), разрешение спорных вопросов между властями муниципалитетов и религиозными общинами, освещение деятельности тех или иных объединений в виде докладов и аналитических записок как для главы региона (губернатора), так и для населения⁴. Сам Геннадий Андреевич отмечает, что это было время становления новых отношений в области, отличных от взаимодействий в советский период⁵.

Служба уполномоченного просуществовала до 1995 года. С этой даты мы можем рассмотреть деятельность органа, ответственного за взаимодействие с религиозными организациями в Челябинской области, подробнее, так как в постановлении Главы администрации Челябинской области от 15 декабря 1995 г. №581 содержится Приложение № 1 – Положение о комитете по связям с религиозными организациями администрации Челябинской области.

Положение характеризует общий характер работы Комитета следующим образом: «[Комитет] является экспертным, консультативным, информационным и координационным центром, совместно с администрациями городов и районов области осуществляет повседневную деятельность по налаживанию конструктивного сотрудничества верующих и неверующих, устанавливает связь и взаимоприемлемые отношения между государственными, общественными и религиозными организациями»⁶.

Штат комитета состоял из трех сотрудников: председателя и двух специалистов.

Также можно отметить правовую основу деятельности комитета: «В своей практической работе комитет руководствуется Законом РСФСР «О свободе вероисповеданий», законодательством Российс-

кой Федерации, постановлениями Правительства, распоряжениями и постановлениями Главы администрации Челябинской области»⁷.

Переходя непосредственно к задачам комитета, можно разделить их на общие и частные.

К общим задачам можно отнести следующие:

- подготовка заключений по запросам государственных, общественных и религиозных организаций по проблемам, требующим решения органов власти;

- пропаганда Российского патриотизма и интернационализма среди верующих и духовенства за счет обеспечения свободы совести, невмешательства во внутренние дела религиозных организаций;

- оказание содействия тем видам деятельности, которые объединяют верующих и неверующих (защита окружающей среды, сохранение памятников культуры, благотворительность и т. д.) и сплачивает людей различных мировоззренческих установок для решения насущных проблем в жизни общества;

- организаторская и методическая работа с администрациями городов и районов области по проблемам, связанным с исполнением законодательства о свободе совести, вероисповедания;

- организация и проведение религиозоведческих экспертиз, выработка и предоставление в необходимых случаях официальных заключений по запросам органов управления и суда;

- подготовка данных, информирование Главы администрации об актуальных проблемах деятельности религиозных организаций, о состоянии государственно-церковных и межконфессиональных отношений;

- осуществление мер по укреплению взаимопонимания и терпимости между религиозными организациями различных вероисповеданий;

- координация связей государственных, общественных и религиозных организаций⁸.

Данные виды деятельности мы сможем наблюдать в этом или слегка переработанном виде в следующих положениях, касающихся рассматриваемого нами органа.

Частные задачи, присущие данному историческому периоду:

- формирование информационного банка данных о религиозных организациях области – задача, связанная с весьма бурным ростом религиозных организаций и попытками власти взять ситуацию под контроль;

· и целый блок задач, объединенных в Положении одним пунктом – открытие церковно-приходских, воскресных школ; приобретение и распространение религиозной литературы, плакатов, календарей, содействие изготовлению предметов культа; создание малых производственных предприятий, связанных с изготовлением товаров религиозной принадлежности; реализация права собственности на здания, строения, предметы культа, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительного значения и иного имущества, необходимого для деятельности религиозных организаций.

Вышеперечисленный блок задач связан с возвращением религиозного имущества, зданий и сооружений из государственной собственности религиозным объединениям в собственность, пользование либо совместное с организациями культуры области пользование относящихся к государственной собственности культовых зданий, строений с прилегающими к ним территориями и иного движимого и недвижимого имущества религиозного назначения, включая памятники истории и культуры. В связи с чем необходимо упомянуть постановление Главы администрации Челябинской области от 10.10.95 № 486 «О порядке передачи религиозным объединениям относящегося к государственной собственности имущества религиозного назначения»⁹.

Данное положение определяет как порядок передачи имущества религиозным объединениям – в собственность, пользование либо совместное организациями культуры области пользование относящихся к государственной собственности культовых зданий, строений с прилегающими к ним территориями и иного движимого и недвижимого имущества религиозного назначения, включая памятники истории и культуры. Так и ее механизм – обращение религиозного объединения направляется в областной комитет по управлению государственным имуществом, а в случае если имущество относится к памятникам истории и культуры – в главное управление культуры и искусства администрации области. К обращению прилагается историческая справка, сведения об использовании культового здания, строения с прилегающей к нему территорией и иного движимого и недвижимого имущества в настоящее время, акт технического состояния этого здания, строения¹⁰.

Рассмотрев положение, призванное регулировать работу комитета и его сотрудников, перейдем непосредственно к его практической деятельности в 1995–1997 гг. За это время сотрудниками комитета была

проведена большая восстановительная работа, непосредственно вытекающая из задач, сформулированных в рассмотренном нами положении. Например, число действующих приходов РПЦ достигло 68, число храмов в Челябинске увеличилось до 7¹¹. Также необходимо отметить устойчивый рост количества религиозных организаций других конфессий. По данным уполномоченного по делам религий по Челябинской области Костенко Г. А., в 1990 году было зарегистрировано 7 мусульманских приходов¹², а к 2000-м гг. их число достигло 36¹³, основная часть которых была зарегистрирована в рассматриваемый нами период.

В эти годы в области были проведены две конференции. В 1995 году – «Неизвестный Челябинск», чьи материалы затем легли в краеведческий сборник, под обложкой которого собраны исследования, связанные с историей города Челябинска¹⁴. И в 1996 году – «Церковь и религия на Урале», региональная конференция, где рассматривались проблемы религиозной жизни на протяжении XVIII–XIX вв. Также в это время не происходит серьезных конфликтов на религиозной почве и негативных событий, которые могли бы найти отклик в СМИ и оказать отрицательное влияние на имидж региона и администрации, что, безусловно, является косвенным свидетельством грамотной работы комитета.

Следующий значимый период в деятельности комитета начинается в 1997 году. Этот год можно выделить сразу по нескольким основаниям. Во-первых, у комитета появился новый руководитель – Добрынин Владимир Валентинович, сменивший Костенко Г. А. на этом посту. Во-вторых, был принят новый Закон «О свободе вероисповедания», весьма сильно влияющий на работу комитета. Сам комитет также изменил название на комитет по делам национальностей, религиозных и общественных организаций главного управления информации и общественных связей по Челябинской области¹⁵.

С этого времени можно говорить об окончании переходного периода в деятельности рассматриваемого органа. Новый закон заложил новые основы работы в правовом поле действия религиозных организаций, уход Г. А. Костенко означал, что в государственно-конфессиональной политике области появился новый человек, не связанный советским опытом, который мог бы взглянуть на ситуацию свежим взглядом. А изменение места комитета в иерархии государственных органов и новый круг задач указывает на возросшее поле деятельности.

Примечания:

1. Совет по взаимодействию с религиозными объединениями [Электронный ресурс]. URL: <http://state.kremlin.ru/council/17/statute> (дата обращения: 16.05.2012); Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: <http://www.government.ru/gov/agencies/140/> (дата обращения: 03.03.2012); Комитеты и комиссии Государственной Думы [Электронный ресурс]. URL: <http://www.duma.gov.ru/about/regulations/chapter-4/> (дата обращения: 03.03.2012).
2. Юззелл Л. Проблема свободы религии в современной России // Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России. – М.; СПб.: Летний сад, 2002. – С. 24.
3. Постановление Главы администрации Челябинской области «О преобразовании службы уполномоченного по связям с религиозными организациями в комитет по связям с религиозными организациями администрации Челябинской области» от 15 декабря 1995 г. № 581 // Объединенный государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). Ф. Р–700. Оп. 1. Д. 185. Л. 169.
4. Церковь: на круги своя // Челябинский рабочий. – 1990. – 26–27 мая. – С. 16.
5. Интервью с Г. А. Костенко // Личный архив автора.
6. Постановление Главы администрации Челябинской области «О преобразовании службы уполномоченного по связям с религиозными организациями в комитет по связям с религиозными организациями администрации Челябинской области» от 15 декабря 1995 г. № 581 // ОГАЧО. Ф. Р–700. Оп. 1. Д. 185. Л. 169.
7. Там же
8. См. Приложение № 1 к Постановлению Главы администрации Челябинской области «О преобразовании службы уполномоченного по связям с религиозными организациями в комитет по связям с религиозными организациями администрации Челябинской области» от 15 декабря 1995 г. № 581 // ОГАЧО. Ф. Р–700. Оп. 1. Д. 185. Л. 169.
9. Постановление Главы администрации Челябинской области «О порядке передачи религиозным объединениям относящегося к государственной собственности имущества религиозного назначения» от 10 октября 1995 г. № 486 [Электронный ресурс]. URL: <http://law7.ru/base71/part2/d71ru2491.htm> (дата обращения: 15.07.2013).
10. См. Там же.
11. Георгий, архиепископ (Грязнов Александр Иванович) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/31682.html> (дата обращения: 14.05.2012).
12. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4186. Л. 146.
13. Мусульманское население в РФ [Электронный ресурс]. URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/5/musulmanskoe-naselenie-v-rf> (дата обращения: 16.01.2014).
14. Неизвестный Челябинск [Электронный ресурс]. URL: <http://chelhistory.ru/content-view-9.html> (дата обращения: 16.01.2014).
15. Постановление Главы Администрации Челябинской области «О создании комитета по делам национальностей, религиозных и общественных организаций главного управления информации и общественных связей по Челябинской области» от 24 февраля 1997 г. № 155 // ОГАЧО. Ф. Р–700. Оп. 1. Д. 329. Л. 11.

О РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В УРАЛЬСКОМ РЕГИОНЕ

Проблема толерантности и практики ее реализации существовала всегда в отношениях между представителями разных культур в нашей стране. Важным аспектом современного состояния российского общества является тот факт, что возросла религиозная и этническая нетерпимость. В связи с этим для всего российского многонационального государства, одной из актуальных проблем современности остается необходимость формирования этноконфессиональной толерантности и факторов, лежащих в ее основе. Народы Уральского региона, как и народы России, на данный момент переживают период переосмысления своих религиозных, национальных и исторических традиций.

Актуальность проблемы толерантности возрастает в условиях развития глобализации. Размываются границы локальных пространств: культурных, национальных, коллективных и индивидуальных. В условиях поликультурной действительности идеалом является и мультикультурная личность, которая вбирает в себя различные культурные аспекты. Религиозная идентичность выступает как одна из возможностей сохранения культуры и нации. Малые и большие народы могут решить современные проблемы только путем объединения усилий, направленных на развитие различных союзов и отдельных этносов, входящих в них.

Религиозная толерантность воспринимается в российском обществе как фактор противодействия экстремизму и даже терроризму, что вполне понятно, так как религиозно-мотивированное насилие, в том числе террор, является проблемой для российского общества. Толерантность возникает на базе создания условий для дальнейшего сближения различных этносов в экономическом, политическом и культурном отношении.

Понятие толерантности является сложным, многоаспектным понятием. По мнению В. В. Форсовой, религиозная толерантность является исторически первым видом толерантности¹. В истории политической и философской мысли толерантность понималась как «сдержанность для себя и позволение другому». Представитель английской философской и политической мысли Дж. Локк отмечал: «Терпи-

мость по отношению к тем, кто в религиозных вопросах придерживается других взглядов, настолько согласуется с Евангелием и разумом, что слепота людей, не видящих при столь ясном свете, представляется чем-то чудовищным»².

Сегодня все больше исследователей обращается к изучению проблем, которые связаны с формированием толерантного сознания личности. Заметим, что в научной литературе толерантность рассматривается в качестве модели поведения, формы индивидуальной или общественной реакции на политические и социальные процессы. Проблема толерантности связана с плюрализмом относительно наших знаний и убеждений и является альтернативой единомыслия, мономерной идеологии, авторитарного мышления³.

В «Декларации принципов толерантности», которая была утверждена резолюцией 5.61 генеральной Конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 г., в ст. 1 говорится: «1.1. Толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, общение, свобода мысли, совести и убеждений. Терпимость – это гармония в многообразии. Это не только моральный долг, но и политическая, и правовая потребность. Терпимость – это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира. 1.2. Толерантность – это, прежде всего, активное отношение, формируемое на основе признания универсальных прав и основных свобод человека. Ни при каких обстоятельствах терпимость не может служить оправданием посягательств на эти основные ценности, терпимость должны проявлять отдельные люди, группы и государства». Далее в п. 4 ст. 1 отмечается: «Проявление терпимости, которое созвучно уважению прав человека, не означает терпимого отношения к социальной несправедливости, отказа от своих и уступки чужим убеждениям. Это означает, что каждый свободен придерживаться своих убеждений и признает такое же право за другими. Это означает признание того, что люди по своей природе различаются по внешнему виду, положению, речи, поведению и ценностям и обладают правом жить в мире и сохранять свою индивидуальность. Это также означает, что взгляды одного человека не могут быть навязаны другим»⁴. В Конституции РФ признается идеологическое многообразие. Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной⁵.

Религиозная идентичность не является в настоящее время автоматически наследуемой по факту принадлежности человека к определенному этносу, нации, а выступает как возможность и вероятность свободного выбора субъекта. Эмпирические данные указывают, что идентификация религиозной и конфессиональной приверженности не совпадает. Данные по Уральскому федеральному округу указывают, что респондентов, идентифицирующих себя с православием или исламом, гораздо больше, чем относящих себя к верующим. Так, на вопрос «К какому вероисповеданию (религии, конфессии) Вы себя относите?» по Уральскому федеральному округу (в % от числа опрошенных в округах РФ, 2007 г.) были получены следующие данные: православный – 68, старообрядец – 1,6, мусульманин – 6, буддист – 0,3, католик – 0,1, иудей – 0,1, протестант – 0,1, другое вероисповедание – 0,8, считаю себя верующим, но ни к какой конфессии, церкви, вероисповеданию себя не отношу – 9⁶.

Этноконфессиональная идентичность усиливается по мере роста национального самосознания, которое сопровождается зачастую повышением уровня межнациональной напряженности. Эта идентичность укрепляется независимо от мотивов в конфликтах этнических групп. Конфессиональная идентификация в регионе повышается при увеличении уровня межнациональной напряженности, что приводит к еще большему дистанцированию от религиозной идентификации. Одним из главных факторов, формирующих и укрепляющих конфессиональную самоидентификацию в настоящее время, является ассимиляционный процесс коренных народов вследствие широкомасштабных миграционных потоков⁷.

При этом остро стоит вопрос о толерантном отношении человека к другим религиям, возникает необходимость поиска основ становления системы мирного сосуществования различных этносов, проживающих на территории современной России и ее регионов. Это обусловлено сохраняющейся социальной напряженностью в обществе, продолжающимися межэтническими и межконфессиональными конфликтами.

Религия в истории народов России и, в частности, Уральского региона играла огромную роль. Она и сегодня продолжают оставаться основной формой общественного сознания. Исторически такие религии как ислам и христианство стали этноинтегрирующей основой формирования народов Уральского региона. Волго-Уральский регион со 2-й половины XVIII века выделяется как основной центр формиро-

вания татарской нации. Становление гражданского общества и изменение характера государственно-конфессиональных отношений в регионе способствуют возрастанию роли религии в настоящее время.

Доля верующих достаточно велика среди молодежи. Верующих в бога среди молодежи, по их собственному признанию – 49,5 %. Еще 21,3 % относят себя к колеблющимся между верой и неверием и 5,3 % «верят в сверхъестественные силы». К верующим в бога себя относят представителя различных социальных групп молодежи (%): учащиеся школы – 41,2, учащиеся профессионального училища – 48,4, учащиеся техникума – 60,8, студенты вуза – 51,0 и т. д.⁸

Религиозная ситуация, интенсивность религиозных проявлений, степень их воздействия на общество определяются факторами полиэтничности, поликонфессиональности, поликультурности населения всего Уральского региона, который не является самостоятельной национальной автономией. Особое внимание следует обратить на этноконфессиональную толерантность, которая, по нашему убеждению, означает одинаковое отношение государства ко всем народам, религиям и вероисповеданиям. Важным условием этноконфессиональной толерантности, по нашему мнению, является невмешательство государства в вопросы вероисповедания.

Следует отметить, что главная угроза безопасности Российской Федерации исходит со стороны радикального религиозно-политического фактора в его стремлении навязать обществу модель «исламского государства». Представители ваххабизма не приемлют региональную модель ислама, проявляют нетерпимость к неисламским традициям.

Главной целью государственной политики в сфере взаимодействия с религиозными объединениями является консолидация, стабильность и духовное возрождение российского общества. В соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства государство: не вмешивается в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности, в воспитание детей родителями или лицами, их заменяющими, в соответствии со своими убеждениями и с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания⁹. Государство не отождествляет себя с той или иной религией, но востребует их позитивный нравственный потенциал, имеющийся в исторически и культурно укорененном религиозном мировоззрении, стремится согласовать интересы верующих и неверующих граждан, различных религиозных объединений.

Духовный характер цели религиозных организаций предопределяет то, что они являются одной из форм некоммерческих организаций, не имеют извлечение прибыли в качестве цели деятельности и не распределяют полученную прибыль между участниками. Религиозным организациям предоставлено также право осуществлять иные, побочные виды деятельности, в том числе предпринимательскую, если результаты используются для обеспечения достижения основной цели¹⁰. Государство и общество заинтересованы в том, чтобы деятельность религиозных организаций осуществлялась на основе самофинансирования. Однако необходим и контроль за тем, чтобы религиозный статус организации не превращался в прикрытие для коммерческой деятельности.

Особая роль у культуры, как механизма сдерживания, обуздания нетерпимости. Одно из ключевых мест в вопросе формирования религиозной толерантности занимает просветительская работа, направленная на повышение уровня взаимного познания различных религиозных групп. На это нацелены международные образовательные программы. Важную роль в приобщении молодежи к культурам, решении проблем взаимопонимания и взаимообогащения, повышения культуры межнационального общения играет язык. Изучение языков представляет собой один из наиболее действенных путей воспитания в духе терпимости и взаимопонимания. Владение языком иной культуры открывает возможность для ее всестороннего и достоверного понимания. Развитие национальных языков является сегодня одной из приоритетных задач государственной политики Российской Федерации. В разных регионах страны к ее решению подходят различно, но общим для всех является сохранение языков как основы жизнедеятельности и культуры этносов, гармонизация межнациональных отношений.

Необходимо преодоление национальной замкнутости, ориентация на повышение общей культуры общения. Особое внимание следует обратить на воспитание исторической памятью, правдой о становлении и развитии нашего многонационального государства, что приобретает особую важность для установления объективной истины, формирования личной позиции. В педагогическом аспекте единство исторического знания и культуры обозначает незыблемость межкультурных и межнациональных связей, способствует взаимопониманию и взаимообогащению народов. Большую ценность имеют этнографические знания о происхождении народов, своеобразии национального

этикета, обрядов, быта, одежды, искусства, художественных промыслов, праздников.

Сегодня необходимо вести продуманную, эффективную политику, направленную на окончательное преодоление угроз государственной безопасности. Политика и программы в области образования должны способствовать улучшению взаимопонимания, укреплению солидарности и терпимости в отношениях между религиозными, культурными, языковыми группами и нациями в целом.

Важной особенностью Уральского региона является то, что здесь религиозный экстремизм практически себя никак не проявляет. Причина заключается, на наш взгляд, в том, что политические факторы оказывают свое влияние на динамику конфессиональных предпочтений большинства населения. Политика государства в качестве обязательного компонента включает формирование и постоянное развитие межэтнической толерантности в любом регионе. Формирование религиозной и этнической толерантности является одним из основных факторов, которые способствуют консолидации полиэтнического и многоконфессионального общества.

Кризисные явления в социально-экономической, политической и духовно-идеологической сфере неизбежно провоцируют межрелигиозные, межконфессиональные, межнациональные и религиозно-национальные противоречия и конфликты. Продолжается процесс активизации религиозной жизни: возрастает роль религиозных объединений, изменяются соотношения между религиозными движениями, конфессиями и Церквями. Поэтому необходимо совершенствовать законодательство и правовое регулирование сферы свободы совести и религиозных взаимоотношений. Необходимо обратить внимание на граждан, сомневающих в стабильности межнациональных отношений, и влиять положительно на перемену их мнения; необходимо проводить круглые столы, выработать механизмы распространения норм толерантного поведения.

Традиционные конфессии в массовом сознании занимают место культуруобразующей составляющей в общей системе ценностей духовной жизни того или иного народа. Конфессиональная идентификация субъекта включает в себя множество составляющих – религиозный, исторический, этнический, культурологический и др. В зависимости от региональных особенностей, этнической принадлежности на первый план может выйти любая из указанных составляющих.

Религиозность населения в большой степени зависит от социально-экономических, территориальных, исторических, конфессиональных и этнических факторов. Сегодня происходит поиск новых форм взаимоотношений различных слоев населения в условиях удовлетворения своих базовых потребностей. Для реализации толерантных установок важен комплекс мероприятий по повышению социальной роли семьи в воспитании у подрастающего поколения норм толерантности.

Уральский регион представлен как многонациональный и многоконфессиональный, который базируется на основе толерантного и терпимого отношения к другой культуре и другим религиям. Можно констатировать, что доверие к церкви, как социальному институту, продолжает оставаться высоким. Однако в условиях сохранения социально-экономической напряженности в современных условиях важным представляется формирование особой системы взаимоотношений центральной, местной власти с различными национальными объединениями, при которой у каждого человека будет формироваться потребность в толерантном поведении. Приоритетным является проведение межконфессиональных и государственно-конфессиональных мероприятий для заботы о гражданском согласии.

Народы Уральского региона накопили богатейший опыт взаимной терпимости, разумного приспособления, достойных компромиссов, обеспечивающих возможность разностороннего сотрудничества. Для отдельного человека, важным представляется религиозная терпимость не в виде безразличия или снисходительности, а как возможность иного видения, критического диалога, ведущего к обогащению личного опыта.

Примечания:

1. Форсова В. В. О религиозных корнях толерантности // Социологические исследования. – 2004. – № 1. – С. 54–61.
2. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 93.
3. Шадже А. Ю. Переосмысливая толерантность в современных условиях // Толерантность в современном обществе: опыт междисциплинарных исследований: сборник научных статей / под науч. ред. М. В. Новикова, Н. В. Нижегородцевой. – Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2011. – С. 97.
4. ЮНЕСКО [Электронный ресурс]. URL: www.un.org (дата обращения: 14.03.2014).
5. Конституция РФ, ст. 13, ч. 1, 2.
6. Кублицкая Е. А. Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования. – 2009. – № 4. – С. 99–100.
7. Там же. – С. 100.

8. Шереги Ф. Э. Этническая и религиозная толерантность молодежи // Мониторинг общественного мнения. – 2010. – № 4 (98). – март-апрель. – С. 27, 29.
9. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», ст. 4, п. 2 [Электронный ресурс]. URL: www.consultant.ru (дата обращения: 14.03.2014).
10. Шахов М. О. О принципах государственного содействия деятельности религиозных организаций // Религия и право. – 2001. – № 4 (25). – С. 28–30.

Герцог С. В. (г. Магнитогорск)

ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩНОСТИ

Современные исследования и повседневная практика убеждают нас, что одной из характерных черт современного общества является рост нетерпимости людей. Общество ближайшего будущего требует, чтобы человек обладал умением отстаивать свою точку зрения. Однако часто это приводит к противостоянию между взаимодействующими социальными группами и институтами. В массовом сознании уже возникли негативное отношение и агрессия к иной точке зрения. Вместе с тем, развитие современного мультикультурного общества невозможно без повышения уровня культуры толерантности современного человека. Толерантность – это то, что идёт от самого человека, уважительное отношение, принятие, понимание и признание, ценность, норма, убеждение, вместе с тем, это морально-нравственная категория, которая формируется обществом, социальной средой, в которой живёт человек. Толерантность – это начало формирования дружественного сообщества.

Важность формирования культуры толерантности заключается в том, что «взаимопонимание» выступает в качестве социальной ценности, поскольку позволяет обеспечить необходимое для поддержания и развития жизни общества «взаимодействие» между разными людьми. Оптимальными условиями для развития культуры толерантности являются права человека, мир и демократия. В качестве индикаторов для оценки развития общества в направлении этих ценностей используются основные признаки толерантности: равенство всех людей, взаимное уважение человеческого достоинства, свобода вероисповедания, возможность соблюдать традиции национальных культур, сотрудничество разных социальных общностей. К ценностям культуры толерантности мы относим человеческое достоинство, справедливость, ненасилие, сотрудничество.

Религия – это та сфера жизнедеятельности, где толерантность необходима в первую очередь. Степень уважительного, спокойного и доброжелательного отношения между приверженцами разных религий, разных направлений одной конфессии, между верующими и неверующими предопределяет уровень культуры людей, цивилизованность общества и государства.

Религиозная толерантность в целом – это признание права на свободу самоопределения верующих, уважительное отношение граждан к этому праву, к культурно-религиозному плюрализму общества, утверждённых как исходные положения и демократические нормы государства. Принцип религиозной толерантности включает в себя: признание права человека на религиозное самоопределение, отсутствие предубежденности к религиозной альтернативе, культурно-религиозный плюрализм, признание каждым гражданином права за другими придерживаться своих религиозных, нерелигиозных и атеистических убеждений, уважительное отношение органов государственной власти к религиозным чувствам верующих.

Проводимый анализ показывает, что понятие «толерантность» до сих пор остается дискуссионным, термин ещё не приобрёл четкий статус и имеет довольно широкий диапазон интерпретаций, поскольку в силу своей многосторонности является объектом изучения различных наук – социологии, философии, этики, психологии, педагогики, конфликтологии, что порождает возникновение различных подходов к рассмотрению изучаемого феномена. Неоднозначность его понимания делает сложной эту проблему для научного исследования и разработки методов, направленных на развитие толерантных отношений.

Культурой религиозной толерантности и проблемами её формирования занимаются социология религии, социология духовной жизни, религиоведение, культурология, философия и право.

Прежде всего, определимся с тем, что мы понимаем под религиозной толерантностью. Н. Б. Костина видит религиозную толерантность как «существенный компонент свободы совести, принцип подхода к последователям любого религиозного течения, мировоззренческих систем, характеризуемый отсутствием дискриминации, ущемления прав по вероисповедному, мировоззренческому принципу»¹. С этим можно согласиться. Действительно, религиозная толерантность предполагает свободу совести и свободу вероисповедания. Религиозная толерантность предполагает не только отсутствие дискриминации, но и проявляется в готовности учитывать мнение своих оппонентов.

В религиозном мире разные конфессии могут быть конкурентами, потому что некоторые заинтересованы в привлечении внимания потенциальных, новых членов своих общностей. Религиозная толерантность основана на взаимодействии религиозной общности с органами власти, другими религиозными и социальными общностями. В условиях религиозной толерантности разные стороны находятся в процессе диалога. Проблемы не разжигаются и не замалчиваются, но проговариваются и решаются.

Существует множество исследований, посвящённых понятию «социальная общность». Этим вопросом занимались зарубежные социологи, такие как Э. Дюркгейм, П. Бергер, М. Вебер, Э. Трельч, Ч. Глок, Дж. Йингер, П. Сорокин, Т. Парсонс, Н. Смелзер, Ф. Тённис, Я. Щепаньский и др. Различные подходы в определении религиозной общности можно найти у таких отечественных исследователей, как Д. М. Булышко, Ю. Е. Волков, Г. Е. Зборовский, С. А. Кузьмин, Ж. Т. Тощенко, В. А. Ядов, В. И. Гараджа, М. П. Мчедлов, Н. Б. Костина и другие. Понятие «религиозная общность» в литературе часто трактуется неопределённо и размыто. В литературе оно упоминается или как один из видов социальной общности, или же объединяется с такими категориями, как «религиозная группа» и «религиозная организация». Один из первых анализов различных подходов к понятию «социальная общность», а также системное исследование понятия «религиозная общность» были даны Н. Б. Костиной².

В своей монографии «Теории социальной общности» Г. Е. Зборовский посвящает религиозным общностям определённое место, рассматривая их как вид социальной общности. Под религиозной общностью Г. Е. Зборовский понимает «совокупность людей, объединённых религиозными представлениями, общими верованиями, целями, задачами, идеями, единой религиозной деятельностью и идентифицирующих себя с данной религиозной общностью»³. А, по мнению Н. Б. Костиной, религиозная общность – это «группа верующих, осуществляющих на основе единой доктрины совместную религиозную деятельность, направленную на достижение общих целей в специфически институциональных формах»⁴. «Энциклопедия социологии» даёт определение социальной общности как совокупности людей, «объединённых общими верованиями, религиозными представлениями, идеями, целями и задачами, общей религиозной деятельностью»⁵.

Говоря о религиозной общности, необходимо сказать, что это форма религиозного взаимодействия людей, реально существующая и эм-

пирически фиксируемая. Люди, которые составляют эту общность, могут иметь одинаковые черты, образ жизни, нормы, поведение. Становясь одной религиозной общностью, люди осознают одинаковость условий для себя и тех, кто включён в данную общность, и у них есть чёткое понимание, что есть «свои» и есть «чужие», есть «мы» и есть «они». У людей в одной религиозной общности есть понимание своих собственных интересов. Необходимо заметить, что принадлежность к религиозной общности не отнимает у личности возможность принадлежать к другим социальным общностям. Например, другой общностью для индивида может быть родственная общность (семья).

Под культурой религиозной толерантности, на мой взгляд, можно понимать систему ценностей, представлений, норм и правил существования в многоконфессиональном обществе, это определённое поведение в рамках культурных стандартов, которые помогают представителям религиозных культов взаимодействовать в мире, где существуют непохожие взгляды и убеждения. Эта культура формируется и приобретает постепенно и зависит от многих факторов.

Г. Л. Бардиер предлагает осуществлять анализ культуры толерантности в трёх аспектах: инструментальном, нормативном и профилактическом⁶.

«Инструментальный аспект культуры толерантности выражается в том, что в современном сложном и многообразном мире толерантность служит инструментом обеспечения социального согласия, в особенности между людьми и группами, чьи ценности различаются. Технологии создания культуры толерантности становятся актуальными в контексте формирования культуры ведения переговоров, развития искусства поиска компромиссов при принятии ответственных решений, поиска путей продуктивной конкуренции и сотрудничества между различными финансово-промышленными, политическими, религиозными и иными социальными группами.

Нормативный аспект актуальности исследования культуры толерантности определяется её связью с общечеловеческими гуманистическими ценностями. В контексте этих ценностей толерантность выступает в качестве социально-одобряемой правовой нормы взаимодействия между людьми. Принципы взаимодействия, диктуемые этой нормой, заложены в «Декларации принципов толерантности» ЮНЕСКО (1995 г.) и других международных документах, направленных на обеспечение прав человека.

Профилактический аспект культуры толерантности связан с выработкой социальной стратегии противодействия крайним проявлениям интолерантности, таким как терроризм, экстремизм, этническая нетерпимость, ксенофобия, агрессия и другие»⁷.

В нашей стране Конституция гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от его отношения к религии, а Федеральный закон РФ «О свободе совести и религиозных объединениях» – свободу совести и свободу вероисповедания. В соответствии с Конституцией РФ не допускается пропаганда или агитация, возбуждающие социальную, расовую, национальную или национальную ненависть и вражду. Запрещается пропаганда социального, расового, национального, религиозного или языкового превосходства⁸. Российский закон закрепляет право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или никакую не исповедовать, свободно выбирать и менять религию, распространять свои убеждения и жить в соответствии с ними. И хотя эти принципы закреплены государственным законом – они не приобрели той степени толерантности, когда можно было бы говорить, что все религиозные общности безоговорочно следуют принципам веротерпимости.

Время от времени в межконфессиональных отношениях явно можно увидеть нетерпимость. В самых разных случаях интолерантность проявляют служители культа, представители отдельных религий, общественные организации, представители власти и средства массовой информации. Любые попытки распространения идей и взглядов, подрывающих доверие и уважение к определённому религиозному вероисповеданию, а также вызывающих неприязнь и отрицательные чувства по отношению к иному образу жизни и обрядам – есть посягательство на честь и достоинство граждан и их конституционные права и свободы. Поэтому общество должно увидеть пути предотвращения конфликтов и религиозной нетерпимости, экстремизма и агрессии.

Что может мешать формированию культуры религиозной толерантности членов конкретной религиозной общности? Какие факторы влияют на формирование толерантности, а какие, напротив, формируют интолерантность?

К неблагоприятным факторам можно отнести: религиозные и этнические конфликты, религиозный экстремизм, негативное отношение к представителям других религий и этносов, нарушение прав человека, социальную незащищённость, неравенство перед законом,

криминализацию общества, правовую неграмотность, неумение строить отношения с другими общностями, рост насилия. К формам проявления интолерантности можно отнести: оскорбления, насмешки, выражения пренебрежения, негативные стереотипы, предубеждения, предрассудки, основывающиеся на отрицательных чертах и качествах, этноцентризм, дискриминацию по различным основаниям в виде лишения социальных благ, агрессию, произвол, унижение по половой принадлежности, ограничения прав человека, искусственную изоляцию в обществе, расизм, национализм, эксплуатацию, фашизм, гомофобию, этнофобию, мигрантофобию, осквернение религиозных и культурных памятников, вандализм, изгнание, репрессии, религиозное преследование. Все перечисленные явления могут быть отнесены к проблемам формирования культуры толерантности.

Формирование толерантных отношений в обществе возможно при воспитании толерантной личности, уважении прав и свобод человека, возможности равного участия в социальной благотворительной и волонтерской деятельности, соблюдении гражданских прав, прозрачности и независимости судебной системы, контроле гражданского общества за исполнительной властью.

Необходимо учитывать, что религиозная толерантность может быть сформирована как под воздействием внешних социальных факторов, так и факторов внутри конкретной религиозной общности.

Внешние факторы – это отношение СМИ, отношение власти, соблюдение или несоблюдение законодательства и прав верующих, экономические факторы, светское образование, воспитание в семье и другое.

Внутренние факторы – это порядки, традиции, обычаи, вероучение, доктрины, священные тексты, внутренние документы, влияние авторитета и личности священнослужителя, мнения, менталитет, психологические установки внутри религиозной общности. В частности, можно рассматривать значение влияния вероучения, которое содержится в священных книгах данной религии. Большинство религий представляют себя как единственно верные, и священные тексты (Библия, Коран и другие) могут содержать идеи избранности и отделённости от остального общества, и это может быть проблемой. Но в тех же самых священных текстах можно увидеть то, что будет восприниматься фактором, дающим установки на толерантность.

Толерантность в сфере религиозной жизни – это терпимое отношение к другим духовным практикам, убеждениям и мировоззрению

ям. Формирование толерантности в разных сферах нашей жизни является важным условием развития цивилизованного гражданского общества. Проводя исследование проблем формирования толерантности в различных сферах социальной жизни современного общества, социологи учитывают:

- насколько толерантные отношения разделяются, декларируются и транслируются социальными институтами и официальными организациями;
- в какой степени различные социальные общности осваивают и воспроизводят ценности толерантности;
- насколько проявляется толерантность в различных сферах жизнедеятельности людей;
- каковы причины интолерантного отношения со стороны социальных институтов и социальных групп;
- каковы возможности и условия формирования толерантных установок.

Поскольку мы затрагиваем область религиозной толерантности, важно отметить, что религия имеет свой уникальный взгляд на все сферы человеческой жизни. Рассмотрение религиозной толерантности как сферы межконфессиональных отношений было бы только частью общей картины потому, что религия имеет своё слово по вопросам политики, науки, медицины, секса, образования, воспитания и т. д., формируя толерантность как общечеловеческое качество во многих сферах человеческого бытия.

Иногда приходится слышать громкие заявления религиозных лидеров или известных представителей какой-нибудь конфессии по вопросам брака, проблемам аборт, нравственности, воспитания, образования, правил поведения, дресс-кода и др. Когда религия спокойно объясняет свою точку зрения – это ведёт к диалогу между религиозными и остальными социальными институтами. Но когда осуществляется агрессивное навязывание своей воли остальным, мы понимаем, что о диалоге разных точек зрения уже речь не идёт. Возникает вопрос, насколько религия терпима к нормам современного общества. Поэтому важно отметить, что специфика феномена религиозной толерантности предполагает не только оптимизацию межконфессиональных отношений, но и связь с проявлением толерантности во всех сферах общества. В узком понимании этого термина религиозная толерантность, распространяясь на сферу внутриконфессиональной жизни, призвана формировать терпимое отношение к

«братьям по вере», к новообращённым, со стороны священников к прихожанам.

Рассмотрение историко-социологического аспекта проблемы толерантности показывает, что её современные социологические концепции подтверждают тот факт, что абсолютного согласия между членами социума не существует.

На формирование культуры толерантности каждой конкретной общности и отдельно каждого индивидуума могут влиять: национальный менталитет, уровень политического и правового сознания, пол и возраст, принадлежность к профессиональной, образовательной и социальной группам, а так же уровень жизни, социальная защищённость, стабильность или нестабильность государства, степень удовлетворённости человека социально-экономическим положением.

Толерантность является преходящей, изменяющейся ценностью культуры. Религиозная толерантность может быть сформирована как под воздействием внешних социальных факторов, а так же факторов внутри конкретной религиозной общности. В рамках социологического видения проблемы основы толерантности могут быть исследованы с социал-дарвинистских позиций, теории социального действия, системного и других подходов. Важными являются динамический и системный подходы, поскольку они позволяют рассмотреть проявление толерантности/интолерантности в динамике, во взаимосвязи с другими структурами общества.

В современном обществе существует множество проблем, которые влияют на формирование культуры толерантности разных социальных сообществ. Подтверждением тому являются множество сложных ситуаций в обществе в самых различных сферах общественной коммуникации. Растёт этническая напряжённость, кипят страсти вокруг религиозных лидеров и их конфессий, обсуждаются спорные законы, принимаемые Государственной Думой. Социологам ещё предстоит сделать своё вклад в разрешение этих проблем.

Говоря о культуре толерантности, мы не можем обойти область культурных ценностей религиозных общностей, потому что всякая культура строится и базируется на определённых сформированных ценностях и традициях. Религиозные ценности связаны с идеалом смысла жизни, с поиском предназначения человека и поиском пути к Богу. У представителей каждой социальной общности есть свои ценности. Например, для социальной общности христиан-адвентистов это принятие Христа личным Спасителем, принятие Его жертвы за грехи

людей, Библия как Святое Слово Бога, вероучение Церкви; любовь, дарованная Богом и принятая и отражаемая людьми; прощение, принятое от Всевышнего, и прощение, даруемое другим; свобода выбора, принадлежность к Церкви.

Современный американский гуманист Пол Куртц в своей работе «Запретный плод. Этика гуманизма» предлагает следующий перечень общих моральных ценностей и норм: честность, правдивость, обязательность, искренность, верность, преданность, надёжность, благожелательность, доброжелательность, непричинение зла другим людям, непричинение ущерба частной или общественной собственности, согласие на сексуальные отношения, благодетельность, совестливость, порядочность, благодарность, ответственность, справедливость, терпимость, сотрудничество⁹.

Предложив ознакомиться с данным перечнем ценностей верующему человеку, мы не услышим возражений, хотя Куртц стоит на позициях атеиста. Мы можем видеть, что есть ценности общечеловеческого масштаба и есть ценности, которые отличают от остальных и могут быть присущи только конкретной социальной общности. Важно учитывать, что в религиозную общность люди в большинстве приходят во взрослом возрасте, и до этого в их жизни уже были сформированы и привиты другие ценности. Эти ценности приобретены в семье, школе и под влиянием общественного мнения. На протяжении жизни ценности могут приобретаться, меняться, утрачиваться.

Будучи частью религиозной общности, её представители могут принимать ценности практикуемые в других социальных общностях. Для исследования может представлять интерес становление толерантности как отдельной ценности в конкретной религиозной общности.

В настоящее время проблема формирования культуры религиозной толерантности приобретает всё большую актуальность. Учитывая, что в нашей стране проживают люди с разными религиозными убеждениями, имеющими неодинаковые социальные и культурные ценности, исследование проблемы формирования культуры религиозной толерантности становится важным и практически значимым. Можно смело сказать, что религиозная толерантность ещё не стала культурной нормой для верующих людей. В современных условиях нельзя переоценить важность социологических исследований, через которые можно было бы выявить факторы, которые способствуют формированию культуры религиозной толерантности, и факторы, которые, напротив, создают религиозную и социальную нетерпимость. Учиты-

вая такие факторы, возможно регулировать и предотвращать нетерпимость и предпринимать конкретные действия, направленные на формирование культуры религиозной толерантности.

Примечания:

1. Костина Н. Б., Колесникова К. И. Толерантность и межконфессиональные отношения в России // Материалы научно-практических конференций / Стабильность государственно-конфессиональных отношений – залог гражданского мира и согласия, межрегиональная научно-практическая конференция. Ижевск, 21 апреля 2004 г. Культура толерантности: пути и проблемы развития, г. Екатеринбург, 8–9 декабря 2004 г. / сост. В. И. Ничик, Н. Б. Костина. – Екатеринбург: УрАГС, 2005. – С. 116.
2. Костина Н. Б. Религиозная общность: проблемы социологического исследования. – Екатеринбург: Изд-во УГППУ, 2001. – 227 с.
3. Зборовский Г. Е. Теория социальной общности: Монография. – Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2009. – С. 250.
4. Костина Н. Б. Религиозная общность: проблемы социологического исследования. – Екатеринбург: Изд-во УГППУ, 2001. – С. 60.
5. Общность религиозная // Antinazi. Энциклопедия социологии, 2009 [Электронный ресурс]. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/socio/2515/ОБЩНОСТЬ> (дата обращения: 14.03.2014).
6. Бардиер Г. Л. Научные основы социальной психологии толерантности: Учебное пособие. – СПб.: Изд-во «Осипов», 2007. – 96 с.
7. Там же.
8. Конституция Российской Федерации, п. 2 ст. 29.
9. Куртц П. Запретный плод. Этика гуманизма. Пер. с англ. И. В. Кувакина, ред. В. А. Кувакин. Изд. 2-е, исправленное. Библиотека журнала «Здравый смысл». – М.: Российское гуманистическое общество, 2002. – 222 с.

Мишучкова А. В. (г. Оренбург)

АКТУАЛИЗАЦИЯ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В НАУЧНО-ПОПУЛЯРНОЙ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

После распада СССР образовался идеологический вакуум, в том числе и в рамках психологической литературы. Предшествующая материалистическая литература, опирающаяся на деактуализированную марксистско-ленинскую идеологию, перестала быть востребованной в связи с методологическим кризисом в гуманитарных науках. Научная психологическая литература, опирающаяся на новые подходы, на тот момент ещё не стала массовой и популярной. С на-

чала формирования демократических институтов и рыночной экономической модели в России 1990-х гг. на российском рынке стала появляться иностранная научно-популярная психологическая литература, содержащая опору на христианские ценности в рамках капиталистической трудовой этики¹. После деактуализации приоритетов социалистической формации, имеющих уравнивательные тенденции во всех общественных сферах, ограниченное количество моделей и траекторий личностного развития и самопроявления в социуме, строгую мировоззренческую регламентацию и атеистическую направленность, идеи, свойственные рыночной экономической модели и демократическому общественно-политическому устройству, стали набирать популярность. Ценности свободы, плюрализма мнений и действий, ответственности, личной инициативы, саморазвития и духовного развития, открытых возможностей в обществе приобрели особую актуальность и высокий к ним интерес. Всё перечисленное является отражением внутреннего содержания и концепций авторов научно-популярной литературы по практической психологии, являющихся гражданами стран Европы и Америки с демократическими и рыночными традициями, имеющими относительно преемственный и долговременный характер.

Закономерно, что свобода совести обусловила возможность обращения к Священному Писанию, открытой веры в Бога и опоры на христианские ценности, что становится неотъемлемой и гармоничной составляющей мировоззрения многих россиян. Такие известные авторы бестселлеров, психологи и лекторы XX – начала XXI в., как Дейл Карнеги, Наполеон Хилл, У. Клемент Стоун, Джо Витале, Том Хопкинс, Джон Кехо, Зиг Зиглар, Брайн Трейси, Бодо Шеффер и другие со своими концепциями успеха и достижений, финансовой грамотности, позитивного мышления, саморазвития и гармоничного общения, стержневой составляющей большинства которых являются именно ценности Библии, стали популярны у российского читателя. В глубоком и конструктивном русле трудится также известный практикующий психолог и доктор, автор уникальных психологических методик и новой модели сознания («библейская модель», «модель хозяина жизни») Валерий Синельников.

В. Синельников: «Всё в этом мире объединяет одна общая цель – стремление к Целому, то есть Богу, Вселенной, Высшему Разуму». «Идеал в жизни может быть только один – это сама Реальность, или Бог, или Истина – не важно, как это назвать»².

«Возлюби ближнего как самого себя». Если я люблю себя как частицу Божественного, то и к другим я буду относиться также, – комментирует свою позицию автор³.

Безусловную ценность Евангелия признаёт психолог, лектор, автор многочисленных популярных книг Зиг Зиглар, переводные издания которого массово появились в продаже уже в начале 2000-х гг. «Исследования, подтверждающие Библию, привели меня к вере в истинность христианского учения. Я нахожу, что Книга притчей Соломоновых является лучшей информацией из того, что мне известно о бизнесе, Книга Псалмов (Псалтирь) – лучшая информация о взаимоотношениях между людьми, а Евангелие от Иоанна – самая значительная книга из тех, что мне довелось читать». Но автор объективно относится к вере, считая важным закон: «Будьте терпимы к праву других верить в то, что они считают правильным, но если то, во что ни верят, нарушает божественный или человеческий закон, будьте к этому нетерпимы». Одну из глав своей книги «Умение добиваться успеха» З. Зиглар посвящает аспекту духовности: он говорит, что жизнь имеет 3 аспекта (физический, умственный и духовный); отмечает, что люди, обладающие верой, чувствуют «душевное равновесие, защищённость, нескончаемый источник силы, истинное понимание добра и любви». Особое внимание он уделяет духовному аспекту благодарности Творцу за всё прекрасное в нашей жизни – красоту природы, чудо новой жизни, здоровье, любовь родителей. Автор выделяет «Золотое правило», универсальный религиозный принцип в интерпретации христианства – «Желай для ближнего своего, что хотел бы для самого себя», который значительно повышает духовность человека в его служении ближнему⁴.

Гармонично и убедительно преподносит христианские ценности книга признанного автора бестселлеров по достижению успеха Н. Хилла в соавторстве с У. Клементом Стоуном. Цитаты из Библии и христианские ценности красной нитью проходят через всё содержание, а предлагаемые идеи строятся непременно с учётом морали и нравственности: «Добиваться успеха и цели нужно, не попирая Законы Божьи и не ущемляя права ваших ближних». «Самая великая сила человека заключена в его молитве», говорят авторы, приводя цитаты известных и успешных людей. С. Б. Фулер: «Я читал Библию и молил Бога дать мне знания для осуществления мечты. Самое большое вдохновение – чтение Библии»; М. Л. Бенедам: «Я верю в моего ближнего, мою страну и моего Бога!»; даже Джон Д. Рокфеллер молился перед каждым

принятием пищи, посещал службу и читал Библию, а, отойдя от бизнеса, занимался благотворительной и филантропической деятельностью. Неоднократно говорится о вере, о силе молитвы, честности, о необходимости финансировать религиозные учреждения и помогать нуждающимся, о благодарности Богу за всё, о способности человека познать мудрость и радость вместе с Богом, исцелиться от болезни по молитвам. Идея априорной щедрости заключена в тезисе «Продолжай давать другим, пока Господь не перестанет давать тебе»⁵. В контексте анализа проблемы следует обратить внимание на следующие актуальные выдержки и цитаты из Библии: «По вере вашей да будет вам (Мф. 9:29); Цитата Иисуса Христа: «Всё, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, – и будет вам» (Марк, 11:24); «Просите, и дано будет вам; ищите и найдёте; стучите, и отворят вам» (Мф. 7:7), «Если Бог за нас, то кто против нас?» (Римл. 8:31), «Если сколько-нибудь можешь верить, всё возможно верующему» (Марк, 9:23) и мн. др. Опора на библейские истины делает процесс достижения успеха обдуманым и соответствующим нравственным законам, принципу «чистоты помыслов», уводит от эгоизма в конкретных ситуациях.

Известный и талантливый автор классического бестселлера по достижению успеха на пути к богатству и счастью «Думай и богатей» Наполеон Хилл предисловие своей книги закончил словами: «Запомните: вы можете добиться всего, что не идёт в разрез со всемирными законами, – Божьими и человеческими»⁶.

Автор бестселлеров по конструктивному человеческому общению и публичному выступлению Дейл Карнеги также всегда опирался на христианские принципы взаимоотношений, на приоритет искренности и только взаимной выгоды. В 1912 г. Карнеги организовал первые курсы по ораторскому искусству в здании Христианской молодёжной организации в Нью-Йорке. Его книга «Как завоёвывать друзей и оказывать влияние на людей» стала бестселлером (с 1936 г.), была переведена на 36 языков мира, а в 2002 г. была названа деловой книгой № 1 XX века. В 2008 г. журнал «Fortune» назвал её одной из семи книг, которые должны присутствовать на книжной полке любого руководителя. Книга «Как перестать беспокоиться и начать жить» (1948 г.) была переведена на 27 языков мира. «Даже Бог не помогает тем, кто не желает себе помочь», – пишет автор. «Человек таков, каковы его сокровенные мысли» – приводит он слова из Библии, показывая опору в психологических изысканиях на священный текст⁷. Д. Карнеги – потрясающий мастер по теории общения.

Блестящий лектор, предприниматель, поэт, филантроп и общественный деятель Джон Кехо, обучающий людей принципам достижения успеха и счастья, не позиционирует себя христианином, но часто демонстрирует христианские принципы. «Я не принадлежу к христианам, но Библия послужила для меня щедрой и чудесной золотосной жилой – источником множества духовных истин, и я стал лучше благодаря тому, что добывал самородки из этого богатейшего источника, питал себя истинами, которые обнаруживал там, и остаюсь верным им»⁸. «Вы вправе верить или не верить учению Библии, – пишет автор, – Однако она содержит много полезного о работе мозга»⁹. Будьте таким же христианином, каким был сам Христос, следуйте тому учению и той мудрости, которые исходят от Святого духа, живущего внутри вас и взывающего к вам изнутри»¹⁰.

Уникальные примеры достижений, свершений и конструктивного самоанализа на страницах бестселлеров Дж. Кехо сопровождаются опорой на текст Священного Писания – цитатами из Библии и библейскими истинами. Например, когда ученики Иисуса Христа просят его научить их молиться, Иисус ответил: «Всё, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получили, – и будет вам». Заметьте, он говорит: вы должны верить, что получили, – не получите, а уже получили – именно поэтому вы и получите». «Просите, и дано будет вам; ищите и найдёте; стучите, и отворят вам. Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Мф. 7:7–8), «Как ты веровал, то и становится истиной» («как ты веровал, да будет тебе») (Мф. 8:13); «Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лука 12:32).

Четвёртая глава книги Дж. Кехо посвящена молитве. В самом начале автор приводит рассказ Льва Толстого «Три старца»¹¹, где показан смысл молитвы не в её многословности, а в искренности. У Л. Н. Толстого эпиграфом к этому рассказу приведены слова из Евангелия от Матфея «А молясь, не говорите лишнего, как язычники; ибо они думают, что в многословии своём будут услышаны. Не уподобляйтесь им, ибо знает Отец ваш, в чём вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него» (Мф. 6:7–8). «Мы творим молитву, ибо она представляет собой радостное общение с тем, кого мы любим», – пишет Дж. Кехо. «Когда я молюсь с сердцем, полным хвалы и благодарности, – эта молитва доставляет мне огромную радость. Я благодарю за всё – за солнечный день, за своё здоровье, за людей, которые мне встретились, за успехи и радости, достигающиеся мне в повседневной жизни. <...> Кроме того, в молитве я демонстрирую любовь и принятие соб-

ственной жизни. Дарованная мне жизнь – это чудо. Уже сама возможность прожить её – это великая честь и привилегия. Каждый день я возношу похвалы за эту предоставленную мне честь. <...> Когда речь заходит о молитве, большинству людей приходит в голову молитва-просьба, это действительно срабатывает. В Священном Писании есть слова: «Всё, о чём вы молитесь и просите, верьте, что получите, – и будет вам» (Марк, 11:24). С молитвой мы учимся жить и воспринимать жизнь как нечто священное»¹². Таким образом, у Джона Кехо молитва – глубокий, многогранный, многоаспектный, искренний, конструктивный способ общения с Богом и выражения Ему благодарности.

Позиция служения людям также отражена в книге Дж. Кехо. В цитатах из Евангелия от Матфея (Мф. 25:35–40) приведён диалог праведников и Царя (Бога): «Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне». Когда странники в недоумении прокомментировали эти слова с вопросом «когда?», Царь сказал им в ответ: «Истинно говорю Вам: так как вы сделали одному из братьев Моих меньших, то сделали мне».

Необходимо также обратить внимание на приводимую Дж. Кехо цитату из Евангелия, которая множество раз оправдывает себя в жизни, несмотря на первоначально кажущуюся парадоксальность и несправедливость: «Кто имеет, тому будет дано, и будет у него изобилие; а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет», «У кого есть мудрость, тому будет ещё дано, и дано в избытке. У кого же нет, у того отнимется и то, что есть» (Мф. 13:12, Мф. 25:29, Лука. 19:26). «Действительно, – делает вывод Дж. Кехо, – что может быть справедливее, чем предоставить каждому человеку выбирать собственные мысли, из которых будет создаваться окружающая его действительность?»¹³.

Следовательно, Джон Кехо – автор, разбирающийся в сущности Священного Писания, умеющий интерпретировать его тексты и адаптировать их применительно к психологическим задачам на благо конкретных людей и всего общества в рамках гармонизации в миропонимании и достижения успеха. Его пример показывает, насколько глубоко, эффективно и уважительно может быть произведён и использован в практических целях анализ Евангелия даже человеком, не принадлежащим к христианской конфессии.

Популярный психолог, практикующий доктор, автор уникальных книг и тренингов В. В. Синельников разработал модель для лечения своих пациентов – «Библейскую модель человеческого сознания и подсознательного программирования». «Почему Библейская? Потому что она основана на известных и старых как мир законах», – комментирует автор. Подсознательной причиной многих болезней и страданий доктор называет гордыню, а также – источником всех пагубных мыслей и эмоций. Гордыня – ощущение своего внутреннего превосходства над другими или, наоборот, принижение себя. В Библии по поводу гордыни есть замечательные строки, пишет автор: «Придёт гордость, придёт и посрамление, но со смиренными мудрость», «Погибели предшествует гордость, и падению – надменность», «Лучше смиряться духом с кроткими, нежели разделять добычу с гордыми», «Перед падением возносится сердце человека, а смирение предшествует славе», «Гордость очей и надменность сердца, отличающие нечестивых, – грех», «За смирением следует страх Господень, и богатство, и слава, и жизнь», «Гордость человека унижает его, а смиренный духом приобретает честь». Действительно, гордыня в христианстве считается одним из смертных грехов, и автор выводит психологическую работу с этим негативным проявлением на научный уровень.

«По вере вашей да будет вам!». Каждый получает в соответствии со своими мыслями-ожиданиями. Ведь мы сами создаём свою жизнь, – комментирует доктор.

«Возлюби ближнего своего как самого себя». Любовь к Богу и ближнему начинается с любви к себе, как частице Бога. Бог находится в душе каждого из нас. И если человек, например, ругает себя за какое-то действие, то он ругает Бога, а это уже проявление гордыни.

«Вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего» (Евангелие от Матфея) – критика – одна из производных гордыни. Если вы хотите изменить ближнего, не меняя себя, у вас ничего не получится. Если вас что-то не устраивает – ищите причину в себе, меняйте себя, и тогда человек будет вынужден по-новому реагировать на вас.

«Не судите да не судимы будете. Ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такую и вам будут мерить» (Евангелие от Матфея). Осуждая человека, мы приписываем ему то, что уже есть в нас самих. Ведь мы общаемся не с самим человеком, а с тем образом, который мы уже создали в своём подсознании. Нет лю-

дей плохих и хороших – это мы их делаем таковыми своими мыслями. Мы притягиваем то, что сами из себя представляем.

«И когда стоите на молитве, прощайте, если что имеете на кого, дабы и Отец ваш Небесный простил вам согрешения ваши; если же не прощаете, то и Отец ваш Небесный не простит вам согрешений ваших» (Евангелие от Матфея). Мы сами привлекаем в свою жизнь обидчиков – своим отношением к себе. Чтобы люди изменили к вам отношение – измените отношение к себе самому и к окружающим. Внешнее отражает внутреннее. Научитесь принимать те ситуации, которые происходят с вами.

«Не то, что входит в уста, оскверняет человека, а то, что выходит из уст, осквернит человека» (Евангелие от Матфея). Если вы думаете или говорите о ком-то плохо, то вы направляете свои разрушительные мысли в адрес этого человека и на тонком подсознательном уровне можете нанести ему вред, в то же время и в вашем подсознании автоматически включается программа разрушения. Будьте доброжелательными к людям, и они ответят вам тем же.

«В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх (Послание Иоанна). Как только вы освободитесь от старых негативных мыслей и научитесь посылать людям и всему в этом мире любовь, исчезнут все страхи. Вы перестанете притягивать насилие в свою жизнь, и ваш мир станет самым спокойным местом во Вселенной. Не цепляйтесь за земные ценности – материальные и духовные, и тогда не будет страха их потерять. Вселенная изобильна и всегда даст вам всё необходимое. Необходимо только довериться и быть готовым впустить в свою жизнь всё, что нужно¹⁴.

«В начале было Слово. И Слово было у Бога. И слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Всё через него начало быть». Чем мы создаём реальность, в которой живём? – анализирует ученик В. В. Синельникова, доктор С. Слободчиков. Конечно же – это мысли, облачённые в слова и окрашенные эмоциями. Мысли становятся действиями даже при простом проговаривании этих мыслей, этих слов, в том числе и про себя¹⁵. В глубокой работе мировоззренческого характера «Таинственная сила слова. Формула любви» Валерий Синельников при изучении текста Священного Писания показывает, что «Всевышний сотворил ДНК и всё живое с помощью слова, звуковых вибраций – «И слово стало плотью...»¹⁶.

Подводя итог анализа роли опоры на христианские религиозные ценности в практико-ориентированной и научно-популярной психо-

логической литературе, необходимо сделать выводы. Во-первых, отметим, что их использование является наиболее популярным в связи с принадлежностью большинства авторов книг и целевой аудитории книг к христианской конфессии. Присутствует также опора в подобного рода трудах на ценности и Священные тексты иных религий и воззрений: ислама¹⁷, языческой политеистической религии¹⁸, других духовных практик и теорий личностного развития¹⁹. Авторы, опирающиеся на христианские ценности, также зачастую, не являются абсолютными приверженцами и апологетами какой-то одной религии – для психологической помощи людям необходимо обладать, помимо глубоких знаний, умений эффективного взаимодействия и методологического аппарата психологической науки, – также эффективной квинтэссенцией из знаний в рамках нескольких религиозных течений и духовных практик. Благодаря такому комплексному подходу возможно создание авторских методик и концепций мировоззренческой направленности, личностного роста, достижений, гармоничной жизни, телесного и душевного здоровья. Следовательно, широкий спектр, глубина и эффективность авторских психологических концепций позволяет заинтересованному читателю получить необходимые знания и методики действий, а также создать собственную результативную теорию для самопомощи в плане здоровья, успеха и достижений.

Что касается роли христианских ценностей в рамках психологических теорий и методик, они часто оказываются полезными с аксеологических, праксеологических, гносеологических, культурологических, цивилизационно-идентификационных позиций. Апелляция к ценностям христианства с учётом популярности и значительного авторитета данной религии способствует увеличению эффективности практико-ориентированных психологических моделей и методик. Опора на принципы, идеи и заповеди христианства позволяет базироваться на нравственных принципах и общечеловеческих ценностях. Анализ и интерпретация религиозных тезисов и истин авторами с психологическим образованием и глубиной мышления помогает читателям ближе понять смысл и значение текста, познать его глубину и истинность по многим параметрам, гораздо эффективнее решить свои проблемы и затруднительные ситуации с опорой на авторитетный и близкий по духу культурно-исторический источник. Обращение к библейским текстам способствует осознанию ценности таких понятий, как нравственность, человечность, искренность, чистота намерений, щедрость и ответственность в сферах жизни, где обычно проявляют-

ся пагубные, эгоистические и индивидуалистически направленные формы поведения, категории мышления и способы действия (например, в рамках ведения бизнеса, развития таланта, вопросов публичного выступления, достижения успеха и т. д.). Апелляция к системе ценностей, наиболее чётко разработанной в рамках религиозных воззрений, помогает психологам-практикам способствовать пониманию людьми (как субъектами взаимодействия) основные принципы нравственного взаимодействия в обществе.

Библейская система ценностей на протяжении тысячелетий традиционно является психологической основой понимания человека и его нравственной сущности. В целом, обращение психологов-практиков к общечеловеческим и нравственным ценностям христианства благотворно сказывается на итоговых целях авторских моделей и концепций и способствует эффективности в непосредственной конструктивной и эффективной помощи заинтересованным гражданам. Также такое обращение становится особенно актуальным и востребованным в настоящее время, – время размывания нравственных и этических границ в рамках постлиберального понимания демократических ценностей, – поскольку Библия даёт реальную нравственную оценку человеческим поступкам и способствует развитию перспектив восстановления традиционных конструктивных ценностей.

Примечания:

1. Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. – М.: РОССПЭН, 2006. – 656 с.
2. Синельников В. В. Учебник Хозяина жизни. 160 уроков Валерия Синельникова. – М.: Центрполиграф, 2008. – С. 5.
3. Там же. – С. 50.
4. Зиглар Э. Умение добиваться успеха: учеб. пос. / пер. с англ. – М.: Издательский дом «Вильямс», 2000. – С. 56, 141–144, 214–218.
5. Хилл Н., Стоун У. К. Добейся успеха с помощью позитивного мировосприятия / пер. с англ. – Минск: Попурри, 1998. – С. 19, 289, 293, 295, 312, 315, 331, 350, 369, 395–397.
6. Хилл Н. Думай и богатей / пер с англ. – Минск: Попурри, 2007. – С. 20.
7. Карнеги Д. Как сделать свою жизнь лёгкой и интересной / пер. с англ. Е. И. Недбальской. – 3-е изд. – Минск: Попурри, 2012. – С. 148, 160, 212–214.
8. Кехо Дж. Обретение могущества и славы / пер. с англ. Е. Г. Гендель. – 2-е изд. – Минск: Попурри, 2013. – С. 28.
9. Кехо Дж. Подсознание может всё! / пер. с англ. – Минск: Попурри, 2009. – С. 32.
10. Кехо Дж. Обретение могущества и славы; пер. с англ. Е. Г. Гендель. – 2-е изд. – Минск: Попурри, 2013. – С. 30.
11. Толстой Л. Н. Три старца // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 22 т. Т. 10.

Повести и рассказы 1872 – 1886. – М.: Художественная литература, 1982. – С. 342–347.

12. Кехо Дж. Обретение могущества и славы / пер. с англ. Е. Г. Гендель. – 2-е изд. – Минск: Попурри, 2013. – С. 38, 44, 55, 83–95.

13. Там же. – С. 114, 157.; Кехо Дж. Подсознание может всё! / пер. с англ. – Минск: Попурри, 2009. – С. 19.

14. Синельников В. В. Тайны подсознания. Возлюби болезнь свою. – М.: ЗАО «Центрполиграф», 2008. – С. 6, 44, 50, 67, 48–49, 67–68, 70–71, 84–86.

15. Слободчиков С., Слободчикова Л. Первые шаги в поисках себя / под ред. В. В. Синельникова. – М.: Центрполиграф, 2011. – С. 69.

16. Синельников В. В. Тайственная сила слова. Формула любви. Как слова воздействуют на нашу жизнь. – М.: Центрполиграф, 2007. – С. 47.

17. Аляутдинов Ш. Стань самым умным и самым богатым. Часть 1. – СПб.: ДИЛЯ, 2013. – 256 с. Весьма популярное пособие известного и авторитетного мусульманского проповедника (имам-хатыба), руководителя научно-богословского совета ДУМЕР, автора свыше 30 книг. Концепция основана на принципах духовности, взаимопомощи, гармонии, личного выбора и изобилия благ и возможностей.

18. Синельников В. В. Тайственная сила слова. Формула любви. Как слова воздействуют на нашу жизнь. – М.: Центрполиграф, 2007. – С. 47; Он же. Формула жизни. Как обрести личную силу. – М.: Центрполиграф, 2012. – 252 с. Автор анализирует принципы как православного христианства, так и верования наших предков, носящие конструктивный характер (о нравственности, совести, благочестии, ценности родной Природы, Народа, Родины, продолжения и силе своего Рода и его традиций), – во имя многогранного понимания конструктивных ценностей и глубинного смысла жизни и её благополучия.

19. Витале Дж. Секрет притяжения. Как получить то, что ты действительно хочешь. – М.: Эксмо, 2008. – 228 с.; Он же. Пробуждение сознания: 4 шага к жизни, о которой вы мечтаете / пер. с англ. М. Курилюк. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2012. – 272 с. Автором разработаны уникальные 4-х и 5-ступенчатые методики «притяжения» желаемого, в настоящий момент он сотрудничает с доктором Ихалиакала Хью Лиинном, с которым успешно использует на практических занятиях и семинарах гавайский «метод самоаутентичности посредством хо'опонопоно», основанный на понимании личной ответственности.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алиева Раушан Уналбековна – студентка 4 курса экономического факультета Оренбургского государственного аграрного университета (г. Оренбург).

Амелин Веналий Влалимирович – доктор исторических наук, профессор, директор НИИ истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета (г. Оренбург).

Власова Наталья Леонидовна – кандидат исторических наук, преподаватель Стерлитамакского филиала Башкирского государственного университета (г. Стерлитамак).

Вяткин Валерий Викторович – преподаватель Пермского техникума железнодорожного транспорта (г. Пермь).

Герцог Сергей Вячеславович – пастор Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня г. Магнитогорск, социолог (г. Магнитогорск).

Давыдов Остап Михайлович – сотрудник пресс-службы Челябинской епархии Русской Православной Церкви, соискатель Челябинской государственной агроинженерной академии (г. Челябинск).

Денисов Денис Николаевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник НИИ истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета (г. Оренбург).

Димов Олег Дмитриевич – вице-губернатор – заместитель председателя Правительства Оренбургской области по внутренней политике.

Ежков Виктор Викторович – старший пастор Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня г. Оренбурга и Оренбургской области, магистр богословия (г. Оренбург).

Злобин Юрий Петрович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник НИИ истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета (г. Оренбург).

Кажан Оксана Валерьевна – учащаяся 11 класса Губернаторского многопрофильного лицея-интерната для одарённых детей Оренбуржья» (г. Оренбург).

Конюченко Андрей Иванович – доктор исторических наук, профессор кафедры религиоведения Челябинского государственного университета (г. Челябинск).

Королёва Елена Дмитриевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры профессиональной педагогики, истории и философии Уральской государственной академии ветеринарной медицины (г. Троицк).

Любимов Андрей Григорьевич – студент 6 курса Челябинского государственного университета (г. Челябинск).

Малюков Егор Игоревич – аспирант Челябинского государственного университета (г. Челябинск).

Масалимов Рияз Ниязович – кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной и зарубежной истории Бирского филиала Башкирского государственного университета (г. Бирск).

Мишучков Андрей Александрович – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Управления научных исследований Оренбургского государственного университета (г. Оренбург).

Мишучкова Анна Владимировна – кандидат исторических наук, педагог Оренбургской Епархиальной православной гимназии имени св. пр. Иоанна Кронштадтского (г. Оренбург).

Моргунов Константин Алексеевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник НИИ истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета (г. Оренбург).

Мухаметзянова-Дуггал Регина Массаровна – доктор политических наук, заведующая отделом религиоведения Института этнологических исследований Уфимского научного центра РАН (г. Уфа).

Нечаева Марина Юрьевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории и археологии УрО РАН (г. Екатеринбург).

Оспанова Алма Асылхановна – студентка 5 курса исторического факультета Оренбургского государственного педагогического университета (г. Оренбург).

Павлова Оксана Сергеевна – кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры истории Отечества и методики преподавания истории Стерлитамакского филиала Башкирского государственного университета (г. Стерлитамак).

Попова Ксения Юрьевна – научный сотрудник отдела использования и публикации документов Центра документации новейшей истории Оренбургской области (г. Оренбург).

Потапова Алёна Николаевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Отечества Оренбургского государственного аграрного университета (г. Оренбург).

Рзянин Николай Александрович – магистрант 2 курса кафедры истории Русской Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (г. Москва).

Силина Виталина Евгеньевна – учёный секретарь Челябинского государственного краеведческого музея (г. Челябинск).

Тушканова Екатерина Алексеевна – учащаяся 11 класса Губернаторского многопрофильного лицея-интерната для одарённых детей Оренбуржья (г. Оренбург).

Хакимов Рашид Шавкатович – кандидат исторических наук, доцент кафедры экономики отраслей и рынков Челябинского государственного университета (г. Челябинск).

Щукин Александр Юрьевич – студент Оренбургской духовной семинарии (г. Оренбург).

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Димов О. Д. (г. Оренбург)</i> Приветственное слово	3
<i>Любимов А. Г. (г. Челябинск)</i> Об отношении к духовенству представителей привилегированных групп в XVIII – начале XIX вв.	6
<i>Злобин Ю. П. (г. Оренбург)</i> Оренбургская епархия во второй половине XIX – начале XX века	12
<i>Павлова О. С. (г. Стерлитамак)</i> К вопросу о реформе системы духовного образования на Южном Урале в конце XIX века	30
<i>Оспанова А. А. (г. Оренбург)</i> Повседневная религиозная жизнь православных Оренбургской епархии в конце XIX – начале XX вв.	35
<i>Щукин А. Ю. (г. Оренбург)</i> Православное миссионерство в Оренбургском крае: исторический дискурс	41
<i>Конюченко А. И. (г. Челябинск)</i> Основные этапы и черты динамики монастырского строительства на Урале (дореволюционный период)	48
<i>Потапова А. Н., Алиева Р. У. (г. Оренбург)</i> Игуменья Таисия – основательница Оренбургского Успенского женского монастыря	65
<i>Рзянин Н. А. (г. Москва)</i> Монастырская церковно-приходская школа Оренбургского Успенского общежительного женского монастыря	71

Королёва Е. Д. (г. Троицк)

О роли православного монашества в условиях строительства социализма в СССР. 1920–1930-е гг. (на примере Челябинской области) 77

Мишучков А. А., Тушканова Е. А. (г. Оренбург)

Храм Казанской иконы Божией Матери села Сакмара 87

Вяткин В. В. (г. Пермь)

Государственно-церковные отношения в Пермской области после Великой Отечественной войны (1948–1954 гг.) 99

Потапова А. Н. (г. Оренбург)

Особенности политики государства по отношению к РПЦ в 1950-е годы (на материалах Южного Урала) 105

Попова К. Ю. (г. Оренбург)

Религиозные традиции в повседневной жизни целинников Чкаловской (Оренбургской) области в 1950–1960-е гг. (по документам ГБУ «Центр документации новейшей истории Оренбургской области») 116

Мишучков А. А., Кажан О. В. (г. Оренбург)

Восстановление Спасской церкви и её исторической памяти как гражданский долг 121

Давыдов О. М. (г. Челябинск)

«Епархиальные ведомости»: церковная региональная пресса сегодня и век назад 132

Масалимов Р. Н. (г. Бирск)

Этнические противоречия в институционализации ислама в Поволжье и на Урале 137

Хакимов Р. Ш. (г. Челябинск)

Мусульмане Урала в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) 145

Моргунов К. А. (г. Оренбург)

Религиозные организации хлыстов в Оренбургском крае (1917–1991 гг.) 154

Нечаева М. Ю. (г. Екатеринбург)

От «Великого князя» до «архиепископа»: эволюция самозванца в контексте церковной среды (к биографии «Патриарха Соловецкого» – Михаила Поздеева) 168

Ежков В. В. (г. Оренбург)

Священнослужители Церкви Адвентистов Седьмого Дня Оренбуржья: история и современность 181

Денисов Д. Н., Амелин В. В. (г. Оренбург)

Свидетели Иеговы в Оренбургской области 199

Моргунов К. А. (г. Оренбург)

Церковь Иисуса Христа Святых Последних Дней (мормоны) в Оренбуржье 206

Силина В. Е. (г. Челябинск)

Культовая деятельность нетрадиционных религиозных движений на территории заповедника «Аркаим» 211

Денисов Д. Н., Амелин В. В. (г. Оренбург)

Индуизм в Оренбургской области 224

Мухаметзянова-Дуггал Р. М. (г. Уфа)

Башкортостан: религиозное многообразие и государственная конфессиональная политика на современном этапе 235

Малюков Е. И. (г. Челябинск)

Развитие института по взаимодействию с религиозными организациями Челябинской области в 90-е годы XX века 242

Власова Н. Л. (г. Стерлитамак)

О религиозной толерантности в Уральском регионе 249

Герцог С. В. (г. Магнитогорск)

**Формирование культуры толерантности
в религиозной общности 256**

Мишучкова А. В. (г. Оренбург)

**Актуализация христианских ценностей в научно-популярной
психологической литературе 265**

Сведения об авторах 276



Научное издание

**РЕЛИГИОЗНОЕ
МНОГООБРАЗИЕ
УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА**

*Материалы Всероссийской
научно-практической конференции*

ISBN 978-5-4417-0451-9



Формат 100x70¹/₁₆. Бумага писчая.

Усл. печ. листов 17,75. Тираж 200. Заказ 208.

Подписано в печать 00.10.2014 г.

Цена свободная.

ООО ИПК «Университет»
460007, г. Оренбург, ул. М. Джалиля, 6.
E-mail: ipk_universitet@mail.ru
Тел./факс: (3532) 90-00-26