

“НЕ МИР ПРИШЕЛ Я ПРИНЕСТИ, НО МЕЧ”: ПОСТСОВЕТСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА И ПЕРИПЕТИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ В РОССИЙСКОЙ АРКТИКЕ*

Татьяна ВАГРАМЕНКО, Университет Корка, Ирландия, Центр арктических и сибирских исследований, Социологический институт ФНИСЦ РАН

ORCID: 0000-0003-0696-7629

E-mail: vagramenko@gmail.com

“Богословские размышления” № 20, 2018: 115-134

DOI: 10.29357/ISSN.2521-179X.2018.20.7

Аннотация: В постсоветский период появились новые возможности для межкультурного взаимодействия, открывшие в том числе и мировой религиозный рынок. Российская Арктика стала привлекательным полем для международной протестантской миссионерской деятельности. Особенно заметным стало возрастающее влияние евангельских миссионерских движений среди коренного населения Сибири. На примере религиозных общин Полярного Урала и Ямала, в данной статье пойдет речь о том, как перестраивался религиозный ландшафт Сибири и Севера после социализма, превращаясь в “зону конфликта” различных миссионерских принципов и стратегий. При этом, устойчивость советской анти-сектант-

ской идеологии и бинарное противопоставление “традиционных” и “нетрадиционных” религий определяли специфику местной религиозной политики и индивидуальный путь каждого верующего. В данной статье обсуждаются предпосылки возникшему разнообразию и религиозной конкуренции в Арктике и по всей России, а также описываются основные противоречия, определившие динамику религиозной жизни в Российской Арктике.

Ключевые слова: евангельское миссионерство, Российская Арктика, коренные народы Сибири и Севера, постсоветская религиозная политика, межконфессиональные отношения, религиозные конфликты, баптизм, пятидесятничество.

* *Статья поступила в редакцию 10.01.2018; утверждена в печать 08.02.2018.*

Введение

В постсоветский период появились новые возможности для межкультурного взаимодействия, открывшие в том числе и мировой религиозный рынок. Российская Арктика стала привлекательным полем для международной протестантской миссионерской деятельности. С середины девяностых годов прошлого столетия исследователи стали отмечать возрастающее влияние евангельских движений среди коренного населения Сибири и Дальнего Востока¹. Здесь, “на краю земли”, живут народы, до сих пор исповедующие язычество, о котором свидетельствуют многочисленные священные места, а также некоторые особенности повседневной жизни людей. Такое глобальное явление, как краткосрочные миссионерские проекты, достигло самых отдаленных уголков России, преобразуя, перестраивая религиозный ландшафт Сибири и превращая его в “поле битвы” различных миссионерских принципов и стратегий.²

Многочисленные евангельские миссии, родом как из постсоветского пространства, так и из дальнего зарубежья (из Западной и Северной Европы, Соединенных Штатов Америки, Канады и даже из Камеруна, Австралии и Кореи), работающие в Полярном Урале и Ямало-Ненецком автономном округе (ЯНАО), и стали объектом настоящего исследования. Эти миссии занимаются благовещием, организуют конференции и детские лагеря, налаживают религиозную инфраструктуру и издают литературу на местных языках. В результате миссионерской деятельности на данной территории образовался разнородный мульти-религиозный ландшафт с конкурирующими между собой самыми различными религиозными группами, среди которых – целый ряд протестантских движений, Русская православная церковь, ислам и коренные религиозные практики.

К данной картине следует добавить устойчивость советского атеистического дискурса о “деструктивных иностранных религиозных сектах” и локальные политики запугивания и применения давления на протестантские религиозные ассоциации. Жизнестойкость советской антирелигиозной идеологии, а также мотив “деструктивных сект” доминируют в общественном мнении на местах и влияют на то, как местные власти реагируют на последние изменения в религиозной “растановке сил”.

В настоящей статье я исследую предпосылки возникшему разнообразию и религиозной конкуренции в Арктике и по всей России, а также описываю основные противоречия, определившие специфику религиозной жизни в Российской Арктике.

¹ Olga Rybakova, “The Evangelist Communities of Magadan Oblast,” *Sibirica. Interdisciplinary Journal of Siberian Studies* 8, no. 3 (2009): 1-21; Mathijs Pelkmans, ed., *Conversion after Socialism. Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union* (NY, Oxford: Berghahn Books, 2009); Andrew Wiget and Olga Balalaeva, “Crisis, Conversion, and Conflict: Evangelical Christianity, Rapid Change, and the Eastern Khanty,” *Sibirica. Interdisciplinary Journal of Siberian Studies* 6, no. 1 (2007):1-29.

² Gary Brumbelow, “The Other Side of Russia: Evangelical Ministries in Siberia,” *East-West Church & Ministry Report* 3 (Spring 1995):1-3; Alexey D. Krindatch, “Patterns of Religious Change in Postsoviet Russia: Major Trends from 1998 to 2003,” *Religion, State & Society* 32, no. 2 (2004):115-136.

Главный источник нестабильности религиозной жизни протестантских общин в Арктике заключен, по моему мнению, в отношениях между государством и церковью: в государственной политике, основанной на “противосектантских” установках и в бинарном противопоставлении “традиционных” и “нетрадиционных” религий. В этом контексте, Русская православная церковь позиционирует себя традиционной религией на фоне нетрадиционных, а стало быть, и чужеродных евангельских миссионерских движений.

Религиозные преследования продолжаются?

Ранней весной 2011 года я сидела в крошечном, но уютном доме молитвы харизматов в Салехарде, столице Ямало-Ненецкого автономного округа, в северно-западной Сибири. Богослужение только что закончилось, и пастор с несколькими другими верующими задержались в церкви. Мы пили чай и беседовали о религиозной жизни на Ямале и Полярном Урале. Верующие рассказывали мне истории о своей жизни. Например, о том, как пастора посреди ночи арестовали, забрали в участок, а потом в мороз отпустили домой в домашних тапочках. О том, как члена церкви уволили с работы с комментарием начальника “мне сектанты не нужны, здесь, на работе, мне проблемы не нужны”. О том, как без какого-либо разрешения журналисты из телевидения ворвались в общину во время богослужения, а потом смонтировали программу с искаженными и передернутыми фактами. Об унижительных отчетах, которые церковь должна ежегодно представлять властям. Потом пастор рассказал о своей поездке на международную христианскую конференцию в Москву. Среди прочих, в конференции участвовал пастор евангельской церкви из Пакистана. Во время своего выступления он попросил выключить видеозапись по причинам безопасности. “Когда я начал свое выступление о жизни нашей общины в Салехарде, я тоже попросил выключить запись. В общем-то, здесь, в Салехарде, верующие испытывают те же трудности, что и христиане в Пакистане. И никто не знает, насколько здесь все запущено... Все осталось так же, как было во времена Советского Союза. В больших городах, в Москве никто даже не представляет, что то, что происходит здесь, вообще возможно в наше время”.

Эта история передает общую атмосферу миссионерской деятельности новоорганизованных протестантских общин на Ямале и Полярном Урале. Феномен религиозных притеснений на фоне постсоветского развивающегося религиозного разнообразия – вот те два основных фактора, определяющих специфику местной религиозной жизни и индивидуальный путь каждого верующего.

С начала постсоветского периода территории Полярного Урала и Ямальской тундры стали зоной интенсивной евангельской деятельности с частыми случаями религиозного обращения среди коренного населения (в основном ненцев и ханты). В то время как коренные религиозные традиции, с их обычаями и священными местами, а также русское православие продвигались на публичном уровне, в глубинке ненцы и ханты часто оказывались восприимчивы к протестантской евангельской вести.

Учащающиеся случаи обращения в протестантизм часто встречали ожесточенную реакцию со стороны как местного сообщества, так и местных властей. В 2006 году, когда я впервые побывала в ЯНАО, я была поражена тем всеобщим возбуждением – как в публичных обсуждениях, так и в повседневных разговорах – связанным с обращением в евангельское христианство населения, проживающего в тундре. На каждом шагу я слышала истории о странствующих миссионерах, сжигающих ненецких “идолов” (традиционные ритуальные объекты и священные места) и уничтожающих ненецкую культуру, о новообращенных ненцах, которые предали богов своих предков, кощунственно нарушили традиции тундры и поэтому вскоре должны будут умереть в нищете, наказанные богами и людьми. Ходили слухи о странных сектантских собраниях по домам, о ненецких детях в интернатах, собирающихся в туалетах, чтобы молиться и читать Библию, о “сектантских чумах” в тундре, которые лучше обходить стороной, когда ты каслаешь (кочуешь со своим стойбищем). Местные власти настороженно относились к заезжим миссионерам, а полиция зорко следила за деятельностью протестантских общин, быстро разрастающихся в тундрах Ямала и Полярного Урала.

Официальный публичный дискурс был взбудоражен историями о “сектантских миссионерах”, которые якобы манипулировали простыми людьми, превращая их в завербованных зомби и заставляя нести в церковь последние деньги, сжигали в тундре священные места и разрушали традиционную культуру коренного населения. В Ямальском округе – на региональных телеканалах, совещаниях специалистов, в местных СМИ – везде обсуждали возникновение новых “сект”. В ноябре 2012 года в Республике Коми прошел семинар под названием “Коренные народы как объект воздействия чужеродной культуры на Русском Севере”. В ходе семинара участники (среди которых были общественные и политические деятели, бизнесмены и православные священники) обсуждали влияние представителей такой “чужеродной культуры”, как баптистские миссионеры, работающие среди ненецких оленеводов. Указывалось, что деятельность “сектантских” миссионеров угрожает традиционной культуре народов Севера.

В моих беседах с официальными лицами ЯНАО последние тоже высказывали обеспокоенность по поводу увеличения числа “сектантов”. Председатель Государственной Думы Ямало-Ненецкого округа и Президент АКМНСС³ Сергей Харючи (этнический ненец) сказал мне: “К большому сожалению, на мой взгляд, протестантская культура преследует свои цели. Я постоянно принимаю сигналы из различных частей тундры о появлении там миссионеров. По моему мнению, они хотят поставить людей в экономическую кабалу, сделать их материально зависимыми”. Подобным же образом начальник Департамента по делам коренных малочисленных народов Севера администрации ЯНАО, Лидия Вэлло, выразила свою обеспокоенность: “К сожалению, есть подозрения, что они [протестантские миссионеры] оказывают сильное давление. Они специально ездят

³ Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации.

по всей России! И специально охватывают своим влиянием коренные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока. Это свидетельствует о нездоровой тенденции в их деятельности. Почему наше государство смотрит на это сквозь пальцы? Он [миссионер] беспардонно вторгся на нашу землю и проповедует. И мы можем только догадываться и подозревать, какие при этом используются методы. Об этом нигде не пишется”.

Другое официальный представитель, пожелавший не оглашать своего имени, в личной беседе со мной заявил, что практически каждый миссионер, прибывающий на Ямал, наблюдается Федеральной Службой Безопасности. Он также был уверен, что некоторые “сектантские миссионеры” использовали гипноз или другие нелегальные психотехники для того, чтобы обращать людей в свою веру. Заявляя о том, что “каждое новое религиозное движение в своей основе имеет прежде всего физиологический подход”, некоторые чиновники ЯНАО даже посылали запрос в Научный Центр социальной и судебной психиатрии им. В.П. Сербского о расследовании на предмет психологических методов давления, используемых “сектантскими” миссионерами. Для местных властей это было, похоже, последней надеждой доказать незаконность миссионерской деятельности.

Несмотря на то, что в разговорах со мной эти чиновники выражали не более чем свое личное мнение, а официальная региональная политика подчинялась общефедеральным законам, гарантирующим религиозную свободу и свободу совести, на уровне повседневной жизни стигматизация “сектантов” приводила к социальному неравенству и дискриминации. Если городские верующие жили и работали под угрозой увольнения, их братья в тундре, в своих взаимоотношениях с государством сталкивались с не менее серьезными трудностями. Например, имел место случай, когда на фактории в тундре ненцам-баптистам было отказано в снабжении. Женщина, отказавшаяся продать им продукты, объяснила, что местный депутат недавно заезжал на факторию и дал указания к сектантам относиться как можно жестче, не продавать им ничего.

“Над баптистами смеются и издеваются, как будто “баптист” – это какое-то ругательное слово”, говорит мне ненка Надя, ставшая несколько лет до этого членом баптистской церкви. “Поэтому, когда мы шли [на богослужение], мы не говорили, куда мы идем, если нас спрашивали. Мы обычно говорили, что идем, например, в гости к кому-то. Однажды один верующий нес в пакете Библию и его кто-то спросил: “Что это ты несешь в сумке? Ты это что ли своего бога несешь в сумке?” [...] Люди перестали с нами общаться. В тундре, когда верующий приезжает к кому-нибудь в чум, они закрывают свои чумы и не разрешают даже зайти попить чаю. Они боятся баптистов”. Сестра Нади, Марина, позже добавляет: “С самого начала нас обзывали сектантами и показывали на нас: “баптисты, баптисты”, но мы как-то старались не реагировать. Мы не сектанты: мы никого не приносим в жертву, кошек там не раздираем, тем более наших братьев и сестер. Мы просто верим, читаем Библию, прославляем”.

Даже если местный политический климат был не всегда настолько неблагоприятен для новых религиозных движений, как это иногда представляли сами верующие, идея религиозного преследования, мученичества и духовного

сопротивления стали основными маркерами идентичности многих религиозных сообществ Арктики. Мотив религиозных притеснений оставался доминирующим в дискурсе и системе идентичностей евангельских христиан, равно как определял их социальные ожидания и политические взгляды.

Государственно-церковные отношения

Евангельские “секты” – продукт деятельности иноземных миссионеров. Этот стереотип возник в силу типичного общественного отношения к любой неправославной деноминации как к нетрадиционной. Это деление на традиционные и нетрадиционные религии (одобренное законом 1997 года) привело к противопоставлению русское-иностранное. Даже те евангельские движения, которые существовали в России уже в течение века, в общественном мнении считались иностранными.⁴ “Опасные”, “чужеродные”, “тоталитарные культы” и “разрушительные секты” – стали вполне типичными ярлыками для описания различных неправославных религиозных движений. Будущий Патриарх Кирилл, в свою бытность Митрополитом Смоленским и Калининградским, писал: “Для многих русских сегодня “неправославные” означают тех, кто пришел разрушить духовное единство народа и православную веру. Это духовные колонизаторы, которые всеми правдами и неправдами пытаются оторвать людей от их церкви”⁵.

Таким образом, практически сразу после образования Российской Федерации как независимого государства, религиозная политика в стране стала развиваться во вполне предсказуемом для России направлении – многовековой традиции надзора за религиозной жизнью и отождествления политической стабильности с контролируемой религиозной однородностью.⁶

В 1993 году в Российской Федерации была принята новая конституция, полностью гарантирующая свободу совести, независимо от деноминаций. Однако, вопреки декларированию религиозной свободы и терпимости, исполнение этих норм в жизни не всегда соблюдалось. Подобно советской практике, когда в законах была прописана свобода совести, грубо попиравшаяся на практике, в постсоветской России декларируемая законом свобода вероисповедания в реальности была довольно относительным феноменом. Во время моих полевых исследований на Ямале и Полярном Урале я часто сталкивалась с подобным несоответствием законодательного закрепления религиозной свободы и ее реализации в повседневной жизни. Региональные власти часто основывали свою политику на вполне

⁴ Zoe Knox, “Religious Freedom in Russia: The Putin Years” in *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, edited by Mark D. Steinberg, and Catherine Wanner (Indiana University Press, 2008), 281-314.

⁵ Цит. по John Jr. Witte and Michael Bordeaux, eds, *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New Wars for Souls* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1999), 73.

⁶ Mark D. Steinberg and Heather J. Coleman, “Introduction: Rethinking Religion in Modern Russian Culture” in *Sacred stories: Religion and Spirituality in Modern Russia*, edited by Mark D. Steinberg, and Heather J. Coleman (Bloomington: Indiana University Press 2007), 1-21; Mark D. Steinberg and Catherine Wanner, “Introduction: Reclaiming the Sacred after Communism” in *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, edited by Mark D. Steinberg, and Catherine Wanner (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 1-20.

советском сектантском дискурсе, нередко публично заявляя о наплыве так называемых “тоталитарных сект” и “деструктивных культов” в регионе. Выстраивание “стратегий в обход закону” – эта советская модель доминировала и в постсоветский период, и религиозная сфера не была исключением.⁷

Более того, некоторые регионы принимали постановления, в значительной степени противоречащие общенациональным законам, проводя открытую дискриминационную политику в отношении религиозного миссионерства и религиозных меньшинств.⁸ Как пишут в своем отчете Лорен Хомер и Лоренс Юззелл, с 1993 по 1997 гг. более трети из 89 федеральных субъектов России принимали постановления, ограничивающие права иностранных религиозных организаций и религиозных меньшинств. В некоторых случаях, постановления носили репрессивный характер, когда нарушались базовые права верующих на исповедание своей веры и отправление религиозных обрядов.⁹ Религиозные группы, неформально маркированные как “секты”, обретали второстепенный статус, по сравнению с так называемыми “традиционными религиями”. Их обязывали проходить ежегодную процедуру перерегистрации, где следовало указывать информацию об источниках финансирования, количестве членов, форме и методах привлечения новых членов, а также в чем их доктрины отличаются от традиционных религий и др.¹⁰

Зои Нокс проанализировала ежегодные отчеты Комиссии США по международной религиозной свободе (US Commission on International Religious Freedom) за 2000, 2003 и 2006 годы, в которых Россия входит в список стран, нарушающих права человека и религиозную свободу.¹¹ В отчете за 2006 утверждается: “Ухудшение ситуации в сфере религиозных свобод и прав человека является, по всей видимости, прямым следствием усиливающегося авторитаризма в российской политической системе, а также растущего влияния шовинистических групп в российском обществе, которые государство очевидно допускает”.¹² Таким образом, наряду с “вестернизацией” как проявления антисоветских настроений, в российском обществе раннего постсоветского периода росли и общие антизападные, националистические и даже ксенофобские тенденции. Сфера религии – с новой законодательной базой, общественными настроениями и публичным дискурсом об “иностраных религиях” – стала одной из наиболее типичных “конфликтных зон” постсоциализма. Надо также признать роль Русской православной церкви в

⁷ Caroline Humphrey, *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies after Socialism* (Cornell University Press, 2002).

⁸ Lauren B. Homer and Lawrence A. Uzzell, “Federal and Provincial Religious Freedom Laws in Russia: A Struggle for and Against Federalism and the Rule of Law” in *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New Wars for Souls*, edited by John Jr. Witte, and Michael Bordeaux (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1999), 284-330; Knox, *Religious Freedom*; Catherine Wanner, *Communities of the Converted: Ukrainian and Global Evangelism* (Cornell University Press, 2007), 134.

⁹ Homer, *Federal and Provincial*, 297.

¹⁰ Homer, *Federal and Provincial*, 296-297.

¹¹ Knox, *Religious Freedom*, 282-283.

¹² Цит. по Knox, *Religious Freedom*, 303.

формировании нового политического направления по регулированию прав православных и неправославных церквей. Как выразился митрополит Курский Ювеналий, “Европейничание... сделалось болезнью русской жизни” и создало “угрозу растворения Святого Православия в невиданном соединении всех ересей, под маской которых скрывается облик Зверя”.¹³

Наконец, региональные законодательные практики были централизованы с принятием в 1997 году нового Федерального закона “О свободе совести и религиозных объединениях”.¹⁴ Закон был реакцией государства на развивающуюся иностранную миссионерскую деятельность, он отражал уже выработанную практику в регионах и очевидно был разработан под давлением Православной церкви.¹⁵ Закон в конечном счете определил и легализировал уже существующие категории, положения и язык религиозного дискурса в России, распределяя религиозный ландшафт в рамках предустановленных категорий традиционных и нетрадиционных религий.

С начала путинской эры Православная церковь стала выступать как один из наиболее влиятельных и мощных институтов в России. Ее растущей политической силе и тесным отношениям патриархата и Кремля отчасти способствовала и идея единства национальной и религиозной идентичности. Исторически сложившаяся тождественность между понятиями “быть православным” и “быть русским” в постсоветской России ни в коей мере не ослабла.¹⁶

Если в общественном сознании понятия “русский” и “православный” традиционно считались синонимами, то, наоборот, нетрадиционные религии и иностранные миссионеры все чаще стали восприниматься как угроза русскому народу, русской идентичности и культуре – то, что вредно для “русского морального духа”.¹⁷ Как указывает Зои Нокс, “дихотомия традиционный/ нетрадиционный далее может распространяться на понятия русский/ иностранный, законный/ незаконный и безопасный/ опасный”.¹⁸

¹³ Цит. по Красиков, Анатолий. “Глобализация и Православие”, под ред. А. Малашенко и С. Филатова (Москва: Московский Центр Карнеги: “Неосторм”, 2005), 46.

¹⁴ Федеральный Закон от 26 сентября 1997, № 125-ФЗ “О свободе совести и религиозных объединениях”. Собрание законодательства РФ, 29, № 3, ст. 4465 (сентябрь 1997). См. также Krasikov, Anatoly, “From the Annals of Spiritual Freedom: Church-State Relations in Russia,” *East European Constitutional Review* 7, no. 2 (1998): 75-84; Mark Elliott, “Evangelism and Proselytism in Russia: Synonyms or Antonyms?” *East-West Church Ministry Report* 8, no. 4 (2000):1-2; Knox, *Religious Freedom*; Wallace L. Daniel and Christopher Marsh, “Russia’s 1997 Law on Freedom of Conscience in Context and Retrospect,” *Journal of Church and State* 49 (2007): 5-17.

¹⁵ Красиков, *Глобализация и Православие*, 47-50; Daniel, *Russia’s 1997 Law*; John Anderson, *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States* (Cambridge University Press, 1994).

¹⁶ Knox, *Religious Freedom*, 287-8. Более подробный анализ православия как составной части национальной, этнической, семейной и общинной идентичности в дореволюционной России см. также Heather J. Coleman, *Russian Baptists and spiritual revolution, 1905-1929*, Indiana-Michigan series in Russian and East European studies (Indiana University Press, 2005); Heather J. Coleman, “Tales of Violence against Religious Dissidents in the Orthodox Village” in *Sacred stories: Religion and Spirituality in Modern Russia*, edited by Mark D. Steinberg, and Heather J. Coleman (Indiana University Press, 2007), 206.

¹⁷ Daniel, *Russia’s 1997 Law*, 10; Coleman, *Tales of Violence*; Knox, *Religious Freedom*; Anderson, *Religion, State and Politics*, 214.

¹⁸ Knox, *Religious Freedom*, 304.

В отличие от православной традиции, евангельская религиозность не смешивает религиозную, общинную идентичности с национальной или этнической. Евангельское понятие “рожденного свыше” и связанная с этим практика разрыва (с социальным и личным прошлым человека и окружающим его настоящим) отличается от православной концепции наследственной этнорелигиозности.¹⁹ Эта идеология позволяла евангельским христианам легче обходить культурные барьеры, но в то же время она делала миссионерское служение в России нелегкой задачей.

Религиозное многообразие Арктики: диалог, соперничество, конфликт

Сердце у меня горело внутри. Я подумал, вот, русским я проповедовал, а вот ненцы и ханты об этом не знают. Пойду-ка я им расскажу. И так я встал на лыжи и пошел к хантам. Сначала они меня даже собаками затравили, но я быстро — на поленицу и молюсь: Господи, прости! Потом меня выручила одна местная женщина. Она отогнала собак и говорит: “Пошли, я тебя чаем напою”. Я обрадовался, большего я и желать не мог. Я там всем надоел про Бога. Они меня чаем поят, а я им про Иисуса Христа рассказываю... Тогда они все там жили в такой бедности — лачуги, наполовину в земле, пол земляной... Через день я туда ездил. Каждый раз на лыжах много километров. Потом приехали канадцы, они тоже были верующими. Правда, они были пятидесятниками, но мне-то было без разницы. Лишь бы не один я говорил, чтобы они утверждались. Они привезли гуманитарную помощь, одежду и деньги...

Потом я пришел к мэру попросить домик для служений. Он домик не дал, но дал нам часть барака, как проклятое место, никто не хочет жить. Мы его забрали, привезли стульчики, кафедру и начали проповедовать. Потом весь поселок уверовал — кроме мэра, только одна семья мэра не уверовала.

Потом вот Коля [местный евангельский служитель] мне начал помогать и его американцы [миссионеры]... Нас также часто посещали немцы; вместе с ними мы излопатили всю тундру. Они такие трудяги были. И они также поддерживали нашу церковь, помогали нам встать на ноги...

Но однажды я приехал в поселок и обнаружил, что дом молитвы закрыт. Я пошел к мэру, и он сказал, что приезжал православный батюшка и сказал: “Что вы тут сектантов развели!?” И все кончилось. Нам дорога была уже туда закрыта. Ну так получилось, что батюшка большой переворот сделал. Мэр того поселка говорит нам: “Больше сюда не приезжайте, а то я в милицию буду звонить”. Православная церковь хотела построить в деревне часовню. Но пока ничего нет. Вместо этого они хотят второй храм строить, возле правительства [в Салехарде].

Когда двери в этот поселок оказались для меня закрыты, я просто пошел дальше и начал проповедовать в другом поселке. И все шло тем же чередом, пока та же история не повторялась.

¹⁹ Wanner, *Communities of the Converted*, 136.

Эта история, рассказанная один русским евангельским миссионером в Салехарде, пожалуй, лучше всего отражает особенности постсоветского миссионерства на Ямале и Полярном Урале. Здесь есть все акторы этого типичного кросс-культурного взаимодействия: местные, постоянно живущие на Севере миссионеры (так называемая “группа БУР”: белорусы, украинцы и русские); приезжающие иностранные миссионеры, финансово поддерживающие местные религиозные общины; тундра и тундровые поселки (как особая цель миссионеров), населенные в основном коренным населением (ненцами и ханты), но управляемые, как правило, русскими начальниками; местные руководящие органы, обладающие властью допустить или не допустить религиозные инициативы своих граждан; и наконец, Русская православная церковь, находящаяся под протекцией государства и добивающаяся власти через местные руководящие органы, при этом оправдывающая свою политику доминирования идеей исторического преимущества.²⁰

Сибирь стала одним из наиболее примечательных мест на религиозной карте постсоветских изменений в России, с растущим присутствием различных протестантских деноминаций и церквей на этой огромной территории.²¹ С распадом Советского Союза и открытием границ, многочисленные протестантские миссионерские движения направили свои усилия на Сибирь и российскую Арктику — эти “безбожные” земли с языческими твердынями, земли, считавшиеся на карте мировой евангелизации духовно мертвой зоной.²²

Тем не менее (неожиданно для многих иностранных миссионеров) Север не был “безбожной” землей. Вопреки общепринятому мнению, мощное евангельское движение в Сибири было инспирировано не только и не столько иностранным миссионерством, сколько своеобразной *внутренней ре-колонизацией* постсоветского пространства.

Сибирь всегда была историческим местом ссылок и депортаций. Во времена Советского Союза на территории Полярного Урала и Ямала было построено много тюремных лагерей, в которых сидели и верующие. В Сибирь, в результате антирелигиозной политики, было депортировано и много протестантов. Многие

²⁰ Православная церковь не ведет активную миссионерскую работу среди коренного населения Севера. Последователи Православной церкви в российской Арктике представлены по большей части переселившимися сюда русскими. В большинстве случаев деятельность православных ограничивается постройкой церквей и часовен в городах и деревнях в качестве маркеров территориального контроля. Находясь под протекцией государства, церковь претендует на свою власть на данной территории и часто, сотрудничая с местными органами власти, препятствует протестантскому миссионерству. Право на “традиционность” и “исконность” Православия на Севере культивируется за счет идеи исторического преимущества (ср. Wiget, *Crisis, Conversion, and Conflict*, 4). Поэтому активисты среди коренного населения и интеллигенция на Ямале и Полярном Урале часто позиционируют русское православие как истинно “традиционную” религию ненцев, которая никогда не входила в конфронтацию с “исконной” религиозной традицией ненцев.

²¹ Krindatch, *Patterns of Religious Change*, 131; Светлана М. Дударенок, “К вопросу формирования “нового” конфессионального пространства на российском Дальнем Востоке” в *Свобода совести в России: исторический и современный аспекты*, том 2. (Москва: 2005). <http://www.rusoir.ru/03sprint/04/14/index.html> (доступ к ресурсу получен 3 октября 2008 г.)

²² Krindatch, *Patterns of Religious Change*.

из них оседали на здешних местах после освобождения и продолжали строить новые христианские общины на Севере. Это заложило основание для постсоветского религиозного движения в Сибири и на Крайнем Севере. К примеру, Воркута (республика Коми), где располагались крупнейшие советские тюрьмы и трудовые лагеря, часто в христианском дискурсе выступала как символ страдания детей Божьих за истину. Воркута стала пристанищем многочисленных пятидесятнических общин и, как следствие, одним из важнейших центров миссионерства в русской Арктике в постсоветский период.

Миссионерскому движению в Сибири и на Крайнем Севере способствовал и общий постсоветский экономический кризис. Большая часть первых миссионеров и основателей церквей в Арктике состояла из трудовых мигрантов, приехавших сюда из Украины и юга России в период 80-х и 90-х годов прошлого века. В поисках заработка, северных льгот и надбавок, многие уезжали на Север и устраивались на работу в добывающей промышленности. Многие из приезжих были верующие, активные члены евангельских церквей у себя на родине (Украина, например, была родиной самых многочисленных баптистских общин в Советском Союзе и Европе).²³ Многие трудовые мигранты, приезжая на время, оставались здесь навсегда, пуская корни на Севере, организовывая при этом религиозные общины по тому же типу, что и церкви “на большой земле”, членами которых они были раньше. Среди таких трудовых мигрантов были и баптисты Павел Родак и Сергей Кубата, впоследствии ставшие старшими пресвитерами ЕХБ по Тюменской области. Они были из первых, кто стал организовывать новые церкви и налаживать религиозную инфраструктуру на Севере в 90-х годах.

Основанные еще в советский период, евангельские общины стали резко разрастаться после распада Советского Союза: регистрировались новые церкви, проводились миссионерские акции, приглашались проповедники с “Большой земли”. Это то, что я и понимаю под внутренней религиозной ре-колонизацией постсоветской Арктики, когда сама Россия, Украина и в целом внутреннее постсоветское пространство стало основным источником арктического миссионерства.²⁴

Алексей Телеус, старший пастор ЕХБ в ЯНАО, приехавший из Украины на заработки на Север двадцать лет назад, рассказал мне историю о том, как организовывались церкви в Тюменской области в постсоветский период. До начала миссионерской деятельности девяностых годов, во всей Тюменской области (площадь которой вдвое превышает площадь Франции) было только две официально зарегистрированных церкви. В Салехарде, столице ЯНАО, первая баптистская церковь была зарегистрирована в 1991 году, открыв таким образом двери для дальнейшего распространения христианского евангельского движения на Ямале и Полярном Урале. Уже через несколько лет, во всех городах и самых дальних поселках тундры на Ямале и Полярном Урале были основаны баптистские, евангельские, пятидесятнические и харизматические общины.

²³ Wanner, *Communities of the Converted*.

²⁴ Кэтрин Уоннер (Wanner, *ibid.*) приводит данные о том, что на 2001 год более трети Украинских миссионеров работали в России.

На начальном этапе, когда государственная и региональная политика еще не ограничивали иностранную миссионерскую деятельность, взаимодействие между местными миссионерскими центрами и международными христианскими организациями было довольно хорошо налажено. На миссионерские мероприятия в Арктике, постройку молитвенных домов, приобретение необходимого транспорта и организацию благотворительной помощи для северян выделялась существенная финансовая поддержка.

В девяностых годах, в этих краях Иосиф Бондаренко, известный активист христианского подполья советских времен и бывший политический узник, организовал несколько миссионерских экспедиций на теплоходах под названием “Христос народам Сибири”. Также Российский союз ЕХБ организовал миссионерский проект “Многоцветие России”, целью которого была проповедь евангелия в том числе и коренному населению Крайнего Севера. Новый импульс миссионерскому движению на Ямале и Полярном Урале дала Ассоциация “Духовное Возрождение” под руководством Петра Дейнеки, основателя Peter Deyneka Russian Ministries. Не менее важное влияние на религиозный ландшафт Крайнего Севера оказывали также пятидесятники и харизматы. Наряду с иностранным влиянием (например, канадской Евангелической Ассоциации Билла Пранкарда или американской миссии Кеннета Коупленда) в Воркуте, Новом Уренгое и других городах Севера функционировали местные пятидесятнические и харизматические миссионерские центры.

Поначалу протестантское миссионерство разворачивалось в основном в городах. Позднее многие миссионеры неожиданно для себя обнаруживали, что за пределами налаженной жизни и хорошо организованной инфраструктуры арктических городов существовал и другой мир – мир людей тундры, разговаривающих на незнакомом языке, одевающихся в странную одежду и поклоняющихся своим богам.

Один евангельский служитель в Салехарде рассказывал:

Мы сделали своеобразное открытие для себя, когда в нашу церковь стали приходит какие-то странные люди, приехавшие из тундры. Церковь сразу начала меняться в облик, что ненецкий народ начал сам приходить, в церковь, обращаться к Богу. И тогда мы поняли, что даже [местный] русский народ, который живет в этих краях всю свою жизнь, он вообще, даже если сейчас вот пойдешь спрашивать, они не знают. Если вы их спросите, кто такие ненцы, они не вам ничего не ответят. То есть они вообще не имеют представления. Такая пропасть... Мы поняли, что они [ненцы] – самые что ни на есть язычники. Ну и значить вопрос встал: как с ними работать? Как донести до них Евангелие? У них были как социальные, так и духовные нужды, но мы не знали, что с ними делать, и мы не знали ни слова по-ненецки. Как мы можем им предложить кукую-либо духовную пищу, если не знаем ни их языка, ни их культуры? Когда мы только начали исследовать этот вопрос, когда только начали работать с коренным народом, мы начинали с этой точки.

Таким образом, в конце девяностых стали появляться новые программы, нацеленные именно на коренных жителей тундры и людей, живущих в удаленных этнических поселениях. Был начат многолетний проект по переводу Библии на ненецкий и ханты. С этой целью на Ямал и Полярный Урал прибыло несколько международных групп переводчиков. Миссионерские центры оснастили снегоходами, внедорожниками и лодками, чтобы иметь возможность добраться до самых удаленных уголков тундры.

Все больше молодых и полных энергии братьев и сестер приезжали в тундру на молодежное служение. Они не были миссионерами в полном смысле слова, скорее практикантами, которые могли в дальнейшем стать миссионерами. Большинство из них, как правило, приезжало на лето для организации христианских лагерей в тундре. Но были и такие, кто оставались тундре и поселках месяцами. Они занимались христианским образованием, читали и проповедовали Библию, помогали тундровикам по хозяйству и уходу за детьми, учили читать и писать неграмотных ненцев, а также обучали их основам гигиены и санитарии. Как-то семья уверовавших ненцев рассказала мне историю об одной верующей из Украины, которая прожила несколько месяцев в их чуме, обучая их музыке и пению.

Среди этого многообразия миссионерского служения в Арктике одна миссия заслуживает особого внимания. Это Международный Совет церквей евангельских христиан-баптистов, ранее известный как движение инициативников. Северная миссия Совета церквей стала наиболее успешной среди коренного населения тундры, особенно среди ненцев. Их миссионерский центр в Воркуте (республика Коми) оборудован современным транспортом, спутниковой связью, и что очень важно, имеет хорошо налаженную связь с другими объединениями Совета Церквей по всему бывшему Советскому Союзу. По моему мнению, миссионерская деятельность МСЦ ЕХБ в тундрах Ямале и Полярного Урала открыло новый уровень культурного взаимодействия протестантства и коренных народов Севера.

Движение инициативников в Арктике

Начало движения инициативников уходит в шестидесятые годы двадцатого столетия, в период Хрущевских антирелигиозных кампаний и попыток установить полный контроль государства над религиозной жизнью своих граждан.²⁵ Открытый протест некоторых молодых и радикально настроенных членов церкви против государственной антирелигиозной политики и религиозного конформизма руководства церковью привел к расколу Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов. Первоначальная инициативная группа баптистов-реформаторов выросла в протестное подпольное диссидентское движение, вскоре получившее

²⁵ Walter Sawatsky, “The New Soviet Law on Religion,” *Religion in Communist Lands* 4, no. 2 (1976): 4-10; Walter Sawatsky, *Soviet Evangelicals since World War II* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1981), 131; Савинский С.Н. История Евангельских христиан-баптистов Украины, России и Белоруссии, часть II (1917-1967) (Санкт-Петербург: “Библия для всех”, 2001), 210-221; Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах (Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009), 172-180.

новое название – Совет церквей евангельских христиан-баптистов (СЦЕХБ). Его активисты посвятили свою жизнь борьбе против советского режима и выступали за радикальное отделение церкви от государства. Именно они взяли на себя основной удар антирелигиозных кампаний в поздне-советский период.²⁶ Отказываясь вступать в какие-либо отношения с государством, отказываясь регистрировать свои церкви, Совет церквей существовал на нелегальном положении. Десятки членов Совета церквей были арестованы и заключены в тюрьмы, некоторые руководители церквей провели в тюрьмах и трудовых лагерях более двадцати лет.

Христианский историк и миссионер Уолтер Саватски²⁷ отмечал в 1989 году, что СЦЕХБ начал переживать спад, постепенно и неуклонно теряя поддержку своих членов, предельно уставших от многолетних преследований. Для оставшихся в братстве членов, по наблюдениям Саватски, были характерны все более проявляющиеся пуристичность и эксклюзивизм. Уже тогда Саватски ставил под сомнение жизнеспособность организации. Он ошибался. Вопреки своему нелегальному статусу и гонениям со стороны государства, реформистское баптистское движение постепенно развивало свою организационную сеть и налаживало подпольную деятельность. Постсоветский период только доказал жизнеспособность Совета церквей: радикальное религиозное движение процветало и увеличивалось количественно. С новым названием – Международный Совет церквей евангельских христиан-баптистов – организация сегодня сохраняет свое единство на всем постсоветском пространстве. Пятнадцать объединений МСЦ ЕХБ объединяют радикальные нерегистрированные баптистские общины в странах СНГ, Прибалтике, а также эмигрантские общины в США и Канаде.

Политика Совета церквей сегодня, его современные социальные установки и система идентичностей все также уходит глубоко корнями в советские времена религиозных гонений. Мотив продолжающихся религиозных преследований и установка на полный отказ от каких-либо связей с государством до сих пор остаются определяющими маркерами их идентичности. Верующие Совета церквей говорят, что они “живут по старинке”: следуют строгим дисциплинарным правилам, контролирующим каждый аспект повседневной жизни, их моральные установки весьма аскетичны, форма одежды строго прописана.

Радикальные баптисты отвергают официальную регистрацию своих церквей и общин (регистрация равна отлучению от церкви), не признают какое-либо вмешательство государства в жизнь церкви, противостоят политизации церкви или любой политической или социальной вовлеченности верующего в жизнь “мира” и, таким образом, настойчиво возводят стену между “церковью” и “миром”. Их тесно связанная и регулируемая сетевая структура с тщательно прописанными правилами и нормами напоминает государство в государстве, где все граждане (члены церкви) должны жить в соответствии с законом (церковными правилами).

С начала девяностых годов Совет церквей основал миссию на Крайнем Севере России. И тундровые и поселковые ненцы (живущие на огромных пространствах

²⁶ Sawatsky *Soviet Evangelicals*, 160-165.

²⁷ Sawatsky *Soviet Evangelicals*, 151-152.

тундры в Ненецком автономном округе, республике Коми и Ямало-Ненецком автономном округе) становятся одной из основных миссионерских целей Совета церквей на Севере. Сплоченная религиозная сеть братства и налаженная материальная поддержка предоставила возможность для организации хорошо оснащенных миссионерских поездок в самые отдаленные уголки арктической тундры. В миссионерские центры в Воркуте (республика Коми), Надыме и Салехарде (ЯНАО) приезжают миссионеры, пасторы и рядовые члены церкви из различных регионов. Оснащенные снегоходами, внедорожниками и спутниковой связью, они проникают в самые глухие районы европейской и сибирской тундры, живя по три-шесть месяцев в северных поселках или кочуя с оленеводами от стойбища к стойбищу. Когда одни миссионеры уезжают, группа других христианских активистов уже едет на Север им на смену.

Это люди, полные религиозного энтузиазма. Как однажды сказала мне одна ненка: “Это романтики тундры, как те романтики семидесятых, которые раньше приезжали покорять Север”. Как когда-то советские “миссионеры” предпринимали специальные культпоходы для освоения Арктики и советского культурно-политического просвещения эволюционно “отсталых” народов Севера, так и сейчас баптистские миссионеры видят свою цель в просвещении теперь уже “духовно отсталых” язычников. Вместе с тем, в этом повседневном (вербальном и невербальном) взаимодействии миссионеров с коренными народами, происходит трансляция и многих иных аспектов культуры.

Для многих миссионеров даже спустя много лет, проведенных в Арктике, просторы тундры и уклад жизни коренного населения до сих пор кажутся чужими и далекими. Тем не менее, все больше миссионеров проникаются жизнью в тундре и укладами ее обитателей; некоторые из них могут удивить своим превосходным знанием кочевых маршрутов, картой кочевий и стойбищ оленеводов; они привыкли к жизни в тундре, постоянным касланиям, к местной еде. Как я уже писала ранее,²⁸ принеся в тундру новый уклад жизни, миссионеры сами постепенно переживают локальные традиции, коренные представления о тундровой жизни, глубоко погружившись в самобытный мир и ценности кочевников.

Религиозная “война”

Некоторые районы Ямала и Полярного Урала оказались в эпицентре кросс-культурной интеракции миссионеров и коренного населения. Одним из таких мест был поселок Белоярск, где я проводила полевые исследования в период с 2006 по 2012 гг. Расположенный сравнительно недалеко от городских центров, Белоярск служил в то же время прямым каналом в тундру. Недалеко от поселка живет много групп кочевников и полукочевников (ненцы, ханты и коми), которые часто заезжают в этот оседлый островок. Это место и привлекало миссионеров со всего мира. В этом небольшом, затерянном в просторах тундры поселке

²⁸ Tatiana Vagramenko, “Chronotopes of Conversion and the Production of Christian Fundamentalism in the Post-Soviet Arctic,” *Sibirica: Interdisciplinary Journal of Siberian Studies* 17, no. 1 (2018): 63-91.

я встречала миссионеров из Западной и Северной Европы, из Соединенных Штатов Америки, Канады и даже из Камеруна, Австралии и Кореи. Поселок и окружающая его тундра также оказывались в эпицентре многих конфликтов, связанных с протестантской миссионерской деятельностью – конфликтов между миссионерами и местными властями, между уверовавшими и неверующими местными жителями, что все более привлекало внимание общества.

Религиозная жизнь Белоярска наглядно отражала специфику религиозного ландшафта постсоветской Арктики: со всеми его размытыми границами между различными деноминациями, частым переходом верующих из одной церкви в другую, соперничеством между различными миссиями. Это часто вызывало трения между отдельными религиозными группами. Ситуация религиозного соперничества иногда приводила к случаям, когда протестантские миссионеры сами брали на вооружение антисектантскую риторику вполне в советском стиле. Не было чем-то исключительным, когда один местный протестантский служитель заявил в разговоре со мной:

Сейчас развелось много миссий, которые хотят сюда приехать, но мы их сюда не пускаем. А потому что от них один только вред. Сколько опасных сект сейчас развелось! Они, конечно, утверждают, что хотят благовествовать и так далее, но мы их не пустим, и сотрудничать с ними не будем, а может быть даже помешаем им развернуть здесь свою деятельность. Да я лучше пойду пожалуюсь на них местному начальству, чем позволю им приехать в тундру!

Эти слова отражают общую атмосферу религиозных взаимоотношений в российской Арктике, где растущее религиозное многообразие в регионе вылилось в соперничество между многочисленными христианскими движениями, постоянным перераспределением сферы контроля за территориями и душами.²⁹

Можно предположить, что в контексте подобного конфликта символические границы между каждым религиозным доменом должны быть четко разграничены. Однако это было не так. В личной жизни верующих эти границы были весьма прозрачными и гибкими. Люди с легкостью пересекали границы разных групп, по многу раз меняли конфессии, уходили и приходили снова, или были последователями двух различных религиозных направлений одновременно. Такой мульти-религиозный опыт, практика множественного религиозного обращения стали фундаментом для межкультурного взаимодействия и одновременно приводили к новым конфликтам. И жизнь новообращенных на Севере, их религиозный опыт определялся в терминах границ: построение символических границ между конфессиональными группами, нарушение границ между сферами контроля различных религиозных групп, пересечение границ при переходе из одной веры в другую.³⁰

²⁹ Mathijs Pelkmans, "Introduction" in *Conversion after Socialism. Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, edited by Mathijs Pelkmans (NY, Oxford: Berghahn Books, 2009), 1-16; Anderson, *Religion, State and Politics*, 186-192.

³⁰ Tatiana Vagramenko, "'Blood' Kinship and Kinship in Christ's Blood: Nomadic Evangelism in the Nenets Tundra," *Journal of Ethnology and Folkloristics* 11, no. 1 (2017):151-169.

С пересечением этих границ верующие часто перенимали и установившееся враждебное отношение к другим религиозным общинам. Часто такие конфликты выходили за рамки чисто религиозных и затрагивали и другие сферы повседневной жизни. Они стали во-многом влиять и на социальные отношения в тундре. Проводя свои полевые исследования на Ямале, я часто слышала истории о том, как, например, новообращенные ненцы-баптисты переставали общаться с ненцами-пятидесятниками. В некоторых случаях, они разрывали социальные и экономические связи друг с другом, делили между собой пастбища, разрывали традиционные брачные альянсы.

Многие миссионеры осознавали, что внутренние религиозные розни в результате переносятся на жизнь тундровиков. Один миссионер сказал: “К сожалению, в тундре произошел раскол. Люди начали размежевываться между собой и говорить друг другу: “Ты баптист!” или “Ты пятидесятник!” По этой причине конфликт возникает... Да потому, что разные группы ненцев и ханты уверовали от разных миссий. И бывало так, что один миссионер говорит о другом: “Они не истинные верующие, это от дьявола”. То есть конфликт возникает”.

Напряженность в отношениях между евангельскими группами усугублялась общей антисектантской риторикой и враждебным отношением местных властей к вновь организованным протестантским общинам. Все возрастающее политическое влияние Русской православной церкви также оказало влияние на динамику религиозной жизни в Арктике.

Заключение

Обобщая вышесказанное, следует отметить, что постсоветский процесс “налаживания и налаживания социальных связей”³¹ был движением разносторонним и разнонаправленным. Одним из проявлений постсоциализма стало динамичное развитие самых различных новых и старых религиозных движений. Резкий наплыв иностранных миссионеров и благовестников, быстрый рост местных религиозных общин по всему постсоветскому пространству, процветание всевозможных религиозных практик – все это радикально реструктурировало религиозный ландшафт и изменяло религиозную жизнь после социализма. Строительство на соседних территориях шаманских святилищ, православных церквей, протестантских домов молитвы, мечетей и буддистских храмов стало отличительной характеристикой конкурентного религиозного ландшафта Сибири.³²

К концу 1990-х годов по всей Российской Федерации религиозный бум пошел на спад. Ранее быстро растущие церкви, храмы и молитвенные дома стали терять свою паству. В 1997 году федеральное законодательство и затем региональные законы резко ограничили деятельность иностранных миссионеров, что резко повлияло на развитие евангельских движений в России. Некоторые

³¹ Humphrey, *The Unmaking of Soviet Life*.

³² Marjorie Mandelstam Balzer, “Whose Steeple is Higher? Religious Competition in Siberia,” *Religion, State & Society* 33, no. 1 (2005): 57-69.

исследователи указывают на значительное сокращение количества евангельских общин в различных регионах России в ранних 2000 годах.³³ И хотя “кризис веры и власти”³⁴ изменил интенсивность религиозной жизни, тем не менее, в целом религиозный ландшафт постсоветской России остается динамичным и характеризуется многообразием движений и форм религиозной жизни, конкурентностью в привлечении адептов и конфликтами между различными деноминациями и организациями. Все это переплетается с местными политическими и культурными движениями и формирует тесные и сложные взаимосвязи со всевозможными видами национальных, этнических и культурных “возрождений”.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дударенок, Светлана М. “К вопросу формирования “нового” конфессионального пространства на российском Дальнем Востоке”. *Свобода совести в России: исторический и современный аспекты*, т. 2. Москва, 2005. <http://www.rusoir.ru/03print/04/14/index.html> (доступ к ресурсу получен 3 октября 2008 г.).
- Красиков, Анатолий. “Глобализация и православие”. *Религия и глобализация на просторах Евразии*. Ред. А. Малашенко и С. Б. Фалотов. Москва: Московский Центр Карнеги: ‘Неосторм’, 2005, 26-89.
- Никольская, Татьяна. *Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах*. Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге. 2009.
- Савинский, С.Н. *История евангельских христиан-баптистов Украины, России и Белоруссии. Часть II (1917-1967)*. СПб.: ‘Библия для всех’, 2001.
- Anderson, John. *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*. Cambridge University. Press, 1994.
- Balzer, Marjorie Mandelstam. “Whose Steeple is Higher? Religious Competition in Siberia.” *Religion, State & Society* 33, no. 1 (2005):57-69.
- Balzer, Marjorie Mandelstam. “Beyond Belief? Social, Political, and Shamanic Power in Siberia.” *Social Analysis* 52, no. 1 (2008):95-110.
- Brumbelow, Gary. “The Other Side of Russia: Evangelical Ministries in Siberia.” *East-West Church & Ministry Report* 3 (Spring, 1995):1-3.
- Coleman, Heather J. *Russian Baptists and spiritual revolution, 1905-1929*. Indiana-Michigan series in Russian and East European studies. Bloomington: Indiana University. Press, 2005.

³³ Rybakova, *The Evangelist Communities*, 12.

³⁴ Marjorie Mandelstam Balzer, “Beyond Belief? Social, Political, and Shamanic Power in Siberia,” *Social Analysis* 52, no. 1 (2008):95-110.

- Coleman, Heather J. “Tales of Violence against Religious Dissidents in the Orthodox Village.” In *Sacred stories: Religion and Spirituality in Modern Russia*, edited by Mark D. Steinberg, and Heather J. Coleman. Bloomington: Indiana University Press, 2007, 200-221.
- Daniel, Wallace L., and Christopher Marsh. “Russia’s 1997 Law on Freedom of Conscience in Context and Retrospect.” *Journal of Church and State* 49 (2007): 5-17.
- Elliott, Mark. “Evangelism and Proselytism in Russia: Synonyms or Antonyms?” *East-West Church Ministry Report* 8, no. 4 (2000):1-2.
- Homer, Lauren B., and Lawrence A. Uzzell. “Federal and Provincial Religious Freedom Laws in Russia: A Struggle for and Against Federalism and the Rule of Law.” In *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New Wars for Souls*, edited by John Jr. Witte, and Michael Bordeaux. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1999, 284-330.
- Humphrey, Caroline. *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies after Socialism*. Cornell University Press, 2002.
- Knox, Zoe. “Religious Freedom in Russia: The Putin Years.” In *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, edited by Mark D. Steinberg, and Catherine Wanner. Indiana University Press, 2008, 281-314.
- Krasikov, Anatoly. “From the Annals of Spiritual Freedom: Church-State Relations in Russia.” *East European Constitutional Review* 7, no. 2 (1998): 75-84.
- Krindatch, Alexey D. “Patterns of Religious Change in Postsoviet Russia: Major Trends from 1998 to 2003.” *Religion, State & Society* 32, no. 2 (2004):115-136.
- Pelkmans Mathijs, ed. *Conversion after Socialism. Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*. Oxford, NY: Berghahn Books, 2009.
- Pelkmans, Mathijs. “Introduction.” In *Conversion after Socialism. Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, edited by Mathijs Pelkmans. Oxford, NY: Berghahn Books, 2009, 1-16.
- Rybakova, Olga. “The Evangelist Communities of Magadan Oblast.” *Sibirica. Interdisciplinary Journal of Siberian Studies* 8, no. 3 (2009): 1-21.
- Sawatsky, Walter. “The New Soviet Law on Religion.” *Religion in Communist Lands* 4, no. 2 (1976): 4-10.
- Sawatsky, Walter. *Soviet Evangelicals since World War II*. Scottsdale, PA: Herald Press, 1981.
- Steinberg, Mark D., and Heather J. Coleman. “Introduction: Rethinking Religion in Modern Russian Culture.” In *Sacred stories: Religion and Spirituality in Modern Russia*, edited by Mark D. Steinberg, and Heather J. Coleman. Indiana University Press, 2007, 1-21.
- Steinberg, Mark D., and Catherine Wanner. “Introduction: Reclaiming the Sacred after Communism.” In *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, edited by Mark D. Steinberg, and Catherine Wanner. Indiana University Press, 2008, 1-20.

- Vagramenko, Tatiana. "Blood' Kinship and Kinship in Christ's Blood: Nomadic Evangelism in the Nenets Tundra." *Journal of Ethnology and Folkloristics* 11, no. 1 (2017):151-169.
- Vagramenko, Tatiana. "Chronotopes of Conversion and the Production of Christian Fundamentalism in the Post-Soviet Arctic." *Sibirica: Interdisciplinary Journal of Siberian Studies*, 17, no. 1 (2018): 63-91.
- Wanner, Catherine. *Communities of the Converted: Ukrainian and Global Evangelism*. Cornell University Press, 2007.
- Wiget, Andrew, and Olga Balalaeva. "Crisis, Conversion, and Conflict: Evangelical Christianity, Rapid Change, and the Eastern Khanty." *Sibirica. Interdisciplinary Journal of Siberian Studies* 6, no. 1 (2007):1-29.
- Witte, John Jr., and Michael Bordeaux, eds. *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New Wars for Souls*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1999.