



УДК 39

**РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА НАГАЙБАКОВ С КОНЦА ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX
ДО НАЧАЛА XXI ВЕКА****RELIGIOUS CULTURE OF NAGAYBAKS FROM THE END OF THE FIRST THIRD
OF THE XX-TH AND BEGINNING OF XXI CENTURY****И.Р. Атнагулов
I.R. Atnagulov***Магнитогорский государственный технический университет,
Россия, 455000, Челябинская обл., г. Магнитогорск, пр. Ленина, 26**Magnitogorsk State Technical University
26 Lenina St, Chelyabinsk region, Magnitogorsk, 455000, Russia**E-mail: i.atnagulov@mail.ru***Аннотация**

Формирование российского гражданского общества связано с усвоением общей для всех граждан политической идентичности. Присоединение к России тюрков и финно-угров Сред. Поволжья и Урала сопровождалось сопротивлением. Важнейшей задачей государства было формирование из числа коренных народов политически лояльного населения. Одним из способов решения этой проблемы была христианизация. Другим – привлечение части неславянского населения к государственной службе. Результатом этой деятельности явились нагайбаки – новая идентичность, возникшая на основе крещёных татар, переведённых в казаки. Религиозная принадлежность для них всегда являлась главным признаком отличия от татар-мусульман. Современная самоидентификация нагайбаков по-прежнему опирается на религиозный признак. Представляет научный интерес изучение религиозного состояния нагайбаков в период с кон. 1920-х по 1980-е гг. – времени борьбы с религией и последних трёх десятилетий – периода религиозного ренессанса. Это важно потому, что для нагайбаков именно принадлежность к православному христианству и казачьему сословию с момента возникновения данной группы и до нач. XX в. являлась главным аргументом в пользу их российской идентичности.

Abstract

The formation of Russian civil society is related to the absorption political identity common to all citizens. The problem has arisen since then, when the borders of the Russian state went far beyond the Moscow Principality. With the annexation of the Middle Volga region, the Urals and Siberia, ethnic and cultural diversity of the population of Russia is much complicated. The accession of non-Slavic peoples – Turkic, and Finno-Ugrians of the Middle Volga and the Urals was accompanied by armed resistance to the new regime. The most important task of state-building in the region was the formation of indigenous politically loyal population. One of the way to solve this problem was Christianization. The other is engaging part of the non-Slavic population to public service. One of the results of such activities was the appearance of the nagaybaks a new identity that arose on the basis of ethnicity of the baptized Tatars transferred to the Cossack class. Religious identity of the nagaybaks always been the main marker that distinguishes them from the Tatar Muslims. Modern identity of the nagaybaks still relies on a religious (Orthodox Christian) sign. Scientific interest of the study focuses on the religious state of the nagaybaks in the period from the late 1920's to the 1980's, time of struggle with religion, and the past three decades, the period of religious Renaissance. This is important because for nagaybaks it belonging to Orthodox Christianity and the Cossack class since the inception of this group until the beginning of XX-th century was the main argument in favor of their Russian identity. The structure of this article consists of four parts. In the first is proposed the statement of the problem and the periodization of the history of religious culture of nagaybaks. Second part based on the recollections of eyewitnesses 1930-1960-ies presenting a picture of the religious culture of the era of state atheism. The third reflects the results of our study of the religious state of the nagaybaks in 2005-2015 years. In the fourth part sets out the main conclusions of the study.

Ключевые слова: идентичность, религия, православное христианство, казаки, нагайбаки.**Key words:** identity, religion, Orthodox Christianity, the Cossacs, Nagaybaks.

Строительство Российского государства и общества на протяжении XVIII–XIX вв. сопровождалось интеграцией множества групп неславянского населения Поволжья, Урала и Сибири. Учитывая сложность взаимоотношений государства со многими народами этих регионов, включая военные конфликты, которых было немало в течение втор. пол. XVI–XVIII вв., одной из главных задач государства являлось формирование из числа коренных народов политически лояльного населения. Одной из форм проведения данной политики была христианизация неславянского населения, проводившаяся с разной интенсивностью и успехом среди финно-угров (марийцев, удмуртов,



манси и др.) и тюрок – чувашей и части татар¹. Другой формой была практика привлечения «инородцев» к военной службе путём вёрстки в казачество. Переход в данное сословие сопровождался не только появлением новых обязанностей, но и обретением более высокого социального статуса и некоторых привилегий. Таким образом, к XIX в. в регионе сложились различные группы неславянского населения, обладающие данными идентификационными признаками, которые сближали их с русскими и облегчали интеграцию в российское сообщество. Одной из таких групп населения стали нагайбаки.

Идентичность нагайбаков во всём их разнообразии и степень влияния на формирование группового самосознания изучались автором статьи методами полевых исследований на юге Челябинской обл. – этнической территории этой группы. Кроме того, привлекались данные литературы и источников XVIII–XIX вв. Результатами работы явились различные публикации и издания монографий². В настоящей статье предлагается материал, отражающий состояние конфессиональной идентичности нагайбаков в период государственной политики борьбы с «религиозными прежитками».

Нагайбаки – группа крещёных татар, повёрстанных в казачье сословие в Восточном Закамье в 1736 г., ставшая новой идентичностью на этнографической карте России, возникшей в результате государственной деятельности по социальному структурированию населения³. Два основных признака – христианское вероисповедание и принадлежность к казачьему сословию, повлияли на их дальнейшее развитие. К нач. XX в. нагайбаки, находясь в составе Оренбургского казачьего войска, преимущественно в русском окружении, выработали собственное групповое самосознание с этнической окраской. Этому способствовало сохранение целого ряда этнокультурных признаков, доставшихся им в наследство от крещёных татар Среднего Поволжья и Прикамья. Одним из важнейших этномаркирующих параметров для нагайбаков всегда являлась религиозная принадлежность, которая дистанцировала их от татар-мусульман⁴.

История развития религиозного состояния нагайбаков делится на несколько периодов: до сер. XIX в., сер. XIX – 1920-е гг., 1930 – 1980-е гг., 1990-е гг. – по наст. время. До сер. XIX в. православно-христианская принадлежность нагайбаков была во многом номинальной. Это объяснялось слабостью внимания со стороны Русской Православной Церкви, отсутствием священнослужителей из числа крещёных татар и языковым барьером, затрудняющим понимание богослужения на церковнославянском языке.

После целого ряда мероприятий, проводимых Русской Православной Церковью во втор. пол. XIX – нач. XX вв. по укреплению своих позиций среди крещёных инородцев, религиозное сознание нагайбаков к нач. 1920-х гг. становится весьма устойчивым. После того как нагайбаки услышали проповедь на родном языке и сами научились петь псалмы и читать молитвы, православное христианство в сознании народа становится частью всей его культуры⁵. Такими нагайбаки вошли в новое политическое и культурное пространство, открывшееся в кон. 1920-х – нач. 1930-х гг.

История религиозного развития нагайбаков в период с 1930-х по 1990-е гг. проходила сложный и драматичный путь. С самого начала этого периода православно-христианская культура нагайбаков находилась под влиянием тех же процессов, которые осуществлялись государством в отношении всех религиозных конфессий, существовавших в стране. Как и везде, за короткий срок все церкви Нагайбакского района были ликвидированы.

В настоящее время уже почти не осталось очевидцев событий того времени. Несколько лет назад были опубликованы воспоминания нагайбаков старшего возраста, записанные в 1990-х гг. местным краеведом⁶. Ниже передано краткое содержание некоторых из этих записей.

В 1939 г. была демонтирована церковь в п. Астафьевском, а из её брёвен построен зерноток. Со слов очевидцев событий, уроженка с. Кассель Светлана Ивановна Вдовина (1951 г.р.) передаёт: «Гуреев Григорий Иванович (1923 г.р.) рассказывал, что разобрали церковь в 1939 г., но она уже не работала, и детей крестили в церкви с. Куликовка.

Бидянова Татьяна (1914–2008) говорила, что церковь была самой большой в округе. Больше Кассельской и Куликовской. Батюшки в нашем селе не было, а служил несколько дней в неделю приезжий.

Аитова (Канаева) Елизавета Петровна (1924 г.р.) рассказывала, что родилась и выросла в Остроленке, а в Астафьевку переехала в 1947 г., выйдя замуж. Церкви в Астафьевке уже не было.

¹ Атнагулов И.Р. 2016. Нагайбаки: от сословия к этносу (к вопросу о генезисе идентичности) // Археология, этнография и антропология Евразии. Т. 44. № 1. С. 137-146.

² Атнагулов И.Р. 2015. Идентичности нагайбаков: генезис, структура, динамика. Челябинск.

³ Атнагулов И.Р. 2014. Уровни этнического самосознания и этнонимическая номенклатура нагайбаков // Научные ведомости БелГУ. Серия «История. Политология. Экономика. Информатика». № 15(186). Т. 31. С. 95-104.

⁴ Атнагулов И.Р. 2015. Конфессиональная идентичность нагайбаков в XVIII–XIX веках // Научные ведомости БелГУ. Серия «История. Политология. Экономика. Информатика». № 1(198). Вып. 33. С. 75-79; Атнагулов И.Р. Нагайбаки: от сословия к этносу (к вопросу о генезисе идентичности). С. 137-146.

⁵ Атнагулов И.Р. 2000. О религиозном состоянии верхнеуральских казаков-нагайбаков во второй половине XIX – начале XX веков по данным литературы // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. IX. С. 421-425.

⁶ Вдовина С.И. 2008. Соты памяти народной. Челябинск. С. 25-29.

Я работала на зернотоку, построенном из церковных брёвен. У моей дочери Павловой Юлии Фёдоровны, живущей в п. Нагайбакском, есть икона из иконостаса Астафьевской церкви».

В п. Кассель, по сообщениям информаторов С.И. Вдовиной, служба в храме была прекращена после ареста в 1930 г. священнослужителя – отца Иосифа Архипова. Старожилы села рассказывали, что когда закрывали церковь, батюшка раздавал иконы девочкам, несшим клиросное служение в церкви со словами «сохраните иконы до открытия храма». После закрытия церкви иконы разобрали по домам.

Арапова Татьяна Тихоновна (1891–1975) сообщала, что не все одинаково с ними обращались. Например, некто Степан из икон делал табуретки, в некоторых семьях в голодные годы образы увозили в соседние сёла и меняли на еду. Слышала также, что некоторые топили ими печи.

Сама С.И. Вдовина сообщает, что у её матери были церковные книги, которые после смерти она велела пустить по реке, чтобы сохранить от неизбежного глумления.

У Минеевой (Танаевой) Ульяны Трофимовны (1930–2005) находилась икона Казанской Божьей Матери (360×315×30 мм). С ней жители села ходили крестным ходом на ежегодное паломничество в Верхнеуральский район на оз. Пустое. Икона считалась чудотворной и обновлялась в 1985–1987 гг.

Чудесное обновление икон в с. Кассель наблюдалось во время Великой Отечественной войны. Тихонова (Арапова) Акулина Егоровна (1925 г.р.) говорила, что её мама и ещё несколько человек ходили из дома в дом с иконами и молитвами. Народ обновление воспринял как знак будущей победы над фашистами.

Ишимова Евдокия Никитична, первая учительница и первая грамотная женщина в Касселе, сообщала, что пыталась спрятать, сохранить иконы. Одна из них хранится в доме её внука Руслана. Также она сообщала, что во время войны много икон увезли в Верхнеуральский район. За одну икону давали мешок муки или мешок картошки.

Окончательно кассельский храм был разрушен в 1955 г. Со слов Ишмаметьевой (Танаевой) Агафьи Ивановны (1898–1967) многие годы в храме было зернохранилище. Разрушили церковь с тем, чтобы рядом построить клуб.

Остроленские информаторы С.И. Вдовиной Юскина (Савельева) Любовь Александровна (1928 г.р.) и Аитова (Канаева) Елизавета Сергеевна (1924 г.р.) сообщали, что церковь в их селе закрыли в 1932 г., переоборудовав здание под зернохранилище.

Аитова Е.С.: «В 1938 г. снесли верхние этажи церкви. Во дворе храма похоронены батюшка с матушкой, их имён не знаю. До 1945–1946 гг. жители села на Троицу собирались на их могилке». Церковные иконы были сложены в здании церковной сторожки.

Юскина Л.А.: «Как-то папа, работавший там кладовщиком, приходит домой и рассказывает маме, что дети выносят иконы и устанавливают как мишени для стрельбы. Самую большую икону Иоанна Крестителя соседи попросили для изготовления крышки для бочки. Мать велела принести икону домой, после чего её отмыли и установили дома. Икону носили на крестные ходы».

В с. Париж информаторы С.И. Вдовиной сообщали, что были очевидцами закрытия церкви, произошедшего не ранее 1931 и не позднее 1933 гг. Здание церкви простояло до 1975 г. и было снесено в связи со строительством Дома Культуры.

Вдовина Ефимия Гавриловна (1924–2003): «Когда стаскивали крест с церкви, то он упал с таким грохотом, что, казалось, сама земля застонала. После закрытия церкви для молитв собирались у Романовой Федоры Ивановны. После войны – у Романовой Вассы Михайловны. Каждый год в селе кто-нибудь строил новый дом и собирав на Пасху народ для молитвы на Тайную Вечерю. Если строились два дома в течение года, то второе богослужение устраивалось на Рождество».

Ирмикеева Мария Ивановна (1929 г.р.): «Церковь была огорожена забором. Внизу красный кирпич, а сверху литое железо. Здание ломали под руководством Андрея по прозвищу Кугэрей¹. При сносе церкви он сломал себе руку и ногу, и народ воспринял это как Божье наказание. Когда снимали крест, то задействовали четыре трактора, поскольку они ломались один за другим».

Иванов Фёдор Иванович (1923 г.р.): «Когда ломали церковь, я учился в первом классе. Мы смотрели из окон школы, как с церкви снимали крест и колокола. Крест сразу снять не смогли, поэтому его ещё целую неделю подпиливали, после чего стащили тракторами. Когда снимали колокол, то один аркан оборвался, и колокол с грохотом упал на землю и треснул. Он ещё долго лежал около пожарной части села, а потом куда-то исчез. Кресты, которые снимали с церкви, ставили на кладбище. Один крест – на могиле Киртянова Константина Алексеевича, который проработал в селе 37 лет учителем. Второй – на могиле кузнеца Короткова».

Церковь Архистратига Михаила и всех бесплотных сил в Фершампенуазе была разобрана не позднее 1932 г. Информатор С.И. Вдовиной – житель села Прокопьев Николай Михайлович (1914–2005) вспоминал: «Ломали церковь мы – ученики Школы комсомольской молодёжи (ШКМ). На четырёх быках стащили крест, сорвали колокольню. Я спрятал крест в зарослях полыни, ночью бабушка его забрала и спрятала. В 1932 г. умер мой дедушка В.Г. Прокопьев. На его могилу и поставили крест. Позже ШКМ перевели в Остроленку, мы и там снимали кресты и выкинули иконы из храма».

¹ Кугэрей (нагайб. – голубь).



Гуреева Варвара Андреевна (1912–2004): «Церковь стояла на месте здания УПК¹. Престольный праздник села 21 ноября».

Донбаева Клавдия Михайловна (1928 г.р.): «Из брёвен церкви построили общежитие на три семьи по ул. Механизаторов».

Васильева Клавдия Александровна (1921 г.р.): «Перед Пасхой постель не стелили с тем, чтобы утром не убирать, так как в праздник не работали. В Пасху во всех сёлах ставили качели, катали яички, детишки ходили из дома в дом, славили Христа и собирали яйца. У меня бабушки и дедушка на праздники в Рождество и Пасху дома пели псалмы, которые я помню и могу исполнить».

Ишменева (Маметьева) Нина Константиновна (1938 г.р.): «Мой отец Маметьев Константин Васильевич, по его рассказам, учился в ШКМ. Он рассказывал, как они снимали кресты, выбрасывали иконы из храма. Узнав об этих бесчинствах, дед Василий выгнал моего отца из дома, и папе пришлось неделю жить у дяди – Игошева Петра. Моя бабушка Маметьева (Питеева) Феодосия Ивановна (умерла в 1951 г.) была в храме певичей. В церковные праздники мы её часто просили спеть. Стоило ей запеть, к ней всегда присоединялась мама. В два голоса псалмы звучали очень красиво. По рассказам моей мамы, под большие праздники в доме никогда не стелили постель. Рано утром, часа в четыре, шли к церкви, ели только после службы. Колокол после снятия с храма повесили в пожарной части, а куда потом оттуда дели, не знаю».

Из воспоминаний С.И. Вдовиной: «После разрушения храмов произошёл разрыв с прошлым. Это, несомненно, принесло с собой нечто большее, чем новую власть – сомнение, замешательство, потерю веры в себя и душевной опоры. Через всю веру нагайбаков красной нитью проходит выражение «Сабыр бул, сабыр ит»² (Будь терпимым, наберись терпения). Моя бабушка, впрочем, как и многие нагайбакские женщины, чуть что – молилась: «Бэрук Көдай ташламасын» (Лишь бы Создатель не бросил) или «Көдайның, биргәннен яракташ, алганында да тузь» (Уж коль была тебе в радость милость Божья, так терпи и в час испытаний). Будучи ревнителями христианской веры, нагайбаки не завязывали родственных отношений ни с казахами, ни с башкирами. Нагайбаки – этнос со своим национальным самосознанием. Причиной этому, вероятно был полувойенный образ жизни, державший их всегда на расстоянии от других народов России, традиционно исповедовавших как ислам, так и православие».

Свидетельства очевидцев событий нач. 1930-х гг. демонстрируют процесс смены государственной идеологии на судьбах людей – жителей конкретных сёл. Новое поколение – молодёжь 1930-х гг., вернее её коммунистическо-комсомольский авангард решительно уничтожала религиозную культуру как пережиток прошлого. Жители старшего поколения 1930-х гг. воспринимали это как великую драму. Открытого социального конфликта между поколениями не произошло в силу того, что этому не позволила развиваться государственная репрессивная машина. Прежнюю религиозную культуру сохраняли в отдельных семьях как могли. Люди, рождённые в 1920–1930-х гг. воспитывались уже в соответствии с советской государственной идеологией. К 1960-м гг. их становится большинство, а в 1970–1980-х гг. они достигают зрелого возраста, определяя общий культурный и идеологический уровень нагайбакского общества. В период полевых исследований (1998–2015 гг.) эта часть населения относилась к категории самой старшей возрастной группы – 70 лет и выше.

Религиозная культура и самосознание нагайбаков не исчезли, но продолжали долгое время сохраняться в латентном состоянии. И лишь с кон. 1980-х – нач. 1990-х гг. у них, как и у населения всей страны, стал наблюдаться процесс религиозного возрождения.

Долгое время проявлять публично свою религиозную идентичность принято не было. Каким было соотношение верующей и атеистической части населения до нач. 1990-х гг., никаких сведений нет, и такой статистики в СССР не велось. По сравнению с городским населением село всегда было более консервативным и продолжало сохранять традиции религиозной культуры в некоторых моментах общественно-семейной жизни. Одним из надёжных индикаторов религиозного самосознания являются предпочтения при выборе брачного партнёра. Известно, что в случаях создания межэтнических браков единая религиозная принадлежность будущих супругов часто оказывается более существенной, чем этническая близость. По результатам анкетирования видно, что из всех вариантов межэтнических браков союзы с единоверцами (в основном, русскими) у нагайбаков заметно преобладают. В пользу этого свидетельствуют и материалы похозяйственных книг с. Фершампенуаз и Остроленка, изученные за период с 1930-х по 1980-е гг.³

Если социальный статус нагайбаков как казаков совершенно утратил значимость уже во втор. пол. 1920-х гг., а в нынешнее время память о казачьем прошлом проявляется лишь в рамках общественной деятельности и фольклорно-этнографических коллективов, то в отношении религиозного состояния исследуемой группы дело обстояло несколько иначе.

С 1993 г. в районе начала работу инициативная группа по строительству православного храма в с. Фершампенуаз. После того как предложение членов группы было поддержано руководством рай-

¹ УПК – Учебно-производственный комбинат.

² Здесь и далее авторская орфография сохранена.

³ Атнагулов И.Р. Идентичности нагайбаков: генезис, структура, динамика. С. 203.



она, землю для храма выделили в центре села, примерно на том же месте, где был прежний. В 1995 г. была начата подготовка котлована под фундамент и освящение места закладки храма.

В процессе строительства была произведена корректировка высоты сооружения. В силу финансовых и технических возможностей, вместо запроектированных 34 м, было решено возводить 18 м. Конструкция храма – крестово-купольная, характерная для византийско-русской традиции. Кроме центрального купола имеется ещё один – над колокольной, пристроенной в северо-западном углу храма. Оба купола полусферические, покрыты нитрит-титановыми пластинками.

Строительство церкви во имя Покрова Пресвятой Богородицы в с. Фершампенуаз было завершено в 2001 г. Поскольку на сегодняшний день она является единственным православным храмом в районе, её посещают не только местные прихожане, но и верующая часть населения из других сёл. Немало в их числе и нагайбаков.

Результаты исследования по религиозному состоянию нагайбаков в 2005–2006 гг. представлены подробно в наших предыдущих публикациях², поэтому в рамках данной статьи ограничимся лишь общими выводами.

В с. Остроленка доля атеистов выше в старших возрастных группах. Относительное число атеистов среди мужчин составляет от 19 до 39%, среди женщин – от 10 до 24% по разным возрастным группам. Доля православных – 60–66% (мужчины), 72–87% (женщины), что составляет абсолютное большинство респондентов по всем возрастным категориям. Число колеблющихся по всем возрастным группам как у мужчин, так и у женщин невелико.

В с. Фершампенуаз из мужчин атеистами назвали себя 26, православными – 56 и колеблющимися – 18%. Наибольшая доля атеистов отмечена в средних и старших возрастных группах – от 26 до 39%. Наибольшая доля православных – в возрасте до 30 лет – до 75%. Среди «колеблющихся» наибольший процент отмечен в средних возрастных группах: до 31%. Из женщин атеистами себя назвали 17, православными – 71 и колеблющимися – 12%. При этом доля атеисток распределена примерно одинаково по всем возрастным группам. Женщины, назвавшие себя православными, численно заметно преобладают над теми, кто назвал себя атеистами. Здесь, так же как и в случае с «атеистами», процентное соотношение было обнаружено примерно одинаковым по всем возрастным группам. Число колеблющихся среди женщин, так же как и среди мужчин, невелико – от 6 до 20%. Таким образом, в с. Фершампенуаз среди атеистов преобладают мужчины.

В с. Париж из мужчин атеистами себя назвали 60, православными – 37 и колеблющимися – 3%. Высокий процент атеистов среди мужчин характерен для всех возрастных групп. Среди мужчин, назвавших себя православными, больше всего оказалось представителей самой младшей возрастной группы, а меньше всего – самой старшей. Колеблющиеся из числа мужчин зафиксированы только в старших группах (от 50 лет и выше) – от 4 до 20%. Женщины-парижанки в своих ответах обнаружили большую религиозность по сравнению с мужчинами. Атеистами себя назвали от 29 до 46%, православными – от 54 до 71%. Колеблющихся зафиксировано не было.

В целом, религиозное состояние нагайбаков перв. дес. ХХI в. обнаруживает следующие закономерности. Во всех трёх сёлах среднее и молодое поколения гораздо чаще называли себя православными, нежели представители старших возрастных групп. Данный феномен следует объяснять как случай регенерации культурных черт этноса. Нельзя не учитывать и такой фактор как повсеместное увлечение молодёжью религией и сопутствующей этому атрибутикой. Скорее всего, атеистические воззрения людей старшего поколения являются более искренними, чем религиозность значительной части молодёжи. В этом смысле религиозная ситуация у нагайбаков проявляет ту же симптоматику, что и у остального населения России.

Одним из индикаторов религиозной идентичности нагайбаков являются предпочтения в выборе брачного партнёра. Соседство нагайбаков с русскими и казаками некоторым образом отразилось и на этническом составе супружеских пар. В сер. XIX в. исследователями отмечалась следующая ситуация: нагайбаки, осознавая собственную религиозную и сословную принадлежность, не считали казахов и башкир за равных себе, а к русским относились с уважением. Однако, русские, считая нагайбаков «инородцами», относились к последним с некоторым высокомерием³. Такое взаимное отталкивание привело к тому, что для нагайбаков в большой степени была характерна эндогамия. Даже в XX в., когда часть этноидентификационных черт была утрачена, эндогамия у нагайбаков в основном сохранялась.

подавляющее большинство нагайбаков предпочитает создавать брачную пару с представителем своего народа⁴. Среди нагайбаков трёх исследованных сёл из 1207 опрошенных супружеских пар большинство составляют браки моноэтнические (нагайбак – нагайбачка) – 71%. Больше всего межэтнических браков нагайбакско-русских – 24%. При этом мужчины-нагайбаки чаще женятся

¹ Вдовина С.И. Соты памяти народной. С. 22.

² Атнагулов И.Р. 2007. Религиозная идентичность нагайбаков: история формирования и современное состояние // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. XVIII. С. 305-312; Он же. 2015. Идентичности нагайбаков: генезис, структура, динамика. Челябинск. 217 с.

³ Бектеева Е.А. 1902. Нагайбаки. (Крещёные татары Оренбургской губернии) // Живая старина. Вып. II. С. 165-181.

⁴ Атнагулов И.Р. Религиозная идентичность нагайбаков: история формирования и современное состояние С. 305-312; Он же. Идентичности нагайбаков: генезис, структура, динамика. 217 с.



на русских женщинах, чем женщины-нагайбачки выходят замуж за русских мужчин. Остальные народы (мордва, татары, казахи, украинцы, башкиры и др.) в брачных парах с нагайбаками представлены единично.

Конфессиональная принадлежность в настоящее время как идентификационный признак нагайбаков, находящихся в окружении русского большинства маркирующим может являться весьма относительно, однако в сознании населения отмечается как важнейшая.

По результатам опроса, проведённого нами в 2014–2015 гг. акт обращения в христианство является для нагайбаков вторым по значимости после события, связанного с переходом в казачье сословие¹. Привлекает внимание при этом то, что сама по себе религиозная принадлежность в понимании современных нагайбаков не играет столь важной роли в этнической консолидации, но сам факт перехода в христианство рассматривается как важнейшее событие в истории народа. Кроме того, религиозная идентичность начинает играть принципиальную роль только в том случае, когда необходим поиск этнодифференцирующих признаков по отношению к татарам. Среди большей части нагайбаков существует представление о том, что они не являются татарами и имеют больше отличий, чем сходств. В народном представлении современных нагайбаков религия является одним из главных маркёров их этнической идентичности, помимо языка и других черт культуры.

Библиография References

1. Атнагулов И.Р. 2015. Идентичности нагайбаков: генезис, структура, динамика. Челябинск: Челяб. гос. краевед. музей.
2. Атнагулов И.Р. 2015. Идентичности нагайбаков: генезис, структура, динамика. Челябинск: Челяб. гос. краевед. музей.
3. Атнагулов И.Р. 2015. Конфессиональная идентичность нагайбаков в XVIII–XIX веках. Научные ведомости БелГУ. Серия «История. Политология. Экономика. Информатика». № 1(198). Вып. 33. С. 75-79.
4. Атнагулов И.Р. 2015. Konfessional'naja identichnost' nagajbakov v XVIII–XIX vekah. Nauchnye vedomosti BelGU. Serija «Istorija. Politologija. Jekonomika. Informatika». № 1(198). Вып. 33. С. 75-79.
5. Атнагулов И.Р. 2016. Нагайбаки: от сословия к этносу (к вопросу о генезисе идентичности) // Археология, этнография и антропология Евразии. Том 44. № 1. С. 137-146.
6. Атнагулов И.Р. 2016. Nagajbaki: ot soslovija k jetnosu (k voprosu o genezise identichnosti) // Arheologija, jetnografija i antropologija Evrazii. Tom 44. № 1. S. 137-146.
7. Атнагулов И.Р. 2000. О религиозном состоянии верхнеуральских казаков-нагайбаков во второй половине XIX – начале XX веков по данным литературы // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. IX. С. 421- 425.
8. Атнагулов И.Р. 2000. O religioznom sostojanii verhneural'skih kazakov-nagajbakov vo vtoroj polovine XIX – nachale XX vekov po dannym literatury // Problemy istorii, filologii, kul'tury. Вып. IX. S. 421- 425.
9. Атнагулов И.Р. 2016. Основания идентичностей нагайбаков по материалам экспедиций 2014-2015 гг. // Кряшенское историческое обозрение. №1. С. 16-44.
10. Атнагулов И.Р. 2016. Osnovanija identichnostej nagajbakov po materialam jekspedicij 2014-2015 gg. // Krjashenskoe istoricheskoe obozrenie. №1. S. 16-44.
11. Атнагулов И.Р. 2007. Религиозная идентичность нагайбаков: история формирования и современное состояние // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. XVIII. С. 305-312.
12. Атнагулов И.Р. 2007. Religioznaja identichnost' nagajbakov: istorija formirovanija i sovremennoe sostojanie // Problemy istorii, filologii, kul'tury. Вып. XVIII. S. 305-312.
13. Атнагулов И.Р. 2015. Структура нагайбакских идентичностей: история и факторы формирования // Уральский исторический вестник. № 2 (47). С. 133-143.
14. Атнагулов И.Р. 2015. Struktura nagajbaskih identichnostej: istorija i factory formirovanija // Uralskij istoricheskij vestnik. № 2 (47). S 133-143.
15. Атнагулов И.Р. 2014. Уровни этнического самосознания и этнонимическая номенклатура нагайбаков // Научные ведомости БелГУ. Серия «История. Политология. Экономика. Информатика». № 15(186). Т. 31. С. 95-104.
16. Атнагулов И.Р. 2014. Urovni etnicheskogo samosoznanija i etnonimicheskaja nomenklatura nagajbakov // Nauchnye vedomosti BelGU. Serija «Istorija. Politologija. Jekonomika. Informatika». № 15(186). T. 31. S. 95-104.
17. Бектеева Е.А. 1902. Нагайбаки. (Крепённые татары Оренбургской губернии) // Живая старина. Вып. II. С. 165-181.
18. Бектеева Е.А. 1902. Nagajbaki. (Kreshhjonnye tatory Orenburgskoj gubernii) // Zhivaja starina. Вып. II. S. 165-181.
19. Вдовина С.И. 2008. Соты памяти народной. Челябинск: Алим.
20. Vdovina S.I. 2008. Soty pamjati narodnoj. Cheljabinsk: Alim.

¹ Атнагулов И.Р. 2016. Основания идентичностей нагайбаков по материалам экспедиций 2014-2015 гг. // Кряшенское историческое обозрение. № 1. С. 16-44.