

ПРАВОСЛАВИЕ и ОБЩЕСТВО: границы взаимодействия

Международная научно-практическая конференция

Чита, 2017 г.



Забайкальская митрополия Русской Православной Церкви
Правительство Забайкальского края
Министерство международного сотрудничества и внешнеэкономических связей Забайкальского края
Забайкальский государственный университет
Забайкальское региональное отделение Российского общества политологов
Отделение Российского исторического общества в г. Чите
Забайкальское общество любителей истории

ПРАВОСЛАВИЕ И ОБЩЕСТВО: ГРАНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Международная научно-практическая конференция

в рамках VII Забайкальских Рождественских
образовательных чтений регионального этапа
XXVI Международных Рождественских образовательных чтений

15 декабря 2017 г.

г. Чита

Чита
Забайкальский государственный университет
2017

УДК 27:314/316(082)
ББК 86.372-12я431
ББК Э372-12я431
П 685

Рекомендовано к изданию организационным комитетом
научно-практического мероприятия
Забайкальского государственного университета

Рецензенты

А. В. Павлов, д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры философии,
Тюменский государственный университет, г. Тюмень
С. В. Васильева, д-р ист. наук, доцент, доцент кафедры истории Отечества,
Бурятский государственный университет, г. Улан-Удэ

Редакционная коллегия

Е. В. Дроботушенко (отв. редактор), *А. В. Дроботушенко*,
Н. Г. Дятчина, *Д. А. Крылов*, *Ю. Н. Ланцова*, *М. В. Пряженникова*,
протоиерей Павел Матвеев, *О. А. Яремчук*

П 685 **Православие и общество : грани взаимодействия** : материалы между-
нар. науч.-практ. конф. / Забайкал. гос. ун-т ; [отв. ред. Е. В. Дроботушенко]. –
Чита : ЗабГУ, 2017. – 172 с.
ISBN 978-5-9293-2030-9

В сборнике представлены материалы докладов и выступлений участников междуна-
родной научно-практической конференции, проходившей в г. Чите в декабре 2017 г. в рам-
ках VII Забайкальских Рождественских образовательных чтений регионального этапа
XXVI Международных Рождественских образовательных чтений. В работах отражены
различные аспекты истории и современного состояния православия и иных религиозных
учений, как в России, так и за её пределами. Особое внимание уделено характеристике
влияния религии в целом и православия в частности на общественные процессы.

Данное издание предназначено учёным, общественным деятелям, преподавателям
высших, средних и средних специальных учебных заведений, а также всем тем, кто инте-
ресуется историей и современным состоянием религий.

УДК 27:314/316(082)
ББК 86.372-12я431
ББК Э372-12я431

Zabaikalsky Archdiocese of the Russian Orthodox Church
Government of Zabaikalsky Krai
Ministry of International Cooperation and Foreign Economic Relations of Zabaikalsky Krai
Transbaikal State University
Zabaikalsky Regional Branch of Russian Political Scientists Society
Regional Branch of Russian Historical Society
Zabaikalsky Historical Society

ORTHODOX CHRISTIAN AND SOCIETY: FACE TO FACE INTERACTION

International Scientific-Practical Conference

In the Framework of the VII Zabaykalskye Christmas
Secondary Readings, the Regional Stage
XXVI International Educational Christmas Readings

15 December 2017

Chita

Chita
Transbaikal State University
2017

УДК 27:314/316(082)
ББК 86.372-12я431
ББК Э372-12я431
П 685

Recommended for Publication by the Organizing Committee
of the Scientific and Practical Event of Transbaikal State University

Reviewers

A. V. Pavlov, Doctor of Philosophical Sciences, Full Professor,
Professor of Chair of Philosophy at the Tyumen State University, Tyumen
S. V. Vasilieva, Doctor of Historical Sciences, Associate Professor,
Docent of World and Russian History of Historical Faculty
of Buryat State University, Ulan-Ude

Editorial board

E. V. Drobotushenko (Chief-in-Editor), *A. V. Drobotushenko*,
N. G. Diatchina, *D. A. Krilov*, *Yu. N. Lantsova*, *M. V. Pryazhennikova*,
Archpriest Pavel Matveev, *O. A. Yaremchuk*

П 685 **Orthodox Christian and Society : Face to Face Interaction** : Proceedings of
the International Scientific-Practical Conference / Transbaikal State University ;
[Chief-in-Editor E. V. Drobotushenko]. – Chita : Transbaikal State University, 2017. –
172 p.

ISBN 978-5-9293-2030-9

The collection contains materials of the reports and speeches of participants of the international scientific conference held in Chita in December 2017 in the framework of the VII Zabaykalsky Christmas educational readings the regional stage of the XXVI International educational Christmas readings. Them from-incorporates various aspects of the history and current status of Orthodoxy in Russia and beyond its limit-mi, as well as other religious teachings. Special attention is paid to the characterization of the influence of religion in General and Orthodoxy in particular on the social processes.

This publication will be of interest to scientists, public figures, teachers of higher, secondary and secondary special educational institutions, as well as all those interested in the history and current state of Christianity and some other religions.

УДК 27:314/316(082)
ББК 86.372-12я431
ББК Э372-12я431

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| Приветственное слово | 9 |
| Предисловие | 14 |
| Раздел 1. Общие вопросы истории православной церкви | |
| <i>Замогильный С. И., Ставропольский Ю. В.</i> Исторический путь православия в Океании | 16 |
| <i>Карасёв С. В., Прохоров Е. А.</i> Брестская уния (1596 г.) и её след в истории Украины | 21 |
| <i>Постников А. В.</i> Изучение русскими православными священнослужителями природы и населения Сибири и Китая во второй половине XVII – начале XX века | 24 |
| <i>Якунин В. Н.</i> Московская Патриархия и эмигрантские православные приходы во Франции в 1944–1946 годах: к истории взаимоотношений | 31 |
| <i>Дроботушенко Е. В.</i> К вопросу об организации национальной Китайской Православной Церкви в начале 50-х годов XX века | 35 |
| <i>Подмарицын А. Г.</i> Ликвидационные мероприятия советского чиновничества в отношении свечной мастерской Оренбургского епархиального управления на рубеже 50–60-х годов XX века | 39 |
| <i>Молодов О. Б.</i> Православная обрядность в северных епархиях в контексте вероисповедных реформ конца 1980-х годов | 41 |
| <i>Ставропольский Ю. В.</i> Современное православие в Новой Зеландии | 44 |
| <i>Корниенко Н. Н.</i> Свято-Троицкий храм в Улан-Баторе: основные формы распространения православия на современном этапе | 48 |
| <i>Михайлов С. С.</i> Из истории православия в старообрядческом регионе Гуслицы в конце XX столетия | 51 |
| Раздел 2. История православия в Сибири и Забайкалье | |
| <i>Куренная И. Г.</i> Символика в делопроизводстве православных монастырей Восточной Сибири второй половины XVII – первой половины XVIII века | 54 |
| <i>Камедина Л. В.</i> «Идите и научите все народы» – Миссия Забайкальских святых | 57 |
| <i>Бушужева Е. С.</i> Нерчинская Успенская церковь: уточнение стилистической принадлежности памятника культовой архитектуры начала XVIII века | 62 |
| <i>Ковалева И. В.</i> Коневодство в Нерчинском Успенском мужском монастыре в середине XVIII века | 65 |
| <i>Мельникова С. В., Крючкова Т. А.</i> Из опыта работы над библиографическим словарём православных духовных писателей Восточной Сибири XVIII – начала XX века | 67 |
| <i>Суханова Н. Н.</i> Автографы представителей православного духовенства Восточной Сибири XVIII – начала XX века в собрании Иркутской областной библиотеки имени И. И. Молчанова-Сибирского | 71 |
| <i>Мясников Г. В., Мясников А. В.</i> Об отношении Нерчинского горного начальства к Православной Церкви в XVIII – начале XIX века | 74 |
| <i>Карчанова Л. М.</i> Декабристы и церковь: в документах Государственного архива Забайкальского края | 76 |
| <i>Пряженникова М. В.</i> Николаевская церковь села Кличка: история создания | 78 |
| <i>Иванова Е. В.</i> Пустынник Варлаам Чикойский. Эпизод из истории русского православного миссионерства в Забайкалье | 82 |
| <i>Мясников А. В.</i> К истории Нерчинско-Заводского Богоявленского собора | 84 |
| <i>Константинова Т. А.</i> Мариинский женский детский приют в Чите как губернаторский проект (по документам Государственного архива Забайкальского края) | 87 |
| <i>Крючкова Т. А.</i> Историческое наследие святителя Мелетия (Якимова) | 92 |
| <i>Ланцова Ю. Н.</i> Корейская школа (церковно-приходская школа под попечительством Иннокентьевской миссионерской церкви) в дореволюционном Забайкалье | 95 |
| <i>Григорьева Ю. А.</i> Последние иеромонахи Чикойского монастыря | 97 |
| <i>Косых В. И.</i> «Союз взаимопомощи церквей в несчастных случаях» Забайкальской епархии в 1917–1922 годах | 100 |
| <i>Волнина Н. Н., Шкабарня М. Е.</i> Русские в Трёхречье: судьбы забайкальских священников | 102 |
| <i>Яремчук О. А.</i> Антирелигиозное воспитание школьников города Читы в предвоенные годы | 105 |
| <i>Дроботушенко Е. В.</i> Православные монастыри Забайкалья в образовательной деятельности: аспекты истории и современное состояние | 107 |
| <i>Бочков П. В.</i> Обновленцы XXI века в Забайкалье: неудавшиеся попытки распространения раскола | 110 |
| <i>Северюхина У. В.</i> Русские иконописцы: жизнь за рубежом | 113 |

Раздел 3. Православие в истории и современном мире: богословские основы, ценности и социальные установки

| | |
|--|-----|
| Демидов С. С. Бесконечность в богословии и в математике: к дискуссии академика Н. Н. Лузина и отца Павла Флоренского | 115 |
| Косых Е. С. Теория и практика экзорцизма в христианстве | 121 |
| Невельская-Гордеева Е. П. Логика в православном мировоззрении | 123 |
| Харитонов А. М. Православная религия и формирование славянских систем письма на её основе | 126 |
| Крылов Д. А., Ли Ваньли. Конфуцианство и православие: формы идентичности в Китае и России | 128 |
| Быданцев А. П. Оценки и перспективы экуменического движения внутри Русской Православной Церкви | 131 |
| Ивентьев С. И. Секуляризация с точки зрения четвёртого и пятого поколений прав человека | 133 |
| Гузенко С. С. Духовно-нравственные права человека как основа семьи и российской культуры | 136 |
| Ивентьев С. И. Духовно-нравственная революция идеи прав человека | 139 |
| Блохин В. Н., Гуцко И. Н. Роль православной церкви в преодолении постсоветского социокультурного кризиса | 143 |
| Тимощук А. С. Русская Православная Церковь и социальные процессы новейшей истории России | 145 |
| Блохин В. Н. Роль православной церкви в развитии образования | 147 |
| Акий (Дмитрий Борисович Лобов). Особенности взаимодействия Русской Православной Церкви и представителей государственно-общественных структур в проектировании современного социального и образовательного пространства Забайкалья | 150 |
| Романов И. А. Духовная проблематика поэзии И. Бродского | 153 |
| Иванова В. Я. Художественное и биографическое время Валентина Распутина: путь к вере | 156 |
| Сергеева В. А. Изучение произведений идеациональной культуры на уроке литературы | 159 |
| Ильина Н. Е., Ильин В. А. К вопросу о правовых основах взаимодействия Русской Православной Церкви и правоохранительных структур | 161 |

Российско-Китайское научное сотрудничество по изучению Российской истории

| | |
|--|-----|
| Чжан Гуансян. Исследования по российской истории и сотрудничество с российскими учёными Цзилиньского университета | 165 |
| Сведения об авторах | 168 |

CONTENTS

| | |
|---|-----|
| Welcoming address | 10 |
| Preface | 15 |
| Chapter 1. General Questions of History the Orthodox Church | |
| Zamogilny S. I., Stavropolsky Y. V. Historical Path of Orthodoxia in Oceania | 16 |
| Karasyov S. V., Prokhorov E. A. The Union of Brest (1596) and its Trace in the History of Ukraine | 21 |
| Postnikov A. V. Russian Orthodox Clergymen's Studies of Nature and Population of Siberia and China (Late XVII – Early XX Centuries) | 24 |
| Yakunin V. N. The Moscow Patriarchate and the Emigre Orthodox Parishes in France, 1944–1946: History of Relationship | 32 |
| Drobotushenko E. V. To the Question About the National Organization of the Chinese Orthodox Church in the Early 50s of XX Century | 35 |
| Podmaritsyn A. G. Liquidation Events the Soviet Bureacracy in Relation to the Candle Workshop in Orenburg Diocesan Administration at the Turn of the 50–60s of XX Century | 39 |
| Molodov O. B. The Orthodox Rites in the Northern Dioceses in the Context of the Religious Reforms of the Late 1980s | 42 |
| Stavropolsky Yu. V. Contemporary Orthodoxis in New Zealand | 44 |
| Kornienko N. N. The Holy Trinity Church in Ulan-Bator: the Main Forms of the Spread of Orthodoxy at the Modern Stage | 49 |
| Mikhailov S. S. The History of Orthodoxy in The Region of the Old Believer of Guslitsy in the Late 20 th Century | 51 |
| Chapter 2. The History of Orthodoxy in Siberia and Zabaikalye | |
| Kurennaya I. G. Symbolism in Proceedings of the Orthodox Monasteries of Eastern Siberia the 2nd Half of the XVII – 1st Half of the XVIII Centuries | 54 |
| Kamedina L. V. "Go and Teach All the Peoples" – the Mission of Transbaikalia Saints | 57 |
| Bushueva E. S. Nerchinsk Church in the Name of the Assumption of the Virgin: Specification of Architectural Style a Monument of the 18 th Century Cult | 62 |
| Kovaleva I. V. Horse-Breeding in the Nerchinsk Uspensky Monastery in the Middle of the XVIII th Century | 66 |
| Melnikova S. V., Kryuchkova T. A. From Work Experience with the Bio-Bibliographic Dictionary of Orthodox Spiritual Writers of Eastern Siberia XVIII – the Beginning of the XX Century | 68 |
| Sukhanova N. N. Autographs of the Orthodox Clergy Representatives of the Eastern Siberia of the XVIII – Beginning of the XX Century in the Collection of the Irkutsk Scientific I. I. Molchanov-Sibirsky Library | 71 |
| Myasnikova G. V., Myasnikov A. V. The attitude of Nerchinsk Mining Authorities Towards the Orthodox Church in XVIII – Beginning XIX Centuries | 74 |
| Karchanova L. M. Decembries and the Church: in The Documents of the State Archive in Zabaykalsky Krai | 76 |
| Pryzhennikova M. V. Nicholas Church the Village Klichka: the History of Creation | 79 |
| Ivanova E. V. Hermit Varlaam of Tchikoy. An episode From the History of the Russian Orthodox Church Mission in Transbaikalia | 82 |
| Myasnikov A. V. The History of Nerchinsko-Zavodsky Bogoyavlensky Cathedral | 84 |
| Konstantinova T. A. Mariinsky Women Children's Haven in Chita, as the Government Project (On Documents of the State Archive of the Transbaikal Territory) | 87 |
| Kruchkova T. A. Historical Heritage of the St. Melety (Yakimov) | 93 |
| Lantsova Yu. N. Korean School (the Parish School Under the Patronage of St Innokenty Missionary Church) in the Pre-Revolutionary Zabaikalya | 95 |
| Grigoryeva Yu. A. The Latest Hieromonks of the Chikoy Monastery | 97 |
| Kosyh V. I. "The Union of Mutual Assistance of the Churches in Accidents" of Transbaikal Diocese in 1917–1922 | 100 |
| Volnina N. N., Shkabarnya M. E. Russian in Three-rivers: the Fate of Zabaykalsky Priests | 102 |
| Yaremchuk O. A. Anti-Religious Education of Schoolchildren in the City of Chita in the Prewar Years | 105 |
| Drobotushenko E. V. Orthodox Monasteries of Zabaikalye in Educational Activities: Aspects of the History and Current State | 107 |
| Bochkov P. V. Updates of the XXI Century in the Zabaykalsky Krai: Unused Attempts of the Distribution of the Split | 110 |
| Severyukhina U. V. Russian Icon Recipients: Life Abroad | 113 |

**Chapter 3. Orthodoxy in History and the Contemporary World:
Boghoslovsky Bases, Values and Social Installations**

| | |
|---|-----|
| Demidov S. S. Infinity in Theology and in Mathematics: to the Discussion of Academician N. N. Luzin and Father Pavel Florensky | 115 |
| Kosykh E. S. Theory and Practice of Exorcism in Christianity | 121 |
| Nevelskaya-Gordeeva E. P. Logic in orthodox worldview | 123 |
| Kharitonov A. M. The Orthodox Religion and the Formation of Slavic Writing Systems Based on it | 126 |
| Krylov D. A., Li Vanli. Confucianism and Orthodoxy: Forms of Identity in China and Russia | 128 |
| Bydantsev A. P. Evaluations and Prospects of the Ecumenic Movement Inside the Russian Orthodox Church | 132 |
| Iventev S. I. Secularization from the Point of View of the Fourth and Fifth Generations of Human Rights | 133 |
| Guzenko S. S. Moral Human Rights as the Basis Family and Russian Culture | 136 |
| Iventev S. I. Spiritual and Moral Revolution of the Idea of Human Rights | 139 |
| Blokhin V. N., Gutsko I. N. The Role of the Orthodox Church in Overcoming the Post-Soviet Sociocultural Crisis | 143 |
| Timoshchuk A. S. Russian Orthodox Church and Social Processes of the Newest History of Russia | 145 |
| Blokhin V. N. Role of Orthodox Church in Education Development | 147 |
| Aksiy (Dmitriy Borisovich Lobov). Peculiarities of Interaction of the Russian Orthodox Churches and Representatives of State-Public Structures in Designing the Modern Social and Educational Space of Transbaikalia | 150 |
| Romanov I. A. The Spiritual Problem of the Poetry of I. Brodsky | 153 |
| Ivanova V. Ya. Art and Biographical Time of Valentin Rasputin: the Way to Faith | 156 |
| Sergeeva V. A. Studying the Works of Ideational Culture in Literature Classes | 159 |
| Ilyina N. E., Ilyin V. A. To the Question about the Legal Basis of Interaction the Russian Orthodox Church and Law Enforcement Agencies | 161 |

Russian-Chinese Scientific Cooperation the Study of Russian History

| | |
|--|-----|
| Zhang Guangxiang. Studies on Russian History and Cooperation with Russian Scientists Jilin University | 165 |
| Information about the authors | 168 |

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

WELCOMING ADDRESS

**Уважаемые участники и организаторы международной
научно-практической конференции
«Православие и общество: грани взаимодействия»!
Уважаемые гости мероприятия!**

2017 год – особый год для России. Это год столетия революционных событий, которые перевернули жизнь страны и целого мира. Развитие отечественной государственности после 1917 года вызывает сегодня немало споров. Необходимо осознание того, что произошло сто лет назад, и понимание пути дальнейшего развития России.

Особое значение революционные события имели для Православной Церкви: массовые репрессии в отношении духовенства, закрытие храмов, гонения на верующих. Всё это перевернуло мировоззренческие основы российской государственности.

Не осталось в стороне от общегосударственных процессов и Забайкалье. Так же, как и по всей стране, в регионе закрывались церкви, православие вытеснялось из жизни общества.

Осмыслению исторического пути православия в России и мире, в Сибири и Забайкалье в частности посвящена сегодняшняя международная конференция «Православие и общество: грани взаимодействия».

Соорганизаторами конференции выступили Забайкальский государственный университет и Забайкальская митрополия Русской Православной Церкви. Совместными усилиями удалось привлечь к участию в конференции учёных как из России, так и из-за рубежа. Сегодня участие в конференции принимают представители научной общественности Украины, Белоруси, высших учебных заведений и научных центров Российской Федерации.

Обращаясь с приветствием к участникам конференции, отмечаю важность проведения таких научных форумов. Убеждена, что во время её работы будут установлены новые научные контакты, выработаны рекомендации на будущее.

От всей души желаю вам успешной и плодотворной работы, а гостям конференции – наилучших впечатлений от пребывания в Забайкальском крае!



Н. Н. Жданова,
Губернатор Забайкальского края

**Distinguished organizers and participants
of International Scientific Conference
“Orthodox Christian and Society: Face-to-Face Interaction”!**

2017 is a special year for Russia. This is the anniversary of revolutionary events that dramatically changed the life of our country and the whole world. The development of national statehood after 1917 is still the subject to debate. That requires awareness of things happened one hundred years ago, and the understanding of the way of the Russia further development.

The revolutionary events were of particular importance for the Orthodox Church due to massive repressions against the priesthood, church closure, and persecution of believers. All this has changed the world outlook of Russian statehood.

Transbaikal Region actively participated in the entire country processes. Just like the entire country, the churches were being closed, and the Orthodoxy was squeezed out of society.

Today International Scientific Conference “Orthodox Christian and Society: Face-to-Face Interaction” is in particular devoted to the comprehension of the historical way of Orthodoxy in Russia and the world, Siberia and Transbaikal Region.

Co-organizers of the conference are Transbaikal State University and Zabaikalsky Archdiocese of the Russian Orthodox Church. Together we managed to attract scientists both from Russia and from abroad to participate in the conference. Today, representatives of the scientific community of Greece, Ukraine, Belarus, higher educational institutions and scientific centers of the Russian Federation take part in our conference.

Let me note the importance of holding such scientific forums while sending my sincere greetings to the conference participants. I am sure that new scientific contacts will be established during the work, and recommendations for the future will be worked out.

With all my heart I wish you successful and fruitful work and the best impressions of staying in Zabaikalsky Krai for the guests of the conference!



N. N. Zhdanova,
Governor of Zabaikalsky Krai

**Уважаемые участники и гости международной
научно-практической конференции
«Православие и общество: грани взаимодействия»!**

Я сердечно приветствую Вас на столь значимом для региона научном форуме. Конференция проходит в рамках VII Забайкальских Рождественских общеобразовательных чтений регионального этапа XXVI Международных Рождественских образовательных чтений, посвящённых в свою очередь непростой теме – «Нравственные ценности и будущее человечества». Отраднo отметить, что каждый год количество участников Чтений неуклонно растёт. За последнее время значительно увеличилось и число действительно важных мероприятий, проводимых в их рамках, добавились новые форматы, направленные на получение практических результатов в образовательной и иной деятельности участников. Я особенно хочу отметить важность появления новой конференции, которая посвящена осмыслению роли Православия в современном обществе, освещению истории его развития как в России, так и за рубежом.

В этом году мы вспоминаем 100-летие драматических событий, приведших наше общество к хаосу революции – событий, которые радикально изменили жизнь страны, приведя к огромным жертвам и потрясениям. Для Русской Православной Церкви XX век оказался поистине Голгофой, восхождение на которую было связано с гибелью десятков тысяч священнослужителей и миллионов мирян. По мнению тех, кто являлся зачинщиками слома традиционного общества, Церкви вообще не было места ни в настоящем, ни в будущем России. Однако Промысл Божий, конкретно проявляющийся в определённых исторических законах, судил иначе. *«Мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем (2 Кор. 6: 9)»*, – сказал апостол Павел, как будто прозревая сквозь века путь православия. Церковь не просто выстояла, она укрепилась подвигом новомучеников и исповедников XX века, фактически воскресла, вновь понесла свет Божественной правды людям.

Конец XX – начало XXI века стало временем возрождения Православия в России. В это непростое время Православная Церковь стала не только одной из наиболее заметных сил общественной жизни, оказывающих влияние на многие стороны человеческого бытия, но и на протяжении последних десятилетий растёт ощущение того факта, что именно Православная Церковь является фундаментом, который обеспечивает преемство и стабильность в жизни народа. Это касается языка, культуры, мировоззренческого выбора, и, конечно же, нравственности и духовности. Изучение и осмысление истории Православия в общественной жизни даёт нам возможность не только объективно и непредвзято изучить наше прошлое, но и осознать, насколько важно оно для понимания духовных основ нашей государственности и возможных перспектив её развития. Не случайно президент нашей страны В. В. Путин на недавнем Валдайском форуме сказал: *«...Никакие самые современные технологии сами по себе не обеспечат устойчивое развитие. Гармоничное будущее невозможно без социальной ответственности, без свободы и справедливости, без уважения к традиционным этическим ценностям»*.

Проведение данной конференции представляется весьма знаменательным для Забайкалья – территории, богатой православными традициями, соприкасающейся в силу своего географического положения с иными странами и культурами.

Хочу особенно отметить, что проведение мероприятий подобного уровня требует значительных усилий организаторов. Благодарю за большой вклад в организационную работу над конференцией руководство Забайкальского края, Министерство образования края и преподавательский состав крупнейшего высшего учебного заведения региона – Забайкальского государственного университета. Дай Бог, чтобы изучение нашей истории, славной и трагичной одновременно, дало всем нам прочное осознание того, что ни жизнь человека, ни тем более жизнь целого народа не является цепочкой случайностей и совпадений. Бесценный опыт прошлого пусть поможет избежать нам ошибок сегодня и найти правильный путь, ведущий в будущее!

Дорогие братья и сестры! Организаторы и участники конференции! Желаю Вам помощи Божией, плодотворной работы и благополучия.

Благословение Божие да пребывает со всеми Вами!



Димитрий,
Митрополит Читинский и Петровск-Забайкальский,
Глава Забайкальской митрополии



**Distinguished Participants
of International Scientific Conference
“Orthodox Christian and Society: Face-to-Face Interaction”**

I cordially welcome you to so significant for our region scientific forum. The conference is held in the framework of the VII Zabaykalskye Christmas Secondary Readings, the regional stage of XXVI International Educational Christmas Readings, and devoted to a very sharp issue “Moral Values and the Future of Mankind”. I am gratifying to note that the number of readings participants is steadily growing every year. Recently, the number of really important events held within their framework has significantly increased alongside with adding new formats aimed at obtaining practical results in the participants educational and other activities. I would like to especially note the importance of the appearance of a new conference devoted to understanding the role of Orthodoxy in modern society, including the history of its development, both in Russia and abroad.

This year we recall the 100th anniversary of the dramatic events that led our society to the chaos of the revolution, events that radically changed the life of the country and lead to huge losses and shocks. As for Russian Orthodox Church, the 20th century was truly Golgotha, the ascent to which was associated with the death of thousands of clergymen and millions of laity. In the opinion of those who were the instigators of the breakdown of traditional society, there was no place for the Church either in the present or in the future of Russia. However, the Providence of God, specifically manifested in certain historical laws, judged otherwise. “as unknown, yet well-known; dying, and yet we live on; punished, yet not killed; (2 Corinthians 6: 9) – said Paul’s Hardships as being enable to see the way of Orthodoxy through the ages. The Church has not only survived but strengthened through the feat of the new martyrs and confessors of the 20th century. It has actually resurrected, once again giving the light of Divine truth to people.

End of XX and beginning of XXI centuries became the time of the Orthodoxy revival in Russia. In this difficult time, the Orthodox Church has become both the most visible forces of social life, which has an impact on many aspects of human existence and foundation that ensures continuity and stability in the life of the people, while the sense of the fact is being grown over the past decades. It concerns language, culture, worldview choice, and, of course, morality and spirituality. Studying and understanding the history of the role of Orthodoxy in public life gives us an opportunity both to objectively and without bias study our past, but also to realize how important the understanding of spiritual foundations of our statehood and the possible prospects for its development.

Meaningfully, President of our country, V. V. Putin at the Valdai Forum recently said, that “No advanced technologies could ensure sustainable development on their own. A harmonious future is impossible without social responsibility, freedom and justice, respect for traditional ethical values.” The holding of this conference is very significant for Transbaikal Region as a territory with rich Orthodox traditions and located at the touch point of other countries and cultures.

I would like to especially note that holding events of this level requires significant efforts of the organizers. I express my deep gratitude for the great contribution to organizational work to leaders of Zabaikalsky Krai, the Ministry of Education and the teaching staff of the largest higher educational institution in the region, i. e.

Transbaikal State University God blesses that the study of our history, glorious and tragic at the same time, gives all of us a firm realization that neither the life of man nor even the life of an entire nation is a chain of coincidences and coincidences. Let the invaluable experience of the past help us to avoid mistakes nowadays and find the right way leading to the future!

Dear brothers and sisters! Organizers and participants of the conference! Wish you God’s help, fruitful work, and well-being.

May the Blessings of God rest upon you!



Demetri,
Metropolit of Chita and Petrovsk-Zabaikalsky,
Head of Transbaikal Metropolis

**Уважаемые организаторы и участники
международной научно-практической конференции
«Православие и общество: грани взаимодействия», гости!**

От своего имени и от лица всего Забайкальского государственного университета разрешите поприветствовать Вас на этом большом научном форуме.

Несомненно, обсуждение вопросов истории православия и особенностей его развития на современном этапе, его роли в социальных процессах является важной составляющей научного поиска. Православие формирует духовные основы развития России. Важно, что его изучение в нашем регионе из года в год приобретает всё большие масштабы.

Нельзя не сказать, что особо важно осмысление прошлого и настоящего именно в этом году, в год столетия революционных событий 1917 года.

Конференция собрала учёных из Украины, Белоруси, Китайской Народной Республики, став серьёзным международным научным мероприятием. Российская Федерация представлена учёными из ведущих научных центров и высших учебных заведений почти 20 городов. Столь представительный состав позволяет говорить о большом интересе к проблематике конференции и значительном желании участвовать в научном обсуждении прошлого и настоящего Православной Церкви.

В очередной раз крупнейший вуз Забайкалья стал площадкой для научных дискуссий, диалога и поиска путей дальнейшего развития как региона, так и всей страны в целом. Надеюсь, что сегодняшняя конференция найдёт своё продолжение в дальнейшем. Искренне желаю участникам конференции плодотворных научных дискуссий и серьёзных взвешенных оценок.



A blue ink handwritten signature, appearing to be 'S. A. Ivanov', written in a cursive style.

С. А. Иванов,
ректор Забайкальского государственного университета

**Dear organizers, participants, and guests
of the International Scientific Conference
“Orthodox Christian and Society: Face-to-Face Interaction”!**

On behalf of the Transbaikalian State University and on my behalf, let me welcome you to this important scientific forum.

Undoubtedly, the discussion of the Eastern Orthodoxy history, the main features of its development at the current stage and its role in the social processes are an essential component of scientific research. The Eastern Orthodoxy forms the spiritual foundations of Russia's development, and it is very important that its study in our region from year to year is gaining in scale.

It is especially important to have an understanding of the past and the present precisely this year, the 100th anniversary of the October Revolution of 1917.

The conference assembled scientists from Ukraine, Belarus, Greece, and the People's Republic of China, and it has become a serious international scientific event. The Russian Federation is represented by scientists from leading scientific centers and higher educational institutions of about 20 cities. Such a representative composition allows us to speak of great interest in the themes of the conference and a significant desire to participate in the scientific discussion of the past and present Eastern Orthodox Church.

Once again, the largest university in the Transbaikalian region has become a platform for scientific discussions, dialogues and searching ways to develop both the area and the country further. I hope that this conference will be continued in the years ahead. I sincerely wish the participants of the conference to have fruitful scientific discussions, weighted assessments and successes.

A blue ink handwritten signature, appearing to be 'S. A. Ivanov', written in a cursive style.

S. A. Ivanov,
Rector of the Transbaikalian State University

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 2017 году исполняется 100 лет со дня события, потрясшего Россию и весь мир. Это революция, которая не просто изменила политическое устройство в стране, а привела к гражданскому противостоянию, к войне «брат против брата». Привела к разрушению ценностных основ, разрушению духовности.

Длительный период гонений на Православную Церковь привёл к тому, что к началу 1940-х годов на территории Забайкалья не осталось ни одного действующего православного храма, часовни или молитвенного дома. Только после знаменитой встречи И. В. Сталина с высшими иерархами Русской Православной Церкви ситуация изменилась, однако и в последующие годы, вплоть до перестроечного времени, православие в регионе развивалось медленными темпами. Кардинальные изменения произошли на рубеже 1980–1990-х годов. Активное открытие храмов, постоянно повышающийся интерес к истории и современному состоянию Православной Церкви в Забайкалье со временем предопределили возникновение идеи уделить большее внимание изучению православия. В 90-е годы XX века был начат большой проект «Иннокентьевские чтения», который не потерял своей актуальности и на сегодняшний день.

Конференция «Православие и общество: грани взаимодействия», материалы которой представлены в данном сборнике – это, как хочется верить, начало большого проекта по изучению исторического прошлого Православной Церкви в Забайкалье, а также её места в общей истории православия. Представляется необходимым продолжение проведения научно-практических конференций такого уровня и значения.

Организаторы предложили для работы несколько направлений:

– «Исторический путь православия. Аспекты истории Православной Церкви в России и за рубежом».

– «История Православной Церкви в Забайкалье: XVII – начало XX века».

– «Православие в советское время. Мировой, общегосударственный и забайкальский аспекты».

– «Русская Православная Церковь в социальных процессах современной России».

– «Роль Православной Церкви в духовно-нравственном воспитании личности».

– «Православная Церковь и образование».

– «Соотечественники: жизнь за рубежом и связь с Родиной. История и современность».

Данная конференция вызвала большой интерес как в Российской Федерации, так и за её пределами. В ней приняли участие учёные из Белорусии, Украины, Китайской Народной Республики. Россия представлена учёными из ведущих учебных заведений и научных центров. Отдельно хочется отметить работу забайкальских краеведов и школьников г. Читы.

Собранные в настоящем издании материалы заинтересуют тех, кто изучает историю и современное состояние православия в России и за её пределами, и могут быть использованы при преподавании различных дисциплин в средних и в высших учебных заведениях.

Редакционная коллегия

PREFACE

2017 is a year of 100th anniversary of the October Revolution of 1917 which have impressed not only Russia but the whole world. This event has changed the political system of the country as well as led to a civil confrontation and to the war “brother against brother.” It led to values and spirituality destruction.

A long period of Orthodox Church persecution resulted in the fact that there was neither a single functioning Orthodox temple nor chapel or prayer house on the entire Transbaikal Region by the early 1940s. The situation has changed only following the famous meeting of IV. Stalin with the highest hierarchy of the Russian Orthodox Church, but in the next few years, right up to the time of perestroika, Orthodoxy in the region developed at a slow pace. However, the situation in the region as well as throughout Russia changed dramatically at the turn of the 1980s and 1990s.

The active temples openings, the ever-increasing interest in the history and the modern state of the Orthodox Church in Transbaikal Region eventually predetermined the emergence of the idea to pay more attention to the Orthodoxy expiation. In the 90s XX century “Innokentiev Readings” project was first launched and it has not lost its relevance up to today.

This “Orthodox Christian and Society: Face-to-Face Interaction” conference materials, as it is desired to believe, are the beginning of a large project to studying the historical past of the Orthodox Church in Transbaikal Region, as well as its place in the history of Orthodoxy in general. It seems necessary to continue conducting scientific and practical conferences of such level and significance.

The organizers proposed several research directions:

- “History of the Orthodox Church in Transbaikal Region in XVII and early XX centuries”.
- “Orthodoxy in Soviet times. World, national and Transbaikal regional aspects”.
- “The Russian Orthodox Church in the social processes of modern Russia”.
- “The role of the Orthodox Church in the spiritual and moral education of an individual”.
- “Orthodox Church and education”.
- “Compatriots: history and modernity of their living abroad and communicating with the homeland”.

This conference aroused great interest both in the Russian Federation and abroad. It was attended by scientists from Belarus, Ukraine, Greece, the People’s Republic of China; Russia is represented by scientists from leading educational institutions and scientific centers alongside with local historians. Secondary school students from Chita showed their interest as well.

The conference materials are of high interest to everyone interested in the history and modern state of Orthodoxy in Russia and beyond. It can be used for teaching various disciplines, both in secondary and higher educational institutions.

Editorial team

РАЗДЕЛ 1. Общие вопросы истории православной церкви

CHAPTER 1. General Questions of History the Orthodox Church

УДК 27(9)
ББК ЭЗ72(85)

Сергей Иванович Замогильный,
*Энгельсский технологический институт
Саратовского государственного технического университета им. Ю. А. Гагарина,
г. Энгельс, Россия*

Юлий Владимирович Ставропольский,
*Саратовский национальный исследовательский
государственный университет им. Н. Г. Чернышевского,
г. Саратов, Россия*

Исторический путь православия в Океании¹

Православные общины в Австралии и в Новой Зеландии сформировались, в основном, под влиянием массового наплыва перемещённых лиц, возникшего вследствие Второй мировой войны. Первые поколения, выросшие за рубежом без окормления Православной Церкви, чуждались собственного этнического наследия и часто порывали с Православной Церковью, уходя при этом от своей веры и культуры. Вторая волна иммигрантов приняла более активное участие в интеграции, противостоя ассимиляции.

Ключевые слова: Австралия, русский, православие, церковь, духовенство, священнослужитель, университет

Sergey I. Zamogilny,
*Engels Technological Institute
Saratov State Technical University
University named after Yu. A. Gagarin,
Engels, Russia*

Yuli V. Stavropolsky,
*Saratov National Research State
University of N. G. Chernyshevsky,
Saratov, Russia*

Historical Path of Orthodoxy in Oceania

Orthodox communities in Australia and New Zealand have become formed mainly under the influence of mass influx of displaced persons resulting from World War II. The first generation that grew up abroad, without the care of the Orthodox Church, were ashamed of their own ethnic heritage and, as a rule, broke with the Orthodox Church, alienated from the faith and from the culture. The harder was the will of the second wave of immigrants to participate in integration, but to resist assimilation.

Keywords: Australia, Russian, Orthodox, Church, clergy, cleric, University

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения гранта РГНФ 16-26-01005/16.

Для того чтобы проникнуться проблемами православного христианства Океании, необходимо внять тем усилиям, которые прикладывают иммигранты и их потомки для налаживания взаимодействия между церковью и диаспорой в условиях жизнедеятельности в новых обществах. Внутри нового для себя социально-политического окружения они стремятся создавать условия для стабильного развития собственного и последующих поколений в австралийской и новозеландской окраинах.

Океания, иначе именуемая Океаникой, представляет собой географический регион, образованный тропическими островами Тихого океана. Океанию называют самым маленьким континентом. Она подразделяется на три субрегиона (Меланезия, Микронезия и Полинезия), охватывающих все многочисленные острова между Азией, Северной и Южной Америками, включая Австралию с островом Тасмания, и Малайский архипелаг.

Государственная история Австралии и Новой Зеландии – стран, с которыми принято символически ассоциировать начало дат и конец географии – сравнительно молода. На протяжении сорока тысяч лет на этих землях жили аборигены. Заселение Австралии иммигрантами началось 26 января 1788 года, когда была образована первая исправительная колония, насчитывавшая 209 матросов и офицеров и 717 заключённых мужского и женского пола [6].

В 1770 году Джеймс Кук обошёл на судах всё западное побережье Австралии и остановился в том месте, где сегодня находится г. Сидней. Это место Д. Кук назвал Ботаническим заливом. Расположенная дальше всех прочих стран, именовавшаяся «неведомой землёй» (*Terra Australis Incognita*), либо «великой южной землёй», Австралия входит в шестёрку стран мира с наибольшей территорией и отличается полупустынным выветренным пейзажем, обрамлённым современными городами.

Новая Зеландия – покрытый буйной растительностью остров вулканического происхождения, сохранивший нетронутой свою первозданную природу. По причине своей удалённости Новая Зеландия стала последним островом на планете, который заселили люди. Благодаря длительной изоляции в Новой Зеландии сложилось и сохраняется неповторимое биоразнообразие. В 1250–1300 годах в Новой Зеландии высадились полинезийцы, создавшие уникальную культуру маори. В отличие от культуры австралийских аборигенов, которая номинальна и маргинальна, культура маори охватывала большинство сфер общественной жизни.

Первым европейцем, увидевшим своими глазами Новую Зеландию, стал голландский мореплаватель Абель Тасман (1642). А. Тасман присоединил Новую Зеландию к Голландии, но первыми колонизировали её британцы.

В истории отмечено, что первый русский прибыл на остров Тасмания в 1804 году. Его звали John Potaskie [5]. Впоследствии греки, изгнанные за бунтарское поведение с Ионических островов

во времена британской гегемонии, приплыли в Сидней в 1818 году [4]. Среди первых православных переселенцев в Австралии встречались немало выходцев из Сирии и Ливана.

Первое православное богослужение было отслужено в 1820 году в Пасхальное Воскресение на южном берегу Нового Южного Уэльса иеромонахом Дионисием (в 1819–1821 годы – капеллан, приписанный к кругосветной экспедиции капитана Беллинсгаузена). Во время планового техобслуживания в доках в Кирибилли Пойнт русские мореплаватели регулярно проводили православные богослужения, за что местность была в народе переименована в Русский Пойнт. Сохранились сведения о богослужении в Мельбурне на Крещение в январе 1862 года, которое отслужил иеромонах Иероним, морской капеллан при капитане Бутакове.

Регулярная приходская жизнь установилась с прибытием в Австралию первого постоянного православного священнослужителя, греческого архимандрита отца Дорофея (Бакалиароса) в 1895 году (по другим данным, в 1896–1897 годах). В Сиднее к нему присоединился высокообразованный полиглот о. Серафим Фокас, а в Мельбурне – о. Атанасий Кантопоулос, оба из Иерусалимского Патриархата. На двух языках они окормляли смешанную паству греческого и арабского приходов. В мае 1898 года в Сарри Хиллз, в Сиднее греки, сирийцы и ливанцы открыли церковь Святой Троицы – первую приходскую православную церковь в Австралии [3]. В 1913 году в Австралию прибыл первый арабский священнослужитель – о. Николай Шехадиди. После этого арабские православные верующие выделились из прежде смешанных приходов и образовали этнически самостоятельный приход.

В 1916 году прибывший из США православный священнослужитель совершил богослужение для русских, бежавших в Австралию из Азии в период Русско-японской войны, среди которых присутствовали знать, а также православные китайцы. Первый русский православный священнослужитель на постоянной основе прибыл в Австралию в 1922 году, а первая русская православная приходская церковь была возведена в Брисбене в 1926 году силами Русской Православной Церкви за рубежом.

По благословению Вселенского Патриарха Мелетия III (Метаксакиса) в 1924 году создаётся митрополия Австралийская и Новозеландская. Первым её иерархом 9 февраля 1924 года был избран митрополит Христофор (Кнетес). В 1959 году на месте митрополии была образована епархия архиепископа. В январе 1970 года Вселенский Патриарх учредил самостоятельную митрополию по Новой Зеландии и Дальнему Востоку, избрав епископа Дионисия (Псиахаса), служившего прежде в Австралии, её первым митрополитом.

Православные общины в Австралии и в Новой Зеландии сформировались, в основном, под влиянием массового наплыва перемещённых лиц, возникшего вследствие Второй мировой войны. К новым берегам приплывали набранные междуна-

родной организацией по беженцам ООН в лагерях Западной Европы русские, украинцы, сербы, румыны, болгары, в меньшей степени – белорусы, эстонцы и грузины. Было также немало македонцев из Югославии: македонцы причисляют себя к самопровозглашённой Македонской Православной Церкви, которая не признана канонической.

Со второй половины 1940-х годов массы греков, бежавших от гражданской войны в Греции, а в 1950–1970-е годы вкупе с греками массы сербов и прочих югославов дали начало истории формирования православных общин в Австралии и в Новой Зеландии. К 1971 году в Австралии насчитывались 340 000 православных душ, что составляло 2,6 % австралийского населения. Сегодня православие представляет собой четвёртую по численности конфессию в Австралии, охватывая примерно 3,0 % 34-миллионного австралийского населения [2].

Первый украинский православный священнослужитель о. Ананий Теодорович прибыл в Австралию в 1948 году в качестве перемещённого лица из лагеря беженцев в Германии и поселился в Канберре. За ним последовали многие духовные и верующие. Изначально не представляя собой каноническую иерархию Православной Церкви, они в 1990-х годах слились с Украинской Православной Церковью в диаспоре под каноническим покровительством Вселенского Патриарха Константинопольского.

Массы православных иммигрантов из Ливана стали прибывать вслед за арабо-израильской войной 1967 года. Следующая волна пришлась на развязывание гражданской войны в Ливане в 1975 году. Прибывавшие ливанцы были в основном мусульманами, но среди них были католики и православные христиане (14 %). Именно волна ливано-арабской иммиграции 1975 года позволяет понять то, с какими смешанными чувствами средние австралийцы воспринимали христианскую идентичность католических и православных ливанцев (иногда доходило до насилия). По этой причине Сирийско-Ливанская, или иначе Сирийско-Арабская Православная Церковь стала называться Антиохийской.

Православные сербы селились в Австралии прежде Первой мировой войны: в 1860 году среди старателей Западной Австралии упоминается Никола Милович, который родился в прибрежном г. Бока Которска.

За Второй мировой войной последовал великий наплыв перемещённых лиц и беженцев. Более поздние иммигранты в Австралию, в первую очередь православные сербы, прибывали, спасаясь от гражданской войны 1990-х годов. В 1960-х годах по политическим причинам произошёл раскол среди сербских приходов. Вследствие раскола образовались две конкурирующие епархии, одна из которых осталась верна Сербскому Патриархату, а другая, не получившая канонического признания, именовала себя Свободной Сербской Православной Церковью. В 1990-х годах были предприняты значительные шаги к их объединению. В результате этих мер в 2011 году было достигнуто примирение под рукой епископа Иринея (Добриевича), а

обе австралийские и новозеландские епархии объединились в единую митрополию.

Уставшие и измученные, временами практически опустошённые беженцы надеялись обрести новый дом и новое безопасное будущее. Они, а вместе с ними и вся диаспора, стремились наладить взаимодействие с культурой, традициями и условиями своей новой родины, не забыв и не предав собственной родины, куда им не суждено было более вернуться. В этом их единственным утешением стала Церковь, объединявшая в себе веру и культурное наследие предков.

Лишившись окормления церковными структурами, большинство вновь прибывших православных поселенцев стремились к созданию новой жизни и нового дома – места для рождения, правильного воспитания и образования детей, где можно предаться новому и позволить себе не забыть прежнее. Приходские церкви, а впоследствии монастыри создавались православными мирянами нередко без участия духовенства либо монашества как общий приют, где хранится вера предков, где можно ей поклоняться, где иммигранты превратились в жизнеспособный компонент священной и мирской истории. Позже было призвано духовенство, а затем, в свой черёд, Мать-Церковь назначила епископов окормлять эти миссии, прежде оставшиеся за пределами епархий.

Во множестве поселений, где не было ни православного храма, ни православного священнослужителя, а горожане испытывали потребность посетить церковное богослужение, детей стали отдавать в римско-католические либо в англиканские церковные школы. Этот выбор был предопределён прежним опытом, вынесенным из своего Отечества. Православные чувствовали себя более комфортно, обратившись к англиканскому обществу, ибо они лишены были той теологической свободы в вере, которой пользовались протестанты, и при этом не подчинялись папству. И в Сиднее, и в Мельбурне, и в прочих градах члены Англиканской церкви доброжелательно относились к обращённым православным. Англиканское духовенство и монашество предоставляли собственные храмы для православных богослужений, нередко продавая их на выгодных для себя условиях. Они называли себя «друзьями Православия». Немало таких «друзей Православия» обратились позже в православную веру.

С другой стороны, первые поколения, выросшие за рубежом без окормления Православной Церкви, стеснялись собственного этнического наследия и, как правило, порывали с Православной Церковью, отчуждаясь и от веры, и от культуры. Тем твёрже была воля второй волны иммигрантов принять участие в интеграции, но противостоять ассимиляции. Отношения с христианскими конфессиями оставались напряжёнными, поскольку иммигранты из коммунистических стран были живым примером того, что подобные отношения использовались в качестве пресловутого окна для церковных лидеров в коммунистических странах, лидеров, которые стремились играть на противопоставлении гомогенности и синкретизма – дифференциации.

В конечном счёте, подобная ментальность, отягощённая иммигрантскими условиями обособления и удалённости, привела к тому, что вера превратилась из одухотворённой и едва уловимой, вдохновляемой божественным дыханием свободы, в недопускающую свободомыслия догму. Гораздо легче навязывать самодержавие, нежели относительность. В конечном итоге, дело окончилось непредумышленным сектантством, которое стало преподноситься в качестве внутреннего средства самосохранения православия.

Образованная в ответ на чаяния православной паствы в новых и зачастую весьма странных землях Православная Церковь в Австралии и в Новой Зеландии обратилась в столп своей диаспоры. Церковная история пятого континента была и остаётся историей волнительной, прежде всего, по причине того, что Православная Церковь, будучи иерархической, вместо того чтобы вначале создавать собственные иерархически соподчинённые миссии, как это исторически совершала Мать-Церковь, в этой части Света начала с того, что миряне создали собственные общины, а затем призвали духовенство окормлять их духовные требы. При этом в большинстве случаев миряне, по причине войны и политических махинаций лишившиеся практически всего, к чему они стремились у себя на родине, вымещали собственную тревожность на иерархии, в которой видели, не больше и не меньше, ещё одну авторитарную инстанцию, и жёстко противодействовали передаче активов церковной общины под контроль церковной иерархии, превратив их практически в личную собственность.

Законодательство и Австралии, и Новой Зеландии полностью это поддерживало, и все права на имуществовые трасты, учреждённые первыми иммигрантами, прибывшими сюда, чтобы отбыть в исправительных колониях свои сроки, определённые им по суду, оказались законодательно закреплены за первыми иммигрантами. Участниками трастов стали владельцы различных прав, которые поставили перед собой задачу, во имя своего сообщества защитить эти инвестиции даже от посягательств со стороны церкви. Предлог был назван слабым, но действенным: дабы епископы не смогли бы безвозвратно продать свою собственность неизвестно кому и неважно по какой причине. Ввиду столь неумолимого обоснования немало иерархов по сей день бьются в судах по гражданским делам ради восстановления канонического и иерархического порядка.

Подобная антииерархическая ментальность впоследствии усилилась вследствие уголовно-исправительной колонизации Австралии, под влиянием которой сложилось сильное чувство равенства или, по меньшей мере, равноценности всех людей. По этой причине естественное либо культурное разнообразие становилось камнем преткновения, которое приходилось преодолевать, а хоть бы и уничтожать на благо общества. Конечным результатом стало обременение общества вообще и иммигрантов в частности наследственной обидой на тех, кого сочли назначенными, в об-

ход тех, что были избраны. Подобные настроения возникают интуитивно, обида переживается бурно. Назначенные – это, прежде всего, духовенство и иерархи, избранные – правление церковной общины. Итогом становится безудержный антиклерикализм.

Антиклерикализм, в свой черёд, отягощается господством секуляризма. В общем, церковь осмеивается, на духовенство смотрят неодобрительно, прежде всего, в государственном секторе. Острота этой непроходящей обиды поддерживается островной ментальностью, обусловленной удалённостью. Невзирая на имеющиеся камни преткновения, 12,7 миллионов австралийцев (64 %) относят себя к христианам [1]. Свыше 2 миллионов австралийцев каждое воскресенье посещают богослужения, причём большинство являются православными христианами.

Большое количество достойных, образованных и достойных православных иерархов в Океании усердно трудятся, пытаясь противодействовать столь многочисленным затруднениям. Благодаря стараниям архиепископа Стилиана (Харкианакиса) не только достигается приходская, монашеская и институциональная экспансия Греческой православной епархии архиепископа, но православие становится в Австралии престижным и жизнеспособным.

Архиепископ Стилиан (Харкианакис) родился на острове Крит в 1935 году, учился в богословском училище в Константинополе. В 1957 году был рукоположен в сан диакона, после окончания училища в 1958 году – в священничество. На стипендии Вселенского Патриарха с 1958 по 1966 год он обучался в аспирантуре в Бонне по специальности «Системное богословие и философия религии». В 1965 году он представил кандидатскую диссертацию на тему «Непогрешимость Церкви в православном богословии» к защите на богословском факультете Афинского университета. В 1966 году он был назначен настоятелем исторического Владонского Патриаршего монастыря в Фессалониках. Константинопольский Священный Синод обратился к нему в числе других учёных богословского факультета с просьбой помочь создать Богословский научный центр. Вскоре он стал президентом новообразованного Патриаршего института исследований патристики. В 1969 году после защиты докторской диссертации на тему «Догматическое установление De Ecclesia второго Ватиканского собора» в Фессалоникском университете он становится профессором этого университета. В 1970 году его единогласно избирают Константинопольским Святейшим Синодом Экзархом Вселенского Патриархата на горе Афон. В 1973 году Стилиан преподавал в Регенсбургском университете. Он является автором множества публикаций по системному богословию и экклесиологии в международных богословских журналах. С 1969 по 1978 год представлял Вселенский Патриархат на ассамблеях Всемирного Совета церквей и в двустороннем диалоге Англиканской и Православной Церквей.

В апреле 1975 года, будучи единодушно избран Австралийским Архиепископом, прибыл в

Сидней. С 1975 года Стилиан преподавал православное богословие и духовность в Сиднейском университете. В 1980 году являлся председателем представителей всех православных церквей в официальном богословском диалоге с Римской Католической Церковью. Прослужив свыше двух десятков лет на столь высоко ответственных и трудных должностях, в 2003 году архиепископ Стилиан подал в отставку.

Признан в качестве писателя и поэта: опубликовал 37 сборников поэзии.

За свой выдающийся вклад в европейскую культуру в 1973 году архиепископ Стилиан удостоен престижной международной премии им. Готфрида фон Гердера в Вене по представлению известного филолога Венского университета профессора А. Лески. В 1980 году Стилиан получил в Афинской академии поэтическую премию по представлению видного писателя Пантелиса Превелакиса. В 1985 году избран почётным доктором Люблинского университета. В 2001 году стал первым почётным доктором в Сиднейском колледже богословия. Архиепископ Стилиан – основатель и декан Святоандреевского Греческого православного богословского колледжа, в котором он преподаёт систематическое богословие.

Открывшийся в 1986 году в Сиднее Святоандреевский Греческий православный богословский колледж – единственное православное высшее учебное заведение в южном полушарии, прошедшее гражданскую аккредитацию. Открытие колледжа было предопределено самой природой церковной миссии в Австралии. Существовала потребность в православном богословском учебном заведении, которое занималось бы богословскими исследованиями, сотрудничая с другими богословскими учебными заведениями, играя роль центра богословской рефлексии и экуменического диалога, пропагандируя православное мировоззрение на перспективу [7].

Выступая на открытии колледжа 23 февраля 1986 года, Архиепископ Австралийский Стилиан лаконично отметил, что образование первого в южном полушарии православного богословского колледжа не является и не может быть заслугой одной этнической группы либо конфессии. Православие не есть ни некоторое количество христиан, ни отдельная часть исторического христианства, ни идеология, продиктованная географическими, расовыми либо политическими условиями. Православие есть продолжение в вере неразделимой Христовой Церкви первого тысячелетия, о чём решительно заявлялось на Вселенских Соборах. Православие есть бесценное наследие для всех нас. Оно принадлежит всем христианам, а через них – всему человечеству. Вот почему важная роль православного богословского колледжа заключена не столько в слове «богословский», сколько в слове «православный». Греческая православная епархия Архиепископа Австралийского много лет назад ощутила, что не в полной мере послужит своим православным прихожанам и не сможет как следует интегрироваться в мультикультурное и полиэтническое общество, не создав богословского

колледжа. В христианстве богословие не может быть субъектом мышления и жизнедеятельности индивида. Богословие есть глубокое дыхание всего Церковного тела, просвещённого Святым Духом, который обетован в Церковной соборности, но не в схоластическом уединении.

Святоандреевский Греческий православный богословский колледж аккредитован при Сиднейском богословском колледже – трёхуровневом учебном заведении, признанном за свои заслуги в богословии и связанных с ним областях.

В 2004 году открыт Мельбурнский институт православных христианских исследований, аккредитованный при Объединённом богословском факультете Мельбурнского богословского колледжа.

Помимо основания Святоандреевского Греческого православного богословского колледжа другой важной вехой в истории православия в Австралии стало создание в 1979 году по инициативе архиепископа Стилиана Собора канонических православных церквей в Австралии. В Соборе принимают участие Греческая, Антиохийская, Сербская, Румынская и Болгарская Православные Церкви, а также Русская Православная Церковь за рубежом (далее – РПЦЗ), получившая своё наименование в 1922 году на заседании Святейшего Синода в Сремских Карловцах в Сербии.

Участие в Соборе РПЦЗ было допущено по практическим соображениям: все русские в Австралии принадлежат к Русской Православной Церкви. В то время РПЦЗ не поддерживала отношений с большинством церквей, принимавших участие в Соборе, но благодаря её общению с Сербской Церковью, было признано каноническое единство РПЦЗ внутри широкого православия.

Собор канонических православных церквей в Австралии был организован по образцу Конференции канонических православных епископов в Северной и Южной Америках. Благодаря ему у православия в Австралии появилась возможность заявить о себе в полный голос по различным общественным проблемам и помимо регулярных консультаций проводить богослужебные церемонии в Пасхальное Воскресение и в первую субботу после Пасхи.

Среди целей Собора называют следующие:

1. Трудиться ради полного признания канонических церквей парламентом в форме принятия специального парламентского акта.
2. Придать максимальный масштаб консультациям и сотрудничеству между каноническими православными церквями в Австралии.
3. Доводить точку зрения Православной Церкви по различным морально-нравственным и общественным вопросам до законодателей, правительства и прочих властей до средств массовой информации и до широкого австралийского общества.
4. Ежегодно выпускать и распространять среди правительственных ведомств, социальных служб и религиозных конфессий «Справочник канонических православных церквей в Австралии».
5. Представлять общую доктринальную позицию православных церквей в Австралии в Австралийском совете церквей.

6. Сформировать секретариат на постоянной основе.

К сожалению, подобно Конференции Соединённых Штатов, спустя первоначальный период успеха и сотрудничества, эффективность Собора канонических церквей в Австралии снизилась вследствие бойкотирования вновь назначенного епископа Павла (Павлова) из РПЦЗ, изоляциониста и антикумениста. К счастью, изменить ситуацию удалось митрополиту Иллариону (Капралу), который стал первым иерархом РПЦЗ, получившим в Австралии санкцию даже духовенства Западного чина.

В 1979 году важной вехой в развитии Собора стало назначение на должность университетского капеллана в университет Нового Южного Уэльса

о. Милитиада Хриссавгиса. В 1981 году подобные назначения прошли в университетах Мельбурна, Аделаиды и Брисбена. В том же году состоялась первая Конференция православных студентов III ступени обучения в университете Нового Южного Уэльса, которая повторилась в следующем году.

Ещё одной характерной особенностью Собора канонических православных церквей в Австралии стало молитвенное богослужение по случаю начала юридического года, первоначально – в Сиднее, а впоследствии – в Мельбурне. На этом уникальном мероприятии православные иерархи в Австралии присутствуют вместе с верховными судьями и с судьями Верховного суда, с генеральными прокурорами Нового Южного Уэльса и Мельбурна, с членами Сербской коллегии адвокатов.

Источники и литература

1. Australian Bureau of Statistics Census [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.abs.gov.au/websitedbs> (дата обращения: 20.09.2017).
2. Batrouney T. Orthodoxy in Australia: Current and Future Perspectives // The Orthodox Christian World / Ed. by A. Casiday. New York: Routledge, 2012. P. 180.
3. Godley S., Hughes P. J. The Eastern Orthodox in Australia. Canberra: Australian Government Publishing Service, 1996. P. 5.
4. Simmons H. L. N. Orthodoxy in Australia: Parallels and links with the USA. Brookline: Hellenic College Press, 1986. P. 4.
5. Simmons H. L. N. Eastern Orthodoxy in Australia: A Forgotten Chapter? // St Vladimir's Theological Quarterly, 1979. Vol. 23. No. 3–4. P. 181.
6. Spasovic S., Miletic S. The History of the Serbian Orthodox Church in Australia, New Zealand and South Africa. Belgrade: Academy of Sciences, 2007. P. 10–11.
7. Voice of Orthodoxy. 1986. March. P. 22–23.

УДК 271.4

ББК ЭЗ77.138-3

Сергей Владимирович Карасёв,

*Иркутский национальный исследовательский технический университет,
г. Иркутск, Россия*

Евгений Александрович Прохоров,

*Иркутский государственный университет,
г. Иркутск, Россия*

Брестская уния (1596 г.) и её след в истории Украины

В статье рассматривается вопрос влияния Брестской унии на Украину, приведшего к сегодняшнему культурному и религиозному противостоянию. Уделяется внимание элементам искусственного внесения межрелигиозных проблем, повлиявших на выбор пути развития Украины.

Ключевые слова: Брестская уния, православие, церковь, Львовский собор, католицизм, Греко-Католическая Церковь

Sergey V. Karasyov,

*Irkutsk National Research Technical University,
Irkutsk, Russia*

Evgeny A. Prokhorov,

*Irkutsk State University,
Irkutsk, Russia*

The Union of Brest (1596) and its Trace in the History of Ukraine

The article examines the effect of the Union of Brest on the current situation in Ukraine, as the effects of cultural and religious confrontation. Focuses on the elements of artificial making interfaith issues that influenced the choice of path of development of Ukraine.

Keywords: Union of Brest, the Orthodox Church, Lviv Ecclesiastical Council, Catholicism, Greek-Catholic Church

История Украины, как и любого другого государства, самобытна и многолика. Она имеет как яркие, радостные страницы, так и страницы горя и внутреннего раздора. И не только внутреннего.

После распада Советского Союза на территории этого государства обострились глубокие исторические проблемы, которые имели место всегда. Они периодически то утихали, то замалчивались, то подогревались с целью решения каких-либо политических проблем.

Что же произошло на Украине в 2014 году? Почему этот великий народ оказался расколот на две части. Почему это противостояние вылилось в вооружённую борьбу?

Конечно, у этой проблемы есть целый ряд составляющих глобальных политических, личностных, религиозных и других, но нам хотелось бы остановиться на одной, на наш взгляд фундаментальной проблеме, имеющей именно религиозные корни и возникшей одновременно с образованием Украины, – это далеко идущие последствия Брестской унии.

Авторы статьи не ставят целью освещать историю Украины: в рамках избранной тематики хотелось бы остановиться только на религиозной составляющей борьбы за это государство.

События 2013 года, когда в целом ряде городов Украины вспыхнули акции протеста против приостановления процесса вступления в Евросоюз, мало кто тогда ассоциировал с ситуацией 2004–2005 годов, когда по стране прокатилась волна забастовок в поддержку, с одной стороны, и осуждения, с другой, результатов президентских выборов. В этой борьбе более или менее явно принимали участие и представители целого ряда иностранных государств.

Как ситуация 2004–2005 годов, так и ситуация 2014 года были искусственно спланированными, и их основная составляющая заключалась в отрыве Украины от России, но отрыве не только политическом и экономическом, но и духовном.

Имея глубокие корни взаимного сосуществования, общности культуры, Россия и Украина имела и глубокие общие религиозные, православные корни. Попытка разорвать единство на этом уровне в 2014 году и была одной из болевых точек, которая привела к ситуации, когда человек восстал на человека, когда личностное «хочу» возобладало над общим «нужно».

Религия имеет глубокое воздействие на духовное состояние человека, и сказав, что люди, которые относят себя к атеистам, не имеют никакого отношения к Богу, мы будем не правы. Бог думает о каждом, но с приходом Бога-Сына человек получил свободу, свободу как выбор: каким ему быть, как ему поступать. Именно такая свобода туманит взор, гордыня берёт верх и ставит человека на ту ступеньку далёкого прошлого, когда Адам отступил от своих слов, нарушил своё обещание, за что и был наказан, но наказан был не только он, а весь человеческий род.

Целью любой унии в религии всегда было только одно – нет, не единство, как переводится это слово, целью была власть. Попытка в реализа-

ции такой власти в очередной раз состоялась на Брестском соборе в 1596 году, когда православие Украины и Белоруссии признавали своим главой римского папу, хотя и сохранялись богослужения на славянском языке и византийские обряды. Это вызвало недовольство как православных шляхтичей, так и некоторой части представителей крупных украинских феодалов. Однако в 1720 году Замойский собор окончательно поставил стену между католицизмом и православием и латинизировал униатство.

Идея христианского воссоединения была не нова. Она витала в воздухе с 1054 года – года раскола христианства.

Украина ощутила на себе попытки объединения ещё в XII веке, а после Флорентийского собора 1439 года они едва не реализовались.

В 1580–1590 годах давление католиков на православных русинов Речи Посполитой значительно усилилось и временами принимало формы открытого гонения. В частности, православный Собор 1590 года высказывал озабоченность тем, что «...на Церковь Святую Восточную пренагабаны и частые гонения... находят» [1, с. 101].

Ещё в 1590 году православный Львовский епископ Гедеон Балабан, обеспокоенный бесконечными спорами с братством, а ещё больше вмешательством Константинопольского патриарха, на тайной встрече с православными епископами попытался решить вопрос об унии, которая, по его мнению, наведёт желанный порядок и дисциплину среди православных, а на этом фоне возрастёт и авторитет духовенства среди мирян [Там же, с. 130].

В 1585 году православная шляхта Галиции направила митрополиту Онисифору Девочке грамоту, в которой упрекала своего первоиерарха за бездеятельность и нежелание навести порядок в церковной жизни. Православная галицкая знать негодовала по поводу нравов высшего духовенства Киевской митрополии: «Въ монастырѣхъ честныхъ вмѣсто игуменовъ и братьи, игумены с жонами и с дѣтьми живутъ, и церквами святыми владѣють и радятъ; съ крестовъ великихъ малые чинятъ, и съ того, што было Богу къ чти и къ хвалѣ подано, съ того святокрадство учинено, и собѣ поясы, и ложки, и сосуды злочестивые къ своимъ похотямъ направуютъ, и зъ ризъ Саяны, съ патрахилевъ Брамъ». Члены Львовского братства в послании к Патриарху Константинопольскому Иеремии II в феврале 1592 года сообщали о том, что, попирая монашеский обет безбрачия, живут с жёнами епископы Холмский, Пинский и Перемышльский [Там же, с. 106].

Кроме этого уния должна была поднять авторитет украинских мещан, а православных высвободить от дискриминации при распределении властных должностей. Но как только весть о планирующейся унии разнеслась среди общества, народ всколыхнулся от возмущения. Верующих призывали к протесту. Народные волнения были настолько сильны, что для разрешения конфликта и был создан Церковный Собор. Это был не виданный доселе сбор духовенства. Высокое представительство с обеих сторон демонстрировало, что

общий язык противостоящим сторонам найти будет трудно. Всё это закончилось не единством, а появлением уже трёх церквей – Православной, Католической и Униатской (Греко-Католической).

Торжественное заключение Брестской унии произошло 23 декабря 1595 года в Константиновском зале Апостолического дворца в Ватикане. Важно отметить, что доставленные в Рим Потием и Терлецким так называемые «артикулы», т. е. 33 условия, на которых православные епископы Речи Посполитой соглашались на заключение унии с Римом, были расценены в папской курии совершенно не так, как того ожидали участники униатского сговора [1, с. 124]. Епископы-униаты полагали, что с заключением унии в положении Киевской митрополии не изменится ничего, за исключением признания над ней главенства Рима вместо Константинополя. Будучи в большинстве своём людьми малообразованными и слабо разбирающимися в богословских и канонических вопросах, архиереи-сторонники унии до самого момента её заключения в Риме, похоже, не сознавали насколько структура Римско-Католической Церкви, её богословие и каноническое право отличны от православия. Они не понимали, что приняв унию, собственная их церковь будет вовлечена в эту структуру и обязана будет соответствовать католической экклесиологии, теряя безвозвратно то, что составляет существо православия.

Но в Риме эпохи Контрреформации считали, что не может быть и речи о каких-либо особых условиях заключения унии со стороны «схизматиков», испрашивающих о присоединении к Католической Церкви, единственно спасительной, по мнению католических богословов. По этой причине апостольская конституция “Magnus Dominus”, обнародованная 23 декабря 1595 года, а также дополняющее её папское послание “Decret Romanum Pontificem” от 23 февраля 1596 года, вообще ни словом не упоминают артикулы, которые в деле Брестской унии в дальнейшем вообще перестают фигурировать. Официальные папские документы лишь сообщают о присоединении русинов Речи Посполитой к Римской Церкви. Упомянутые документы лишь в самых общих словах говорят о сохранении униатами обрядов и обычаев Восточной Церкви, но с оговоркой: «Постольку, поскольку они не противоречат католической вере и не исключают общения с Римской Церковью» [Там же, с. 125].

Даже католические авторы сегодня вынуждены признать, что булла “Magnus Dominus” не имеет ничего общего с «артикулами» унии, о которых в Риме забыли сразу же после их вручения папе Клименту VIII. «Булла не знает никакой Киевской митрополии и не упоминает ни единым словом о том, что был собор, ходатайствовавший о воссоединении», – отмечает современный католический историк униатства профессор Эрнст Суттнер (забывая, впрочем, что никакого собора, «ходатайствовавшего о воссоединении» не было и в памяти) [4, с. 122–132]. Исследователь отмечает, что в папской булле «...говорится в отдельности об архиепископе Михаиле (титулование которого ми-

трополитом прилагается так, будто речь идёт исключительно о почётном титуле, как у так называемых патриархов на латинском Западе), его епископах, его клире и народе» [3, с. 122–132].

Итак, уния состоялась. Боязнь Польских королей, что Русь, в том числе и посредством православия, будет оказывать помощь своим братьям на Западе, перестала их тревожить. Польско-католическая агрессия на Украину состоялась.

Началось противостояние культуры, истории, людских судеб, религии. Часть людей, перешедшая на греко-католическую сторону стали именно той силой, которая пыталась и пытается оспорить православные каноны, доказать их несостоятельность. По сути, они стали государством в государстве. Но любые попытки противостоять им, расцениваются как «нападки на демократию» и «свободу человека».

Итоги Второй мировой войны – это не только победа добра над злом, это и победа православия. Кроме прочего было показано истинное лицо тех, кто ратовал за унию, но скрывал истинные цели.

В 1945 году был арестован епископат Украинской Греко-Католической Церкви во главе с митрополитом Иосифом по делу о сотрудничестве с немецко-фашистскими властями, а в 1946 году состоялся Львовский собор, ставший весьма важным событием в жизни всего православного мира – упразднение Брестской унии и воссоединение украинцев греко-католического вероисповедания в составе Православной Церкви.

Казалось бы, что Львовский собор 1946 г. поставил точку в самой возможности существования мысли об униатских притязаниях католицизма на территории СССР. Но не так всё было просто. Официально потерпев поражение, униатство продолжало существовать в людских душах, и это существование вошло в тесное взаимодействие с политикой разобщения народов великого государства, претворяемой в жизнь западными государствами и особенно на территории бывшего Галицкого государства. Религия здесь преподносилась не как стремление человека к единству с Богом, а как инструмент разобщения русских и украинцев.

Запад красиво рисует прелести жизни на своей земле, так заманчиво представляет красоту и своей веры. Однако красота-то эта не наша, не выстрадавшая, не политая потом благих деяний, не овеянная славой многих и многих имён тех, кто отдал свою жизнь за истинную свободу.

Распад СССР дал всем некое подобие свободы, которое было использовано исключительно в личных целях. Теперь на Украине некого было уже ругать, но ругать продолжали братьев по крови – православных. Их делали виноватыми в том, что не получилось и в том, что не получалось.

Вот именно на этой нотке Запад в 1990-х годы опять пытался посеять раздор между некогда единым народом, разделить их не только границей памяти, но и границей единения душ. Разделить культуру веры и на мелочных обидях посеять зло.

Сейчас, казалось бы, всё вернулось на свои места, но для достижения поставленных целей от-

дельные западные государства, и не только европейские, сначала в 2004–2005 годы, а затем в 2014 году в очередной раз разыграли «карточную игру», на кону которой стояли судьбы Украины и России. В очередной раз была предпринята попытка «перетянуть» людей к Западным ценностям, к Западной церкви, к которой Россия так «стремится» не допустить свободолюбивых украинцев.

Вот тут-то на передний рубеж и вышли ранее искусственно подогретые «обиды» за якобы имевшие место религиозные притеснения, когда русские «заставляли украинцев сменить веру». Вот и получилось – русские плохие, а Запад хочет Украине добра и помогает бороться за него, видя при этом свою выгоду.

Украина и Россия – это братские государства, братские по крови, по религии, по истории, по духу. Великая династия Рюриковичей, а затем и Романовых никогда не делила, в том числе и эти народы, на своих и чужих. Мы всегда жили одной верой, одним стремлением к лучшему. История всё

расставит по своим местам: можно обмануть одного человека, двух... но народы обмануть невозможно, рано или поздно они осознают сторону правды.

История уний – это история борьбы за власть, за умы людей, и Брестская уния – это один из шагов в истории за власть над человеческой душой. Человек слаб по своей природе, но силу он находит в Боге, в осознании своего «Я». Свобода в православном понимании не бесконечна по своей реализации. Человек – это творение Бога, творение «по образу Нашему [и] по подобию Нашему» (Быт. 1: 26) [2]. И если образ – это то, что заложил в нас наш творец, то подобие это то, к чему нужно стремиться – это данный нам аванс, цель к которой мы должны идти. А цель у православных одна. Её очень хорошо озвучил Блаженный Августин: «Люби Бога и делай, что хочешь. Потому что будешь хотеть того, что хочет Бог. Если же согрешишь – покаешься, потому что знаешь, что Бог не то, что осуждает, но что Ему это тяжело».

Источники и литература

1. Августин (Маркевич). Униатство. Богословские аспекты. автореф. дис. ... д-ра богословия [Электронный ресурс]. Киев; Львов, 2010. Режим доступа: <http://www.textarchive.ru> (дата обращения: 22.09.2017).
2. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета: к 100-летию издания Библии на русском языке (1876–1976). United Orthodox Societies, 1991. 1372 с.
3. Протоиерей Ростислав Ярема. Львовский церковный собор 1946 года в свете торжества православия в Западной Украине. Киев: КИТ, 2012. 320 с.: ил.
4. Суттнер Эрнст. Христианство Востока и Запада. В поисках зримого проявления единства. М.: Изд-во ББИ, 2004. 480 с.

УДК 27-76
ББК Э372-683.9

Алексей Владимирович Постников,

*Институт истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН,
г. Москва, Россия*

Изучение русскими православными священнослужителями природы и населения Сибири и Китая во второй половине XVII – начале XX века

На основании архивных и опубликованных материалов проведено исследование роли Русской Православной миссии в Пекине в формировании отечественной и мировой синологии. Показано значение работ русских священнослужителей для развития представлений о природе и коренных жителях Сибири и приграничных районов Российской и Цинской империй в XVII – начале XX века. Особое внимание уделено трудам отца Иакинфа (Бичурина), архиепископа Нила (Исаковича) и святителя Иннокентия (Вениаминова).

Ключевые слова: православное миссионерство, языки, нравы и религиозные верования племён и народов Сибири, буддизм, маньчжурский, монгольский и китайский языки

Alexei V. Postnikov,

*Institute of History of Natural Science and Technology
of S. I. Vavilov Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia*

Russian Orthodox Clergymen's Studies of Nature and Population of Siberia and China (Late XVII – Early XX Centuries)

On the basis of the archival and published materials I performed the research of a role of the Russian Orthodox mission in Beijing in formation of Russian and world sinology. Value of works of the Russian priests for development of ideas on the Nature and Natives of Siberia and border regions of the Russia and China in XVII – the beginning of the XXth century is

shown. Special attention is paid to works of the father Iakinf (Bichurin), the Archbishop Nel (Isakovich) and St. Innocent (Veniaminov).

Keywords: Orthodox missionary work, languages, customs and religious beliefs of tribes and peoples of Siberia; Buddhism, Manchurian, Mongolian and Chinese languages

В связи с воинствующим атеизмом большевиков, советские историки практически не уделяли внимания роли Русской Православной Церкви в отстаивании национальных интересов России в Сибири и на Дальнем Востоке, а также изучению природных ресурсов и коренного населения этих обширных территорий Евразии, в то время практически неведомых европейцам. Положение существенно изменилось после государственного переворота 1917 года, прекратившего господство тоталитарной коммунистической идеологии СССР в нашей стране и вместе с этим развалившего великую евразийскую державу, преемницу Российской империи, возвратив её территорию в границы середины XVII века. Это в целом трагическое для многонациональной страны и её народа событие имело, тем не менее, целый ряд позитивных последствий, из которых одним из наиболее важных было возвращение многострадальному народу истинной свободы вероисповедания и восстановление исторической правды о роли различных конфессий, в первую очередь православия, в истории Российского государства, что в свою очередь повлекло за собой настоящий ренессанс исследований в этом фундаментальном направлении исторической науки. В частности, в конце XX – начале XXI века был опубликован целый ряд работ такой направленности, причём, прежде всего, следует отметить издание трудов таких выдающихся православных мыслителей, как св. Феофан Затворник (в миру – Георгий Васильевич Говоров, 1815–1894) [23] и архиепископ, доктор медицинских наук, профессор, св. Лука (в миру – Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий, 1877–1961) [5]. В начале 1946 года постановлением СНК СССР профессору Войно-Ясенецкому была присуждена Сталинская премия I степени в размере 200 тысяч рублей, из которых 130 тысяч рублей он передал на помощь детским домам. Лука Войно-Ясенецкий был единственным священнослужителем, удостоенным Сталинской премии.

В исследованиях по теме «Наука и православие» весьма важное место занимают труды сибирских учёных¹. Появились также работы зарубеж-

ных исследователей, примером которых может быть Стефан П. Браун, защитивший в 1995 году в Оксфордском университете диссертацию о роли Русской Православной Церкви и её миссионеров в Сибири и Русской Америке в XIX веке [25]. Следует заметить, что большинство этих работ посвящено миссионерской и просветительской деятельности Русской Православной Церкви и лишь в трудах декана исторического факультета Забайкальского государственного университета, кандидата исторических наук Евгения Викторовича Дроботушенко и доцента кафедры истории Владимира Ивановича Косых рассматриваются некоторые аспекты развития научного знания представителями православного духовенства Забайкалья. И тем не менее, подавляющее большинство исследовательских работ посвящено религиозному миссионерству и пастырской деятельности русских священников и монахов, а их авторы редко касаются тем, относящихся к изучению природы и коренного населения. Поэтому мы уверены в необходимости в какой-то мере заполнить образовавшуюся лауну в исследованиях, исправить историческую несправедливость и осветить роль священников и миссионеров в изучении Сибири и её коренного населения.

конф. – Чита: Изд-во ЗабГПУ, 2002. – С. 4–10; Косых В. И. Забайкальское духовенство и его этнографические исследования (конец XIX – начало XX в.) // Забайкалье: судьба провинции. – Чита: Поиск, 1996. – С. 26–39; Косых В. И. Читинская духовная семинария. Читинский архивный вестник. – Чита, 2001. – № 3. – С. 61–66; Косых В. И. Медицинские опыты православного духовенства Забайкальской епархии (конец XIX – начало XX в.) // Забайкалье: судьба провинции. – Чита: Поиск, 2004. – С. 99–104; Тарасова В. А. Высшая духовная школа в России в конце XIX – начале XX века. История императорских православных духовных академий. – М.: Новый хронограф, 2005. – 568 с.; Федирко О. П. Очерки истории православного образования в дореволюционном Приамурье (1862–1918 гг.). – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2003. – 219 с.; Харченко Л. Н. Миссионерская деятельность Православной Церкви в Сибири (вторая половина XIX в. – февраль 1917 г.). – Санкт-Петербург: Нестор, 2004. – 178 с.; Шагжина В. А. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви в Забайкалье (вторая половина XVII – начало XX в.). – Улан-Удэ: БГУ, 2000. – 27 с.; Косых В. И. Советская власть и Забайкальская епархия: февраль – август 1918 г. – Чита: ЗабГУ, 2015. – 370 с.; Ипатов А. Н. Православие и русская культура. – М.: Советская Россия, 1995. – 126 с.; Косых В. И. Забайкальское духовенство и деятельность местных отделений Императорского Русского географического общества (кон. XIX – нач. XX в.) // Забайкалье: природа, экономика, история, культура: материалы науч.-прак. конф. – Чита: ЗабГУ, 2014. – С. 26–32; История Русской Православной Церкви в документах региональных архивов России: аннотированный справ.-указатель. – М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 1993. – 681 с.; История Русской Православной Церкви в документах федеральных архивов Москвы и Санкт-Петербурга: аннотированный справ.-указатель. – М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 1993. – 399 с. и др.

¹ Головин С. А. Российская Духовная миссия в Китае: ист. очерк. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2013. – 284 с.; Артемьев А. Р. Русская Православная Церковь в Забайкалье и Приамурье во второй половине XVII–XVIII в. // Вестник ДВО РАН. – 2000. – № 2. – С. 31–39; Дроботушенко Е. В. Хозяйственная деятельность православных монастырей Забайкальской епархии во второй половине XIX – начале XX века // Гуманитарный вектор. – 2008. – № 2. – С. 86–95; Дроботушенко Е. В. Роль православных монастырей Забайкалья в миссионерской деятельности Русской Православной Церкви во второй половине XIX века // Святитель Ефрем Селенгинский и расцвет миссионерства в Забайкалье: к 90-летию со дня расстрела первых новомучеников. – Чита: Центральная городская библиотека им. А. П. Чехова. – № 3. – С. 41–53; Евстафий (Евдокимов). Роль монастырей в воспитании и образовании // Православие и образование. Шестые Иннокентьевские чтения: материалы науч.-прак.

Русская колонизация Сибири с самых первых её шагов сопровождалась активными трудами Православной Церкви, строившей храмы и монастыри в едва лишь освоенных районах, сдерживавшей необузданные действия землепроходцев и казаков по отношению к местным племенам, и проповедовавшей Веру Христову среди этих племён. В условиях, когда государство даже в европейской своей части весьма слабо выполняло свои социальные функции и практически не заботилось о престарелых и больных, церковь принимала на себя заботу об этих незащищённых слоях населения, обеспечивая им приют и элементарный уход в стенах монастырей. Эта функция монастырей имела особое значение в таких осваиваемых районах, как Сибирь, где беспокойная приграничная жизнь рано приводила к тяжким болезням и дряхлости и служилых людей, и промышленников. Так, одной из причин основания монастыря в г. Енисейске в 1639 году было обеспечение «...покалеченных и престарелых... кровом и местом спасения их душ на пороге смерти...» [26].

Через миссионерскую деятельность церковь помогала государству в умиротворении сибирских туземцев, выполняя, по выражению русского историка-эмигранта Георгия Ланцева, функции своеобразной «школы гражданственности» [Там же], т. е. осознания принадлежности к единому многонациональному государству. В этом процессе значительную, если не решающую роль играло изучение языков основных сибирских народов, и здесь церковь проявила решительную инициативу, когда уже в 1802 году в учебный план Тобольской семинарии было включено преподавание татарского языка [15]. В начале 1820-х годов в Иркутской семинарии начали преподавать монголо-бурятский язык и выдвигались планы обучения якутскому и тунгусскому (эвенкийскому) языкам [21]. В 1824 году в Казанском университете была выделена специальная квота для выпускников Тобольской семинарии, с тем, чтобы они могли продолжить изучение татарского языка на высшем уровне [25].

Позиция Русской Православной Церкви в отношении коренного населения Сибири и Дальнего Востока хорошо представлена в «Сводном обзоре деятельности православных миссионеров среди северных нерусских народностей Сибири в XVII–XIX вв.», сохранившемся в фонде Святейшего Синода Российского государственного исторического архива (г. Санкт-Петербург) [20]. «Обзор» касается Западной Сибири: ситуация в Восточной Сибири и, особенно в регионах, примыкавших к границам Российской империи с империей Цин, была существенно иной.

Священники и монахи так же, как и защитники русских рубежей на Амуре, и, в первую очередь Албазина, подвергались невзгодам приграничной жизни и военному разорению маньчжурами, в результате которых часть из них оказалась в Пекине, где они основали Русскую миссию, ставшую духовной опорой наших соотечественников, на долгие годы оказавшихся на чужбине.

Российская Православная миссия в Китае берёт своё начало с пленения в 1685 году 45 русских защитников Албазина войсками маньчжурского императора Канси (Сюань) после взятия ими этого

прославленного оплота власти Московии на Амуре. Вместе с албазинцами в Пекин переселился православный священник о. Максим (Леонтьев), который перенёс туда икону Николая Чудотворца (Мирликийского), иконостас, сосуды, облачения и другие церковные принадлежности, взятые из разрушенного Воскресенского храма в Албазине.

Официальной датой основания Пекинской Духовной миссии считается 18 июня 1700 года, когда Петром I был подписан соответствующий указ. Фактически, лишь в 1712 году, во время пребывания в Пекине Седьмого русского торгового каравана, его глава П. Р. Худяков от имени сибирского губернатора князя М. П. Гагарина (1658–1721) обратился с просьбой к цинскому правительству о разрешении прислать в Пекин «...священников для исправления службы Божьей и духовных треб всяких чинам людям греко-российского вероисповедания» [3, с. 20]. Император Сюань разрешил прислать священника, но с условием, чтобы его сопровождал врач.

После кончины Петра I русские православные миссионеры, в отличие от католиков-иезуитов, практически не пытались обращать китайцев и маньчжуров в христианство и, тем более, участвовать в дворцовых интригах, как это делали иезуиты, использовавшие присвоенные им высокие маньчжурские придворные чины для продвижения интересов своих стран, в ущерб другим государствам и, в частности России [10]. Изначально главной функцией Русской Православной миссии было утверждение и сохранение веры среди албазинских ветеранов, выполнение дипломатических поручений правительства России, обеспечение приютом и помощью русским торговым караванам. Прикомандированные к Миссии студенты изучали китайский и маньчжурский язык, постигали особенности конфуцианской философии и буддистской религии. Благодаря таким занятиям цинские власти относились к Русской Православной миссии вполне благосклонно, и поэтому она избежала преследований, предпринятых Цинами против христиан. В 1784 году деятельность иезуитов в Китае была запрещена, но они продолжали работать на полулегальной основе. В конце XVIII века гонения на католиков усилились, но их влияние сохранялось [22]. Деятельность Русской Православной миссии в Китае вплоть до 1860 года была подчинена интересам российского правительства и его внешней политики. В этот период состав и руководители Миссии менялись приблизительно каждые 10 лет, и Миссия обычно включала четырёх священнослужителей и шесть светских служащих, которыми были, в основном, студенты. Пекинская Православная миссия, явившаяся, по сути дела, востоковедческим исследовательским и образовательным центром высшего уровня, дала России таких выдающихся синологов как: Иларион Калинович Рассохин (1717 – около 1770), Алексей Леонтьевич Леонтьев (1716–1786), Никита Яковлевич Бичурин (в монашестве – Иакинф, 1777–1853), Степан Васильевич Липовцов (1770–1841), Осип Михайлович Ковалевский (Юзеф Щепан Ковалевски, пол. Józef Szczepan Kowalewski, 1800/1801–1878), Иосиф (Осип) Павлович Войцеховский (1793–1850), Иван Ильич Захаров (1814–1885),

Пётр Иванович Кафаров (в монашестве – Палладий, 1817–1878), будущий академик Императорской Санкт-Петербургской академии наук Василий Павлович Васильев (1818–1900), Иосиф Антонович Гошкевич (1814–1875), Дмитрий Семёнович Честной (в монашестве – Аввакум, 1804–1866) и др. Наследие этих подвижников науки и православия даже в наше время не потеряло своего значения и является истинным сокровищем российского и мирового востоковедения. Так, например, глава Девятой миссии в Пекине (1808–1820), архимандрит Иакинф (Бичурин), портреты которого представлены на рисунках 1 и 2, был одним из самых выдающихся учёных в истории Миссии. Бичурин очень быстро изучил китайский язык, завязал множество знакомств среди жителей столицы, которые предоставляли ему бесценные знания об обычаях и нравах их древнего государства и его народов. Четырнадцать лет жизни в Пекине стали для Бичурина подготовительным этапом к его научной и литературной деятельности, результатом которой был целый ряд фундаментальных трудов по географии, истории и литературе Китая и соседних стран; помимо этого он составил несколько словарей. В 1837 году Бичурин открыл первую в Российской империи школу китайского языка. За вклад в развитие синологии он был избран в состав российской, германской и французской академий наук.

Одним из ранних примеров ценных материалов, которые были доставлены в Россию членами Православной миссии в Пекине, является 25-листовая ландкарта, составленная из различных точных китайских карт во время пребывания русского каравана в столице Китая (г. Пекине), собранная директором каравана, коллежским асессором Алексеем Матвеевичем Владыкиным [2, с. 139–145], которая переведена им же. Составлена она лейтенантом геодезии Еремеем Владыкиным и топографом Михаилом Башмаковым в 1755 году [13] и находится в Российском государственном военно-историческом архиве в Москве. Карты и остальные материалы Владыкина так и остались в рукописях, а история этого достаточно типичного для России неоконченного дела восстанавливается из переписки российского Министерства иностранных дел по поводу представления Александру I Владыкиным, служившим в то время переводчиком Коллегии иностранных дел, «Карты Китая», «Плана Пекина» и трёх составленных им словарей (маньчжурско-русского, китайско-маньчжурского и русско-китайского) и двух им же переведённых с китайского языка книг («Летописи Китайских царей», «Собрание указов Китайских императоров») [1]. В своём докладе Владыкин сообщил, что за разрешение скопировать карты в Императорской библиотеке в Пекине он уплатил 1500 рублей серебром и, конечно, он ходатайствовал об издании представленных им материалов в России. Его ходатайство не было удовлетворено, но эти материалы, безусловно, вошли в оборот российского внешнеполитического ведомства и отечественной синологии.

Два русских церковных иерарха сыграли особенно значительную роль в укреплении православия в Восточной Сибири и в активной миссионерской деятельности в Приамурье даже до того, как

светские власти всерьёз решили вернуть его в состав империи. Это были епископ и архиепископ Русской Америки и Сибири (впоследствии митрополит Московский и Коломенский), святитель Иннокентий (Вениаминов), 1797–1879) и епископ Иркутский, Нерчинский и Якутский Нил (Исакович), 1799–1874), портреты которых представлены на рисунках 3 и 4. Оба иерарха были неутомимыми миссионерами-путешественниками и учёными. Нил в период епископского служения в Иркутске (1838–1853) охватил своей миссионерской деятельностью почти всю Сибирь, Дальний Восток, Якутию, Камчатку и Алеутские острова, при этом он познакомился с такими народами, как чукчи, камчадалы, нанайцы, коряки, якуты, и буряты.

Среди народов Сибири больше всего внимания он уделил бурятам, серьёзно занимаясь изучением тибетского буддизма (ламаизма), образа жизни и языка бурят, всячески побуждая к этому своих сослуживцев. Возведённый в 1840 году в сан архиепископа Нил построил на китайской границе близ Кяхты Чикайский скит, а в южном предгорье Саянского хребта (среди бурятских поселений) в 1851 году была создана и приступила к миссионерской работе Нило-Столобенская пустынь. Изучив местные языки, Нил издал в Казани (1854) переводы на монгольский язык «Евангелия» (частично), «Служебника», «Часослова» и других основных канонических сочинений, обеспечивающих выполнение православных служб и треб.

Уже после отъезда из Иркутска (1853) преосвященный Нил закончил большой труд о буддизме, который был одним из первых в России [7]. Он излагает в своей работе историю и основы буддистской веры, описывает иерархию священнослужителей (лам), организацию и функционирование монастырей (дацанов) на основе изучения, главным образом, религиозного опыта бурятов и монголов.

Подробно рассказывая о буддистской концепции переселения душ (реинкарнации) и основанной на ней религиозной практике выявления в младенцах преемников (реинкарнантов) почивших высших лам (особенно Далай Ламы и Панчен Ламы), архиепископ Нил вслед за востоковедом С. В. Липовцовым¹ подчёркивает, что цинские власти для укрепления своего владычества в Тибете и влияния на весь буддийский мир, фактически запретили эту религиозную практику директивным назначением высших религиозных правителей.

Отношение официальных властей Российской империи к представителям мировых религий (ислама, иудаизма и буддизма), а также к основам их ре-

¹ Липовцов Степан Васильевич (1770–1841) – русский китаевед, член-корреспондент Императорской Санкт-Петербургской академии наук по отделу литературы и древности Востока (с 1819). Окончил Казанскую духовную семинарию (1789), был студентом Восьмой Пекинской духовной миссии (1794–1807). С 1808 года – переводчик с маньчжурского и китайского языков Азиатского департамента Министерства иностранных дел России. Перевёл с китайского языка историю династии Мин, с маньчжурского – «Уложение китайской палаты внешних сношений» («Лифаньюань»). Составил маньчжурский букварь, а также вместе с П. Каменским – каталог китайских и японских книг библиотеки Академии наук.

лигиозных практик строились на базе строгой государственной политики невмешательства, традиционно практиковавшейся с давних времён и официально провозглашённой императрицей Екатериной II. В соответствии с этой политикой, Русской Православной Церкви, по крайней мере, до начала XX века, строжайше *запрещалось* проводить христианизацию среди населения, считавшегося исповедующим христианство в любой форме, ислам, буддизм или иудаизм, т. е. одну из мировых религий. В задачи миссионеров входила борьба со староверами и обращение в христианство язычников (главным образом племён Сибири и Алтая) [12]. В полном соответствии с толерантной политикой Российской империи к представителям мировых религий, буддизм в Сибири не только не преследовался, но даже обеспечивался государственной поддержкой наравне с представителями других конфессий. Архиепископ Нил отмечает в своей книге рост числа исповедующих ламаизм, количества священнослужителей и дацанов. По данным Нила, в период его служения в Сибири насчитывалось 124 917 лиц обоего пола, исповедовавших буддизм, и функционировало 34 монастыря (дацана) [7, с. 264].

Архиепископ Нил завершает свою книгу следующими словами, характеризующими его искреннее уважение к людям, исповедующим буддизм, и к их традиционной медицине: «...К каким источникам ни рассудил бы обратиться изыскатель, советуем ему не спешить своими умозаключениями. Странен и груб Буддийский эмпиризм, но он запечатлен печатью веков, он выдерживал суд бесконечного ряда поколений. Ему в тысяче случаев воздавалась дань уважения, особенно же воздаётся дань благодарности от тех племен, кои быв рассеяны на пространствах от Тибета до Сибири, от берегов Ганга до Лены, видят только в лице браминов и Лам своих целителей и то [божественное] орудие, чрез которое [обеспечивается лечение]» [Там же, с. 275–276].

Значительный интерес представляют собой его «Путевые записки о путешествии по Сибири» [8; 9]. В «Записках», относящихся к 1838–1843 годам, архиепископ Нил описывает свои наблюдения по пути в Сибирь и особенно подробно рассказывает о своём путешествии из Иркутска к верхнему течению Лены, затем по этой великой сибирской реке до Якутска и обратно, тем же путём вверх по Лене. Хотя основной целью иерея было ознакомление с деятельностью священников и миссионеров, значительное внимание он уделяет описанию природы и населения Сибири и Якутии, сбору образцов горных пород и минералов, геологическому строению берегов, растительности, животному миру и вообще природным ресурсам. Во всех своих путевых записках Нил проявляет не только глубокое знание классических языков и литературы, но и недюжинные способности широко образованного и наблюдательного натуралиста. Проезжая Тобольск, архиепископ Нил отметил богатую минералогическую коллекцию преосвященного Афанасия, архиепископа Тобольского и Сибирского (в миру – Александр Фёдорович Протопопов, 1783–1842), переданную в семинарию [8, с. 24–25].

Нилом отмечается уменьшение водоносности рек и заболачивание озёр, что он объясняет неуёмным истреблением лесов [Там же, с. 70].

Большое внимание архиепископ уделяет развитию процессов взаимного влияния местного и пришлого населения. Характерно в этом отношении следующее описание одного из поселений, в котором останавливался он и его спутники: «Бантайская деревня – с порядочною станциею и уютным двором. Это удобство редко встречается на путях Сибирских. Замечательна местность и тем, что здесь язык, одежда и весь домашний быт носят тип переходный. Русские пришельцы, безотчетно поддаваясь влиянию туземцев, осибирячиваются, а туземцы кажутся обрусевшими. Явления этой переходности поучительны. При тщательном их наблюдении, многое извлечь можно для этнологии» [Там же, с. 79]. При этом Нил отмечает, что «якутский язык на пространстве области больше привился к русским обитателям, чем французский к Европейскому обществу» [9, с. 5–6].

Во время сплава по Лене Архиепископ Нил уделяет большое внимание изучению изменений берегов под влиянием эрозионных процессов, весьма квалифицированно описывая происхождение и особенности развития этих процессов в зависимости от слагающих берега пород и их прочности. В «Заметках» Нила неоднократно отмечается громадное воздействие льда и вечной мерзлоты на прибрежные процессы и рельеф долины Лены, при этом пылливый клирик анализирует вечную мерзлоту и процессы, влияющие на её формирование и развитие, в частности на основе наблюдений слоёв оледенелых грунтов колодца в Якутске (шахты Фёдора Егоровича Шергина глубиной 116,4 м) [24, с. 32–33].

Что касается миссионерства среди туземцев, то по твёрдому убеждению Архиепископа Нила, «... для приведения невежествующих к христианскому благочестию и верованию надлежало бы поощрять об озарении ума их наукою» (выделено мною – А. П.) [8, с. 4].

В течение всего своего путешествия по Сибири, а также всего срока своего архипасторского служения в Иркутске архиепископ Нил собирал подробные дневники священников, путешествовавших по всем самым удалённым уголкам Якутии, и, в соответствии с Указом Священного Синода от декабря 1848 года, оставил их у себя для использования в своих трудах. При описании этих материалов, Нил подчёркивает, что «пути походных церквей вообще огромны. Так, путь, пройденный на Северо-Восток Николаевскую церковь в 1849 году, составляет 9130 верст; а церковь Благовещенская, направляясь в 1850 году на Северо-Запад, чрез Жиганск, до озера Жессея и до Анабары, исполнила 7400 верст. Цифра эта, в течение годов, сделалась обыкновенною и как бы обязательною. Общими же пределами странствий обеих церквей служат с одной стороны Чаун, с другой Енисей, отстоящие один от другого на 80°» [9, с. 41].

В Вилуйске архиепископ Нил получил донесения от священников, в которых «... содержались ответы на предложенные мною вопросы относи-

тельно геологии, минералогии и подобных предметах, входящих в область естествознания и проявляющихся на местностях, практически священниками изученных».

Нил передал свою богатую минералогическую коллекцию Санкт-Петербургскому университету. За научные заслуги университет избрал архиепископа Нила своим почётным профессором.

Практически всю свою жизнь был связан с Сибирью и Русской Америкой св. Иннокентий (Иван Вениаминов, 1797–1879). Миссионерство в его деятельности было неотделимо от изучения языков, обычаев, нравов и преданий народов, среди которых он проповедовал Веру Христову. Святитель Иннокентий – великий путешественник-исследователь, наиболее продуктивные экспедиции которого были осуществлены в Русской Америке. Однако после 15 декабря 1840 года, когда он был рукоположен епископом новой епархии Камчатки, Курильских и Алеутских островов, Иннокентий предпринял долгие и трудные путешествия по землям своей новой духовной паствы. Восемнадцатого августа 1842 года он из Новоархангельска (о. Баранова, современная Ситка/Аляска, США) прибыл на Камчатку и затем, в условиях наступившей суровой зимы, осуществил удивительное путешествие в 5000 км по полуострову на лошади и нартами в оленьих и собачьих упряжках, достигнув Охотска в апреле 1843 года. Оттуда осенью того же года он снова отправился в Русскую Америку. До 1850 года он не раз побывал на Камчатке, совершив ещё одно путешествие по суше в Аян в 1847 году, и на борту брига «Великий Князь Константин» ходил на острова Прибылова, Уналашку, Михайловский редут, залив Мичигмен на азиатском берегу и на остров Кодьяк.

В 1850 году Вениаминов был хиротонисан в сан архиепископа с центром епархии в Аяне. Начиная с 1852 года, св. Иннокентий путешествовал почти 10 лет по Сибири, Чукотке, Камчатке и Амуру. По поводу необходимости возвращения Приамурья в состав Российской империи он обратился в Священный Синод уже в 1847 году, т. е. задолго до активных светских действий в этом направлении. В частности, св. Иннокентий сообщил о том, что крестил 12 китайцев пришедших с Амура [16]. Седьмого августа 1851 года он санкционировал идею создания Русской Православной миссии в Приамурье для обращения в Веру Христову местных обитателей [17]. Идея эта была осуществлена лишь в 1853–1854 годах, когда на Амуре появился первый (с конца XVII века) русский священник, но официальные светские власти Российской империи об этом не знали [25]. В 1858 году Иннокентий сопровождал генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьёва в его плавании по Амуру для переговоров с Китаем, результатом которых стало заключение в мае месяце Айгунского договора, возвратившего Приамурье России [4]. Пятнадцатого мая 1859 года Вениаминов совершил первую службу на якутском языке в Троицком кафедральном соборе в Якутске. В сентябре 1862 года вернулся в Благовещенск, причём по пути его судно потерпело кораблекрушение, в котором он не пострадал [27]. На основе

своего богатого подвижнического опыта служения в Русской Америке и Сибири Иннокентий составил в 1840-х годах «Наставление миссионерам» [6]. Опубликованное лишь в 1900 году это наставление, однако, вошло в практику русской миссионерской деятельности сразу же после его написания св. Иннокентием.

Святейшему Синоду было ясно, что для обеспечения успеха миссионерства необходимо специально готовить проповедников, обеспечивая их знаниями языков и традиций сибирских народов, среди которых они должны были вести проповедь истин Веры Христовой. В связи с этим 15 февраля 1867 года правительствующий Святейший Синод принял предложение Миссионерского общества организовать на Восточном факультете Санкт-Петербургского университета двухгодичные курсы для изучения иностранных языков (татарского и монгольского, при этом указывалось, что в Томской и Иркутской епархиях языки сильно отличаются) миссионерами и взял на себя половину расходов и о приёме в Томскую и Иркутскую семинарии инородцев для обучения в качестве будущих миссионеров, для чего требовалось мнение Духовно-учебного управления [14].

В отзыве Казанской духовной академии от 5 марта 1868 года говорится о необходимости готовить миссионеров из туземцев и наладить их подготовку также в Санкт-Петербургской семинарии совместно с Восточным факультетом Санкт-Петербургского университета [Там же].

Дальнейшее обсуждение совершенствования миссионерского дела касалось Алтайской и Забайкальской Иркутской миссии, причём дискуссия коснулась одной из основ православного миссионерства в России – проповеди Веры Христовой среди представителей других мировых религий (в данном случае – буддизма), миссионерство среди которых было запрещено ещё при Екатерине II. Руководство Миссионерского общества в 1860–1870 годах пыталось ревизовать эту государственную политику, опираясь на проведённые им специальные исследования [19]. В частности, в этой работе приводятся статистические сведения о численности язычников в Западной Сибири (более 33 000 на 1 822 223 всего населения, т. е. – 2 язычника на 100 человек), и в Восточной Сибири 288 000 язычников на 1 289 000 населения, или 22 язычника на 100 человек) [Там же, л. 2].

Даётся подробный обзор деятельности миссионеров и предложения по её совершенствованию, особенно против влияния ламаизма. В связи с этим, в частности предлагалось запретить проезд в Россию из Монголии и поездки из России в Монголию представителям ламаистского духовенства [Там же, л. 15], что откровенно противоречило геополитическим интересам России, которая в этот период, в борьбе с происками Британской империи, наоборот, старалась использовать буддистов Бурятии и Калмыкии для возможности проникновения в Тибет и Монголию, а также для укрепления своего влияния в этих странах, зависимых от Цинской империи [11].

Во второй половине XIX – начале XX века вопрос христианизации, а значит и усиления цен-

тральной власти в империи, требовал значительных раздумий и конкретных действий, особенно в отношении Восточной Сибири и Дальнего Востока, где всё более усиливалось влияние иностранцев (и особенно американцев), чувствовавших себя «как дома» на российских берегах Тихого океана. Свидетельств такого тревожного развития событий весьма много. В качестве примера приведём одно из наиболее детальных. Капитан Калинин составил «солидный учёный трактат», на основании которого архиепископ Платон в письме из Нью-Йорка, датированном 11 февраля 1911 года, обер-прокурору Синода С. М. Лукьяно-

ву сообщил следующее: «От капитана Калиникова я узнал, как о том, что эта отдаленная окраина нашей Империи почти уже попала в хищнические руки американцев, так и том, что наши чукчи находятся там в крайне плачевном состоянии... что спасение чукчей для России возможно только при помощи одновременного просвещения этих инородцев в духе Православной веры и русской гражданственности и что естественными деятелями в этом отношении исключительно должны и могут быть самоотверженные русские иноки, внедряющие в... ум их твердые понятия русской гражданственности и патриотизма» [18].



Рис. 1. Портрет архимандрита Иакинфа (Бичурина) из музея «Бичурин и современность» на его родине (Чувашская Республика, Чебоксарский р-н, пос. Кугеси)



Рис. 2. Портрет начальника Девятой миссии Русской Православной Церкви в Пекине архимандрита Иакинфа (Н. Я. Бичурина) в китайском костюме (ил. из архива А. С. Ипатова)



Рис. 3. Святитель Иннокентий (Вениаминов)



Рис. 4. Архиепископ Нил (Исакович)

Источники и литература

1. АВПРИ (Архив внешней политики Российской империи). Ф. Гл. арх. II-26. Оп. 71. 1799–1808. № 2.
2. Березницкий С. В. Научно-организационная деятельность А. М. Владыкина в XVIII в. в Сибири и на Дальнем Востоке. Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. Хабаровск: Дальневосточный гос. ун-т путей сообщения, 2015. С. 139–145.
3. Головин С. А. Российская духовная миссия в Китае: исторический очерк. Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2013. 284 с.
4. Константинова Т. А. Святитель Иннокентий как духовный наставник Амурской политики // Известия Иркутского государственного университета. Сер. История. 2016. Т. 16. С. 119–126.
5. Лука (Войно-Ясенецкий). Наука и религия. М.: Феникс: Троицкое слово, 2001. 316 с.
6. Наставление высокопреосвященнаго Иннокентія, бывшаго архіепископа Камчатскаго, Курильскаго и Алеутскаго, Нушагакскому миссіонеру іеромонаху Феофилу. Церковныя вѣдомости, издаваемыя при Святѣйшемъ Правительствующемъ Синодѣ. Еженѣдельное издание, съ прибавлениями. 1900. Первое полугодіе. СПб.: Синодальная Типографія, 1900. С. 97–107.
7. Нил (Исакович Николай Федорович). Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. СПб.: Типография Григория Трусова, 1858. 394 с.
8. Нил (Исакович Николай Федорович). Путевые записки о путешествии по Сибири: в 2 ч. Ярославль, 1874. Ч. 1. 506 с.
9. Нил (Исакович Николай Федорович). Путевые записки о путешествии по Сибири: в 2 ч. Ярославль, 1874. Ч. 2. С. 5–6, 41.
10. Постников А. В. История географического изучения и картографирования Сибири и Дальнего Востока в XVII – начале XX века в связи с формированием русско-китайской границы / под общ. ред. Б. В. Базарова. М.: ЛЕНАРД, 2014. 384 с.
11. Постников А. В. К истории первого английского посольства в Бутан и Тибет (1774–1775 гг.): Джордж Богл и его «Меморандумы». М.: Международный центр Рерихов: Мастер-Банк, 2012. 512 с.: ил.
12. Постников А. В. Становление рубежей России в Центральной и Средней Азии (XVIII–XIX вв.). Роль историко-географических исследований и картографирования / под общ. ред. В. С. Мясникова. М.: Памятники исторической мысли, 2007. 462 с.
13. РГВИА (Российский государственный военно-исторический архив). Ф. 447. Оп. 1. № 110. Л. 20–42об.
14. РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 177. Оп. 68. 1867. № 42. Л. 1–3.
15. РГИА. ф. 796. Оп. 83. 1808. № 984. Л. 1об.–2.
16. РГИА. ф. 796. Оп. 128. 1847. II отд. № 1567.
17. РГИА. ф. 796. Оп. 132. 1851. II отд. № 2165. Л. 2–3об.
18. РГИА. ф. 796. Оп. 193. 1911. № 6892. Л. 20–29.
19. РГИА. ф. 797. Оп. 36. 1866–1870. II отд. № 302. 103 л.
20. РГИА. ф. 797. Оп. 96. 1869. № 45.
21. РГИА. ф. 802. Оп. 1. 1808–1839. № 3255.
22. Ткач С. Христианство в Китае [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.apologia.ru> (дата обращения: 03.08.2017).
23. Феофан Затворник. Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений / сост. и прим. игумена Феофана (Крюкова). М.: Даниловский благовестник, 2005. 680 с.
24. Шахта Шергина. Якутия удивительная и загадочная / сост. С. К. Аржаков; отв. ред. В. В. Шепелев. Якутск: Бичик, 2009. 240 с.
25. Brown Stephen P. The role of the Russian Orthodox Church and Orthodox missionary work in Nineteenth Century Siberia and Russian America. Oxford University Trinity, 1995. P. 133, 144–154.
26. Lantzev George V. Siberia in the Seventeenth century: A Study of the Colonial Administration. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1943. P. 178.
27. Postnikov Alexey; Falk, Marvin. Exploring and Mapping Alaska. Russian America Era, 1741–1867. Translated by Lydia Black. University of Alaska Press – Rasmuson Library Historic Translation. Fairbanks, 2015. 450 p.

УДК 27-76:27-774

ББК Э372.24-605.5:Э372.246.8

Вадим Николаевич Якунин,*Поволжский государственный университет сервиса,
г. Тольятти, Россия***Московская Патриархия и эмигрантские православные приходы
во Франции в 1944–1946 годах: к истории взаимоотношений**

Анализируются взаимоотношения Московской Патриархии и эмигрантских православных приходов во Франции различной юрисдикции в 1944–1946 годы, а также попытки руководства Русской Православной Церкви принять в свою юрисдикцию эти приходы в 1945–1946 годы.

Ключевые слова: Московская Патриархия, Константинопольская Патриархия, Русская Православная Церковь за границей (карловацкая ориентация), Западноевропейский Экзархат русских приходов, Ставропигиальная Православная миссия, юрисдикция, эмигрантские православные приходы

Vadim N. Yakunin,
Volga Region State University of Service,
Togliatti, Russia

The Moscow Patriarchate and the Emigre Orthodox Parishes in France, 1944–1946: History of Relationship

Analyzes the relationship between the Moscow Patriarchate and the emigre Orthodox parishes in France various jurisdictions in 1944–1946, and attempts of the leadership of the Russian Orthodox Church to take into its jurisdiction the parishes in 1945–1946.

Keywords: the Moscow Patriarchate, the Patriarchate of Constantinople, the Russian Orthodox Church abroad (the Karlovats orientation), the Western European Exarchate of Russian parishes, stavropegic Orthodox mission, jurisdiction, emigre parishes

Годы Великой Отечественной войны – особое время в истории Русской Православной Церкви (далее – РПЦ). Именно в это время Советское государство осознало необходимость диалога с ней во имя общей цели разгрома фашизма, который в равной степени угрожал существованию и церкви, и государства. Вместе с тем советское руководство стремилось извлечь максимальную пользу от своих взаимоотношений с РПЦ, и прежде всего во внешней политике [1]. Религиозные организации и их руководители, согласно подписанному 5 июня 1943 г. И. В. Сталиным постановлению ГКО, были отнесены к сфере интересов советской внешней разведки [10]. В конце войны, 15 марта 1945 года, председатель Совета по делам РПЦ при СНК СССР полковник безопасности Г. Г. Карпов предложил И. В. Сталину провести ряд мероприятий по укреплению влияния РПЦ за границей и получил одобрение [4]. Расширение юрисдикции Московской Патриархии и распространение её на входившие до революции в состав РПЦ приходы были последовательными шагами в этом направлении. Советское государство стремилось усилить свои позиции в послевоенном мире, в том числе и с помощью лояльных и подконтрольных религиозных организаций. Однако политические акции советского правительства неблагоприятно сказывались на положении русских эмигрантов, а также представителей православного духовенства и верующих тех стран, что не вошли в сферу влияния СССР.

Атмосфера, существовавшая во Франции к концу войны, была исключительно благоприятной для восстановления отношений эмигрантских православных приходов с Московской Патриархией. Уже 23 сентября 1944 года благочинный приходов во Франции, состоявших в каноническом подчинении Московской Патриархии, игумен Стефан (Светозаров) просил местоблюстителя патриаршего престола митрополита Алексия назначить епископа для окормления паствы. Благочиннический округ приходов Московской Патриархии во Франции включал восемь приходских церквей (из них пять – в Париже). Кроме того, в Париже существовали два прихода «православно-кафолической церкви западного вероисповедания», принятых в общение с Московской Патриархией. Эту церковь основал незадолго до Второй мировой войны архимандрит Ириней Виннерт, бывший римско-католический священник, перешедший в православие. Его преемником стал иеромонах Дионисий Шамбо. Новая церковь ставила своей задачей помочь французам-католикам прийти к православию.

Во Франции действовала Ставропигиальная Православная миссия, начавшая своё существование в 1942 году. Во главе её был поставлен протопресвитер Андрей Врасский, в 1943 году арестованный и заключённый в концлагерь, а в январе 1944 года скончавшийся. Он назначил священника Леонида Хроля временно исполняющим обязанности начальника Миссии [3, л. 2, 14–15, 26–32].

Однако большая часть эмигрантских приходов во Франции входила в юрисдикцию не Московской, а Константинопольской Патриархии, образуя Экзархат во главе с митрополитом Евлогием (Георгиевским).

Победа Красной Армии вызвала взрыв патриотизма среди русской эмиграции Франции, как, впрочем, и Америки. Волна от него не прошла и мимо престарелого митрополита Евлогия, особенное впечатление на которого произвели известия об открытии церквей и восстановлении погон у советских офицеров. Его биограф позже вспоминала: «В один из этих победно-финальных дней я застала Владыку счастливым, сияющим, вокруг него лежали газеты, в руках был иллюстрированный журнал: он любовался портретами советских маршалов... “Смотрите, смотрите, подлинные орлы... Вот этот на Кутузова похож, а вот – Баграцион, а вот этот – Барклай... Какие молодцы! Какие лица! Благообразные, волевые, умные...” – с весёлой улыбкой говорил он. Когда разговор заходит о существующем в России государственном строе, Владыка на мгновение задумывается... “Да... да... но национальные задачи могут, по произволению Божию, выполняться путями нам неизвестными... – убеждённым тоном говорит он. – России сейчас возвращается всё, что мы утратили во время революции. Пожалуй, и основной славянский вопрос разрешится – вековая задача... вековая задача, завещанная предками... Политика ведётся национальная, отвечающая интересам России. Это ново. Это явление надо учесть... с ним надо считаться”» [6].

Укреплению этих настроений Евлогия способствовал его иподиакон Рошин, участник французского Сопротивления и активист движения советских патриотов. Избрание патриарха в России митрополит посчитал восстановлением нормальной церковной жизни в СССР, так что не оставалось причин для дальнейшего пребывания в составе Константинопольской Патриархии, переход к которой в феврале 1931 года официально был оформлен как временный. Теперь Евлогий хотел вернуться в родную Церковь и даже умереть на роди-

не [9, с. 230]. Стремление митрополита Евлогия в конце войны вернуться в юрисдикцию Московского Патриархата не разделялось большинством верующих Экзархата. Его старший иподиакон, историк Пётр Ковалевский в своём дневнике недоумевал по поводу речи митрополита на собрании духовенства Парижа и окрестностей 5–18 ноября 1944 года: «..В словах Митрополита явно проскальзывало желание вернуться не только в подчинение Москве, но и вернуться духовенством и всей паствой в Россию <...> Кто сейчас влияет на Митрополита – неизвестно». В то время значительное влияние на него оказывала ухаживающая за ним А. Е. Паршева, которая впоследствии, в июле 1951 года, была выдворена из Франции как советский агент [8].

Биограф митрополита Евлогия так описывает его настроение в последние месяцы Великой Отечественной войны: «Огромная непобедимая Россия... гроза пограничных сильных держав, покровительница малых, сестра родная всех славян... всемирный центр православия... казалось, теперь может развернуться со всей убедительностью исторической реальности... И было также убедительно, что Россия вознесена на вершину славы и справилась с врагом благодаря чьей-то железной воле, жестокость которой многим бы хотелось оправдать пользой... В те дни побед впервые в зарубежье стали раздаваться такие речи среди русских патриотов... Что-то незаметно сдвинулось, изменилось в старых привычных оценках, начала меркнуть самая о них память... Постепенно стало забываться забываемое, о чём говорили так часто с амвона, в печати – о Соловках, о епископах-мучениках, об осквернении святынь... История перевернула страницу, и содержание следующей поглотило внимание, так оно казалось ново. Это новое – прекращение в России гонений на церковь. Больше этого – согласие во взаимоотношениях государства и церкви... Известие о прекращении гонений, а потом и о Соборе и избрании Патриарха Владыка воспринял как великую радость духовной победы, связанную с победой на полях сражений, как знак «прощенности» русского народа» [6].

Роцин выступил посредником между митрополитом Евлогием и советским послом Богомоловым, а 20 ноября 1944 г. митрополит Евлогий вместе с секретарём епархиального управления архимандритом Саввой (Шимкевичем) был тайно принят в советском посольстве. Богомолов обещал митрополиту, что он будет приглашён на Собор по избранию нового патриарха в январе-феврале 1945 года. Пётр Ковалевский по этому поводу записал: «Сам факт поездки Митрополита на Grenelle чрезвычайно важен. Глава православной зарубежной Церкви вместо того, чтобы послать письмо, о передаче которого уже было сговорено, <...> поехал сам первый к представителю тех, которые 20 лет гнали Церковь и ещё сейчас держат в ссылке и тюрьмах цвет русского духовенства и церковных мирян. С Константинополем Митрополит не снёсся, что должен был сделать до всякого шага к Москве. Это – нарушение канонических отношений и может иметь пагубные последствия» [8].

На следующий день, 21 ноября 1944 года, митрополит Евлогий написал патриаршему местоблюстителю митрополиту Алексию письмо о желании пересмотреть свой статус и восстановить связи с Москвой: «Невольно встаёт вопрос: не настала ли пора для зарубежной церкви вновь влиться в лоно родной матери Русской Церкви. Но многие души ещё под влиянием страхов, сомнений, подозрений к Советской власти, не верят её быстрой эволюции после стольких лет преследования, их нужно убеждать» [3, л. 18–19]. Митрополит Евлогий просил дать ему ответ на вопросы о том, обеспечена ли в Советской России религиозная свобода, можно ли надеяться на возвращение православных святынь из музеев, а также восстановление монастырей, церквей и других святынь. Митрополита интересовало, как живёт церковь на Родине.

Письмо митрополита Алексея приглашало митрополита Евлогия под его омофор без каких-либо условий покаяния, из чего следовало, что сергиевские прещения были вынужденным политическим актом и не имели церковного значения: «Объятия Матери-Церкви для Вас, Владыко, открыты» [Там же, л. 24–25]. Митрополит Алексий советовал прислать официальную просьбу: «С указанием, что как Вы и пишете в частном письме Вашем, всегдашним Вашим желанием было и есть “сохранять живую связь с Матерью – Русской Церковью” и “не вмешиваться в политику, не обращать церковного амвона в политическую трибуну”. Также и о том, что позиция Карловацкой группы для Вас совершенно чужда и что с карловчанами у Вас нет ничего общего... Я полагаю, что результатом этого обращения будет немедленное принятие Вас в общение с забвением всего происшедшего». На все вопросы митрополита Евлогия патриарший местоблюститель ответил утвердительно: «Наша Церковь живёт и действует, правда без того аппарата, что был у неё до революции» [Там же, л. 24–25].

Евлогий с волнением готовился к поездке на родину, но приглашение от патриарха Алексея, датированное 20 декабря 1944 года, было вручено митрополиту только 5 февраля, после окончания Собора [5]. Богомолов убедил Роцина, что приглашение кто-то саботировал, и посольство получило его только на днях.

Но не все из окружения и паствы митрополита Евлогия были согласны с принятым им решением, и 3 апреля 1945 года он пишет патриарху Алексию: «Пока не могу представить Вам ходатайства о воссоединении с Русской Православной Церковью. К глубокому моему огорчению, в значительной части моей паствы я неожиданно встретил упорное отрицательное отношение к этому делу. Во многих душах прочно живёт ещё чувство страха, опасения и недоверия к тем лозунгам религиозной и вообще политической свободы, которые провозглашены советским правительством. И я опасюсь, что мой поспешный шаг по пути слияния с Русской Православной Церковью вызовет новый раскол в церковной жизни эмиграции. Я поэтому постепенно готовлю её к этому объединению, уже Ваше имя поминается

во всех вверенных мне церквах» [3, л. 76–77]. Митрополит Евлогий считал необходимым получить отпускную грамоту от Вселенского Патриарха, к юрисдикции которого он принадлежал.

Шестнадцатого августа 1945 г. патриарх Алексий подписал мандат митрополиту Николаю на посещение им патриарших приходов во Франции и воссоединение митрополита Евлогия и его приходов, а 24 августа из Москвы в Париж выехала русская церковная делегация во главе с митрополитом Николаем. Митрополит Николай встретился с экзархом Константинопольской Патриархии Евлогием, в ведении которого находилось 75 приходов в Западной Европе и Северной Африке (из них – более 50 во Франции), а также с митрополитом Серафимом (Лукьяновым), главой Западноевропейской епархии Русской Православной Церкви за рубежом (карловацкая ориентация), объединявшей около 30 приходов. Митрополит Николай со служил с митрополитом Евлогием, и затем выступил на епархиальном собрании 29 августа [Там же, л. 90–130].

Митрополит Николай нарисовал весьма радужную картину возрождения и независимости Русской Православной Церкви в СССР и призывал присоединиться к Московской Патриархии. Согласно стенографической записи, Евлогий растрогался. Он просился умереть на родине и одёргивал профессоров В. В. Зеньковского и А. В. Карташева и тех своих священнослужителей, которые по-прежнему не доверяли советской власти и предупреждали, что «переход под Москву» невозможен без, во-первых, согласия Вселенского Патриарха, а во-вторых, без гарантии со стороны Москвы, что «Парижская церковь» останется самоуправляющимся экзархатом с прежними правами и той полной свободой, какой она пользовалась в качестве экзархата Вселенской Патриархии. Всё это митрополит Николай обещал; а в том, что касалось Константинопольской Патриархии, дезинформировал собрание, будто уже получено согласие последней на возвращение Парижского экзархата в лоно Русской Православной Церкви [9, с. 231].

Митрополит Евлогий и его викарии – архиепископ Владимир (Тихоницкий) и епископ Иоанн (Ленчук) – просили митрополита Николая принять их в каноническое объединение с Московской Патриархией на правах экзархата с некоторой внутренней самостоятельностью [3, л. 95]. Однако митрополит Евлогий посчитал себя экзархом двух патриархов до выяснения вопроса с Константинополем и возносил за литургией молитвы за обоих,

приказав всем храмам своей епархии продолжать возносить молитвы по-прежнему за Вселенского Патриарха.

Несмотря на это, 7 сентября 1945 года Священный Синод по докладу митрополита Николая принял постановление: «Считать митрополита Евлогия и его викариев – архиепископа Владимира и епископа Иоанна – со всеми 75 приходами, воссоединенными с Матерью Церковью и принятыми в юрисдикцию Московской Патриархии, и сохранить на будущее время экзархат западноевропейских церквей в существующих его границах во главе с митрополитом Евлогием как экзархом Московской Патриархии на основаниях, изложенных в соответствующем Положении об управлении этими церквами... Считать митрополита Серафима и приходы его области воссоединенными с Матерью Церковью и принятыми в юрисдикцию Московской Патриархии и временно, впредь до окончательного канонического устройства церковных дел за границей, сохранить за митрополитом Серафимом управление его областью при существующем составе его приходов» [7, с. 13].

В августе 1946 года митрополит Евлогий скончался. На его похороны приехал митрополит Ленинградский Григорий, который 14 августа вручил архиепископу Владимиру – старшему по чину из архиереев Парижского экзархата после Евлогия – решение Московской Патриархии о назначении экзархом того самого карловацкого митрополита Серафима, который всячески преследовал евогианское духовенство во время гитлеровской оккупации. Архиепископ Владимир отказался принять это решение, поскольку Константинопольский Патриарх к тому времени ещё не дал экзархату канонического отпуска [9, с. 232]. Таким образом, перехода экзархата под юрисдикцию Московской Патриархии не произошло.

На настроениях русских эмигрантов неблагоприятно сказывались политические акции, которые предпринимала Московская Патриархия под давлением государственных органов [11; 12]. Если бы не эта явная компрометирующая зависимость, воссоединение эмигрантских приходов шло бы значительно успешнее. Отпугивала часть русских эмигрантов и открытая борьба Московской Патриархии с Ватиканом [2].

Во Франции большинство эмигрантских приходов не воссоединились с Московской Патриархией из-за своего желания быть только формально подчинёнными РПЦ, а фактически самостоятельно принимать все важные решения, без согласования их с руководством Московской Патриархии.

Источники и литература

1. Васильева О. Ю. Внешняя политика Советского государства и Русская православная церковь. 1943–1948 годы // Труды Института российской истории РАН. 2000. № 2. С. 339–353.
2. Васильева О. Ю. Кремль против Ватикана. Полковник Карпов под руководством генералиссимуса Сталина атакует папу римского // The New Times. 1993. № 30. С. 38–40.
3. ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 20.
4. ГАРФ. ф. 6991. Оп. 1. Д. 29. Л. 101–109.
5. ГАРФ. ф. 6991. Оп. 2. Д. 155. Л. 22–32.
6. Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни. М.: Московский рабочий: Изд. отдел Всецерковного православного молодёжного движения, 1994. 621 с.
7. Журнал Московской Патриархии. 1945. № 9. С. 13.

8. Ковалевский П. Е. Из дневников: сентябрь 1944 года – август 1946 года (публикация Н. Г. Росса) // Церковь и время. 2007. № 1. С. 150–202.
9. Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. 511 с.
10. РГАСПИ (Российский государственный архив социально-политической истории). Ф. 644. Оп. 1. Д. 124. Л. 175.
11. Шкаровский М. В. Константинопольский патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века. М.: Индрик, 2014. 230 с.
12. Шкаровский М. В. Русская православная церковь в 1943–1957 годах // Вопросы истории. 1995. № 8. С. 36–56.

УДК 271.2
ББК Э372.55

Евгений Викторович Дроботушенко,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия

К вопросу об организации национальной Китайской Православной Церкви в начале 50-х годов XX века

В статье, на основе анализа значительного количества архивных документов характеризуется малоизвестный аспект истории православия – процесс создания самостоятельной, имеющей автономию в рамках Московской Патриархии, Православной Церкви на территории Китая в начале 1950-х годов. Данный процесс имел как сторонников, так и противников, причём ему были свойственны традиционные для православной истории в Китае тенденции – взаимные обвинения в адрес друг друга церковных иерархов и простых священнослужителей, слабое внимание самому православию в плане его развития и распространения. Отмечается, что недолгий период существования созданной в итоге Китайской Автономной Православной Церкви требует дальнейшего серьёзного изучения.

Ключевые слова: православие, национальная Китайская Православная Церковь, Китайская Автономная Православная Церковь

Evgeny V. Drobotushenko,
Transbaikal State University,
Chita, Russia

To the Question About the National Organization of the Chinese Orthodox Church in the Early 50s of XX Century

The article, based on analysis of a large number of archival documents, characterized by a little-known aspect of the history of Orthodoxy – the process of creating independent, having autonomy within the Moscow Patriarchate, the Orthodox Church in China in the early 1950s. This process has had both supporters and opponents, and it was traditional for Orthodox history in China trends – mutual accusations against each other of the Church hierarchy and clergy, poor attention to the Orthodoxy in terms of its development and distribution. It is noted that it is not a long period of existence created as a result of the Chinese Autonomous Orthodox Church requires further serious study.

Keywords: Christianity, Chinese national Orthodox Church, Chinese Orthodox Autonomous Church

При относительной известности истории православия в Китае, пожалуй, наименьшее внимание исследователей было уделено Китайской Автономной Православной Церкви. При этом современный период её существования, т. е. время с конца 1980-х годов и по настоящее время, относительно освещён в публикациях, а вот период 1950-х годов практически во всех исследованиях и публицистических заметках находит только краткое поверхностное упоминание [4; 5; 9].

Пожалуй, наиболее серьёзным исследователем по проблематике является протоиерей Дионисий (Поздняяев). За его авторством существует целый ряд публикаций: это и обобщающий труд «Православие в Китае» (1900–1997), и специальные небольшие исследования, такие как «Церковь в Китае: на пути к автономии», «Китайская Право-

славная Церковь на пути к автономии», «Восточноазиатский Экзархат». В основу исследований легли, помимо прочего, документы архива Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата [6; 7; 8; 12; 15].

Однако следует отметить, что разные публикации практически дословно повторяют друг друга. Ещё один аспект – это то, что информация в некоторых случаях дословно повторяется в работах иных авторов, таких, к примеру, как В. В. Коростелев и А. К. Караулов. При этом в некоторых статьях Дионисий (Поздняяев) и иные авторы ссылаются друг на друга, а исходные источники отмечены не всегда.

Отметим, что несмотря на то, всё же исследования именно Дионисия (Поздняяева) являются основой для современного понимания истории православия в Китае в рассматриваемое вре-

мя. Остальные авторы, зачастую, повторяют уже имеющиеся факты [1; 10; 11 и др.].

При чтении складывается ощущение, что работы Дионисия (Поздняева) пронизаны поддержкой самой идеи получения автономии (перехода к автокефальной форме церковного управления). По его мнению, для успешного существования православия в Китае необходимо было «благожелательное отношение» со стороны китайских властей, на момент же 1940-х – начала 1950-х годов к Восточноазиатскому Экзархату оно доверительным не было. Отсюда создание своей национальной церкви было своеобразным выходом из ситуации. Ещё одним немаловажным моментом, по нашему мнению, является то, что автор приводит факты по истории формирования относительной самостоятельности китайского православия без попыток оценки коренных причин, с учётом истории развития православия в Китае в предыдущие годы [8].

В данной статье мы попытаемся подойти к оценке ситуации несколько иначе. Мы не ставим целью подробное фактографическое описание ситуации. Наша задача – оценить необходимость самого возникновения именно в то время самостоятельной Китайской Православной Церкви, попытаться определить, какие именно факторы сыграли в данном процессе определяющую роль.

На наш взгляд, на сегодняшний день серьёзно не проанализирован и сам процесс создания самостоятельной, автономной в рамках Московского Патриархата, Православной Церкви в Китае. Возможно, причина этого – в незначительной освещённости данного процесса в архивных источниках, что предопределяет, в свою очередь, отсутствие значительного фактографического материала для написания серьёзного исследования.

Значительный материал по истории формирования новой ситуации в китайском православии на рубеже 1940–1950-х годов содержится в документах Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ). Разного рода письма, справки, отчёты дают представление о происходивших процессах.

В одной из справок Совета по делам Русской Православной Церкви говорится, что в середине апреля 1952 года на имя патриарха поступил рапорт от экзарха Восточноазиатского Экзархата архиепископа Виктора (Святина), в котором шла речь о работе по организации национальной Китайской Православной Церкви. В нём чётко представлена ситуация, сложившаяся к тому моменту. Национальная Китайская Православная Церковь организовывалась на базе существовавших епархий под эгидой архиепископа Виктора (Святина). В то же время, как отмечает сам Виктор, «какую-то свою автономную китайскую епархию» пытались организовать епископ Симеон (Ду) и протопресвитер Михаил Рогожкин. Собственно была и третья сторона – заместитель начальника Духовной миссии епископ Харбинский и Маньчжурский Никандр (Викторов), который, как широко известно, выступал против резкой, быстрой «китаизации» Православной Церкви в стране [7; 8; 10].

Наиболее активно и последовательно идею создания самостоятельной Китайской Православной Церкви отстаивал Симеон (Ду). При этом действовал он самостоятельно. Работа в данном направлении началась, по сути, с шага, сделанного Московским Патриархатом, а именно, с разделения в 1950 году Указом Святейшего Патриарха № 1170 Восточноазиатского Экзархата на пять епархий: Пекинскую, Шанхайскую, Харбинскую, Тяньцзиньскую и Синцзянскую [1; 6–8; 10; 11; 15].

Объективной необходимости создания самостоятельных епархий на китайской территории, тем более пяти, на наш взгляд не было. С одной стороны, значительные расстояния создавали трудности в управлении Православной Церковью в Китае, с другой, количество прихожан к началу 1950-х годов, объёмы задействованного имущества церкви, финансовое положение её институтов, говорят о том, что «нарезка» экзархата на епархии стали по сути искусственным и не совсем оправданным деянием.

Несмотря на то, что речь о создании самостоятельной Китайской Православной Церкви начали вестись ещё с 1950 года и за её медленную организацию «взялся» экзарх Восточноазиатского Экзархата Московской Патриархии Виктор (Святин), однако, главным «двигателем» процесса стал именно епископ Шанхайский Симеон (Ду).

Первый год после создания Шанхайской епархии ознаменовался противостоянием нового епископа Симеона (Ду) и местного достаточно авторитетного священнослужителя протоиерея Михаила (Рогожкина). Однако через некоторое время две стороны нашли общую точку соприкосновения во взгляде на создание самостоятельной Китайской Православной Церкви.

В одной из справок инспектора Совета по делам Русской Православной Церкви тов. Зубова отмечалось со ссылкой на письмо экзарха Виктора (Святина), что епископ Симеон и священник протопресвитер Михаил Рогожкин задумали установить «...свою какую-то автономную Китайскую церковь...» [2, л. 161].

По Указу Святейшего Патриарха указывалось увеличить количество священнослужителей – китайцев по происхождению. Следует отметить, что данный вопрос решался в образованных епархиях не самым лучшим образом. Через два года, в середине 1952 года, священнослужители китайского происхождения были только в Пекинской и Шанхайской епархиях [Там же, л. 192]. В то же время, следует сказать, что назначение священнослужителей китайского происхождения самими правящими архиереями воспринималось не слишком хорошо. Священнослужителями их приходилось назначать за неимением русскоязычных кандидатур, однако, «жизненный стандарт их ниже» [Там же].

Складывалась парадоксальная ситуация – русскоязычные верующие покидали страну, сокращалось количество русскоязычных священнослужителей, а священников, китайцев по происхождению, было не много и, как отмечено, увеличение их количества приветствовалось не всеми. Были

ярые противники данного процесса, как епископ Никандр (Викторов).

В такой ситуации говорить о серьёзном качественном развитии православия в стране не приходится. С другой стороны увеличение количества священнослужителей-китайцев стало одним из поводов для активизации работы по созданию своей церкви.

В 1953 году без ведома экзарха Восточноазиатского Экзархата архиепископа Виктора Симеон (Ду) разослал священнослужителям и верующим Пекинской и Харбинской епархий обращение и анкету по выявлению мнения о самостоятельной Православной Церкви в Китае [2, л. 192; 3, л. 8].

Для нас очевидным является, что значительную роль в появлении национальной Китайской Православной Церкви сыграл субъективный фактор, а именно позиция части духовенства, в значительной степени первого епископа (китайца по происхождению) Симеона (Ду) и протоиерея Михаила Рогожкина. Значение имела и позиция православных иерархов в Китае до разделения появления епархий, в том числе руководства Духовной миссии, которые, по нашему мнению, на протяжении более чем двух десятилетий относительно слабо занимались вопросами распространения православия на территории Китая.

Несомненно, существовали и объективные обстоятельства существования православия в Китае, которые подталкивали к поиску новых путей решения ситуации, одним из которых и стало создание самостоятельной Православной Церкви.

На данные обстоятельства указывают в своих исследованиях протоиерей Дионисий (Поздняев) и некоторые иные авторы [12; 14]. Очевидно, что таким фактором являлся отток православных верующих с территории Китая. Подтверждение данным замечаниям можно встретить практически в каждом документе, относящемся к рассматриваемому периоду. Рапорты, отчёты, письма правящих архиереев китайских епархий Русской Православной Церкви содержат данные о том, что русские, которые являлись основными носителями православия на китайской территории, в начале 1950-х годов массово покидали страну. В значительном количестве они уезжали в Австралию. При этом речь шла как о русскоязычном населении, эмигрировавшем в Китай в разное время с территории Российской империи, Дальневосточной Республики, отчасти советского Казахстана (Восточно-Туркестанской республики), СССР, так и о советских гражданах, проживавших на территории страны. Количество уехавших было настолько большим, что уже в 1952 году архиепископ Виктор поднимал вопрос об организации уже в Австралии приходов Московского Патриархата. Их должны были составлять верующие, которые ранее относились к подчинению Духовной миссии в Китае. Речь шла также о том, что для верующих в Австралии требуется священник. Если нет возможности прислать такового из Советского Союза, то предлагалось решить вопрос через митрополита Макария в США [2, л. 192; 3, л. 21].

Таким образом, субъективный фактор наложился на объективные обстоятельства. Названный субъективный фактор – это позиция церковных иерархов, направленная, с одной стороны, на создание самостоятельной Китайской Православной Церкви, а с другой, во многом – на решение внутренних вопросов Православной Церкви, в то время как внешняя составляющая её жизни постоянно ухудшалась. Объективные обстоятельства – это постоянное сокращение количества верующих в связи с их отъездом в разные страны, в том числе и в СССР, связанное с названным ухудшением финансового положения церковной православной организации.

Всё вместе предопределило достаточно сложное состояние Православной Церкви. Итогом происходящего стало вмешательство Совета по делам Русской Православной Церкви в ситуацию. Причиной данного действия стала полная «неразбериха» в китайском православии. Совет принял решение обратиться к советскому посольству в Китае для выяснения его мнения по сложившейся ситуации. Помимо этого было решено обратиться к китайским властям по вопросу целесообразности продолжения существования Восточноазиатского Экзархата [2, л. 192; 3, л. 9].

В конце 1940-х годов Советом по делам Русской Православной Церкви дважды предпринимались попытки послать в Китай делегацию уже по изучению состояния дел в Духовной миссии. Оба раза предложения отклонялись Министерством иностранных дел СССР. В начале 1950-х годов инспектор Совета тов. Зубов озвучил возникшую серьёзную необходимость в такой поездке, итогом которой должно было стать появление ответов на ряд вопросов. Здесь речь уже шла о том, нужна ли Духовная миссия в Китае. Требовалось внести ясность в ситуацию с православием в стране в целом, решить вопрос с имущественными отношениями (закрыть все бездействующие помещения, передать неиспользуемое имущество советским предшественникам в стране, используемое же сделать рентабельным). Поскольку основная масса носителей православия являлась белогвардейскими эмигрантами, то необходимым считалось прекратить финансовую поддержку им [2, л. 27–35].

Данная выше характеристика истории создания самостоятельной Китайской Православной Церкви позволяет говорить о том, что ситуация с православием в Китае было сложной и однозначно оценить действия того или иного лица достаточно сложно. Основополагающим является вывод о том, что, как и основной массе иных исторических событий, связанных с православием на китайской земле, значительную роль сыграл всё же субъективный фактор, а именно, деятельность правящих архиереев и отдельных священнослужителей.

Основная масса исследователей китайского православия признаёт, что на протяжении всего его существования, оно не получило должного развития. Однако в Российской империи на это были свои причины. Духовная миссия Православной Церкви длительное время выполняла функ-

ции внешнеполитического представительства государства в Китае. На занятие основной деятельностью, миссионерством, т. е. распространением православия, времени и возможностей оставалось не много. Иная ситуация сложилась в советское время. Система дипломатических представительств советского государства была создана и в Китае в частности. У православной церкви появилась возможность активно заниматься миссионерской деятельностью. Однако этого не произошло. Причину мы видим как в объективных обстоятельствах, так во многом и в субъективном факторе.

Об объективных причинах происшедшего исследователи говорят: это (в разное время) отток верующих, гонения на религию со стороны китайских властей. О субъективной составляющей обычно стараются не говорить.

По логике вещей, 1920–1930-е годы должны были стать временем расцвета православия в Китае. Это период, когда в страну эмигрировало значительное количество носителей православия, и верующих, и священнослужителей. Много оказалась в стране и православных иерархов.

В некоторых случаях говорят о плачевном экономическом положении Православной Церкви в Китае. Однако наличие значительного количества верующих, вывезенные капиталы и ценности предполагают, что картина должна была быть иной. В поиске причин сложившейся ситуации обращаемся к архивным источникам и видим, что, по сути, вся история Православной Церкви в Китае в 20–50-е годы XX века пронизана наличием противоречий в среде иерархов церкви в Китае, в среде священников и верующих. Данные проти-

воречия возникали из личных амбиций отдельных представителей церкви. Возникавшие же противоречия требовалось решать, на что уходило значительное количество времени и сил. На реальное вразумительное, рационально направленное управление делами православия просто не оставалось времени.

Показательным, на наш взгляд, в плане оценки состояния православия в Китае является и количественный состав Духовной миссии в стране на весну 1952 года. Архивные документы говорят о 54 людях, в число которых входили и истопники, и вдовы, и одна призреваемая старушка. Русских из них только 10 человек [2, л. 42–43]. Несмотря на то, что большинство в Миссии на рассматриваемое время представляли китайцы, было их очень не много, и говорить о необходимости создания своей национальной Православной Церкви, на наш взгляд, необходимости не было.

Как не было серьёзных предпосылок для создания своей церкви, так не было их, на наш взгляд и для разделения за некоторое время до того Восточноазиатского Экзархата на епархии. Собственно, назвать епархиями то, что получилось, достаточно сложно. Так, Шанхайская епархия – это г. Шанхай с тремя храмами, один из которых на арендованной земле, а один представлял собой домовую церковь на частной квартире. При этом в отчётах и письмах речь о прихожанах вне города не велась [Там же, л. 2].

Представляется, что на сегодняшний день история православия в Китае в 1920–1960-х годах требует дальнейшего изучения с наличием у исследователей объективного подхода в оценке ситуации.

Источники и литература

1. Векшина Н. М. Православие в Китае [Электронный ресурс] // Познание за пределами: современное востоковедение и духовные традиции Востока. Режим доступа: <https://www.torchinov.com> (дата обращения: 19.07.2017).
2. ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1002.
3. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1106.
4. Дацышен В. Г. История Российской духовной миссии в Китае. Гонконг: Православное Братство святых Первоверховных апостолов Петра и Павла, 2010. 448 с.
5. Дацышен В. Г. Христианство в Китае: история и современность. М.: Науч.-образовательный форум по международным отношениям, 2007. 240 с.
6. Дионисий (Поздняев). Китайская Православная Церковь на пути к автономии // Проблемы Дальнего Востока. 1998. № 4. С. 125–134.
7. Дионисий (Поздняев). Православие в Китае (1900–1997 гг.) [Электронный ресурс]. Режим доступа: (дата обращения: 19.07.2017).
8. Дионисий (Поздняев). Церковь в Китае: на пути к автономии [Электронный ресурс] // Альфа и Омега. 1997. № 3. Режим доступа: <http://www.aliom.orthodoxy.ru/arch> (дата обращения: 19.07.2017).
9. Китайская Автономная Православная Церковь [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь: офиц. сайт Московской Патриархии. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text> (дата обращения: 18.08.2017).
10. Коростелев В. В., Караулов А. К. Последний Архипастырь Маньчжурии: к 110-летию со дня рождения архиепископа Никандра [Электронный ресурс] // Русская Атлантида. 2001. № 7. Режим доступа: <http://www.rusatlantida.narod.ru> (дата обращения: 19.07.2017).
11. Монах Вениамин (Гомартели). Летопись церковных событий (1950–1960) [Электронный ресурс] // Златоуст. Режим доступа: <http://www.hristov.narod.ru> (дата обращения: 18.08.2017).
12. Поздняев (Дионисий). Православие в Китайской Народной Республике: пути восстановления религиозной жизни в рамках модели церковной автономии [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь: офиц. сайт Московской Патриархии. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text> (дата обращения: 18.08.2017).
13. Православие в Китае: сб. материалов выставки / сост. В. В. Селивановский. Благовещенск: Амурская ярмарка, 2013. 68 с.
14. Русак В. С. Православие в Китае в XX веке [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.takya.ru/nuda> (дата обращения: 21.07.2017).
15. Свящ. Дионисий Поздняев, Прозорова Г. В. Восточноазиатский Экзархат [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text> (дата обращения: 19.08.2017).

УДК 27

ББК ЭЗ72.24-363-123

Алексей Геннадьевич Подмарицын,*Самарская духовная семинария,
г. Самара, Россия***Ликвидационные мероприятия советского чиновничества
в отношении свечной мастерской Оренбургского епархиального
управления на рубеже 50–60-х годов XX века**

В статье на примере Оренбургской области исследуются практические действия советских чиновников по осуществлению хрущёвской реакционной политики в отношении хозяйственных структур Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь (РПЦ), Совет по делам РПЦ при Совете министров СССР, советские атеистические практики, хрущёвская антицерковная реакция, свечные мастерские, Оренбургская епархия

Aleksei G. Podmaritsyn,*Samara Theological Seminary,
Samara, Russia***Liquidation Events the Soviet Bureacracy in Relation to the Candle Workshop
in Orenburg Diocesan Administration at the Turn
of the 50–60s of XX Century**

In the article on the example of the Orenburg region are studied practical steps to implement the Soviet officials Khrushchev's reactionary policies against of the economic structures the Russian Orthodox Church.

Keywords: Russian Orthodox Church (ROC), the Council for Russian Orthodox Church of the CM USSR, the Soviet atheistic practices, Khrushchev's anti-church reaction, candle workshops, the Orenburg diocese

Хрущёвская антицерковная реакция рубежа 1950–1960-х годов показала беспринципность советских администраторов в деле насильственного и незаконного ограничения в осуществлении права на свободу совести, противоречившего существовавшему на тот момент советскому законодательству о религиозных объединениях. Чтобы избежать обвинения в применении двойных стандартов в отношении к верующим, на протяжении почти пяти лет распорядительной властью издавались закрытые подзаконные акты, направленные на осуществление полного контроля религиозных объединений со стороны советских и партийных организаций (например, постановление «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей» (СМ СССР, от 16.10.1958 г.), закрытое постановление «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культурах» (СМ СССР, от 16.03.1961 г.). Парадоксальность ситуации заключалась в том, что ряд указаний в осуществлении антицерковной политики был дан в виде закрытых постановлений ЦК КПСС, неизвестных большинству советских функционеров (например, «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культурах», от 13.01.1960 г.). Главным направлением в подчинении религиозных организаций последовательно осуществлявшемуся тотальному контролю было сворачивание экономической базы их деятельности.

Специфической чертой финансирования религиозных структур являлись поступления от реализации церковных свечей, рассматривающихся как замена ветхозаветной десятины. В довоенный

период существовавшие специальные церковные свечные производства были ликвидированы, и обеспечение культовыми предметами осуществлялось через кустарей. Во время Великой Отечественной войны стали появляться артели, выпускавшие церковные свечи, а после легализации РПЦ было разрешено создавать собственное свечное производство на местах. Данное разрешение носило общий характер и не было обеспечено чётко прописанной процедурой открытия и функционирования производств. Не все епархии воспользовались предоставленной возможностью, и на то был ряд причин. Где-то сочли достаточным рыночное обеспечение через кустарей, где-то снабжение шло из свечных мастерских соседних епархий. Так, например, в Куйбышевской епархии открыли было свечную мастерскую при кафедральном соборе, но в 1947 году она была закрыта в силу нерентабельности и массового количества свечей, реализовавшегося рыночным порядком кустарями. Церкви епархии снова снабжались продукцией, вырабатывавшейся кустарями, артелями и свечными мастерскими других епархий.

Подобным образом дело обстоит и в Оренбургской епархии (именовалась Чкаловской в 1938–1958 годах). Свечной завод там был открыт около 1947 года в бытность архиерея преосвященного архиепископа Мануила (Лемешевского). Местные уполномоченные совета по делам РПЦ при Совете министров СССР (далее – СДРПЦ), а их в области за три года сменилось четыре человека, приняли к сведению появление свечного производства у местного епархиального управле-

ния и фиксировали объёмы производства и реализации выпускавшейся продукции приходам. При смене руководства СДРПЦ в конце 1950-х годов сменился и уполномоченный по Оренбургской области. Занявший в 1958 году эту должность П. Вдовин активно включился в дело ограничения деятельности РПЦ. Он обратил внимание на отсутствие, как в своём, так и в епархиальном делопроизводстве каких-либо разрешительных документов, регламентировавших открытие и деятельность свечной мастерской при Оренбургском епархиальном управлении. Таким образом, появился формальный предлог для сворачивания деятельности мастерской с перспективой её ликвидации. Уполномоченный, должным порядком информируя как руководство области, так и непосредственное начальство в лице СДРПЦ, указывал, что, по его мнению, количество церквей в области (в мае 1960 года их было 23) является недостаточным для существования отдельного свечного производства, штат мастерской раздут, работники и служащие в ней получают слишком высокую заработную плату, сырьё приобретает у спекулянтов и несознательных граждан, а реализация продукции производится даже за пределами области [1, л. 28].

Учитывая тот факт, что производство свечей вызывалось постоянной потребностью их в культурных целях, документально зафиксированное потребление свечей росло (особенно во второй половине 1950-х гг.), себя производство полностью окупало, а советские контролирующие инстанции (в лице местного райисполкома, местного райфинотдела, санитарно-эпидемиологической станции, местных профсоюзных органов) не находили формальных причин для закрытия производства по причине нарушения трудового законодательства, уполномоченному приходилось выискивать всё новые и новые причины для закрытия мастерской.

Он затребовал от заведующего мастерской и бухгалтера список лиц, продававших воск для производства, с указанием веса, уплаченной суммы и паспортных данных. Вес закупленного у граждан воска колебался от 1,1 до 39 кг. Судя по пометам в документе, метрические данные большинства лиц были сообщены местным властям для принятия мер [Там же, л. 2–3].

Другим сырьевым источником был огар – несгоревшие остатки свечей, принимавшиеся от приходов по фиксированной цене. В 1964 году «свечная война» в Оренбурге достигла своего апогея, и приобрести сырьё стало практически невозможно. Преосвященный епископ Леонтий выпустил предписание, что свечи приходам будут реализовываться в зачётном порядке, со сдачей огара не менее 25 % от веса приобретаемых и определённого количества воска (30 %) [2, л. 2].

Поскольку вплоть до конца 1950-х годов никто из советских чиновников не интересовался, откуда и в каких объёмах епархиальные свечные мастерские приобретают сырьё, для них полной неожиданностью стал тот факт, что необходимые в производстве церезины и парафины, а также продукты из натурального и фальсифицированного воска покупаются легальным путём в торговых точках госу-

дарственной и кооперативной торговли. К ним относились восковые брикеты для натирания паркета, технический парафин и хозяйственные свечи из него и стеарина, и производственный церезин, получавшийся после очистки нефти. Оренбургский уполномоченный СДРПЦ выяснил, какие торговые точки и в каких количествах отпускали мастерской сырьё. По сведениям 1962 года, свечная мастерская Оренбургского епархиального управления получила сырья 1295,7 кг из хозяйственных магазинов Оренбурга, Бузулука, Казани, Куйбышева и от Воскресенской церкви г. Абдулина [Там же, л. 4]. Этот источник уполномоченный практически смог перекрыть, напрямую контролируя закупки свечной мастерской, что привело к их острому дефициту и поставило в 1964 году мастерскую на грань закрытия.

Больше всего усилий чиновник прилагал к административному воздействию на работников и служащих мастерской. Каждый год он затребовал списки работавших и настаивал на сокращении персонала. Так, в 1962 году из одиннадцати человек трое рабочих были уволены по сокращению, одна уборщица – по переводу [Там же, л. 7]. Из оставшихся восьми сотрудников шестеро были рабочие, один – бухгалтер и один – заведующий. Из шести рабочих четверо являлись пенсионерами [Там же, л. 10].

Кроме того, чиновник сравнил доходы и премии, выплаченные персоналу в 1961 году. Оказалось, что получаемые ими зарплаты и оклады аналогичны средним доходам советских рабочих того времени [1, л. 7, 9]. Так, рабочие получали зарплату в зависимости от времени, занятого на производстве (по одному человеку – 50 и 60, два человека – по 80, один – по 85, кладовщик – 90, мастер – 100 рублей). Кассир была на окладе в 75 рублей, бухгалтер – 80 рублей и заведующий мастерской получал 150 рублей в месяц [Там же, л. 7]. Премии выплачивались исключительно к советским праздникам и полностью копировали практику, существовавшую на советском производстве. К Первому января и Первому мая все работники и служащие получали по 50 рублей, а женский персонал дополнительно – по 10 рублей к Восьмому марта. Общая сумма премий фактически была так называемой «тринадцатой зарплатой», выдававшейся по итогам квартала, полугодия или года на государственных предприятиях [Там же, л. 9]. Несмотря на приведённые цифры, уполномоченный продолжал голословно утверждать о завышенной оплате труда рабочих и сотрудников мастерской, тогда как премии заведующего мастерской составляли 100 рублей к Новому году и 150 рублей к Первому мая, что также сравнимо с премиями управленцев государственных предприятий [Там же, л. 9].

Дотошная деятельность уполномоченного, фактически поставившего под личный контроль деятельность свечной мастерской, не могла не беспокоить местного преосвященного. После того, как уполномоченный П. Вдовин прислал 10 мая 1960 года требование епископу Оренбургскому Михаилу (Воскресенскому) закрыть с 16 мая свечную мастерскую, последний обратился к председателю СДРПЦ В. Куроедову с жалобой на действия чиновника [Там же, л. 47–49].

Архиерей обратил внимание Совета на провоз и администрирование, творимые в области представителем последнего. Чиновник, используя отчётность о реализации продукции мастерской, сделал вывод о несуществующих молитвенных домах в сельской местности, т. к. отдельные лица оттуда приобрели полтора – два десятка килограммов свечей. На Пасху 1960 года чиновник запретил продажу свечей в будке, стоящей в ограде Кафедрального собора, хотя его предшественники это разрешили. Как писал преосвященный Михаил: «Тов. Вдовин многими своими действиями подменяет функции правящего епископа. Он взял на себя миссию подбирать штаты священнослужителей и устанавливать штаты на приходах и не выдавать регистрации назначаемым мною священникам. Так, в с. Георгиевка мною назначались 3 священника, и всем им тов. Вдовин отказывал в регистрации» [1, л. 48–49].

Епископ указывал, что «все упомянутые действия т. Вдовина, как нарушающие существующее законодательство и распоряжения партии и правительства, вносят только дезорганизацию в церковную жизнь, озлобляют верующих, а меня заставляют обращаться к Вам за содействием» [Там же, л. 49].

Тридцатого мая 1960 года уполномоченный докладывал Совету, что «епископ Михаил оказывает прямое сопротивление действиям Вашего уполномоченного. Он наотрез отказался прекратить работу в мастерской, заявив, что я не могу это сделать, и он закроет её только после указания от совета» [Там же, л. 42]. Тогда уполномоченный заявил об опечатании мастерской с 1 июня, и епископ подчинился [Там же, л. 42].

Через некоторое время епископ Михаил (Воскресенский) был переведён на другую кафедру. Сменивший его архиепископ Палладий (Каминский) оказался более покладистым в деле ограничения деятельности церкви. В октябре того же года он обратился в хозяйственно управление Московской патриархии с просьбой принять на снаб-

жение Оренбургскую епархию свечами московской свечной мастерской. Получив отказ, архиепископ 28 декабря 1960 года обратился к уполномоченному с просьбой: «В удобной для Вас форме и нас форме поддержать наше ходатайство» [Там же, л. 18]. Далее преосвященный сам просил уполномоченного помочь продлить производственный патент на полгода, чтобы переработать имеющееся сырьё, «для безболезненного разрешения данного вопроса, т. е. для ликвидации производства» [Там же, л. 18].

На некоторое время вопрос о ликвидации свечной мастерской был отодвинут кампанией по закрытию приходов и слому зданий действующих церквей в Оренбургской области. В силу сложившихся обстоятельств ни в 1961, ни в 1962 годах не удавалось добиться согласия на переход снабжения свечами московского производства. Сменивший весной 1963 года на Оренбургской кафедре архиепископа Палладия епископ Леонтий (Бондарь) обнаружил плачевное состояние дел в производстве свечей. В августе того же года он обратился за помощью в поставке сырья к свечной мастерской соседней Куйбышевской епархии. В 1964 году производство стало убыточным по причине полной блокады уполномоченным каких-либо поставок сырья. В следующем 1965 году в результате смены руководства страны церковная сфера вышла из-под пристального внимания чиновников. Свечная мастерская Оренбургского епархиального управления продолжила свою деятельность.

Таким образом, практическая ограничительная политика рубежа 50–60-х годов XX века в отношении хозяйственных структур РПЦ на местах отличалась непоследовательностью. Отсутствие законных предлогов приводило к законотворчеству «с колёс», использованию администрирования в отношении религиозных производственных организаций, прямому давлению на их сотрудников, вплоть до произвола и нарушения элементарных конституционных норм.

Источники и литература

1. ГАОО (Государственный архив Оренбургской области). Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 110.
2. ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 150.

УДК 27

ББК Э372.24-363-123

Олег Борисович Молодов,

*Вологодский филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ,
г. Вологда, Россия*

Православная обрядность в северных епархиях в контексте вероисповедных реформ конца 1980-х годов

В статье характеризуются изменения вероисповедной политики в СССР в конце 1980-х годов. Отмена обязательной регистрации лиц, совершающих религиозные обряды, позволила приверженцам православия свободно реализовывать религиозные потребности и вызвала резкий рост числа крещений. Статья подготовлена на материалах государственных и церковных архивов.

Ключевые слова: советское государство, Русская Православная Церковь, вероисповедная политика, обрядность, Европейский Север

Oleg B. Molodov,

*Vologda branch of the Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration,
Vologda, Russia*

The Orthodox Rites in the Northern Dioceses in the Context of the Religious Reforms of the Late 1980s

The article discusses the changing of religious policy in the Soviet Union in the late 1980s. The abolition of compulsory registration of persons performing religious rites, allowed the Orthodox adherents freely formulate religious requirements and caused a sharp increase in the number of baptisms. The article is based on the materials of the state and Church archives.

Keywords: Soviet state, Russian Orthodox Church, religious politics, ritual, European North

Советский период истории государственно-церковных отношений в СССР характеризовался антирелигиозной направленностью вероисповедной политики Коммунистической партии и государства. На Европейском Севере, где традиционно господствовало православие, особенности конфессиональной политики наиболее ярко проявлялись в отношениях властей с епархиями и приходами Русской Православной Церкви (далее – РПЦ). Несмотря на относительную стабильность положения церкви и верующих в период позднего социализма (1960–1980-е гг.) отмечается усиление административного давления на православные епархии и приходы.

Кроме того, с 1961 года властями вводится поимённая паспортная регистрация лиц, совершающих религиозные обряды, прежде всего – крещение и венчание. Персональные данные о них (фамилия, имя и отчество; год рождения; домашний адрес и место работы) заносились в бланк квитанции, корешок которой сохранялся в специальной книге, доступной для контролирующих инстанций [1]. В качестве проверяющих её содержание обычно выступали члены районных (городских) комиссий по соблюдению законодательства о культурах, созданных при рай(гор)исполкомах Советов депутатов трудящихся. Эти общественные органы в основном действовали в районах и городах, где имелись действующие приходы РПЦ.

Религиозные объединения, согласно нормам статьи 12 и пункта «е» статьи 30 «Инструкции по применению законодательства о культурах» 1961 года, были обязаны беспрепятственно допускать должностных лиц государственных органов к периодическому осмотру имущества и проверке приходно-расходных книг и других документов [2]. Местные чиновники могли делать выписки из книг регистрации обрядов с целью обобщения информации и её передачи региональному уполномоченному Совету по делам РПЦ (с 1965 г. – Совета по делам религий (далее – СДР)). В материалах архивного фонда уполномоченного сохранилась переписка с секретарями рай(гор)исполкомов, которым направлялись персональные данные на лиц, совершивших обряд, и родителей, окрестивших несовершеннолетних детей [10].

Особенностью 1960-х – первой половины 1980-х годов стала практика совершения обрядов вдали от места жительства, учёбы или работы. В частности, жители «бесцерковных» районов Воло-

годской области (где отсутствовали православные приходы) часто крестились в храмах городов Вологды, Череповца и Великого Устюга. На Вологодчине, особенно в период летних отпусков и каникул, массово крестились (реже – венчались) приезжие из Архангельской, Мурманской и Ярославской областей. В связи с этим архиепископ Михаил (Мудьюгин) отмечал, что «сельские церкви существуют главным образом за счёт посещения их приезжими из отдалённых местностей» (по данным Текущего архива Вологодского епархиального управления, из годового отчёта за 1984 г., л. 3). Всё вышесказанное объясняется, во-первых, незначительным числом приходов, действовавших в регионе (всего 17), а, во-вторых, боязнью «репрессий» по месту жительства, ожидаемых в случае придания гласности факту крещения или венчания. Письма областных уполномоченных СДР с персональными данными лиц, совершивших обряд, сопровождалось указанием к привлечению их к дисциплинарной ответственности в случае членства в КПСС или ВЛКСМ. Иногда предполагалось даже увольнение с работы, связанной с обучением и воспитанием детей, поскольку считалось, что верующих нельзя допускать к педагогической деятельности [11, с. 17–18].

Архивные документы содержат сведения о способах сопротивления религиозного актива давлению на верующих. Часто встречается информация о неточностях в записях адресов окрещённых лиц, а иногда и совершении обрядов без предъявления документов, удостоверяющих личность [4]. Так, в Покровской церкви Тотемского района отмечен случай, когда староста прихода в течение нескольких месяцев 1966 года не вела журнал регистрации обрядов [5]. Подобным образом обеспечивалась конфиденциальность, а лица, совершившие обряд, уходили от ответственности.

В изучаемый период одним из способов адаптации духовенства и верующих к сложившейся ситуации стало злоупотребление каноническими дозволениями, предусмотренными в виде исключения. В частности, крещение «бабками» на дому разрешалось в случае рождения нежизнеспособного младенца и при отсутствии поблизости священника. Итогом стало массовое распространение такого крещения и на здоровых детей, родители которых опасались появиться в храме и официально зарегистрировать обряд из-за возможных неблагоприятных последствий. Зная о «самочин-

ных требоисправителях» и массовости «неправильных» крещений, епархиальное руководство в условиях малочисленности действующих приходов осознавало собственное бессилие. «При существующих условиях это зло трудно искоренить», – писал епископ Вологодский и Череповецкий Мстислав (Волонсевич) (из Текущего архива Вологодского епархиального управления, годовой отчёт за 1960 г., л. 15). По тем же причинам возросло количество «заочных отпеваний», а венчаний резко сократилось. По официальным данным, в приходах Вологодской епархии число заочных отпеваний увеличилось с 6–7 тыс. в год в 1960-е годы до 9–10 тыс. в год в 1980-е годы [11, с. 154, 157].

В 1970-е – начале 1980-х годов в государственно-конфессиональных отношениях стали заметны элементы стагнации [12], финансовое положение православных приходов оставалось стабильным, а деятельность уполномоченных СДР оказывала незначительное влияние на реализацию вероисповедной политики в регионах [6, с. 43; 7, с. 57].

Как показывают исследования, первым предвестником изменений государственно-конфессиональной политики в СССР стала отмена паспортной регистрации обрядов, которая произошла 25 июня 1987 года. Об этом настоятелям приходов управляющие епархиями сообщили специальными циркулярами [3]. Теперь предписывалось вести только численный учёт проведённых обрядов, необходимый для финансового контроля. Позднее, постановлением СДР от 28 января 1988 года была отменена «Инструкция по применению законодательства о культурах» 1961 года и ряд разъяснений Совета по делам религий.

Год 1988, кроме того, был ознаменован празднованием 1000-летия Крещения Руси и созывом Поместного собора РПЦ, направленного на ликвидацию разрыва между возрастающей социальной ролью православия и правовыми возможностями духовенства [13, с. 73–74; 14, с. 72]. Произошла смена руководства СДР и части его региональных уполномоченных. Наметились позитивные сдвиги во взаимоотношениях епископата, клира и верующих с местными властями, изменилась система приходского управления, приблизившаяся к требованиям канонических предписаний [8; 9].

Самым важным последствием этих мероприятий явился резкий скачок показателей православной обрядности. Северяне, ранее опасавшиеся даже посетить храм, почувствовали ослабление контроля со стороны властей и стали в массовом порядке креститься и крестить детей. Уже в 1987 году заметен значительный прирост количества крещений по сравнению с предыдущим годом: в приходах Архангельской области – в 2,5 раза, в Вологодской области – на 57 %. Резко

увеличилось и число венчаний. Статистика представлена в таблице, составленной по данным источника [11, с. 140–141, 152–153, 163–164].

Таблица

Количество зарегистрированных православных обрядов в приходах Архангельской и Вологодской областей в 1986–1988 годах

| Год | Вологодская область | | Архангельская область | |
|------|---------------------|----------|-----------------------|----------|
| | Крещения | Венчания | Крещения | Венчания |
| 1986 | 3228 | 15 | 839 | 1 |
| 1987 | 5651 | 25 | 2160 | 5 |
| 1988 | 19 549 | 54 | 4988 | 19 |

В дальнейшем эта тенденция сохранилась.

Основной причиной роста православной обрядности архиепископ Михаил (Мудьогин) считал «прекращение противозаконного контроля церковного требоисправления со стороны местных партийных и советских органов» (из Текущего архива Вологодского епархиального управления, годовой отчёт за 1988 г., л. 1–2). Важно отметить, что на местах у чиновников сохранялась инерция мышления, и они пытались продолжать привычную для них деятельность по контролю религиозности населения. Как отмечается в документах, разъяснения вологодского уполномоченного СДР Н. А. Воронина районному руководству о новом порядке регистрации обрядов «далеко не сразу возымело действие».

В Архангельской епархии епископ Пантелеимон (Долганов) издал и разослал по приходам специальный циркуляр, где пояснял, что для допуска к венчанию необходимо предъявление свидетельства ЗАГС о регистрации брака и документов, удостоверяющих личность супругов. Для допуска несовершеннолетних к крещению достаточно предъявления свидетельства о рождении, устного выражения соответствующего желания и личного присутствия хотя бы одного из родителей (из Текущего архива Архангельского епархиального управления, циркуляр № 2/49 от 17.05.1989 г., п. 2, 4). Ранее требовалось письменное согласие обоих родителей. По существу, главными новеллами стали отмена фиксации адресов заявителей и закрытость сведений о совершении обрядов для нецерковных лиц или инстанций (из Текущего архива Архангельского епархиального управления, циркуляр № 2/49 от 17.05.1989 г., п. 8, 9).

Таким образом, решение властей об отмене паспортной регистрации лиц, совершивших религиозный обряд, стало первым проявлением новой вероисповедной политики государства, официально закреплённой в законах СССР и РСФСР о свободе совести и религиозных объединениях в 1990 году.

Источники и литература

1. ГААО (Государственный архив Архангельской области). Ф. 5045. Оп. 1. Д. 41. Л. 8.
2. ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 98. Л. 72–81.
3. ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 240. Л. 22.
4. ГАВО (Государственный архив Вологодской области). Ф. 798. Оп. 7. Д. 23. Л. 73.
5. ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 25. Л. 143.

6. Дроботушенко Е. В. К вопросу о работе уполномоченных Совета по делам религий при Совете Министров СССР в Читинской области во второй половине 60-х–80-е гг. XX в. // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. 2016. Вып. 3. С. 38–45.
7. Дроботушенко Е. В., Ланцова Ю. Н. Финансовое положение Русской Православной Церкви в Читинской области в середине 1960 – середине 1980-х гг. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 5. С. 55–58.
8. Молодов О. Б. Государственно-конфессиональные отношения в СССР на переломном этапе (на материалах областей Европейского Севера) // Социум и власть. 2015. № 2. С. 95–99.
9. Молодов О. Б. Православный приход: понятие и система управления в 1945–2000 гг. (на материалах Европейского Севера) // Новейшая история России. 2016. № 3. С. 121–137.
10. Молодов О. Б. Роль уполномоченных Совета по делам религий в реализации государственной вероисповедной политики на Русском Севере (1960–1980-е гг.) // Вестник Пермского университета. Сер. История. 2015. № 1. С. 242–248.
11. Молодов О. Б. Советское государство и Русская православная церковь на Европейском Севере России в 1960–1980-е гг. Вологда: ВИПЭ ФСИН России, 2007. 232 с.
12. Полозова К. А. Элементы стагнации в государственно-церковных отношениях в СССР в 1965–1988 гг. [Электронный ресурс] // На пути к гражданскому обществу. 2013. № 3/4. Режим доступа: <http://www.government.esrae.ru/77–241> (дата обращения: 15.08.2017).
13. Симонова М. А. Православное духовенство в СССР: правовой статус и приоритеты деятельности в 1960–1980-х гг. // Перспективы науки. 2014. № 7. С. 71–76.
14. Сосновских Е. Г. Государственно-конфессиональные отношения в 1980–1990-е гг. (на материалах Челябинской области) // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Сер. Социально-гуманитарные науки. 2011. Вып. 16. № 9. С. 71–74.

УДК 27

ББК ЭЗ72.246.8

Юлий Владимирович Ставропольский,

*Саратовский национальный исследовательский
государственный университет им. Н. Г. Чернышевского,
г. Саратов, Россия*

Современное православие в Новой Зеландии¹

Большевистская революция 1917 года привела к созданию в Западной Европе Русского Экзархата под юрисдикцией Вселенского Патриарха, в США – Русской Православной Церкви, которая существовала как официальная епархия прежде 1917 года, а после 1917 года отказалась признавать церковную администрацию, навязанную большевиками. В Новой Зеландии оказалась представлена Русская Православная Церковь, относящаяся к Священному Синоду Русской Православной Церкви за рубежом. Среди Православных Церквей в Новой Зеландии Русская Православная Церковь численно наименьшая.

Ключевые слова: Новая Зеландия, церковь, православный, этничность, диаспора, отношения

Yuli V. Stavropolsky,

*Saratov National Research State University of N. G. Chernyshevsky,
Saratov, Russia*

Contemporary Orthodoxy in New Zealand

The Bolshevik revolution of 1917 led to the creation in the Western Europe of the Russian Exarchate under the jurisdiction of the Ecumenical Patriarch, while in the United States – the Russian Orthodox Church that has already existed as an official diocese before 1917 and after 1917 refused to recognize the Church's authority, imposed by the Bolsheviks. In New Zealand there is the Russian Orthodox Church relating to the Holy Synod of the Russian Orthodox Church abroad. Among the Orthodox churches in New Zealand, the Russian Orthodox Church is numerically the smallest.

Keywords: New Zealand, Church, Orthodox, ethnicity, diaspora, relations

В Новой Зеландии обладают юрисдикцией шесть Православных Церквей (далее – ПЦ). Об Антиохийской юрисдикции следует говорить отдельно в силу её специфики. Родственными между собой являются Русская, Сербская, Греческая, Румынская и Украинская ПЦ, имеющие юрисдик-

цию в Новой Зеландии. Для понимания уникальности каждой из этих церквей, следует ясно представлять себе их общие характеристики.

Все Православные Церкви в Новой Зеландии, за исключением Антиохийской Церкви, созданы беженцами, покинувшими родину по экономиче-

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения гранта РГНФ 16-26-01005/16.

ским либо по политическим причинам [1]. В отличие от господствующих Англиканской и Пресвитерианской церквей, ПЦ никогда не имели продуманного плана собственного обустройства в Новой Зеландии. Прихожане Русской, Сербской, Украинской и Румынской ПЦ в Новой Зеландии первоочередной причиной своей эмиграции называют последовавшее за Второй мировой войной изменение границ и советскую экспансию. Что касается греков, то греческие эмигранты называют Новую Зеландию хорошим местом для заработка и финансового успеха, в сравнении с тем, что ждало их у себя на родине в Греции.

Все ПЦ в Новой Зеландии относятся к меньшинствам. Все вместе они окормляют не более 0,13 % населения Новой Зеландии. Все они остро осознают свой незначительный, с точки зрения статистики, статус. Это осознание проявляется двумя противоречивыми способами. С одной стороны, ощущается побуждение к тому, чтобы вести себя конформно по отношению к большинству населения с их стандартами, выглядеть «нормально» и не отличаться от остальных жителей Новой Зеландии. В ежемесячном издании Греческой общины в Новой Зеландии подобная политика разъясняется в передовых статьях, призывающих новозеландских греков устанавливать дружеские отношения между греками и новозеландцами, учитывать мнения и настроения новозеландцев, формировать добрые гражданские чувства. Таких же взглядов придерживаются и прихожане других ПЦ в Новой Зеландии. В то же время, большинство прихожан ПЦ в Новой Зеландии испытывают тревогу по причине доминирования новозеландской культуры.

Стремление сохранять собственную этническую идентичность, беречь обычаи и культуру своей Родины несколько не слабее желания интегрироваться. Можно считать, что эти два мотива действуют не только на индивидуальном уровне, но и на институциональном уровне на всём протяжении исторического становления ПЦ в Новой Зеландии. В качестве примера того, какое психологическое напряжение образуют эти два мотива, действуя одновременно, можно сослаться на президента Греческой общины Веллингтона. Когда стало известно, что среди прихожан Греческой ПЦ появились несколько человек новообращённых, то президенту Греческой общины был задан вопрос о том, насколько это важно, по его мнению. В ответ он решительно заявил, что новообращённых среди прихожан Греческой ПЦ нет, а если бы они вдруг появились, то это было бы предельно нежелательно. По его мнению, Греческая ПЦ – для греков, для тех, кто говорит по-гречески, кто родился греком. Как можно обратиться в грека? Данный пример свидетельствует о том, какое важное значение прихожане ПЦ в Новой Зеландии придают сохранению собственной этнической идентичности. С учётом вышесказанного, перейдём к рассмотрению индивидуальных особенностей ПЦ в Новой Зеландии.

Представитель Вселенского Патриарха в Новой Зеландии, Митрополит Веллингтонский и

Крайстчёрчский не образует собственной действующей юрисдикции, но обладает наибольшим влиянием среди всех ПЦ, представленных в этой стране. Митрополит Веллингтонский и Крайстчёрчский исполняет обязанности экзарха в Индии, Корее, Японии, Сингапуре, Индонезии, Филиппинах, Гонконге. В Новой Зеландии Митрополит Веллингтонский и Крайстчёрчский принял на себя ответственность за всё местное православное население, без различия юрисдикций. Эту ответственность представитель Вселенского Патриархата Митрополит Веллингтонский и Крайстчёрчский возложил на себя в соответствии с 28-м Халкидонским канонам (451 г. н. э.), где сказано об ответственности за всех истинно верующих в языческих землях [2].

Руководители ПЦ критикуют позицию, занимаемую Митрополитом Веллингтонским и Крайстчёрчским в вопросах об объёме его компетенции и о его главенствующем положении по отношению к ПЦ, представленным в Новой Зеландии. В первую очередь, духовенство Румынской, Сербской и Антиохийской ПЦ в Новой Зеландии постоянно дают понять, что их Патриархи находятся за рубежом и не воплощены в лице Митрополита Веллингтонского и Крайстчёрчского.

Затруднительное положение Митрополита Веллингтонского и Крайстчёрчского объясняется несколькими факторами. Отчасти, отсутствие должного уважения и признания вызвано тем, что в Новой Зеландии все ПЦ, в первую очередь Греческая ПЦ, на протяжении своего пребывания в этой стране, накопили определённые приходские ресурсы и финансы, поэтому любые изменения в направлении создания попечительской организации встречают решительное сопротивление. С другой стороны, не забывается обида на греков, занимавших привилегированное положение в Османской империи по отношению к негреческим православным верующим. Назначение Константинопольским Патриархатом Митрополита Веллингтонского и Крайстчёрчского не только не содействует умиротворению православных общин в Новой Зеландии, но провоцирует националистические настроения и подъём этнического самосознания.

Крупнейшей ПЦ в Новой Зеландии является Греческая ПЦ, насчитывающая от пяти до шести тысяч прихожан, главным образом, в Веллингтоне. Точный учёт невозможен. В новозеландском департаменте статистики имеются данные лишь о тех греках, которые родились в Греции. Относительно греков, родившихся в Новой Зеландии, и этнически идентифицирующих себя как грека, никаких данных нет. Если исходить из среднего размера греческой семьи в Новой Зеландии, то расчёты показывают, что количество прихожан Греческой ПЦ в Новой Зеландии – примерно 20–25 тысяч душ.

Греки впервые прибыли в Новую Зеландию в 80–90-х годах XIX века, в основном, для работы на золотых приисках. Большинство из них не оформляли надлежащим образом своего пребывания в Новой Зеландии, многие спустя короткое время вернулись к себе в Грецию. Выделяют три этапа

челночной миграции. На первом этапе, с 1870 по 1889 год, мигранты в Новой Зеландии не задерживались, малая толика их селилась в Окленде и в Веллингтоне. По переписи 1878 года, в Новой Зеландии проживали 29 православных греков. На втором этапе, с 1890 по 1914 год, возникли прибрежные поселения – Пиктон, Иллзмир, Лайэл Бей, Ситун, Норт Шор, в которых проживали преимущественно мужчины-рыбаки, 48 % которых родились на островах греческого архипелага. Греческая община Веллингтона сложилась на третьем этапе, с 1918 по 1939 год. Четвёртый этап пришёл на период с 1949 по 1966 год. На четвёртом этапе миграция мотивировалась, в первую очередь, экономическими факторами, вследствие плохих жизненных условий в послевоенной Греции, под влиянием экономического успеха тех греков, которые давно проживали в Новой Зеландии. К 1966 году 76 % греческих иммигрантов в Новой Зеландии осели в Веллингтоне, превратив Веллингтон в центр греческой диаспоры.

Становление Греческой ПЦ в Новой Зеландии совершалось более медленным темпом, по сравнению с темпом греческой иммиграции. До того, как после Второй мировой войны случился наплыв перемещённых лиц, греческая православная диаспора была мала и малоактивна. В 1946 году в Новую Зеландию прибыл первый греческий священник, архимандрит Боязоглу, который очень быстро выхлопотал в Национальном совете церквей членство для своей церкви и приступил к организации действующего прихода на основе греческой диаспоры.

В 1950-х годах по программе приёма беженцев и вынужденных переселенцев в Новую Зеландию прибыло самое большое количество греков, что существенно изменило антураж и будущее православия в Новой Зеландии. К концу 1952 года в Новую Зеландию прибыли свыше четырёх с половиной тысяч перемещённых лиц. Греки составили в Новой Зеландии крупнейшую этническую группу – 22 %, из них 1020 человек прибыли в качестве перемещённых лиц в 1951 году. Более 50 % из них родились за рубежом Греции – в Турции, в Египте, в Румынии, в Болгарии и т. д.

Крупнейшую группу среди этих «иностранных» греков образовали греки румынского происхождения. Греки румынского происхождения в Румынии проживали преимущественно в городах, были образованы и принадлежали к среднему классу, и этим отличались от греков, родившихся в Греции, бывших преимущественно неграмотными крестьянами. Это создавало внутреннюю напряжённость в греческой диаспоре, которая завершилась выделением альтернативной этнической ассоциации и самостоятельного румынского прихода.

Расселение греков в Новой Зеландии отличается характерными особенностями. Греки отличаются прочным ощущением этнической идентичности, верны своей этнической общине, при этом греки в большей степени, в сравнении с остальными православными иммигрантами, склонны заниматься коммерцией. В Веллингтоне в глаза бросается обилие греческих ресторанов, продоволь-

ственных магазинов, химчисток и прочих предприятий малого бизнеса. Несмотря на существенную экономическую развитость, греческая диаспора в Новой Зеландии хранит преданность Греции. Верность греков ПЦ и их религиозное благочестие граничат с национализмом. Новозеландские греки интересуются политическими событиями в Греции и заботятся о семьях, остающихся на родине. Большинство греков первоначально видели в Новой Зеландии временное пристанище, а в планах на будущее всегда предусматривалось возвращение в Грецию. Даже сегодня в Новой Зеландии чувствуется, что даже те греки, которые родились здесь, всё время мечтают о возвращении на родину.

Неожиданный наплыв в Новую Зеландию греков по программе приёма перемещённых лиц способствовал эскалации активности Греческой ПЦ. В 1960-х годах были достигнуты консолидация и сплочение греческой диаспоры в Веллингтоне. В 1971 году в центральном районе Веллингтона была освящена церковь Благовещения, выстроенная в византийском стиле. В 1971 году в г. Крайстчёрч была освящена церковь Успения-в-Сейнт-Олбэнсе. Тогда же архиепископ Дионисий сделал своей резиденцией Свято-Андреевский собор в Миримаре. Впоследствии греческие православные церкви открылись в Петоуне, Палмерстон-Норте и в Окленде.

На сегодняшний день в Новой Зеландии Департаментом юстиции зарегистрированы четверо греческих священнослужителей. Назначением греческого православного духовенства в Новую Зеландию ведаёт митрополия, которая соблюдает установленный обряд. Все священнослужители родились и получили образование в Греции, они приезжают в Новую Зеландию с целью выполнять функции священников в отношении местных греков, но никто из них не планирует поселиться в Новой Зеландии постоянно. Дольше всех греческих православных священнослужителей провёл в Новой Зеландии митрополит Поликарп – 15 лет. Несмотря на столь длительный срок, митрополит Поликарп отказывался говорить по-английски и общался через переводчика.

Центром Румынской Православной общины в Новой Зеландии является приходская церковь в Ньютауне, Веллингтон. В этом приходе около 150 прихожан, 15 из которых – румыны, остальные – греки, которые либо родились в Румынии, либо вступили в брак с румынами. Приходской священнослужитель, единственный румынский священнослужитель в Новой Зеландии, прибыл по благословению Патриарха Бухарестского. Представители Румынской Патриархии регулярно прибывают в Новую Зеландию с визитами.

Почти все румыны и греки румынского происхождения оказались в Новой Зеландии вследствие коммунистического переворота в Румынии в 1947 году. Последовавший после Второй мировой войны расцвет славянского национализма поставил греков, проживавших в Румынии, в двусмысленное положение с румынским гражданством. Политика национализации, предпринятая коммунистическим правительством, привела к тому, что большинство

греков, проживавших в Румынии, предпочли эмигрировать, сначала в Грецию, а затем в Новую Зеландию. В румынской диаспоре очень болезненно переживают собственное бегство.

Прибыв в Новую Зеландию, большинство румын и греков румынского происхождения столкнулись с негостеприимным приёмом со стороны уже проживавших в Новой Зеландии греков из Греции. Оформился взаимный антагонизм между греками, родившимися в Македонии, Болгарии и Румынии, греками, прибывшими в Новую Зеландию в 1949–1952 годах по программе приёма перемещённых лиц, и греками из Греции.

Греки румынского происхождения не сумели интегрироваться в греческую диаспору в Новой Зеландии по ряду причин. Во времена Оттоманской империи греки румынского происхождения составляли средний класс, которому не позволялось реализоваться в полной мере по причине феодалного характера Оттоманского правления. После обретения Румынией независимости греки в Румынии получали лучшее образование, их уровень жизни был весьма высоким. Греки из Греции селились в Новой Зеландии по крестьянским меркам. Интегрирование этих двух обособленных групп, пусть греков, оказалось невозможным в силу непреодолимой пропасти между жизненными укладами и уровнями образования.

Другие факторы тоже играли свою роль. Грекам румынского происхождения казалось, что, посещая службы Греческой ПЦ, бывая в греческом общественном клубе «Панэлленик», они поступают своей румынской идентичностью. Отказываясь от богослужения на румынском языке, греки румынского происхождения решили про себя, что богослужение на греческом языке пусть будет для греков, приехавших из Греции, а их родной язык – румынский, и они должны служить Богу по-румынски.

В целях сохранения румынской идентичности, в середине 1950-х годов возникла греческая ассоциация «Аполлон». В 1971 году греческий православный священнослужитель о. Ф. Кентридис, который родился в Румынии и свободно владел румынским языком, начал переговоры с Румынским Патриархатом о создании особого румынского прихода. В 1974 году по благословению Патриарха Бухарестского был образован автономный Румынский приход. На службы часто приходили русские и сербы, с которыми у Румынского прихода сложились добрые отношения. Отношения Румынского прихода с Греческой ПЦ крайне натянутые.

Сербская Православная община в Новой Зеландии насчитывает около 300 душ, объединённых приходом церкви Святого Саввы, открытой в Айлэнд-Бэе, Веллингтон в 1966 году. Службы Сербской ПЦ посещают русские, греки, поляки и украинцы. Церковь прилагает все возможные усилия к тому, чтобы взаимодействовать с остальными церквями в Новой Зеландии. По этой причине, говорят прихожане, перешедшие в православие из католичества, они отдают предпочтение Сербской ПЦ перед Русской ПЦ. Сербская ПЦ в Новой Зеландии управляется епископом из Австралии.

Православные сербы прибывали в Новую Зеландию двумя волнами. Первая волна югославских золотоискателей прибыла в Новую Зеландию в 80–90-х годах XIX века. Большинство из них были хорваты-католики, небольшую часть составляли православные сербы. Православные сербы первой волны не имели никакого православного церковного окормления, поэтому переходили в католичество. Вторая волна миграции сербов в Новую Зеландию происходила после окончания Второй мировой войны и мотивировалась желанием спастись от коммунизма бегством. Благодаря первой волне сербской иммиграции в Новую Зеландию, в Новой Зеландии оформилась Сербская ПЦ.

Характерная особенность Сербской ПЦ в Новой Зеландии связана с тем, что, стараясь удерживать детей сербских иммигрантов, родившихся в Новой Зеландии, и привлечь и сделать новообращёнными прихожан иных церквей, Сербская ПЦ в Новой Зеландии перешла в богослужении на английский язык. Это было воспринято с пониманием и молодёжью, и старшим поколением. Данный шаг свидетельствует о минимальной заботе по поводу сохранения этнической идентичности, и о высокой степени интеграции в новозеландское общество.

Большевистская революция 1917 года привела к созданию четырёх Русских ПЦ. Крупнейшей из них стал Московский Патриархат, отвечавший за жизнедеятельность ПЦ в Советском Союзе и в небольшом количестве зарубежных приходов. В Западной Европе оформился Русский Экзархат под юрисдикцией Вселенского Патриарха, в США – Русская Православная Греко-Католическая Церковь, которая существовала как официальная епархия прежде 1917 года, а после 1917 года отказалась признавать церковную администрацию, навязанную большевиками [3].

В Новой Зеландии оказалась представлена Русская ПЦ, относящаяся к Священному Синоду Русской Православной Церкви за рубежом. Возникновение Русской ПЦ за рубежом стало следствием заседаний Священного Синода в Сремских Карловцах, в ходе которых пытались выработать какую-либо организационную форму для русских, оказавшихся за рубежом. В 1921 году находившийся в руках большевиков патриарх Тихон, повелел отменить заседания Священного Синода. Глава Священного Синода митрополит Евлогий и другие епископы собрались в Сремских Карловцах и пришли к заключению, что патриарх Тихон действовал под принуждением, поэтому отказались выполнить волю патриарха.

Среди ПЦ в Новой Зеландии Русская ПЦ численно наименьшая. Она имеет два главных центра – домашняя часовня на горе Виктории в г. Веллингтон и приходская церковь в г. Крайстчёрч. Небольшое количество русских проживают в г. Окленд, но они посещают в основном приход Сербской ПЦ.

Русской ПЦ в Новой Зеландии управляет архиепископ из Австралии. Русские православные священнослужители нерегулярно прилетают из Австралии, чтобы проводить богослужения. Неко-

торое количество русских прибыли в Новую Зеландию из Европы, но большинство – из Китая. Накануне культурной революции китайцы стремились выгнать из страны всех иностранцев.

Наименьшая по своей численности среди ПЦ в Новой Зеландии – Украинская ПЦ. Её канонический статус наиболее проблематичен, ибо не признан остальными ПЦ в Новой Зеландии. В 1949 году в Новую Зеландию прибыли 74 украинских перемещённых лица, которые вольно расселились на широких новозеландских просторах. Их потяжки поддерживают между собой весьма неформальные отношения, собираясь вместе исключительно по поводам светских мероприятий. Службы Украинской ПЦ проходят в Англиканской церкви Святого Августина в Питоне, Веллингтон. Священнический статус украинского священника не признаётся ни одной из ПЦ в Новой Зеландии.

Со времени Брест-Литовской рады 1586 года Украинская Церковь разделилась на Римско-Католическую, или Униатскую, и на Православную Церковь. На Украине религиозная принадлежность является важным условием налаживания социальных отношений. Униаты и православные сторонятся друг друга. Среди немногочисленной украинской диаспоры в Новой Зеландии сохраняется принятое деление на униатов и на православных, крайне важное для украинской идентичности, но на богослужения униаты и православные в Новой Зеландии собираются вместе, стараясь сберечь украинскую идентичность. Подобное сближение традиционно антагонистических, но немногочисленных групп доходит до того, что украинцы, проживающие в Новой Зеландии, дружат со своими исконными недругами – русскими и поляками, в Новой Зеландии столь же немногочисленными. Этническая идентичность в инокультурном окружении берёт верх над исконными религиозными и национальными чувствами.

Мы видим, что Православное сообщество в Новой Зеландии относительно молодо. Большинство ПЦ обосновались в Новой Зеландии в 50–60-х годах XX века, спустя столетие после того, как началось британское заселение Новой Зеландии. Православные Церкви прибывали в общество, где уже произошла консолидация культурных норм. Православные верующие составляют в Новой Зеландии меньшинство. Они в такой степени являются меньшинством, что большинству новозеландцев о них ничего не известно. Статус меньшинства способствует размыванию этнической идентичности перед лицом культурно доминирующего общества. При этом православное сообщество внутренне неоднородно.

Преобладающая Греческая Православная диаспора намного более многочисленна, особенно в Веллингтоне, и перекрывает собой все остальные ПЦ. Создание Румынского Православного прихода мотивировалось в первую очередь стремлением выйти из-под греческого влияния и сберечь свою особую румынскую идентичность. Сербская Православная диаспора под руководством священнослужителей, родившихся в Новой Зеландии, как представляется, оставила заботу о сохранении этнической идентичности.

Считая этнический аспект непреодолимым, духовенство Сербской ПЦ изыскивает новые способы, как интегрировать православие в общее русло христианства в Новой Зеландии, вопреки сербским националистам. Русскую и Украинскую Православные диаспоры практически можно считать вымирающими, ибо они заключили себя в своего рода этническое гетто. Если бы не было в Новой Зеландии греческой паствы и динамично активного Греческого Православного духовенства, то православие в Новой Зеландии оказалось бы поглощено иными церквями.

Источники и литература

1. Беляева А. В. Источники по истории Русской Православной Церкви в эмиграции (1919–1939 годы) в России и за рубежом // Архивы Русской Православной Церкви: пути из прошлого в настоящее. 2005. С. 229–231.
2. Косик В. И. Русское церковное зарубежье: XX век в биографиях духовенства от Америки до Японии: материалы к словарю-справочнику. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2008. 408 с.
3. Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. 511 с.

УДК 27

ББК Э372.246.8

Николай Николаевич Корниенко,

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН,
г. Улан-Удэ, Россия*

Свято-Троицкий храм в Улан-Баторе: основные формы распространения православия на современном этапе

В статье исследовано современное положение общины Русской Православной Церкви в Улан-Баторе, дана характеристика основных направлений деятельности Свято-Троицкой церкви в монгольской столице после начала демократических преобразований конца 90-х годов XX века и первого десятилетия XXI века. Особенности данного периода являются возрождение православной общины и её юридическое оформление, а также строительство нового храма и его последующая миссионерская и хозяйственная направленность работы.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Свято-Троицкий храм, Улан-Батор, православие, протоиерей Алексей Трубоч, художественная школа «Анима»

Nikolay N. Kornienko,

*Institute of Mongolian, Buddhology and Tibetology Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences,
Ulan-Ude, Russia*

The Holy Trinity Church in Ulan-Bator: the Main Forms of the Spread of Orthodoxy at the Modern Stage

The article analyzes the current situation of the community of the Russian Orthodox Church in Ulaanbaatar after the beginning of democratic transformations of the late 90s of the XX century – the first decade of the XXI century. Main activities of the Holy Trinity Church in the Mongolian capital are described. The peculiarities of this period are the revival of the Orthodox community, its legal organization, process of the erection of a new church and as a result, missionary and economic direction of its work.

Keywords: Russianorthodox church, Holy Trinity Church, Ulaanbaatar, orthodoxy, Archpriest Alexei Trubach, art school "Anima"

Постановлением Священного Синода Русской Православной Церкви (далее – РПЦ) от 28 декабря 1996 года было принято решение принять православную Свято-Троицкую общину в г. Улан-Баторе (Республика Монголия) в юрисдикцию Московского Патриархата [2]. Через год был назначен и первый настоятель – протоиерей Анатолий Фесечко, клирик Владимирской и Суздальской епархии [3].

Временным местом совершения богослужения, а также пребывания будущего священнослужителя стал двухэтажный каменный дом, имеющий два подъезда и состоящий из восьми квартир. Здание располагалось на территории Торгового представительства России в Монголии, которое было передано российской компанией ОАО «Внешинторг».

Приехав в Улан-Батор, о. Анатолий стал обустроить помещение временного храма для совершения богослужений. Был сделан ремонт двух квартир на втором этаже. В одном подъезде расположился храм и комнаты для церковных нужд, в другом – разместилась многодетная семья настоятеля. Над первым подъездом был воздвигнут православный купол с восьмиконечным крестом.

Новоназначенному настоятелю храма пришлось решать и внутрицерковные проблемы. Прихожане, стоявшие в начале возрождения Свято-Троицкого прихода, в основном, местнорусские, стали в оппозицию новоназначенному священнику. По воспоминаниям о. Анатолия, членов общины, подбиваемых В. А. Дунаевым, возмутило то, что место председателя приходского совета прихода занял настоятель прихода. Кроме того, местнорусская часть прихожан предполагала, что назначение священника из Москвы автоматически повлечёт за собой полное финансовое обеспечение со стороны РПЦ, а не только будет включать оплату жалованья батюшки. Нужно было делать ремонт, готовиться к возведению нового храма и о. Анатолий ввёл строгий учёт всех и без того небольших доходов прихода. До этого община сама распоряжалась финансами, да и тратить ей особо было не на что: оплачивался только проезд священника Олега Матвеева несколько раз в год (из интервью с бывшим настоятелем Свято-Троицкого прихода г. Улан-Батора, ныне – клирика Князь-Владимирского храма г. Владимира, протоиереем Анатолием Фесечко, записанное 12.05.2017 г.).

Из прежних активистов в числе прихожан осталось только три – пять человек. На службу стали ходить сотрудники российского дипломатического корпуса и торговых организаций, учителя, врачи, в основном, женщины.

За время настоятельства о. Анатолия была проведена важная работа по организации приходской деятельности Свято-Троицкого прихода. Стали проводиться постоянные богослужения, совершаться требы. Крестились взрослые и крестили своих детей. Таинство Крещения принимали российские подданные. Среди крестившихся было и несколько монголов. Однако главную миссию – подстроку храма, о. Анатолию, по ряду причин, выполнить не удалось.

С именем протоиерея Алексея Трубача, сменившего прежнего настоятеля в 2005 году во многом связана активизация миссионерской и в целом просветительской деятельности РПЦ в Монголии. Он возглавляет православный приход в Монголии по настоящий день. Если организацию деятельности храма следует отнести к миссии о. Анатолия, то общецерковный размах и чёткую организационную структуру, позволившие плодотворно функционировать, церковь приобрела при несомненном участии о. Алексея, имевшего положительный опыт работы в зарубежных приходах РПЦ в Индии, Непале, ЮАР.

Главным делом на поприще церковного служения о. Алексея стало строительство православного храма в столице Монголии. Возведение храма продолжалось с июня 2006 по июнь 2009 года и обошлось в сумму 2 млн 400 тыс. долларов (из рапорта о постройке храма настоятеля Свято-Троицкого прихода в г. Улан-Баторе священника Алексея Трубача, от 20.08.2009 г.).

По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексея 21 июня 2009 года II секретарь Московской Патриархии по зарубежным учреждениям архиепископ Марк (Головков) совершил Чин Великого освящения и Божественную литургию в нововозведённом храме монгольской столицы.

После возведения храма просветительская деятельность православной церкви вышла на новый уровень. Так, в сентябре 2009 года при содействии фонда «Русский мир» на территории Свято-Троицкого прихода был открыт Русский детский культурный центр, при котором начали работать

кружки и секции для детей в возрасте от 7 до 15 лет. Записанными в кружки стали школьники близлежащих средних школ Улан-Батора. В скором времени число посещающих Центр достигло ста человек. Основной причиной столь скорого увеличения учащихся стал финансовый вопрос. Посещение Центра было бесплатным, а в монгольских школах кружки и факультативные занятия были на платной основе, следовательно – недоступны для детей из малообеспеченных семей.

Одним из профильных занятий стал кружок русского языка, который вели две преподавательницы: россиянка А. Спиридонова, владевшая также монгольским языком, и монголка Т. Хосбаяр, хорошо говорившая на русском. Обе являлись постоянными прихожанами Свято-Троицкого храма. Процессу освоения языка способствовали два параметра: билингвистические данные учителей и обучающие игровые программы по русскому языку на компьютере. Кстати, в Центре был оборудован и компьютерный класс, которым заведовала учитель русско-монгольской школы М. Банщикова [1].

Популярностью у детей пользовался кружок балета, который вела Ю. Цэрма, в прошлом известная балерина Монгольского государственного академического театра оперы и балета. Она была выпускницей Пермского балетного училища, хорошо владела русским языком.

Посещали ребята и занятия по изобразительному искусству под руководством местной художницы А. Үүрийнтуяа. Наряду с рисованием, ребята изучали и искусство гобелена. Был организован при храме и кружок гончарного искусства преподавателем Н. Гэрэлхүү. Приходская гончарная мастерская была оснащена печью для обжига, а также всем необходимым оборудованием для производства керамических изделий. Во время посещения Свято-Троицкого храма В. В. Путиным о. Алексей подарил ему сувенирную тарелку, изготовленную на приходе, с изображением Улан-Баторской православной церкви [4].

Решение проблемы творческого воспитания детей при Свято-Троицком приходе, а также опыт нескольких лет функционирования вышеназванных кружков привели к появлению художественной школы «Анима» в 2010 году, которая действует и в настоящее время. Учебные занятия в школе рассчитаны на четыре года. К уже имеющимся занятиям были добавлены обучение живописи и резьбе по дереву. Учатся в школе 30 детей, в основном монголы. Часть из них, инвалиды, посещают занятия на благотворительной основе. Школу возглавляет директор Ядамсурэн Булгана – монголка, имеющая русские корни. Она окончила Российскую академию художеств имени И. Е. Репина в Санкт-Петербурге [5].

В ноябре 2007 года при храме была организована хоккейная команда «Троица», которая составляла основу национальной сборной Монголии. В её состав входили 30 монгольских юношей в возрасте 15–23 лет, а тренером выступил Евгений Петрович Выборов, который по приглашению отца Алексея прибыл из Иркутска, где ранее работал с местной командой «Байкал-Энергия». Ребята несколько раз приезжали в Россию (Москва, Иркутск, Красноярск, Селенгинск) для участия в

разных турнирах. Из-за нехватки финансовых средств в 2010 году команда была распущена.

В 2010 году был построен спортивный комплекс общей площадью 512 м². В постройке здания приняли активное участие совместные российско-монгольские предприятия: горно-обогатительный комбинат «Эрдэнэт» и АО «Улан-Баторская железная дорога», Федерация карате России, сербско-монгольская компания «ЕврозигиИнженеринг», а также простые граждане России, Украины, Белоруссии и Монголии, которые добровольно пожертвовали средства на это благое дело.

Помещение комплекса разделено на две части: одна предназначена для занятий боксом, другая – для секции по айкидо. С боксёрами занимается мастер спорта СССР В. Шагдыров, родом из Улан-Удэ. Занятия по айкидо проводит президент Федерации айкидо Монголии М. Алтанбагана. В одном из залов устроен уголок для размещения тяжелоатлетических снарядов и современных тренажёров. Спортивные занятия платные. Комплекс сам себя окупает, но особых доходов нет.

Кроме спортивных в новопостроенном здании проводятся и культурно-досуговые мероприятия (рождественские и пасхальные концерты, показ православных фильмов, просветительские лекции, показательные спортивные мероприятия).

Важным фактором миссионерской деятельности стал выпуск многотиражного периодического издания – газеты «Троица», которая начала выходить с декабря 2008 года. Несколько номеров были напечатаны и на монгольском языке. Газета издавалась при поддержке фонда «Русский мир». В издании отражались новости прихода, вести из зарубежных структур Русской Православной Церкви, общецерковные новости, печатались интервью и проповеди настоятеля храма, расписания богослужений на предстоящий месяц согласно церковному календарю. Предполагалось, что русский вариант приходского издания будет распространяться в иконной лавке храма, в консульских структурах, посольских учебных заведениях и российско-монгольских предприятиях, а монгольский вариант газеты – также в храме и газетных ларьках. Из-за отсутствия финансирования в 2013 году периодическое издание Свято-Троицкого храма прекратило своё существование.

Взаимоотношения с обществом складываются в основном через монгольскую детско-юношескую художественную школу «Анима», действующую с 2011 года в приходском здании, а также через спортивные секции в спортзале прихода, построенном в том же году. В целом, эта отчасти коммерческая деятельность прихода формирует также положительный социальный фон вокруг Русского Православного прихода в Монголии [6].

Говоря о миссионерстве, священник Алексей отмечает, что проповедь православия сопряжена с большими трудностями, в первую очередь, финансовыми. За годы его настоятельства был построен и расписан храм во имя Святой Троицы. Богослужения в храме, который открыт для молитвы ежедневно с 11.00. до 17.00 часов, проводятся регулярно. Настоятель, в виду проживания в приходском здании, постоянно доступен для прихожан. Богослужение по воскресным дням посещают от

30 до 60 человек. На главные православные праздники, Пасху и Рождество Христово, храм посещают 200–300 человек. Примерно столько же людей приходит за святой водой на праздник Крещения Господня. Состав прихожан – преимущественно русская часть населения страны, постоянно проживающая в Монголии, либо приезжие специалисты, дипломаты, бизнесмены, служащие.

Малочисленность православного населения в Монголии свидетельствует о том, что христиа-

низация традиционно буддийского монгольского населения, коренизация православия, идентификация с местными жителями, укоренение в их культуре имеют низкую результативность. При этом Православная Церковь для большинства прихожан остаётся обладателем традиционной русской духовной культуры, норм и правил поведения, а священнослужители – носителями и ретрансляторами идей общественно-политической жизни.

Источники и литература

1. В столице Монголии при Свято-Троицком приходе открылся Русский детский культурный центр [Электронный ресурс] // Самый восточный. Режим доступа: <http://www.pravostok.ru/dv/v-stolice-mongolii-pri-svyato-troickom-prihode-otkriilsya-rysskii-detskii-kulturnii-centr/> (дата обращения: 19.07.2017).

2. Журналы заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 28 декабря 1996 года [Электронный ресурс] // Отдел Внешних церковных связей. Режим доступа: <https://www.mospat.ru/archive/1996/02/sr291281> (дата обращения: 29.08.2017).

3. История Православной общины в Монголии // Информационный бюллетень ОВЦС Московского Патриарха. 1998. № 2. С. 14–15.

4. Премьер-министр России В. В. Путин в храме Святой Троицы в Улан-Баторе [Электронный ресурс] // Православие в Монголии. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.mn> (дата обращения: 05.09.2017).

5. Русский детский культурный центр Свято-Троицкого прихода принял участие в благотворительной ярмарке, организованной Посольством России в Монголии // Троица. 2012. № 10. С. 1.

6. Трубац А. Свято-Троицкий приход в Улан-Баторе [Электронный ресурс] // Православие в Монголии. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.mn> (дата обращения: 05.09.2017).

УДК 27
ББК Э372.81

Сергей Сергеевич Михайлов,

*Музей истории и культуры старообрядчества,
г. Москва, Россия*

Из истории православия в старообрядческом регионе Гуслицы в конце XX столетия

В статье автор, опираясь прежде всего на собственный полевой материал, рассказывает о важных моментах в истории православия в подмосковном регионе Гуслицы, который в прошлом был старообрядческим, в конце XX века. Внимание, главным образом, останавливается на религиозных обществах, расположенных в г. Куровское – единоверческом приходе и Спасо-Гуслицком монастыре, возрождённом в 1994 году. Прежде внимание исследователей обходило стороной жизнь этих достаточно интересных религиозных обществ, и автор фактически первым обращает внимание на их современную историю.

Ключевые слова: Гуслицы, регион, церковь, монастырь, приход, старообрядцы, единоверцы, деревня, Куровское

Sergey S. Mikhailov,

*Museum of history and culture of the old believers,
Moscow, Russia*

The History of Orthodoxy in The Region of the Old Believer of Guslitsy in the Late 20th Century

The author, relying on his field material, talks about important moments in the history of Orthodoxy in the near Moscow region of Guslitsy, previously the old believers, in late 20th century. Attention is mainly drawn to the religious society in the city Kurovskoye – coreligionists parish and Transfiguration monastery, restored in 1994. Before the attention of researchers shy away from these, quite interesting religious society, and the author is the first who started working with them.

Keywords: Guslitsy, region, church, monastery, parish, old believers, coreligionists, village, Kurovskoye

Подмосковный регион Гуслицы, расположенный ныне в южной части Орехово-Зуевского района, до начала XX столетия считался «Старообрядче-

ской Палестиной» и имел незначительное православное население. Понятно, что события, произошедшие в нашей стране после 1917 года, сильно

изменили и облик региона, и его конфессиональную ситуацию. Начиная с 1920-х годов, Подмосковье приняло несколько крупных переселенческих волн, да и многие потомки прежних старообрядцев к концу столетия принадлежали уже не к традиционному исповеданию своих семей. Конец XX века является интереснейшим периодом в церковной истории подобных русских уголков. Прежде всего, это время начала возрождения религиозной жизни в приходах и монастырях, закрытых и в 1918–1941 годы, и в эпоху хрущевских гонений на церковь. Поскольку этот период истории закончился совсем недавно, вернее, плавно перешёл в современный этап истории православия, мы можем найти немало непосредственных свидетелей и участников событий.

К началу XX века на территории исторической местности Гуслицы действовало всего несколько православных приходов. Некоторые из них существовали достаточно давно и упоминаются в документах XVI–XVII веков: храм древней столицы Гуслиц – с. Ильинский погост, погоста Рудня (летний и зимний деревянные храмы), сёл Хотейчи и Запоторье и погоста Селна. В XIX – начале XX века были построены храмы и учреждены приходы в деревнях Гридино, Монино и Ащерино. Последний – на месте древнего храма, упразднённого в XVII веке. Сюда надо добавить единоверческие приходы в деревнях Мальково и Авсюнино, открытые в 1870-х годах и в 1905 году соответственно [3; 4]. На рубеже 1858–1859 годов был открыт миссионерский Спасо-Преображенский Гуслицкий монастырь [1, с. 21–37]. Он, по мнению основателей, а именно митрополита Московского Филарета (Дроздова) и иеромонаха (затем – игумена) Парфения (Агеева) должен был, если не уничтожить полностью, то, по крайней мере, сократить численно местное старообрядчество. Однако до 1917 года, вернее, до закрытия последнего монастырского храма в 1930 году, эта цель практически не была достигнута [Там же, с. 38–78].

В своём исследовании мы хотели бы коснуться только периода 1990-х годов, когда собственно и началось возрождение духовной жизни рассматриваемых обществ. Автор с 1998 года занимается исследованием религиозной ситуации в этом регионе, и значительная часть информации собрана им лично в полевых условиях.

После 1930-х годов в рассматриваемом регионе остался только один действующий приход – погост Рудня, где не были закрыты обе деревянные церкви – летняя и зимняя. Храмы сёл Запоторье, Гридино, Монино, Ащерино, все – деревянные, были уничтожены. Крестовоздвиженская церковь бывшего погоста Селна долгое время была пионерским лагерем, а в 1980-х годах в связи со строительством новой больницы её перенесли на другой конец посёлка Давыдово. В ней был устроен спортзал, просуществовавший некоторое время, после чего здание стояло заброшенным. В 1996 году бывшая церковная постройка сгорела при невыясненных обстоятельствах. Все каменные приходские церковные постройки относительно благополучно пережили советские десятилетия, в них находились совхозные склады и т. п.

Православные верующие сельских населённых пунктов, входивших в исторические Гуслицы, а также г. Куровское духовно окормлялись, конечно же, в храмах Рудневского прихода, в Георгиевской церкви с. Игнатьево Раменского района, исторически входившего в микрорегион Гжель, а также в Никольской церкви с. Загарье Павлово-Посадского района. Последнее находилось вблизи маршрута рейсовых автобусов, следовавших из Куровского и Давыдово в Павловский Посад. Игнатьевский храм располагается рядом с железнодорожной платформой «Игнатьево», на которой останавливаются электрички, идущие от Куровского в Москву (куровские, шатурские, черустиинские, егорьевские), что очень удобно для верующих. Храмы Рудни традиционно посещались, прежде всего, немногочисленными православными окрестных населённых пунктов (старинное Гуслицкое Раменье), а также частью жителей г. Куровское, которым также удобно добираться до них в транспортном отношении – погост стоит в 2 км от железнодорожной станции «Авсюнино», на которой останавливаются электрички, следующие из Москвы в Шатуру и Черусти, проходящие через станцию «Куровская».

В конце 1980-х годов, когда начался процесс возрождения православия в стране, постепенно стали открываться и сохранившиеся церкви Гуслицкого края.

В 1994 году произошёл и небольшой ренессанс гуслицкого единоверия. Он был связан не с потомками прежних гуслицких единоверцев, которые к 1990-м годам давно уже стали или обычными православными, или старообрядцами, а с выходцами из семей, принадлежавших к неокружничеству старообрядчеству. До 1917 года оно доминировало во многих частях Гуслиц, но впоследствии осталось без епископата, а, следовательно, и без священства. Остатки неокружничества после 1940-х годов при помощи уполномоченного Совета по делам культов и других светских властных структур активно добивались старообрядческой архиепископией на Рогожском кладбище в Москве, которая тормозила все попытки открытия как самих неокружнических приходов, так и вроде бы своих, но состоящих из бывших неокружников (т. е. «крипто-неокружнических»). В 1972 году по немощи прекратил свою подпольную деятельность последний неокружнический священник о. Мартиньян Салин, живший на тот момент в посёлке Родники, и последние неокружники фактически превратились в беспоповцев. Пожилые люди, которые помнили, что «с рогожскими не молиться» и всячески игнорировали местные белокрыницкие церкви, в первой половине 1990-х годов были ещё достаточно многочисленными. Именно из них и сформировался новый приход. Честно говоря, здесь старообрядцев, многие из которых в плане идентификации помнили только приведённую нами формулу о не молении с рогожанами, будущий настоятель о. Димитрий Кузнецов храма легко ввёл в заблуждение: «Мы – старообрядцы, крестимся двумя перстами и не молимся с рогожскими». Многие бабушки особо не разбирались, кого поминали на

ектении. Настоятелю на начальном этапе организации общины порекомендовали обратиться к коренной старообрядке, уроженке неокружнической деревни Степановка, почётному гражданину Орехово-Зуевского района Устинье Григорьевне Андрияновой. Собственно благодаря её авторитету и связям было передано здание старой милиции и выделен участок земли для строительства нового храма. Также У. Г. Андриянова фактически и собрала большой приход: на единоверческую церковь стали ориентироваться жители многих старообрядческих деревень. Однако в силу неумения настоятеля работать с народом вскоре начался отток прихожан в соседние старообрядческие церкви.

Когда проходил процесс регистрации куровского единоверческого прихода, священноначалие Московской областной епархии (Крутицкой и Коломенской) вспомнило, что в 20-тысячном городе и его ближайшей округе нет православного прихода. Тогда была создана православная община, которая должна была получить один из храмов Спасо-Гуслицкого монастыря, в котором размещался на тот момент психоневрологический интернат. Поначалу намеревались открыть Скорбященскую церковь, уже пустовавшую к тому времени, но после была выбрана двухэтажная монастырская трапезная, в которой прежде никакого храма не было. Сейчас уже сложно выяснить причину такой перемены, но Скорбященский храм находился рядом с южными монастырскими воротами, немного на отшибе большой территории, его достаточно просто было выкроить из последней, устроив вход на церковную территорию через эти ворота. Когда открыли храм в трапезной, пришлось отгородить довольно большой кусок земли интерната, включая и вторую проходную с дополнительными больничными воротами. Но, на монастырском участке оказалась колокольня начала XX века, стоявшая когда-то над западными воротами обители. Новую же церковь в трапезном корпусе освятили во имя Воскресения Словущего, хотя такого престола в старой обители не было. Настоятелем в новом приходе стал иеромонах Георгий (Хлебников), уроженец г. Ногинска [2].

Через четыре года о. Георгий добился возрождения и самого монастыря. Фактически, несмотря на восстановление этого статуса, здесь мало что изменилось: обитель прежде всего выполняла приходские функции для города и окрестных населённых пунктов. С набором братии в монастыре существовала та же проблема, что и во многих других аналогичных местах – за первый год через него прошло более шести десятков послушников, большинство из которых задержива-

лись на одну-две недели. Причина – моральное несоответствие этих лиц званию насельника обители. Фактически это была одна из категорий лиц без определённого места жительства, которая, будучи всё-таки людьми верующими, даже умеющими читать по-славянски и петь на клиросе, скиталась между монастырями, будучи регулярно изгоняемыми за уходы в запой и прочие нарушения монастырской дисциплины. После года общения с такими лицами настоятель обители полностью отказался от приёма подобных «послушников». Братия стала пополняться редко, но зато уже достойными людьми. В 1999 году был пострижен и рукоположен в иеродиакона с наречением имени Кириан Николай Земляков, с начала возрождения храма прислуживавший алтарником.

Если в 1860–1910-х годах Спасо-Гуслицкая обитель по разным причинам не смогла выполнить свои миссионерские функции и не противостояла местному старообрядчеству, то в 1990-х годах ситуация изменилась. Причина, скорее всего, в том, что гуслицкое старообрядчество за советский период достаточно сильно ослабло, а после конца 1980-х годов, когда в нашей стране началось возрождение религиозной жизни, руководство Русской православной старообрядческой церкви (далее – РПСЦ) абсолютно ничего не сделало для возрождения, казалось бы, близких к Москве старообрядческих регионов. По словам того же отца Георгия, за годы служения в крае прекрасно изучившего конфессиональную ситуацию в нём, если бы сразу после начала возрождения веры, в 1989 году, глава РПСЦ митрополит Алимпий (Гусев) поставил бы в Гуслицы пять деятельных священников, то любому другому исповеданию здесь просто нечего было бы делать. Но этого не произошло, а оставшиеся старообрядческие священники стали быстро терять паству, часть из которой, благодаря грамотной политике настоятеля, пополняла ряды прихожан Гуслицкой обители. В 1990-х годах и в более поздний период этот монастырь, официально уже не бывший миссионерским, выполнял то, что не смог сделать в первые дореволюционные семь десятилетий своей истории. Кстати, во времена настоятельства о. Георгия, в 1998–2009 годах, Гуслицкая обитель была важным центром церковно-краеведческого изучения местного региона.

Исследовательская работа относительно истории периода 1990-х и начала 2000-х годов рассмотренных нами религиозных обществ исторического старообрядческого региона Гуслицы продолжается. Собираемая путём опроса очевидцев и непосредственных участников событий информация даёт нам новый интереснейший материал, который в дальнейшем также будет опубликован.

Источники и литература

1. Георгий (Хлебников), Михайлов С. С. Гуслицкий Спасо-Преображенский миссионерский мужской монастырь. Куровское: Транзит-Икс, 2006. 128 с.
2. Третье рождение древней обители // Московские епархиальные ведомости. 1998. № 9/10. С. 22–24.
3. Дело о возобновлении деревянной часовни в Ащерине, Богородского уезда // ЦГАМ (Центральный государственный архив Москвы). Ф. 54. Оп. 152. Д. 39. Л. 39–40.
4. Клировые ведомости церквей Богородского уезда за 1911 год // ЦГА Москвы. Ф. 2127. Оп. 1. Д. 170. Л. 88–144.

РАЗДЕЛ 2. История православия в Сибири и Забайкалье

CHAPTER 2. The History of Orthodoxy in Siberia and Zabaikalye

УДК 27(571.5)
ББК Э372.24-348-6(253.5)

Ирина Григорьевна Куренная,
администрация городского округа «Город Чита»,
г. Чита, Россия

Символика в делопроизводстве православных монастырей Восточной Сибири второй половины XVII – первой половины XVIII века

С деятельностью духовного управления, в том числе православных монастырей, связан значительный актовый материал времени интенсивного освоения сибирских пространств русскими людьми второй половины XVII – первой половины XVIII века. Монастырские выписи, указы и грамоты архимандритов, отписки архиепископов скреплены казёнными печатями основного звена местного самоуправления, что является исследовательским материалом в изучении экономических и других отношений между монастырской и территориальной властью, а также правового значения самого запечатанного источника.

Ключевые слова: монастыри, грамоты, православие, печати, символы

Irina G. Kurenay,
The administration of city district "City of Chita",
Chita, Russia

Symbolism in Proceedings of the Orthodox Monasteries of Eastern Siberia the 2nd Half of the XVII – 1st Half of the XVIII Centuries

With the activities of the spiritual Directorate, including the Orthodox monasteries led to the rapid Assembly material time of intensive development of Siberian spaces of the Russian people the 2nd half of XVII – 1st half XVIII centuries the Monastery of vypisi, decrees and certificates archimandrites, unsubscribe archbishops sealed with official seals the main link of local self-government, which is a research material in the study of economic and other relations between the monastery and the territorial authority, and the legal value of the sealed source.

Keywords: Monasteries, letters, orthodoxy, printing, symbols

Власть сибирских митрополитов была сосредоточена в Енисейске, она пользовалась обширными правами и достигала берегов Лены, Амура и Камчатки. В церковно-административном отношении на Востоке России были образованы крупнейшие по пространству десятины: Илимская, Якутская и Даурская, в свою очередь Якутская подразделялась на Киренскую, а Даурская – на Иркутскую и Селенгинскую [2, с. 1]. Особо значение для сибирского региона имело учреждение в 1681 году Даурской миссии с основанием Троицкого (на реке

Селенге) и Посольского (на Байкале) монастырей. Монастыри Восточной Сибири – Крестовоздвиженский (Енисейский), Рождественский (Енисейский), Спасский (Енисейский), Нововведенский (Красноярский), Киренский (Иркутский), Вознесенский (Иркутский), Знаменский (Иркутский), Троицко-Селенгинский (Забайкальский), Посольский (Забайкальский), Успенский (Нерчинский), Албаинский (Приамурский) и другие не только являлись проводниками христианства на своих территориях, но и активно участвовали в заселении и

хозяйственном освоении новых земель, а также в обороне острогов и городов от неприятеля.

Монастыри давали поселившимся на их землях крестьянам ссуду хлебом, скотом, деньгами, за что крестьяне обрабатывали монастырскую землю, пасли скот, ловили рыбу и варили соль в монастырских варницах. На монастырских землях преимущественно селилась сибирская беднота – «гулящие люди» и «крещёные в неволю» [4, с. 9]. Местная администрация выдавала служащим монастырей – попам, игуменьям, строителям, а также служилым людям, желающим заполучить пашенные, лесные, сенные и рыбные угодья, грамоты, заверенные печатями местного управления. Сохранившиеся древние акты сибирских церквей и монастырей мало исследованы, но, очевидно, что со второй половины XVII века, когда в Сибири возросло значение территориальной символики, наблюдается преобладание монастырских грамот, заверенных казёнными воеводскими, городскими и острожными печатями.

Хорошую сохранность как актов, так и скрепляющих их печатей, необходимо отметить в фондах Российского государственного архива древних актов (далее – РГАДА). Коллекционным можно назвать собрание сибирских древних печатей в фонде II отделения Московского архива Министерства юстиции, в котором печати, присутствующие на документах как вторичный материал, подлежат учёту [6]. Издание включает перечень 68 печатей учреждений с кратким описанием самого учреждения. Здесь исследована основная группа источников монастырского делопроизводства, послужившая достоверной базой при изучении символики восковых и воско-мастичных печатей Восточной Сибири XVII–XVIII веков. Грамоты, заверенные печатями, учтены в рукописных книгах [Там же]. В них предпринята попытка библиографирования не только самих грамот на выделение монастырских земель и других угодий регионов Сибири, но и описаний объектов, заверяющих акты: автографы воевод или других администраторов, печати сибирских острогов и городов.

В качестве примера рассмотрим символику актового материала Усть-Керенского Троицкого монастыря – наиболее представительного среди других православных объектов и одного из главных монастырей Иркутской епархии конца XVII – первой четверти XVIII века. Хронологически первая грамота от 11 марта 1659 года, обнаруженная в фондах РГАДА с печатью Илимска, носит описание: «Данная на пашенную землю Василия Скоблевского, пожертвованная им для постройки церкви Казанской Божьей Матери и Николая Чудотворца, что в Илимском уезде» [7]. Последний документ в фонде, имеющий печать, датирован 8 декабря 1719 года: «Данная строителю Усть-Керенского Троицкого монастыря Иоакиму с братией на землю и рыбные ловли по реке Лене» от 1719 года [8]. Надпись по окружности печати гласит: «Печать гдрева леснава волоку илимскаго острого» («Печать Государева Ленского волока Илимского острога»). Это печать прикладная, черновосковая, диаметром в 20 мм, толщина подушки – 3 мм, с

описанием изображения: «Под сободем стрела, а над ним репей». При максимальной информации символику отличает конкретность и лаконичность.

Дешифровка первых двух персонажей печати – соболя и стрелы сводится к экономическому процветанию России, защите территории и природных богатств Сибири. Генезис третьего символа более сложен. Впервые репей запечатлён на печати Илимска в «Росписи» 1692 года. В. И. Даль даёт ему несколько характеристик. Первое в обычном понимании – «растение с небольшими колючими головками», второе – «полоска ткани как украшение», третье – «колесо звёздочкою в шпоре» [1, с. 92]. В данном случае в илимской печати репей употреблён именно в значении маленькой многолучевой звёздочки. Более раннее описание несохранившегося оттиска печати 1656 года более конкретно: «Выдра, верх ея звезда». Значит, именно звезда является первичным символом. В указанной «Росписи» она изображена шестилучевой. На более поздних оттисках, сохранившихся на актах РГАДА, звезда-репей восьмилучевая. Звезда – легко читаемый и воспринимаемый человеческим сознанием астральный знак, принятый в геральдике всех народов земли, символ вечности и путеводности. Изображение многолучевой звезды на Руси было достаточно распространённым, немалую роль в этом сыграл образ библейской Вифлеемской звезды как миссии Христа. Нередко встречается этот символ и в позднесредневековых русских книгах, он запечатлён С. У. Ремезовым на страницах иллюстрированной «Кунгурской летописи» в виде божественного знака. Интерпретирование шести- или восьмилучевой звезды объективно рождает ассоциацию образа, которым в данном случае служит икона Богоматери. Среди сотен старинных иконописных творений Пресвятой Богородицы выделяется большинство с изображением (в трёх случаях) на её ризе (голове и плечах) восьмилучевого, редко шестилучевого астрального знака. Восьмилучевая звезда – издревле символ Пресвятой Богородицы и состоит она из двух четырёхконечных звёзд, которые по своей форме создают крест – символ света во мраке ночи. Россию называют Богородичной страной, чудотворная икона – памятник духовного величия России. Русский православный народ считает Россию Домом Пресвятой Богородицы и выходит на защиту Отечества с оружием в руках со словами: «Постоим за дом Владычицы нашей Богородицы». Символ Божьей Матери – символ России, при этом Богородица является заступницей и покровительницей Русской земли. Первым в историографии русской сфрагистики вынес на обсуждение символическое значение Божьей Матери русский историк Н. П. Лихачёв. Данные исследований 32 печатей с изображением Богородицы в его монографии «Моливдовулы греческого Востока» – результат продолжительных наблюдений, и основной вывод учёного, что изображение Богородицы «традиционно для сфрагистических регалий лиц, связанных в правовом отношении с церковью» [5, с. 154–175]. В сибирской реалии середины XVII века таким лицом может являться иеромонах

Гермоген (Ермоген), основавший Усть-Киренский Троицкий монастырь, построенный священнослужителями Илимска, которые многого добились в распространении православной веры среди коренного населения. В пользу персонифицирования изображения илимской печати говорит также непростая история Албазинской иконы Божией Матери «Слово плоть бысть». Гермоген привёз икону Богородицы в Албазин в 1665 году и основал в 1671 году в верхнем течении Амура мужской Спасский монастырь. После разорения монастыря в военном конфликте с маньчжурами монах спас икону и доставил в Стретенский острог (Сретенский). В 1860 году реликвия была подарена епископом Иннокентием Благовещенской епархии города, где хранится по сей день и чтится как покровительница русских воинов.

В результате, символика печати Илимска представляет синтез государственности, православия и экономической сферы края. Кроме того, создатель печати сознательно нёс зашифрованную информацию и проводил мысль о том, что дальняя сибирская земля – Православная, и на неё распространяется не только заступничество и покровительство, но и владычество Божией Матери, а значит России. Иеромонах Гермоген, в данном случае, явился неким связующим звеном в православии и государственной символике новых сибирских земель.

Выписки, отписки и грамоты, данные енисейскими, иркутскими и забайкальскими монастырями, соответственно скреплены печатями Енисейского, Красноярского, Иркутского и Якутского острогов. К сожалению, в «Описях грамотам уездов Российской империи XVII–XVIII вв.» отсутствуют акты по Албазинскому и Нерчинскому уездам XVII века и Селенгинскому уезду XVIII века. В отношении недолго существовавшего Албазинского уезда (1682 – конец 1680-х гг.) ситуация объяснима военными действиями на его территории с маньчжурами и разрушением до основания всей инфраструктуры поселения, в том числе монастыря. Нерчинский и Селенгинский уезды характеризуются их крайней отдалённостью и малой информативностью центра об этих территориях, и тем, что единственный на окраине государства Нерчинский Успенский мужской монастырь, основанный по Указу Петра I, после разрушения Албазинского

и Спасского монастырей на Амуре существовал очень недолго (1706–1764). Кроме того, часть источников, исходящих от духовных лиц заверена их личными печатями. Так, печатью красного воска с изображением двоеперстного креста скреплена «Отписка Симеона, архиепископа сибирского и тобольского, об оказании содействия сыну боярскому Поломошнову, посланному в Томск для разных духовных дел 1662 г.» [5, с. 21–22].

Таким образом, институт православия, действующий в исследуемый период на такой огромной территории, какой является Восточная Сибирь, использовал в канцелярской документации сибирскую казённую территориальную печать и персонифицированные печати администраторов региона, имеющих индивидуальную символику. На рисунках 1–4 представлены печати острогов Восточной Сибири, приложенные к монастырским грамотам. Данные печати занимали в православии свою нишу, и их функциональные возможности получили распространение не только на подчинённой им территории, но и далеко за её пределами, в том числе в трансграничье. К сожалению, в сибирских архивах информация о скрепляющих православные акты печатях очень скудна. Причина заключается как в разрушении и плохой сохранности оттисков, так и в отсутствии самого предмета изучения при более позднем оформлении источника. К примеру, в комментариях, приложенных к сборнику «Древние церковные грамоты Восточно-Сибирского края (1653–1726 гг.)», имеются только свидетельства о казённых печатях, скрепляющих церковные грамоты сибирских церквей и монастырей, но не раскрывают вид печатей и символику их изображений. В частности, к опубликованной в сборнике церковной грамоте «О построении в Якутском остроге церкви Нерукотворного образа Спасителя с приделами Успенья Божией Матери и Алексея Человека Божия» дана запись: «У подлинной грамоте казённая печать» [2]. При этом количество исследуемых территориальных печатей Восточной Сибири очень не велико. Прочное положение в монастырском делопроизводстве завоевали печати лишь главных центров региона – уездных городов, с последней четверти XVII века, связанных единым административно-территориальным делением и хозяйственно экономическими задачами.



Рис. 1. Печать Енисейского острога



Рис. 2. Печать Илимского острога



Рис. 3. Печать Иркутского острога



Рис. 4. Печать Красноярского острога

Источники и литература

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М.: Изд. книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, 1882. Т. 4. 600 с.
2. Древние церковные грамоты Восточно-Сибирского края (1653–1726 гг.) и сведения о Даурской миссии, собранные миссионером Архимандритом Мелентием. Казань: Университетская типография, 1875. 199 с.
3. Исторические акты XVII столетия (1633–1699): материалы по истории Сибири / собр. и изд. Инн. Кузнецов. Томск: Типолитография Михайлова и Макушина, 1890. 98 с.
4. Кудрявцев Ф. А. Восстания крестьян, посадских и казаков Восточной Сибири в конце XVII века. Иркутск: Иркутское обл. изд-во. 100 с.
5. Лихачев Н. П. Моливдовулы греческого Востока. М.: Наука, 1991. 360 с.
6. Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. Кн. 5, разд. 2. О печатях, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М.; СПб., 1869–1921. С. 153–156.
7. РГАДА (Российский государственный архив древних актов). Грамоты архива коллегии экономии. Ф. 281. Д. 4892.
8. РГАДА. Грамоты архива коллегии экономии. Ф. 281. Д. 4939.

УДК 27-76(571.55)

ББК Э372.24-683-574(253.57)

Людмила Васильевна Камедина,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия

«Идите и научите все народы» – Миссия Забайкальских святых

История Забайкальской миссии связана с именами святых: апостола Сибири и Америки Иннокентия, апостола бурят и якутов Мелетия, преподобного Варлаама Чикойского, священномученика Ефрема Селенгинского. В статье раскрывается смысл апостольского подвига забайкальских миссионеров, определяются направления просветительской работы среди местного населения. Делаются выводы о том, что миссия XIX – начала XX века актуализируется в современной миссионерской деятельности Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: миссионеры, история служения, Забайкальская земля, направления работы

Lyudmila V. Kamedina,
Transbaikal State University,
Chita, Russia

"Go and Teach All the Peoples" – the Mission of Transbaikalia Saints

The history of the Transbaikal mission is associated with the names of the saints: the Apostle of Siberia and America Innokenty, the Apostle of the Buryats and the Yakuts Meletius, the Monk Varlaam Chikoyskiy, the martyr Ephraim Selenginskiy. The article reveals the meaning of the apostolic feat of the Trans-Baikal missionaries, determines the directions of enlightening work among the local population. Conclusions are so that the mission of the nineteenth and early twentieth centuries is actualized in the contemporary missionary activity of the Russian Orthodox Church.

Keywords: missionaries, church service history, Transbaikalian land, directions of work

Просветительская миссия Русской Православной Церкви связана с именами святых. Именно святые воздействуют на мир, преображая его. В 2007 году на заседании Священного Синода была принята «Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви», которая предложила формы и методы миссионерской работы, сформулировала общие принципы, цели и задачи миссионерского служения. Предложенный проект не является принципиально новым, он основывается на базисных положениях, выработанных практическим опытом русских миссионеров.

Хотелось бы актуализировать роль забайкальского миссионерства и его вклад в развитие России в связи с положениями «Концепции». Корректировка последнего варианта «Концепции» связана с изменением миссии в XXI веке. Если до 1917 года миссия в Забайкалье была направлена в основном на инородцев, раскольников, язычников, то в настоящее время добавляется миссия в интернет-пространстве, в социальных группах риска наркозависимых, ВИЧ-инфицированных, пострадавших от деструктивных культов и религиозного экстремизма. При современной экспансии нетрадиционных мировоззренческих вероучений, воздействующих на ценностные приоритеты молодежи, является своевременным и актуальным обращение к истории миссии и, в частности для Забайкальского края, к истории миссионерской деятельности забайкальских святых.

Открывается миссионерское пространство Забайкалья шествием великого русского князя святого Александра Невского на Восток. Это своего рода освящение будущих русских земель и определение их будущего пространственного расширения. Это освящение Забайкалья для предстоящего миссионерского строительства Святой Руси, которое определило дальнейшее развитие России как великого государства. Святой Александр Невский первым на забайкальской земле исповедовал Слово Божье и представлял православную веру, первым стал договариваться с восточными правителями, и по праву считается святым покровителем Забайкалья. Покровительство святого князя до сих пор невидимо присутствует на забайкальской земле. Он по-прежнему умиротворяет все конфессии: православных, католиков, протестантов, мусульман, буддистов, иудеев. Со времён Александра Невского в Забайкалье ни разу не было конфессиональных войн или конфликтов. Для современного Забайкалья цели, поставленные святым князем на Востоке, остаются актуальными. Крест русских дорог с запада на восток и обратно проходит по-прежнему через Забайкалье.

Освоение Забайкалья началось в середине XVII века, и первыми миссионерами стали казаки, пришедшие на озеро Иргень. Иргенские казаки обучали местное население земледельческим работам, огородничеству. Они пришли на восточные земли по «царёву указу» для заселения, обживания и присоединения «оных» к русскому царству. Забайкалье освятилось кровью иргенских мучеников святых Симеона, Киприана, Иосифа и Васи-

лия, которые сделали Иргень священным местом забайкальской земли. Позже, в XIX веке, на Иргезни был построен миссионерский стан, в котором трудился архимандрит Ефрем (Кузнецов) – будущий святитель-новомученик. Забайкалье вписалось в круг русской истории воинами-мучениками и подвигами Христа ради за установление православной веры на восточных землях Русского государства.

Одним из главных миссионеров Восточной Сибири, определившим дело миссии как апостольское служение, обозначившим цели и задачи церковной деятельности, прописавшим формы и методы просветительства на далёких от центра восточных землях, является святитель Иннокентий (Вениаминов). В наиболее известную икону святителя Иннокентия Московского вписано Евангелие, которое святой держит в руках и в котором можно прочитать: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча соблюдать их все, что Я повелел Вам» (Мф. 28: 19–20) [11].

Апостол Сибири и Америки Иннокентий (Вениаминов) освятил Забайкалье в 1856 году, побывав в г. Сретенске. Именно он своим примером и подвигом придал миссионерское направление сибирским подвижникам. Его апостольский подвиг на этих землях заключается в неоднократных и длительных поездках с генерал-губернатором Восточной Сибири Н. Н. Муравьёвым-Амурским по рекам Шилке и Амуру в целях ознакомления с дикими таёжными берегами для последующего их заселения казаками и семьями старообрядцев, укрепления границ, закладки часовен и церквей, решения экономических и дипломатических проблем. В своём сочинении «Представления и записки об Амуре» святитель писал о том, что даже небольшое заселение этих мест может сильно развить деятельность в Забайкальском крае, в государственных же нуждах необходимо позволить забайкальским старообрядцам заселять местность, а там, где предполагается скотоводство, туда заселить улус забайкальских бурят [6, с. 287–313].

Святитель посвятил миссионерскую деятельность просветительству малых народов, объезжая множество алеутских островов на байдарке в сопровождении гребца и толмача, посещая отдалённые районы Аляски на собаках, на оленях, участвуя в дипломатических переговорах в манчжурском г. Айгун вместе с генерал-губернатором Н. Н. Муравьёвым-Амурским. В 1858 году святитель Иннокентий окажется в центре великого исторического события – подписания договора о русско-китайской границе. Забайкалье обязано святителю своим положением в составе России: Российская империя осваивала новые земли, и святитель Иннокентий помогал восточной администрации не только мудрыми советами, но и активной работой. В 1860 году был подписан Пекинский договор, по которому к России присоединялись гиляки, орохоны, гольды, манчжуры, корейцы. Для них строились миссионерские станы, церковноприходские школы, выписывались книги. Иннокентий (Вениаминов) перевёл для забайкальских и амурских тунгусов Библию на их родной язык. Святитель

Иннокентий закладывает по рекам Шилке и Амуру церкви для будущих казачьих станиц и старообрядческих деревень.

Во второй половине XIX в. развернулась работа по созданию миссионерских станций, строительству церквей, часовен, установке Крестов. Святой миссионер Забайкалья – преподобный Варлаам Чикойский совершает подвиги в самом отдалённом районе края, на границах с Монголией [9, с.110–144]. Святой Варлаам исходил юго-западные земли, обращая иноверцев в православную веру. В основном им Иоанно-Предтеченском монастыре ставка делалась на миссионерскую деятельность, которая была направлена на разнородное местное население: язычников, раскольников, магометан, иудеев, шаманистов. Красночикойский район Забайкальского края известен своими старообрядческими сёлами. Именно сюда ссылали ушедших в раскол, и здесь они обустроили свою жизнь, продолжая исповедовать Христа по старому обряду. Им никто не мешал, потому что доступ в эти места был труден из-за отсутствия дорог, горной местности, многочисленных ручьёв, которые размывали почву и уничтожали тропинки. В отдалённый от епархии Урлук редко приезжали архипастыри по трудности сообщения через Байкал, и преосвященный Михаил в 1830 году благословил Варлаама Чикойского на просветительские труды – «убеждать раскольников и идолопоклонников» [Там же, с. 115–116]. Святой Варлаам оказался строгим ревнителем Русской Православной Церкви и её Устава. Чикойский монастырь входил в планы миссионерской работы Иркутской епархии. Святитель Мелетий (Якимов) сообщает в своей небольшой книжке «Пустынный Варлаам, основатель Иоанно-Предтечского скита на границах Китайской Монголии, в Чикойских горах за Байкалом» о том, что почти пять тысяч старообрядцев обращено из раскола игуменом Варлаамом [Там же, с. 138]. В старообрядческих сёлах Архангельское, Нижний Нарым, Куналей, Тарбагатай, Мухоршибирь, Харауз, Хонхолой были созданы единоверческие приходы и туда посланы священники. Игумен часто беседовал с народом, крестил бурят, известны случаи крещения татар и евреев, которые переходили соответственно из магометанства и иудаизма в православие. Труды на Чикое стали известны в Санкт-Петербурге, Святейший Синод представил игумена Варлаама к награждению золотым наперсным крестом [Там же, с. 139].

Преподобный Варлаам Чикойский основывает на границе с Монголией мужской монастырь. Окружённый хребтами высотой до 2500 м над уровнем моря, большими быстрыми горными реками, горной тайгой с лиственничными и кедровыми лесами, монастырь становится центром миссионерской работы и привлекает внимание жителей окрестных сёл и богатых кяхтинских купцов, которые выделяют крупные суммы денег на содержание этой далёкой обители. Святой Варлаам организовал миссионерское училище, старообрядцы и инородцы охотно отдавали своих чад на воспитание старцу Варлааму, который пользовался большим уважением среди населения края. Старове-

ры, столь недоверчивые к чужакам, проникались доверием к наставлениям старца Варлаама. Кяхтинские купцы покупали для монастыря богослужебные книги, азбуки православия для новоначальных, часовники, псалтыри. Преосвященный Нил (Исакович), архиепископ Иркутский, писал в монастырь: «...Относительно обучаемых грамоте мальчиков закон предписывает ничего не требовать за обучение их, но пища, одежда должны быть у них свои, или монастырь должен требовать от родителей платы. Довольно для них, что детей даром обучают» [Там же, с. 133]. Чикойский монастырь на окраине России являлся крупным религиозно-просветительским центром целое столетие. Многие получали здесь духовную помощь, начатки грамоты и религиозного образования, обретали веру.

Апостольский подвиг крещения народов повторил на Забайкальской земле святой Мелетий (Якимов). В 1862 году он прибыл в Читу в качестве миссионера, задумав организовать здесь необычный монастырь [4, с. 80–84, 332–334]. Это должна была быть женская обитель, живущая по монастырскому уставу, но без пострига. Такие общины зависели от пожертвований добродетелей и средств самих сестёр. Среди жертвователей монастыря были люди разных сословий, жертвовали участки земли на окраине города, дома, утварь. В 1886 году монахиня Павла подала прошение преосвященному Мелетию об организации и построении женского монастыря с миссионерским направлением под руководством вдовствующей старицы Александры [Там же, с. 82]. Александра Капитоновна Якимова, мать епископа Мелетия, пожертвовала на строительство тысячу рублей. Монахиня Павла писала епископу о том, что «с надеждою в душе своей на помощь Всевышнего решилась она послужить святому делу устройства женского монастыря в Чите, центре Забайкалья, где учреждена Святительская кафедра для просвещения ламских язычников, почти всегда по причине святого Крещения нуждающихся и ищущих приюта по своей бродячей жизни» [Там же, с. 81–82]. Святитель Мелетий открывает первый женский монастырь в Забайкалье. В 1889 году он освящает монастырскую церковь во имя великомученицы Александры. На территории монастыря находилась двухклассная приходская школа для девочек, которую содержала полностью за свой счёт Покровская обитель. Учителям церковно-приходских школ Владыка Мелетий говорил: «Народ русский искони православный, чутьём чувствует он благодатное влияние церковно-приходских школ и показывает полное доверие к церковному обучению и воспитанию детей своих в духе веры и благочестия» [10]. Обращаясь к учителям, избравшим свой благородный нелёгкий путь, епископ Мелетий подчёркивал: «Истинно верная и твёрдая постановка дела народного образования такова: сохранится в народе святая вера благочестивых предков, оберегаемая пастырями и учителями Церкви, – в том спасение народа в роды родов. Многие устремились подражать Западу и, увлекшись ложным просвещением, получили жалкие результаты безрелигиозности и истоще-

ния сердечного в суеде мира сего. Теперь предстоит немалая забота о заблудших, увлеченных в хитро расставленные сети совратителей» [10].

В 1882 году Владыка организовал и открыл в Чите два церковных Братства: святых Кирилла и Мефодия и святителя Иннокентия Иркутского. Это способствовало увеличению числа церковно-приходских школ, в которых он повелел проводить религиозно-нравственные чтения и знакомить слушателей с христианскими истинами. По отзывам слушателей, такие чтения были очень полезны [Там же].

В Забайкалье епископ Мелетий приехал как миссионер, чья деятельность должна была сопровождаться наставлением инородцев в христианской вере и обращения их в православие. Владыка в своих выступлениях и речах подчёркивал, что, по обетованию Божию, Евангелие должно быть проповедано всем народам земли. Епископом Мелетием было обращено и просвещено святым Крещением около четырёх тысяч язычников-шаманистов и ламаистов за время его управления Забайкальской миссией [4, с. 334]. Ему была поручена миссионерская проповедь среди язычников, а по возможности, крещение бурят и эвенков. Для новокрещёного населения миссионер устроил несколько храмов по реке Хилок: в Ташелане, Тарбагатае, Катаевском, в Узком Лугу, на Кирети.

Для будущих миссионеров святитель оставил рекомендации в духовных книгах. Основные его сочинения – это миссионерские проповеди, советы, опыты практической деятельности по духовному окормлению и обращению инородцев. Некоторые труды он переводил на язык малых народов, например, «Поучение к новокрещёным о святой христианской вере» перевёл на бурятский язык. Он также подготовил для издания четыре статьи, которые были напечатаны отдельной книгой – «Учение о святой православной христианской вере в беседах с бурятами». Епископ Мелетий оставил работы по истории Забайкальской миссии: «Древние церковные грамоты Восточно-Сибирского края и сведения о Даурской миссии», «Православие и устройство церковных дел в Даурии (Забайкалье), Монголии и Китае в XVII и XVIII столетиях», «Пустынный Варлаам, основатель Иоанно-Предтеченского скита в Чикойских горах, за Байкалом» и др. Кроме того, им был написан целый ряд проповедей, миссионерских записок и отчётов по Забайкальской и Иркутской миссиям, которые печатались в «Иркутских епархиальных ведомостях», журналах «Странник», «Миссионер», «Православное обозрение». Миссионер и подвижник Мелетий был прозван «Апостолом бурят и якутов, Просветителем язычников в Сибири и Азии».

Продолжил апостольское служение на Забайкальской земле святитель Ефрем Селенгинский [Там же, с. 374–381]. Святитель родился в станице Красноярской Нерчинско-Заводского округа, служил священником в Покровской церкви посёлка Кокуйский с 1896 по 1899 год, а в октябре 1899 года в Покровскую церковь был назначен священник Алексей Титов [2; 3]. До настоящего времени деревянная Покровская церковь не сохранилась,

а посёлок Кокуй-2, который сейчас включён в посёлковый центр с. Бохто, действительно, находится в 30 верстах от Красноярово, как сообщает об этом Епифаний Кузнецов в своём Прошении епископу Забайкальскому и Нерчинскому Георгию, принадлежит Александрово-Заводскому району Забайкальского края [2; 7].

Миссия священника Епифания Кузнецова началась в Чите в начале XX века. Архиепископ Владивостокский Евсевий, духовный отец молодого священника, посоветовал ему учиться и рекомендовал Казанскую духовную академию, которая в ту пору готовила миссионеров для восточных земель. Священник Епифаний Кузнецов поступает на монгольское отделение и попадает под духовный надзор выдающегося проповедника, ректора Казанской духовной академии, архиепископа Антония (Храповицкого), будущего митрополита и Первоиерарха Русской Православной Церкви за рубежом, писателя и активного духовного деятеля, который в 1909 году совершит монашеский постриг над будущим миссионером. Архиепископ Сергей (Страгородский), будущий Патриарх, возведёт его в сан архимандрита, и с новым именем архимандрит Ефрем возвратится в Забайкалье.

На протяжении многих лет архимандрит Ефрем возглавлял Забайкальскую Духовную миссию. В 1894 году, когда образовалась самостоятельная Читинская и Забайкальская епархия, Миссию перевели в Читу. Для неё было выстроено миссионерское училище, включавшее 4 класса на 150 человек, помещение для пансиона на 120 человек и две квартиры, для учителя и заведующего. На втором этаже располагалась домовая Спасо-Преображенская церковь. Здание сохранилось на улице Чайковского в Чите.

Чита стала центром и корейского православия: была открыта катехизаторская школа для корейцев, которые проживали в так называемых «кузнецких рядах»; издавался журнал «Православие» на корейском языке, редактором которого был кореец Авраам Ефремович Кузнецов (видимо, крестник архимандрита Ефрема (Кузнецова)); Спасо-Преображенская церковь при миссионерском училище являлась приходом для корейцев, здесь служили священник-кореец и дьякон-кореец.

Большой миссионерский стан был открыт на озере Иргень в 93 км от Читы, на месте захоронения святых иргенских мучеников. Архимандрит Ефрем создал здесь школы для подготовки к крещению бурят и эвенков. При миссионерском стане были построены две церкви: большая Знаменская и малая Во имя святых Симеона, Киприана, Иосифа и крестильная часовня святого Герасима Иорданского на озере Иргень. В 1911 году миссионерский стан решено было преобразовать в мужской монастырь, и архимандрит Ефрем (Кузнецов) со священником Николаем Корелиным спускаются в подвал малой церкви и дают заключение об освидетельствовании останков иргенских воинов. Одновременно в Синод посылаются документы о всеороссийском почитании святых иргенских мучеников, о чём написал сам архимандрит Ефрем в «Забайкальских епархиальных ведомостях» за

1911 год, редактором которых он был в те годы [1]. Осмотр иргенских колод был предпринят не только для того, чтобы подтвердить факт их существования, но и для последующей канонизации и строительства мужского монастыря на мощах мучеников.

Святитель Ефрем Селенгинский развернул миссионерскую работу в нескольких направлениях. Он был членом всевозможных епархиальных комиссий, инспектором курсов, активным участником двух церковных братств – святых Кирилла и Мефодия и святителя Иннокентия Иркутского, созданных Мелетием (Якимовым). Много времени уделял писательскому труду. В своих работах он разъясняет, проповедует, защищает крещёных инородцев от своих языческих собратьев. Уже из названий трудов святителя видны те проблемы, с которыми ему приходилось сталкиваться: «История христианского просвещения забайкальских инородцев с покорения края до настоящего времени», «Характеристика бурят с точки зрения способности их к принятию христианства и общеевропейской культуры», «Земельная обида крещёных инородцев», «Введение в круг деятельности забайкальской миссии просвещения светом Христовой веры корейцев, китайцев и японцев, проживающих в пределах Забайкалья», «Закон 17 апреля 1905 года и вероотступничество в Забайкалье».

Как начальник Духовной миссии Ефрем (Кузнецов) вместе с синодальным миссионером протоиереем Иоанном Восторговым в 1913 году отправляется в Монголию, в Ургу, для открытия Духовной миссии в Монголии. Начавшаяся Первая мировая война помешала этой деятельности. В 1916 году с организацией Селенгинского викариатства архимандрит Ефрем становится епископом Селенгин-

ским. Он участвовал от Забайкалья в Поместном соборе 1918 года и был расстрелян 5 сентября вместе с Иоанном Восторговым на Братском кладбище Ходынского поля в Москве [5].

«Православная Церковь именуется Апостольской не только потому, что члены Церкви “утверждены на основании Апостолов” (Ефес. 2: 20) [11], но и особенно потому, что через неё проповедь апостолов Иисуса Христа продолжается до сего дня», – утверждает новая «Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви» [8, с. 4].

Подвиг святых миссионеров Забайкальской земли – явление уникальное, всемирное и одновременно чисто русское. Их подвиг заключён в отказе от комфорта, презрении к материальным ценностям, удалении на окраинные земли России для духовной работы, которая обязательно соединялась с государственными интересами. Они показали пример миссионерского служения русского человека среди народов восточного мира. Миссионеры неустанно обходили с проповедью Забайкалье, прилагая старания к просвещению паствы и устройству церковно-гражданского быта новокрещёных народов с целью слияния их с русским оседлым населением. География Забайкалья становилась частью освящённого святым словом пространства Русской земли. В своих трудах и практической деятельности они обозначили главные черты миссии для народа, желающего идти со Христом. Советы их остаются актуальными и по сей день, о чём свидетельствует новая «Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви», которая, по сути, опирается на исторический опыт Русской Православной Апостольской Церкви [8].

Источники и литература

1. Акт от 22 ноября 1911 г. за № 4287 // Забайкальские епархиальные ведомости. 1911. № 23–24.
2. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). Ф-8. Оп 1. Д. 46. Л. 24.
3. ГАЗК. Ф-8. Оп. 2. Д. 293. Л. 49об.
4. Духовная летопись Забайкалья. Чита: Читинская и Забайкальская епархия, 2009. 456 с.
5. Житие преосвященного Ефрема (1876–1918), епископа Селенгинского, викария Забайкальской епархии / сост. иеромонах Иов (Гумеров) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru> (дата обращения: 26.09.2017).
6. Избранные труды Святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. Новосибирск: Православная Гимназия во имя Преподобного Сергия Радонежского, 1997. 367 с.
7. Кокуй 2-й [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.wikipedia.org> (дата обращения: 12.07.2017).
8. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/220922.html> (дата обращения: 29.08.2017).
9. Православное Забайкалье. Чита: Экспресс-издательство, 2004. 274 с.
10. Святитель Мелетий, епископ Рязанский и Зарайский [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.davidova-pustyn.ru> (дата обращения: 02.09.2017).
11. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 3 т. Репр. изд. 1904–1913 гг. Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987.

УДК 271.2
ББК Э372

Елена Сергеевна Бушуева,

*Иркутский национальный исследовательский технический университет,
г. Иркутск, Россия*

Нерчинская Успенская церковь: уточнение стилистической принадлежности памятника культовой архитектуры начала XVIII века

Обобщение материала ранее неизвестных исторических документов, найденных автором в фондах Государственного архива Забайкальского края, помогло всесторонне обосновать свою точку зрения на архитектурный стиль уникального историко-архитектурного памятника Забайкальского края – Нерчинской Успенской церкви.

Ключевые слова: монастырь, каменная церковь, исходный образец, шатровая колокольня, архитектурный стиль

Elena S. Bushueva,

*Irkutsk National Research Technical University,
Irkutsk, Russia*

Nerchinsk Church in the Name of the Assumption of the Virgin: Specification of Architectural Style a Monument of the 18th Century Cult

An analysis of previously unknown historical documents found by the author in the Transbaikals archives, helped to substantiate his point of view on the architectural style of the unique historical and cultural monument of the Transbaikal territory – Nerchinsk Assumption church.

Keywords: monastery, stone church, source sample, tented bell tower, architectural style

Солидный юбилей – 290-летие учреждения Иркутской епархии – совпал с другой немаловажной датой в её истории – 305-летием со дня окончания строительства и освящения главного культового сооружения Нерчинского Успенского мужского монастыря – церкви во имя Успения Пресвятой Богородицы.

Руины небольшой, к настоящему времени почти полностью разрушенной каменной Успенской церкви, виднеются «на правом берегу реки Шилки против устья реки Нерчи» недалеко от г. Нерчинска. На первый взгляд она проста и невыразительна. Об этой особенности древнего храма писали многие исследователи XX века: Н. Крадин, Л. Мосиель Санчес, С. Баладин, В. Балабанов, А. Литвинцев, Л. Карчанова, Н. Константинова, Д. Карус, В. Кулеш, А. Шегера и мн. др. Утверждение Н. П. Крадина, что «Успенская церковь проще и композиционно, и по декоративному убранству», позволило ему сделать вывод о «более ярко выраженном» отставании «внешнего облика этого сооружения от своего времени» [5, с. 81]. На «архаичность» форм нерчинского памятника указал и архитектор Л. К. Мосиель Санчес [9, с. 39]. Так, историки и архитекторы не проявили интереса к первому каменному культовому зданию самого восточного в XVIII веке монастыря России – Нерчинской Успенской церкви. Вместе с тем неприятный фасад скромного провинциального храма скрывает его связь с двумя шедеврами шатрового культового зодчества Сибири – Верхотурским Троицким и Иркутским Богоявленским соборами, а также богатую историю и великие дела первых покорителей Даурии.

Вопрос относительно архитектурного стиля древнего храма до настоящего времени остаётся

открытым. В немногочисленных научных и периодических публикациях не раз предпринимались попытки дать определение стилистической принадлежности памятника культовой архитектуры начала XVIII века – Нерчинской Успенской церкви [2; 4; 6; 8]. Тем не менее, прийти к единому мнению об архитектурном стиле данной церкви так и не смогли. В ряде научных работ архитектора из Хабаровска Н. П. Крадина был представлен краткий анализ архитектурных достоинств первого от Байкала до берегов Тихого океана каменного православного храма. Вместе с тем, он не передал конструктивно-строительных особенностей церкви и не дал чёткого определения её архитектурного стиля. Н. П. Крадин лишь заметил: «Поиски истоков архитектуры Успенской церкви приводят в Соликамск и далее на Север Руси <...> Правда, там декор богаче, он свидетельствует о широком распространении на Руси этого времени “московского узорочья”. <...> Хотя Успенская церковь и построена в начале XVIII в., весь композиционный строй и внешний облик этого сооружения позволяют сделать вывод об их значительном отставании от своего времени» [5, с. 83]. Московский архитектор Л. К. Масиель Санчес обратил внимание на то, что «...распространившееся до Байкала барокко в первой четверти XVIII века ещё не затронуло Забайкалье», и поэтому видел «ближайшие аналоги храму в церквах Великого Устюга на Вятке и Соликамске» [9, с. 41]. Обнаруженное сходство позволило ему высказать предположение, что при возведении нерчинских храмов, «в отличие от иркутской Спасской церкви соликамцы играли ведущую роль, а москвичи отсутствовали» [Там же, с. 40]. В то же время Л. К. Масиель Санчес в своём обоб-

щающем научно-исследовательском труде обошёл проблему конкретизации архитектурного стиля, описываемого им первого каменного культового сооружения Забайкалья.

В свою очередь читинский архитектор В. Кулеш, выступая от лица всех забайкальских архитекторов, на протяжении 13 лет неоднократно обращал внимание общественности на то, что «строительная артель» для возведения Успенского храма близ Нерчинска «была прислана Петром I из Москвы». По его оценке, «исторический памятник выполнен в уникальном стиле нарышкинского барокко» [6, с. 44]. Согласно уточнению В. Кулеша, «этот стиль был придуман московскими архитекторами той эпохи». В своих многочисленных интервью как в местных периодических изданиях, так и на региональном телевизионном канале В. Кулеш систематически разъяснял, что «архитектурные детали фасадов церкви выполнены в стиле так называемого нарышкинского барокко», т. к. «все 15 лет отделяют строительство Успенской церкви от создания храма Покрова в Филях под Москвой. Поэтому с большой долей уверенности можно говорить о том», – уточнял читинский архитектор, – «что в обоих случаях работали представители одной и той же школы зодческого мастерства» [6, с. 45]. Следовательно, исходя из сказанного Виктором Кулешом, архитектурный стиль церкви-колокольни, ярко выраженный в храме Покрова в Филях под Москвой: симметричное решение башнеобразного характера, полукружье низких притворов и апсиды, ажурные галереи-гульбища, гармоничная, полная динамизма и торжественности композиция – должны были быть присущи и Нерчинской Успенской церкви.

Позиция, заявленная В. Кулешом, стала априорной для всех читинских архитекторов, историков, краеведов, археологов, журналистов и сотрудников Государственного архива Забайкальского края: Т. Казаковой, Л. Карчановой, А. Литвинцева, С. Литвинцева, С. Кудрявцева, В. Косых, О. Малаховой, Н. Константиновой, А. Константинова, М. Константинова, И. Ковалевой, И. Куренной, Т. Ерновой, З. Мошкиной, Е. Дроботушенко, И. Букленкова, Н. Епишкина, А. Затирко, Л. Комиссаровой, Д. Карус, А. Шегеры и мн. др. [2; 4; 8]. Так, краевед из Чернышевского района О. А. Малахова в процессе описания Курлыченской Спасской церкви обратила внимание на следующее: «Своей архитектурой она напоминает кирпичную церковь мужского монастыря в с. Калинино Нерчинского района (т. е. Успенскую церковь – уточнение автора). Обе забайкальские церкви объединяет то, что они построены в стиле московского барокко» и их «...можно сопоставить с церковью Покрова в Филях, построенной в 1693 году» [8, с. 257].

Точку зрения В. Кулеша разделили и все иркутские архитекторы, а также историки А. В. Дулов и А. П. Санников заметившие, что «строительные работы начались в 1708 году. Никите Маре удалось пригласить к исполнению работ искусных зодчих, которые к 1712 г. возвели каменную Успенскую церковь и колокольню». При этом иркутские историки обращают внимание на то, что «церковь

была выстроена в стиле нарышкинского барокко, отличалась пышностью и изящностью форм, отдельно напоминая церковь из комплекса Новодевичьего монастыря...» [1, с. 120; 10, с. 182].

Автор же статьи, не вступая в научную полемику с многочисленными сторонниками обозначенного выше теоретического воззрения, предлагает принципиально иное обоснование архитектурного стиля Нерчинской Успенской церкви.

Из архивных источников известно, что соликамский мастер Василий Степанович Горяев со своей артелью прибыл в г. Нерчинск по приглашению нерчинских служилых казаков и 24 февраля 1708 г. приступил к выполнению крупного заказа – строительство каменной монастырской церкви во имя Успения Пресвятой Богородицы. Уставщик Горяев стал возводить Успенскую церковь в традиционном древнерусском стиле – с пятиглавым завершением, принадлежащем к типу русских трапезных церквей на подклети с продольно-осевой композиционной структурой построения объёмов. Предпочтение, отданное уставщиком данному архитектурному стилю, было обусловлено рядом факторов: во-первых, консерватизмом взглядов и финансовыми возможностями заказчиков, во-вторых, стилистикой культовых сооружений, широко распространённых по прежнему месту жительства Василия Горяева.

Рассмотрим наиболее показательный элемент архитектурного ансамбля Успенской церкви – каменную многоярусную шатровую колокольню. Углублённое изучение специфики её архитектуры позволило сделать автору открытие и вписать Нерчинскую Успенскую церковь в общий контекст православного храмового строительства Сибири начала XVIII века. Именно принцип возведения каменной шатровой колокольни указал на взаимосвязь Нерчинской Успенской церкви с двумя широко известными шедеврами культового зодчества Сибири – Верхотурским Свято-Троицким и Иркутским Богоявленским соборами.

Колокольня Успенской церкви была возведена в типичной для того периода истории конструкции «восьмерик на четверике». В свою очередь четверик колокольни представлен двумя частями. Над верхней частью четверика был установлен только один ярус открытых арок звона восьмерика, который венчал восьмигранный каменный шатёр. К конструктивным особенностям колокольни относится и то, что грани восьмигранного столпообразного яруса звона строители сориентировали строго по сторонам света. В каждой из восьми граней шатрового купола, чётко очерченной выступающими рёбрами, устроили открытые проёмы в один ряд, так называемые слухи. Композиционное решение убранства слухов было гармонично увязано с оформлением глубоко профилированного «киота для живописи», имитирующего глухой оконный проём, традиционно помещённый над порталом колокольни. К началу 60-х годов XVIII века углубление для киота расширили и в образовавшийся проём вмонтировали «часы железные» немалого размера. Такой роскошью, как часы на каменной колокольне, не мог похвастать-

ся ни один другой храм Забайкалья и Прибайкалья в тот период истории.

Нерчинские служилые казаки для возведения здания церкви и церковной колокольни пригласили не просто мастеров-каменщиков из народа, а профессионального зодчего с артелью – «ярославца Василия Степанова сына Горяева со товарищи». Неожиданно для автора любопытные сведения были обнаружены в иркутских архивных источниках, рассказывающих о возведении «центра всех церквей» града Иркутска – кафедрального Богоявленского собора. На протяжении длительного периода времени иркутские историки и архитекторы не могли установить имя строителя данного храма. Поэтому после многолетних поисков пришли к выводу, что им мог являться уставщик церковного каменного строения Василий Горяев (в иркутских архивных документах он записан как Гаряев). К данному заключению их подтолкнули записи, сохранившиеся в приходно-расходных книгах Богоявленского собора. Вместе с тем, полагают они, в пользу соликамского мастера имеется очень веский аргумент: Василий Горяев работал на строительстве Троицкого собора в Верхотурье. Исходя из обнаруженного факта, а также из сходства внешнего вида церковных комплексов, характера употреблённых конструктивных приёмов, подобию шатровых колоколен и обрамления оконных проёмов, исследователь архитектуры В. В. Скопин пришёл к выводу, что Верхотурский Свято-Троицкий собор был взят в качестве прообраза для Иркутского Богоявленского собора.

До того как нерчинские служилые казаки пригласили В. С. Горяева на строительство монастырской каменной церкви, он участвовал в сооружении удивительного по красоте собора во имя Святой Живоначальной Троицы в Верхотурье – крупном торговом и пограничном городе, известном в то время как «ворота в Сибирь». Поэтому неслучайно за исходный образец возводимой Нерчинской Успенской церкви был взят Верхотурский Троицкий собор, что достаточно отчётливо просматривается в самобытном декоративном оформлении наличников окон и шатровой колокольне.

Сохранившиеся исторические материалы свидетельствуют, что Василий Горяев был одним из немногих зодчих-практиков, кто «специализировался» на возведении восьмигранных шатровых колоколен. Вот почему по завершению строительства Успенского храмового комплекса в Нерчинске его приглашают в Иркутск для завершения каменного кафедрального Богоявленского собора. На данный факт указывает Л. К. Масиель Санчес: «Известно, что между 1728–1731 годами уставщиком был Василий Гаряев, также работавший над Троицким собором в Верхотурье» [2, с. 40]. Зная, что колокольню иркутского Богоявленского собора закончили «шатром» в 1729 году, а имя уставщика Василия Горяева стало упоминаться в приходно-расходных описях этого собора с 1728 года, можно сделать вывод: уже опытный мастер своего дела Василий Горяев в 1728–1729 годы ставил восьмигранный шатёр на колокольню Богоявлен-

ского собора. Получается, что шатровые восьмигранные колокольни были «коньком» зодческого мастерства Василия Горяева. Для того чтобы проследить этапы творческого роста Василия Горяева как зодчего, сравним шатровые колокольни трёх каменных храмов: Верхотурского Троицкого собора, Нерчинской Успенской церкви и Иркутского Богоявленского собора, который, по утверждению исследователя архитектуры В. В. Скопина, являлся прямым преемником Троицкого собора из Верхотурья. В частности, каменная колокольня Верхотурского Свято-Троицкого собора, утончённо-изящная и при этом динамичная, состояла из нескольких ярусов, завершавшихся восьмигранным шатром. Каждая из восьми граней ярусов звонов, чётко очерченная с двух сторон резными каменными колонками, визуально увеличивалась за счёт большого (во весь пролёт грани восьмерика) килевидного кокошника. Восемь высоких островерхих кокошника придавали всему сооружению колокольни ярко выраженную вертикальную направленность. Всё это великолепие в камне завершалось сомкнутым восьмигранным шатром с одним рядом окошечек-слухов. Надо заметить, что конструкция кирпичного шатра Троицкого собора в Верхотурье была повторена в завершении колокольни Нерчинской Успенской церкви.

Колокольню Иркутского кафедрального Богоявленского собора венчал массивный шатёр, представленный объёмным восьмериком открытых арок звона, под которым в верхнем ярусе четверика был устроен придел во имя Иоанна Воина. Редкий по красоте и нестандартный по замыслу восьмигранный шатёр колокольни был украшен тремя рядами окошечек-слухов. Подмастерье каменных дел Василий Горяев, проектирующий эту каменную колокольню, для большей выразительности храмового ансамбля по верхней кромке восьмерика почти округлой формы расположил причудливое навершие из пояска небольших килевидных кокошников. Каждая грань восьмерика открытых арок звона несла на себе по три миниатюрных кокошника, гармонично вписанных в общее декоративное убранство всего комплекса Богоявленского собора. Опытный зодчий, разместив по периметру восьмигранника 24 мелких кокошника, смог в целом визуально облегчить восприятие всей конструкции массивной колокольни.

Во время сильного землетрясения, произошедшего в Иркутске в 1742 году, изумляющий своей оригинальностью и внушительными размерами шатер колокольни Богоявленского собора рухнул, не выдержав ударов стихии. Восстанавливать его не стали, а вместо шатра установили несложное купольное завершение колокольни, простоявшее до начала реставрационных работ 1967–1985 годов. Только благодаря инициативе московского архитектора Галины Григорьевны Оранской собор возродили и вернули ему первоначальный вид [3, с. 108]. В то же время обращает на себя внимание тот факт, что каменный шатёр колокольни Нерчинской Успенской церкви был исполнен «добрым мастерством» строителей, благодаря чему смог выдержать не одно разрушительное землетрясение.

По мнению иркутских архитекторов, первые церкви с «величественными шатровыми верхами» были построены в трёх сибирских городах – Тюмени, Енисейске, Иркутске. Если принять во внимание изложенный выше материал, то получается, что третьим городом, отмеченным каменной церковью с шатровой колокольней, был Нерчинск, а Иркутск в этом ряду лишь четвёртый, причём каменный шатёр на столпообразной колокольне Богоявленского собора простоял недолго – всего 13 лет. О том, что шатёр Успенской церкви был возведён в более раннее время, свидетельствует разработанный Василием Горяевым особый счёт своим творениям. Если внимательно присмотреться к архитектурно-строительному решению колоколен всех трёх храмов, то хорошо видна некая закономерность: в Верхотурском Свято-Троицком соборе каждая грань восьмерика колокольни удерживает один большой килевидный кокошник, в Нерчинской Успенской церкви на каждой верхней части грани восьмерика расположено по два небольших кокошника, исполненных удивительно гармонично, грани же

восьмерика колокольни Иркутского Богоявленского собора несут на себе уже три миниатюрных декоративных кокошника, абсолютно идентичных формам двух предыдущих храмов.

Обобщив материал дошедших до нас исторических документов из фондов Бурятского, Иркутского и Забайкальского архивов, автор смог обосновать стилистическую и иконографическую связь Нерчинской Успенской церкви с Верхотурским Троицким и Иркутским Богоявленским соборами. Эти три сибирских храма были связаны между собой не только работой мастеров одной артели, но и ориентацией на один и тот же исходный образец. Выявленная взаимосвязь наиболее отчётливо проявилась в однотипности конструктивно-технических приёмов, используемых уставщиком Василием Степановичем Горяевым при сооружении восьмигранных шатровых колоколен наименованных выше храмов. Следовательно, Нерчинская Успенская церковь – это неизвестный до сегодняшнего дня памятник шатрового зодчества Сибири начала XVIII века, один из немногих, возведённых по верхотурскому образцу.

Источники и литература

1. Дулов А. В., Санников А. П. Православная церковь в Восточной Сибири в XVII – начале XX века. Иркутск: СибПолиграф Сервис, 2006. Ч. 1. 323 с.
2. Затирко А. Всем миром! На спасение 300-летней церкви // АиФ-Забайкалье: региональное прил. 2012. № 17. С. 12.
3. Калинина И. В. Православные храмы Иркутской епархии XVII – начала XX века (альбом посвящ. 2000-летию христианства): науч.-справ. изд. М.: Галарт, 2000. С. 108–109.
4. Комиссарова Л. Храм нашей надежды: мифы и тайны села Калинино // АиФ-Забайкалье: региональное прил. 2012. № 23. С. 13.
5. Крадин Н. П. Памятники архитектуры Нерчинска XVIII–XIX вв. // Архитектурное наследие: город и его застройка / под ред. О. Х. Халпахчыяна. М.: Стройиздат, 1985. № 33. С. 81–90.
6. Кулеш В. Спаси и сохрани // Забайкалье: наука, культура, жизнь. 2003. № 3. С. 44–45.
7. Малахова О. А. История Успенского монастыря села Калинино Нерчинского района Забайкальского края // Баландинские чтения: сб. ст. VIII Науч. чтений памяти С. Н. Баландина (18–20 апр. 2013 г., г. Новосибирск). Новосибирск: НАХА, 2014. С. 256–261.
8. Малахова О. А. Спасская церковь в деревне Курлыч Чернышевского района Забайкальского края // Баландинские чтения: сб. ст. VIII Науч. чтений памяти С. Н. Баландина (18–20 апр. 2013 г., г. Новосибирск). Новосибирск: НАХА, 2014. С. 261–268.
9. Масиель Санчес Л. К. Каменные храмы Сибири XVIII века: эволюция форм и региональные особенности: дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.04. М., 2003. 264 с.
10. Санников А. П. Церковь, общество и государство на восточных окраинах Российской империи в XVII–XVIII веках. Иркутск: Изд-во ИГУ, 2016. 311 с.

УДК 27-788(571.55)

ББК Э372.24-647(253.57)

Ирина Викторовна Ковалева,

*Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия*

Коневодство в Нерчинском Успенском мужском монастыре в середине XVIII века

Разведение лошадей традиционно играло важную роль в экономике Забайкалья. Тем не менее история этой отрасли края в XVIII веке не нашла достойного отражения в научной литературе. В данной статье освещены малоизвестные страницы истории местного коневодства, связанные с Нерчинским Успенским монастырём. На основе ранее не публиковавшихся документов показаны особые условия, созданные насельниками монастыря, для содержания лошадей. Особое внимание уделено роли торговли животными в экономической деятельности обитатели.

Ключевые слова: Нерчинский Успенский монастырь, коневодство, монастырский табун, торговля, сельское хозяйство

*Irina V. Kovaleva,
Transbaikal State University,
Chita, Russia*

Horse-Breeding in the Nerchinsk Uspensky Monastery in the Middle of the XVIIIth Century

Horse breeding traditionally played an important role in the Transbaikal economy. Nevertheless, the history of this branch of the region in the XVIII century has not found a worthy reflection in the scientific literature. This article covers little-known pages of the history of local horse breeding connected with the Nerchinskoye Uspensky Monastery. On the basis of previously unpublished documents, special conditions created by the inhabitants of the monastery for the maintenance of horses are shown. Particular attention is paid to the role of trade in animals in the economic activities of the monastery.

Keywords: Nerchinsk Uspensky Monastery, horse-breeding, monastic herd, trade, agriculture

Начиная с эпохи бронзы, для жителей Забайкалья лошадь – один из главных помощников. Древние кочевники-скотоводы на лошадях преодолевали огромные расстояния, совершали набеги, пасли скот. Русские крестьяне с помощью лошадей распахивали даурские земли, возили руду и хлеб для Нерчинских заводов. Между тем, эти животные были редкостью и очень высоко ценились. Причиной тому следует назвать частые эпизоотии, катастрофически сокращавшие поголовье лошадей, крупного рогатого скота и овец.

В XVIII веке одним из центров коневодства в крае был Успенский мужской монастырь. При нём имелся обширный скотный двор. По состоянию на 1761 год, рогатого скота насчитывалось 534 головы крупнорогатого скота и конный табун в 560 лошадей. В списках имущества отдельно отмечено, что монастырь располагал 42 «работными» конями, при Кировичинском поселенье за ним значилось 440 баранов и овец.

В большинстве своём лошади в Забайкалье XVIII века не имели достаточного ухода, подвергались большим нагрузкам, в результате чего срок их жизни сокращался. Нерчинский монастырь являлся в этом плане редким исключением. При скотном дворе и табуне состояло большое количество работников, регулярно получавших жалование. Одной из наиболее важных являлась должность конюха. Она была выборной: конюх избирался вкладчиками. Так, 31 декабря 1750 года конюхом был избран Фёдор Бузунов. Для него были прописаны определённые инструкции: лошадей надо было кормить, поить, «а когда будет убавка в табуне или прибавка то предьявлять в казённую келью». Помимо прочего конюх распоряжался имуществом конюшенного завода: он выдавал работникам хомуты, узды, верёвки, дуги. В случае утраты какого-либо имущества, конюх обязан был немедленно сообщить об этом в казённую келью казначею [1, л. 118].

Табунщик Максим Бузунов за годовую работу (1756–1757) получил 15 рублей да бахилы [2, л. 34], другой табунщик (тунгус) в счёт будущей работы в 1758 году получил в задаток 1 рубль, всего его жалование могло составить 5 рублей. Помимо табунщика с животными работали скотники и скотные пастухи. Так, скотник Даниил Мыльников за годовую работу получал 6 рублей, скотский пастух Филипп Шульгин – 5 рублей [Там же, л. 36]. Стоит

отметить, что вознаграждения работников скотного двора являлись одними из самых высоких среди трудников монастыря. Для примера, церковный пономарь за годовое служение получал 6 рублей.

Сохранились сведения о наличии в монастыре специальных помещений для скота: зиму животные проводили в чистом зимовье, куда на подстилку и корм завозилась солома. В монастыре имелись хлева для баранов. Из-за большого количества животных монастырь вынужден был нанимать людей непосредственно для чистки хлевов. Например, крестьянин Городищенской слободы Никита Окулов получил 1 рубль 40 копеек за такую работу [3, л. 212об.].

Для табуна постоянно закупались или изготавливались всевозможные приспособления. Конюху выдавался войлок для изготовления подхомутов. Для самих хомутов закупались специальные «деревя хомутные», которые в дальнейшем также отдавались табунщику для обработки. В кожевенной мастерской при монастыре из чёрной и красной юфтевой кожи изготавливались кичимы, чепраки, потники (подстилки под седло) в дальнейшем отправлявшиеся в табун [3, л. 16]. Из юфтевой кожи делали перемётные сумы, ей же оббивали сёдла.

Интерес представляет опись имущества конюшенного завода при монастыре. По состоянию на 1761 год там имелись: «два хомута наборных медью, один хомут ветхой дерева, два хомута с наметками и со шлеями ветхие, двадцать пять хомутов ветхих со шлеями без наметок». Таким образом, при монастыре имелось 30 хомутов, большинство из которых были ветхие. Что касается сёдел, отмечено, что пять сёдел были ветхими и одно в посдерже (поиздержавшееся). Как мы видим, имущество конюшенного завода зачастую было изношенным. Это может говорить как о плохом материальном снабжении, так и о бережливости монастырцев.

Коневодство было особенно тесно связано с торговлей лошадьми, приобретавшей разнообразные масштабы: от частных сделок до международной торговли. Монастырская торговля с Китаем велась через Цурухайтовский форпост (сейчас с. Старый Цурухайтуй). В XVIII веке форпост был особо важным для Забайкалья торговым центром, где проводились ярмарки, заключались крупные сделки. Так, 26 июля 1756 года от вкладчика Ми-

хайло Меншикова «за променянных казённых два коня приняты 13 даб, в том числе 3 пёстрых, за 2кобылы 8 даб, за два быка 9 даб» [2]. Сохранились сведения об уплате пошлин на Цурухайтовском форпосте «за 23 лошадей из приёмного товара из за границу 45 рублей 80 копеек», помимо этого была уплачена пошлина 5 рублей 12 копеек за 10 лошадей. Всего в 1756 году монастырь приобрёл в Китае 20 лошадей, за них было заплачено 80 рублей. Пошлина насчитывала 23 копейки с рубля и в конечном счёте составила 18 рублей 40 копеек [Там же, л. 121]. Для проведения торговых операций в Цурухайтуе монастырь нанимал людей: «Лука Карлин нанят в срок в табун в год мая с 15 числа 1757 года до такого ж числа мая 1758 года» [Там же, л. 67]. «Ряды» Карлину было заплачено 8 рублей, также ему выдали бахилы, отдельно за Луку была плачена пошлина – 40 копеек. Не всегда международные сделки проходили честно, в документах зафиксированы случаи, когда торговля осуществлялась без уплаты пошлины. В 1751 году было инициировано дело против монастырского крестьянина Стефана Олекминского «за продажные мимо учреждённых форпостов воровски 8 лошадей» [1, л. 14].

Монастырь продавал лошадей и частным лицам. Так, 30 сентября 1757 года переведенец Борис Попов приобрёл в обители каурового коня, заплатив за него 6 рублей 50 копеек [2, л. 31], а новопоселенцу крестьянину Потапу Новикову был продан бурый конь, за что тот заплатил 3 рубля, а также обязался в будущее лето поставить 125 копен сена в чистое зимовье для скота [Там же, л. 32].

В документах зафиксированы случаи недопонимания во время заключения сделок. Иеромонах

Антоний 27 января 1760 года подал прошение Софронию, епископу Иркутскому и Нерчинскому. В нём наместник жаловался на «поверенного Устюжской епархии Архангельского монастыря крестьянина Якима Емельянова сына Королева». Указанный Еким Королев предъявлял обвинение монастырским крестьянам за неуплату пошлины за продажу «трёхрублевой лошади»: «приказывает брать с них деньги весьма чрезвычайные». Антоний просит о «нечинении впредь монастырским крестьянам тем поверенным Королевым никаких обид и озлоблений». К сожалению, документы не дают возможности сказать о том, чем закончилось это дело. Но достаточно показательна забота настоятеля о своих людях.

Зачастую, в память об умершем, его родственники вкладывали в монастырь на поминальные души определённые суммы. Имели место отдельные случаи, когда вместо денег предоставляли лошадей. Например, «деревени Кары умершего служилого новокрещённого Ивана Гаврилова сына Деревнина жена вдова Евдокия Савельева приложила в поминовение оною мужа коня шерстью срыжа чалого шести лет» [Там же, л. 28].

Таким образом, можно говорить о чрезвычайно важной роли лошади в хозяйстве Нерчинского Успенского монастыря, о чём свидетельствует высокий уровень заботы о животных, наличие большого штата работавших с ними. Стоит обратить внимание на то, что лошади нередко являлись также важным объектом торгового оборота: их продавали, покупали, дарили, передавали по завещанию, о чём свидетельствуют многочисленные записи о подобных операциях в монастырских документах.

Источники и литература

1. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). Ф. 282. Оп. 1. Д. 15.
2. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 17.
3. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 27.

УДК 27-29: 016(571.5)

ББК Э372.24:Я(253.5)

Софья Владимировна Мельникова,

Иркутская областная государственная универсальная научная библиотека им. И. И. Молчанова-Сибирского, г. Иркутск, Россия

Тамара Александровна Крючкова,

Иркутская областная государственная универсальная научная библиотека им. И. И. Молчанова-Сибирского, г. Иркутск, Россия

Из опыта работы над библиографическим словарём православных духовных писателей Восточной Сибири XVIII – начала XX века¹

В статье поднимается вопрос о необходимости изучения сочинений сибирского православного духовенства как неотъемлемой части дореволюционного регионального историко-культурного процесса. Новые материалы предлагается представить в виде библиографического словаря духовных писателей. В статье раскрывается теорети-

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ (Отделение общественных и гуманитарных наук) проекта № 16-04-00434 «Православные духовные писатели Восточной Сибири XIX – начала XX века. Библиографический словарь».

ческая и методологическая основа будущего издания, а также рассказывается о ходе реализации проекта: к настоящему времени составлен словарь, включающий более 100 имён, в том числе забайкальских православных священников и миссионеров.

Ключевые слова: духовные писатели, биобиблиографический словарь, Восточная Сибирь

Sofya V. Melnikova,

*Irkutsk Regional State Universal Scientific Library of I. I. Molchanov-Sibirsky,
Irkutsk, Russia*

Tamara A. Kryuchkova,

*Irkutsk Regional State Universal Scientific Library of I. I. Molchanov-Sibirsky,
Irkutsk, Russia*

From Work Experience with the Bio-Bibliographic Dictionary of Orthodox Spiritual Writers of Eastern Siberia XVIII – the Beginning of the XX Century

In article the question of need of studying of compositions of the Siberian orthodox clergy as integral part of pre-revolutionary regional historical and cultural process is brought up. New materials are proposed to be presented in the form of a bio-bibliographical dictionary of spiritual writers. The article reveals the theoretical and methodological basis of the future edition, as well as describes the progress of the project: by now a vocabulary has been compiled, numbering more than 100 names, including Trans-Baikal Orthodox priests and missionaries.

Keywords: spiritual writers, bio-bibliographic dictionary, Eastern Siberia

В советской гуманитарной науке церковные история и культура изучались преимущественно в рамках древнерусского периода, который в Сибири продлился до конца XVII – начала XVIII века. Невозможно было не признать исключительную роль Православной Церкви в начальном освоении региона, и в частности в создании областной сибирской литературы: именно сочинения духовенства, главным образом тобольского, были её первыми и некоторое время единственными оригинальными текстами. Но если литературная деятельность Тобольского архиерейского дома и Туруханского Троицкого монастыря изучена достаточно подробно, то более поздняя православная духовная словесность, в силу ряда исторических и политических причин, была фактически вынесена за скобки историко-литературного процесса – не только регионального, но и в целом отечественного. Вместе с тем писательская и публикационная активность сибирского духовенства в XIX веке, на против, только возрастала, будучи поддержана развитием епархий, открытием новых духовных миссий, расширением сети церковно-учебных заведений, появлением переводческих комиссий и комитетов, началом издания епархиальных ведомостей, сотрудничеством с СОИРГО. Особенно активно эти процессы шли в молодых восточных епархиях – Камчатской, Якутской, Забайкальской. В результате был сформирован значительный корпус текстов – не только богословского и церковно-исторического, но и научного, мемуарного, публицистического характера, которые, очевидно, нуждаются во введении в научный оборот, описании и систематизации.

Исходя из представления о необходимости и актуальности изучения сибирской духовной литературы нового времени, авторами настоящей статьи был разработан проект по созданию биобиблиографического словаря православных духовных писателей Восточной Сибири XVIII – начала XX века. Проект получил грантовую поддержку

РГНФ (ныне отделение РФФИ), а также был поддержан специалистами Российской национальной библиотеки. Цель словаря – выявление имён православных духовных писателей дореволюционной Восточной Сибири и созданных ими сочинений.

Выявление и интерпретация сочинений духовенства (большинство из которых ещё никогда не становились объектом научного анализа) требует решения комплекса проблем как теоретического, так и практического характера, лежащих в области филологической и исторической науки и их синтеза. Ключевая из них – поиск определения самой духовной литературы, вопрос о сущности и границах которой остаётся дискуссионным в современной гуманитарной науке. На волне религиозного подъёма конца XX – начала XXI века наблюдается тенденция к расширению этого понятия и поиска «христианской» и «духовной» основы практически во всей русской классической литературе. На наш взгляд, такое расширение возможно только путём подмены христианской сущности и «воцерковленности текста» представлением об его общем гуманистическом характере, что неизбежно размывает и обесценивает само понятие, приводит к его метафоризации. Поэтому в словаре предлагается более «узкий» взгляд на духовную литературу, к которой относятся сочинения традиционных для христианской словесности жанров (литургическая поэзия, агиография, проповеди, полемические, катехизаторские тексты, а также богословские и церковно-исторические сочинения), транслирующие основы православной догматики и нравственного учения, обращающиеся к Священному Писанию и учению Отцов Церкви, описывающие церковные Таинства и богослужения (по православному чину), а также воссоздающие реалии церковной жизни и рассказывающие об истории Православной Церкви в России. Таким образом, понятие «духовная» литература признаётся фактически тождественным понятию «церковная» литература. Однако сами писатели не обязательно должны от-

носиться к духовному сословию. Очевидно, что сочинения в русле православной церковной традиции могли создаваться и близкими ей светскими авторами.

С другой стороны, следует признать, что само понятие «литература» при таком определении её границ достаточно условно и предпочтительнее говорить о «словесности» или «книжности». «Писательство» при этом принимается как обобщающее понятие для словесного творчества. Таким образом, духовный писатель – это не литератор в привычном понимании, но вероучитель, богослов, проповедник, агиограф, историк церкви, канонист, филолог, духовный поэт. Именно такого широкого понятия духовного писательства придерживается большинство дореволюционных и современных светских и церковных учёных – историков и библиографов, занимавшихся данной проблемой. Их труды, главным образом биографические и библиографические словари и справочники, являются теоретической и методологической основой настоящего словаря.

История отечественной историографии и библиографии духовной литературы начинается в XIX веке. Первыми, но до сих пор не утратившими актуальности опытами в данной области, стали опубликованный в 1818 и переизданный в 1827 году «Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви» митрополита Евгения (Болховитинова) [2] и «Обзор русской духовной литературы» архиепископа Филарета (Гумилевского) [20], три редакции которого вышли с 1859 по 1884 год. Известны и аналогичные издания регионального значения: например, «Словарь писателей духовного и светского чина Костромской губернии» А. А. Титова, составленный им по рукописи протоиерея М. Я. Деева [18]. В дореволюционный период сведения о духовных писателях включались также в универсальные словари биографические («Словарь достопамятных людей» Д. Н. Бантыш-Каменского, «Русский биографический словарь» и др.) и общелитературные (издания Г. Н. Геннади, С. А. Венгерова).

В советское время специализированные словари духовных писателей не издавались. Однако в силу христианской природы древнерусской литературы и литературы XVIII века духовные писатели составили значительную часть персоналий в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» [13] и «Словаре русских писателей XVIII века» [14]. Отдельные работы, имеющие значение для библиографии русской духовной литературы, были опубликованы в это время на Западе: «Русская богословская наука в её историческом развитии и новейшем состоянии» Н. Н. Глубоковского [1] и «Пути русского богословия» протоиерея Г. Флоровского [21].

Начиная с перестроечного времени запрет на религиозную проблематику в России снимается, как следствие, возобновляются и исследования в области библиографии духовной литературы: «Русские святые, подвижники благочестия и агиографы: словник-указатель» [10]; «Материалы к

указателю русской духовной литературы 1801–1992» В. К. Степанова [16]; биобиблиографический словарь «Русские писатели-богословы» в серии «Духовные чтения» [9] и др.

Однако в дореволюционный и советский период не было создано ни одного труда, посвящённого специально библиографии православной сибирской духовной литературы. Сведения о сочинениях духовенства, главным образом исторических и мемуарных, можно получить только из изданий общего характера – библиографий В. И. Межова [5] и «Истории дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях» [4], в разделах, посвящённых церковной жизни в Сибири.

Специализированная духовная библиография в Сибири и на Дальнем Востоке появляется лишь в 1990–2000-е годы. Среди наиболее значимых изданий: библиографические указатели А. В. Чернышева: «Тобольская духовная семинария – кузница священно-церковно-служительских кадров Сибири (1743–1993)» (1993) [19] и трёхтомник «Религия и церковь в Тюменском крае» [8]. Указатели Чернышева посвящены Западной Сибири, с этим же регионом связаны библиографические разыскания протоиерея Б. Пивоварова относительно трудов сотрудников Алтайской Духовной миссии [15]. История распространения православия на Дальнем Востоке нашла отражение в библиографических изданиях: «Русское православие на Камчатке и в Русской Америке» [11], «Христианство на Дальнем Востоке» [22], «Из истории православия на Камчатке (XVIII–XX вв.)» [3]. Однако пока всё это небольшие списки, порядка 150–200 названий. Персональных библиографических указателей удостоились такие сибирские церковные деятели, как святитель Иннокентий (Вениамин) [12], протоиерей А. Сулоцкий [17], протоиерей В. Вербцкий [7].

Очевидно, что наименее исследованным представляется период, связанный с распространением православия в Восточной Сибири, расцвет которого пришёлся на XIX – начало XX века. Этими лакунами и определена хронология и география исследования. Восточная Сибирь рассматривается в рамках административно-территориальных границ XVIII–XIX веков, которые были значительно шире современных и включали не только Иркутскую область, Красноярский край и Забайкалье, но и Дальний Восток и Якутию, что и предопределяет географический охват материала. Хронологические рамки – от начала официального утверждения православия в Восточной Сибири, с основанием в 1727 году самостоятельной Иркутской епархии, до 1918 года – окончания синодального периода в истории Русской Православной Церкви.

Структура персональных статей в словаре духовных писателей строится по образцу других писательских словарей, формат которых хорошо разработан и многократно апробирован. В соответствии с этим образцом материал излагается в виде развёрнутого и хронологически выстроенного историко-биографического очерка, раскрывающего жизненный и творческий путь писателя. Та-

кая форма оправдана, прежде всего тем, что большинство имён авторов мало известны, и информация о них не может подаваться в виде сжатой справки и отсылки к другим известным источникам. Для всех произведений указывается место и время первой публикации, а также сведения о переизданиях. Если содержание публикации не очевидно из названия, даётся её краткая аннотация. При описании наиболее значимых произведений приводятся цитаты из них, а также критические отзывы на эти сочинения. После биографической статьи следуют рубрицированные перечни литературы и архивных материалов о персоне.

К настоящему моменту разработана концепция издания, определены основные методы поиска, обработки и представления материала, сформирован и опубликован «Словник» [6] для будущего словаря, в который вошли 112 имён. Среди них много имён забайкальских священников и миссионеров: Вениамин (Благонравов В. А.), начальник Забайкальской Духовной миссии, настоятель Посольского монастыря (1862–1868); Мелетий (М. К. Якимов), епископ Селенгинский, начальник Забайкальской Духовной миссии (1878–1889); Михаил (М. К. Козлов), настоятель Селенгинского Троицкого монастыря и начальник Забайкальской противораскольнической миссии (1879–1884); Ме-

фодий (М. Л. Герасимов), епископ Забайкальский и Нерчинский (1899–1912), организатор издания «Забайкальские епархиальные ведомости»; Ефрем (Е. А. Кузнецов), начальник Забайкальской Духовной миссии (1905–1916), епископ Селенгинский (1916–1918); Иоанн (Ф. И. Смирнов) епископ Забайкальский и Нерчинский (1912–1916); миссионеры в Забайкальской Духовной миссии А. Малков, Д. Сизой и Н. Шастин и др.

В рамках подготовки «Словаря» и в процессе сопровождающего её исследования творческое наследие дореволюционного восточносибирского православного духовенства фактически впервые подвергнется отбору и систематизации. Авторы надеются, что им удастся восстановить несправедливо забытые или неизвестные имена просвещенных сибирских священников и миссионеров и ввести в научный оборот некоторые новые документальные и повествовательные источники, в том числе неопубликованные ранее рукописи.

Цель настоящей статьи – вынести идею «Словаря» на обсуждение и, возможно, получить отклик в научном сообществе. Авторы будут благодарны за любые отзывы и замечания, а также рады предложениям о сотрудничестве, которые можно направлять по адресу: temuaristika@yandex.ru.

Источники и литература

1. Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в её историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2002. 190 с.
2. Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви: в 2 ч. СПб.: Типография Н. Греча, 1818. Ч. 1. 346 с.; ч. 2. 347 с.
3. Из истории православия на Камчатке (XVIII–XX вв.): метод.-библиографические материалы / сост. Н. И. Курохтина, И. А. Верхозина. Петропавловск-Камчатский: Камчатская обл. науч. библиотека им. С. П. Крашенинникова, 2005. 24 с.
4. История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях: в 5 т. / науч. ред. П. А. Зайончковского. М.: Книга, 1976–1989.
5. Межов В. И. Сибирская библиография: в 3 т. СПб.: И. М. Сибиряков, 1891–1892. Т. 1. 485 с.; т. 2. 470 с.; т. 3. 303 с.
6. Православные духовные писатели Восточной Сибири XVIII – начала XX века: материалы к библиографическому словарю / сост. С. В. Мельникова [и др.]; науч. ред. Д. Н. Шилов. Иркутск: Иркутская обл. гос. ун-в. науч. библиотека им. И. И. Молчанова-Сибирского, 2016. 88 с.
7. Протоиерей Василий Иванович Вербицкий (1827–1890): библиографический указатель трудов к 100-летию со дня кончины / ред. Б. Пивоваров; сост. А. Реморов. Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 1990. 25 с.
8. Религия и церковь в Тюменском крае: опыт библиографии: в 3 ч. / сост. А. В. Чернышов. Тюмень: Мандрика, 2004. Ч. 1. 220 с.; ч. 2. 271 с.; ч. 3. 223 с.
9. Русские писатели-богословы. Исследователи богослужения и церковного искусства: библиографический указатель / сост. О. В. Курочкина, Н. С. Степанова, А. С. Чистякова. М.: Пашков дом, 2004. 480 с.
10. Русские святые, подвижники благочестия и агиографы: словник-указатель / сост. И. В. Владышевская, В. Л. Сорокина. М.: Русский мир, 1992. 143 с.
11. Русское православие на Камчатке и в Русской Америке: библиографический указатель литературы. Петропавловск-Камчатский: Камчатская обл. науч. библиотека им. С. П. Крашенинникова, 1997. 18 с.
12. Святитель Иннокентий (Вениаминов), митрополит Московский и Коломенский, апостол народов Сибири и Америки: библиографический справ. / сост. Б. Пивоваров, О. Павлова. Новосибирск: Изд-во Православной гимназии во имя Преп. Сергия Радонежского, 1997. 139 с.
13. Словарь книжников и книжности Древней Руси / Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); отв. ред. Д. С. Лихачёв. Л.: Наука, 1987–1989. Вып. 1. 493 с.; вып. 2. 516 с.; вып. 2. 528 с.
14. Словарь русских писателей XVIII века / Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); отв. ред. А. М. Панченко [и др.]. Л.: СПб.: Наука, 1988–2010. Вып. 1. 358 с.; вып. 2. 509 с.
15. Список опубликованных трудов алтайских миссионеров на русском языке // Из духовного наследия алтайских миссионеров. Новосибирск: Православная гимназия во имя Преп. Сергия Радонежского, 1998. С. 198–261.
16. Степанов В. К. Материалы к Указателю русской духовной литературы. 1801–1992: библиография / Всерос. гос. библиотека иностр. лит. им. М. И. Рудомино; Синодальная библиотека Московского Патриархата. М.: Рудомино, 1994. 63 с.
17. Сулоцкий Александр Иванович (1812–1884) // Русские писатели-богословы: библиографический указатель. Вып. 1. Историки церкви / сост. О. В. Курочкина, Н. С. Степанова, А. С. Чистякова. М.: Рос. гос. библиотека: Новоспасский монастырь, 1997. С. 139–152.

18. Титов А. А. Материалы для библиографического словаря. Словарь писателей духовного и светского чина Костромской губернии. М.: Библиографические записки, 1892. 44 с.
19. Тобольская духовная семинария – кузница священно-церковно-служительских кадров Сибири (1743–1993): аннот. указатель литературы / сост. А. В. Чернышев. Тюмень: Рутра, 1993. 124 с.
20. Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. 1862–1863. Изд. 3-е., с попр. и доп. автора. СПб.: И. Л. Тузов, 1884. 511 с.
21. Флоровский Г. Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. 607 с.
22. Христианство на Дальнем Востоке: библиографический указатель / сост. М. Б. Сердюк, Л. В. Одинцова, Е. А. Бебнева. Владивосток: ДГУ, 2000. 56 с.

УДК 27:016(571.5)

ББК Э372.24:Я(253.5)

Наталья Николаевна Суханова,

Иркутская областная государственная универсальная научная библиотека им. И. И. Молчанова-Сибирского, г. Иркутск, Россия

Автографы представителей православного духовенства Восточной Сибири XVIII – начала XX века в собрании Иркутской областной библиотеки имени И. И. Молчанова-Сибирского¹

Статья посвящена автографам духовных лиц Восточной Сибири, выявленным в 2016–2017 годах на страницах книг из фонда Иркутской областной библиотеки им. И. И. Молчанова-Сибирского. Среди них автографы настоятелей Иркутского Вознесенского монастыря архимандрита Вонифатия (Березина) и архимандрита Илария, а также известных духовных писателей епископа Мелетия (Якимова), протоиерея А. М. Орлова, законоучителя А. А. Ионина. Приводится текст автографа, биографическая справка и комментарий об истории бытования книги.

Ключевые слова: духовенство, Восточная Сибирь, церковные библиотеки, автографы духовных лиц, библиографический словарь

Natalia N. Sukhanova,

Irkutsk Regional State Universal Scientific Library of I. I. Molchanov-Sibirsky, Irkutsk, Russia

Autographs of the Orthodox Clergy Representatives of the Eastern Siberia of the XVIII – Beginning of the XX Century in the Collection of the Irkutsk Scientific I. I. Molchanov-Sibirsky Library

The article is devoted to the clerics' autographs from the Eastern Siberia, revealed in 2016–2017 on the pages of books from the fund of the Irkutsk Scientific I. I. Molchanov-Sibirsky Library. Among them there are the autographs of the abbots of the Irkutsk Voznesensky Monastery of Archimandrite Vonifatii (Berezin) and Archimandrite Ilaria, also the well-known spiritual writers Bishop Meletii (Yakimov), Archpriest A. M. Orlov, the Catechist A. A. Ionin. The text of the autograph, a biographical note and a comment about the history of the book's existence are given below.

Keywords: clergy, Eastern Siberia, church libraries, autographs of the clergy, biobibliographical dictionary

Изучение жизненного пути и творческого наследия выдающихся личностей нередко сопряжено с необходимостью обращения к их автографам (собственноручным подписям, надписям), обладающим мемориальной, историко-культурной и научной значимостью. Автографы деятелей XVIII – начала XX века, преимущественно, хранятся в фондах архивных и музейных учреждений. Однако их можно встретить и в крупных библиотечных собраниях. В частности в Иркутской областной библиотеке (далее – ИОГУНБ) выявлены автографы более сотни персон данного периода, представленных в виде дарственных надписей (инскриптов), рукописных экслибрисов,

личных записей и помет. Некоторые из них являются лишь росчерками, другие – развёрнутыми текстами, содержащими ценные исторические сведения. Картотека автографов библиотеки ежегодно дополняется по мере выявления и идентификации экземпляров. На сегодняшний день в ней представлено около 30 автографов духовных лиц, 5 из которых были обнаружены в 2016–2017 годах и впервые публикуются в данной статье. Среди них автографы настоятелей Иркутского Вознесенского монастыря и известных духовных писателей Восточной Сибири.

Иркутский Вознесенский мужской монастырь, основанный в 1672 году, имел одну из богатейших

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (отделение гуманитарных и общественных наук). Проект № 16-04-00434 «Православные духовные писатели Восточной Сибири XIX – начала XX в. Библиографический словарь».

библиотек в Иркутске. Она комплектовалась за счёт книг, направляемых по указу Иркутской духовной консистории, собственных приобретений и пожертвований. Сведения о путях приобретения книги часто фиксировались на самом экземпляре дарителями либо служителями монастыря. В 1918 году в соответствии с декретом Совета Народных Комиссаров «О порядке реквизиции библиотек, книжных складов и книг вообще» библиотека монастыря была расформирована. Часть изданий передали в фонд Иркутской городской публичной библиотеки (далее – ИГПБ; предшественница ИОГУНБ). Сегодня эти книги хранятся в отделе историко-культурного наследия и в их числе три экземпляра с автографами настоятелей монастыря: архимандритов Вонифатия и Илария.

Вонифатий (Березин Василий Иванович; 1744–1800) – настоятель Иркутского Вознесенского монастыря в 1787–1788 и 1798–1800 годы. Выходец из семьи художников г. Великий Устюг. Прославился как талантливый иконописец, основатель иконописной мастерской в Сухановой слободе (около Нерчинска). В 1782–1783 годах, будучи иеромонахом, исполнял обязанности эконома Иркутского Вознесенского монастыря. Также занимал должности игумена (1783–1787) и настоятеля (1788–1798) Киренского Троицкого монастыря [3, с. 26].

В фонде ИОГУНБ сохранилось два экземпляра с автографами архимандрита Вонифатия. Первый – книга Петра Могилы (1597–1647) «Православное исповедание веры» (1744). На листах 1–15 книжного памятника сохранилась следующая полистная запись (чернила): «Сия / книга/ куплена / въ / Якуцке / городе / цена / дано / семьдесят[т] / копеек / по[д]писа[л] / борого[н]ской / новокрещень / Иванъ / Борис[о]въ / свое / ручно / 1760 / году / августа / 20го дня / а ноне / Иркутскаго / Вознесенскаго / М[о]н[ас]т[ы]ря / казенная / подписаль / Архимандрить / Вонифатий / 1799 / года / февраля / 9 дня».

В тот же день архимандрит Вонифатий сделал запись ещё на одной книге, также представленной в фонде ИОГУНБ: «Пролог. Ч. 1» (1755). Полистная запись (чернила) на листах 2–13: «Книга / Иркутскаго / Вознесенскаго / М[о]н[ас]т[ы]ря / казенная / подписаль / Архимандрить / Вонифатий / 1799 года / февраля / м[еся]ца / въ 9 дня».

Была ли это работа по упорядочиванию библиотеки или фиксация новых поступлений, доподлинно установить нельзя. Однако запись другого настоятеля свидетельствует в пользу последнего. На титульном листе книги кирилловского шрифта «Устав Новгородского первоклассного Юрьева общежительного монастыря» (1832) сохранилась следующая запись (чернила): «Въ Иркут[ский] Вознесен[ский] монастырь драгоценное сие сочинение получено отъ достопочтеннаго сочинителя и [монастыря?] отца Архимандрита Фотия. Иркутск. В. Преосв. Января 30 дня 1833 года. Настоятель Архим[андрит]Иларий».

Архимандрит Иларий (?) – настоятель Иркутского Вознесенского монастыря в 1826–1833 годах, ректор Иркутской семинарии. Прибыл в Иркутск из Киево-Печерской Лавры, куда, в свою оче-

редь, поступил по увольнении от учительской должности в Волынской семинарии [4, с. 55]. По свидетельству архимандрита Никодима (Лебедева) тщаниями архимандрита Илария были произведены многочисленные важные монастырские постройки [Там же, с. 46–48]. Однако в 1833 году по указу Святейшего Правительствующего Синода архимандрит Иларий был уволен от настоятельской должности и перемещён в Селенгинский монастырь. Причиной послужила растрата в 15 000 рублей, ассигнованных комиссией духовных училищ на построение зданий для якутских духовных училищ [7].

Архимандрит Фотий (Спасский; 1792–1838) – настоятель Юрьевского монастыря, один из известнейших священнослужителей XIX века. Дох подлинных сведений о том, как происходила рассылка сочинённого им «Устава...», в настоящее время не найдено. Это, а также лишь фрагментарные сведения о жизни Илария, позволяют выдвинуть гипотезу о личном знакомстве двух настоятелей, что даёт отправную точку для дальнейших научных изысканий.

В целом, работа с книгами, ранее принадлежавшими Иркутскому Вознесенскому монастырю, позволяет выявить целый ряд интереснейших записей. К сожалению, многие из них сделаны анонимно и не датированы, что затрудняет оценку их историко-культурной значимости.

Следующие автографы, заслуживающие отдельного рассмотрения, были выявлены сотрудниками библиотеки в ходе работы над библиографическим словарём «Православные духовные писатели Восточной Сибири XIX – начала XX в.» и вошли в архив иллюстративных материалов будущего издания. Это дарственная запись епископа Мелетия (Якимова), рукописный экслибрис протоирея А. М. Орлова и запись законоучителя А. А. Ионина

Епископ Мелетий (Якимов; 1835–1900) – богослов, проповедник, церковный историк, начальник Иркутского отдела Духовной миссии и настоятель Ниловой пустыни в Саянских горах (1873–1878); епископ Селенгинский, викарий Иркутской епархии, со званием начальника Забайкальской Духовной миссии (1878–1889); епископ Якутский и Вилюйский (1889–1896); епископ Рязанский и Зарайский (1896–1900) [5, с. 62].

В фонде ИОГУНБ в коллекции «Сибирика» хранится прижизненное издание работы Мелетия «Древние церковные грамоты Восточно-Сибирского края (1653–1726) и сведения о Даурской миссии, собранные миссионером архимандритом Мелетием» (1875). На титульном листе экземпляра сохранилась следующая запись (чернила): «[Достопочтеннейшему пастырю Слова Божия?] Ивану Каллиниковичу Голубеву въ знак искреннего уважения и братской любви при посещении г. Якутска. Мелетий, Епископъ Якутский и Вилюйский. 9 Августа 1892. Якутск».

Данный визит книгоноши И. К. Голубева был зафиксирован в заметке в Иркутских Епархиальных ведомостях от 27 апреля 1892 года: «Приехавший из Петербурга в Иркутск, в начале апреля,

известный путешественник и член сотрудник Общества для распространения Св. Писания в России Иван Каллиникович Голубев уезжает отсюда в начале мая в Якутский край, для распространения там книг Св. Писания. Посетив для этой цели золотые прииски Витимской и Олекминской систем, он проедет в г. Якутск. По возвращении же оттуда осенью сего года, г. Голубев предполагал объехать Иркутскую губернию, Забайкальскую область и весь Амурский край. Из Владивостока г. Голубев возвратится в Петербург, через Японию и Америку» [2, с. 8–9].

Подаренная И. К. Голубеву книга, возможно, путешествовала вместе с ним либо «добралась до столицы» иными путями и в советское время была реквизирована. На обороте титульного листа сохранился штамп «С.С.С.Р. Институт К. Маркса и Ф. Энгельса ЦИК» – научно-исследовательского учреждения, существовавшего под таким названием в Москве в 1924–1931 годах. Затем, после 1937 года в ходе книгообмена экземпляр был передан в ИОГУНБ.

Орлов Александр Матвеевич (ок. 1816–1889) выпускник Иркутской духовной семинарии, преподаватель монголо-бурятского языка; священник домово́й Александринской церкви при Девичьем институте Восточной Сибири (1845–1882), протоиерей [5, с. 70]. По воспоминаниям иркутского летописца Н. С. Романова был известным в городе любителем книг и имел значительную библиотеку с отделами филологии и богословия. «После его смерти библиотека поступила в институт, а после революции перешла (хотя не в полном составе) в фундаментальную библиотеку университета» [1, с. 134]. Некоторые издания из данного собрания оказались в ИГПБ. К настоящему времени выявлено восемь подобных экземпляров, на которых сохранилось два вида экслибрисов: конгревное тиснение (герб) и рукописный «Протоирея Александра Орлова».

Следующий выявленный автограф также принадлежит известному духовному писателю и иркутскому книголюбу – законоучителю мужской гимназии Александру Алексеевичу Ионину (1859–1901), автору книги «Новые данные к истории Восточной Сибири XVII века...» (1895). Н. С. Романов

пишет про Ионина: «Живя в Иркутске, постоянно покупал книги у Лужина и выписывал от столичных букинистов» [Там же, с. 135]. В своих дневниках Ионин отмечал, что для своей библиотеки ему «надо делать особый пристрой к дому» [Там же, с. 135]. Увенчалась ли задумка успехом неизвестно, как и судьба, постигшая собрание после смерти владельца.

В 2016 году в книгохранении ИОГУНБ был обнаружен один экземпляр из некогда легендарной коллекции. Это книга М. В. Юркевича «Д. А. Славянский в его четвертьвековой художественной и политической деятельности» (1889). На форзаце запись (чернилами): «Законоучитель свящ. А. А. Ионинъ. Иркутскъ. 18[?]99 года. Эта книга подарена отъ Д. А. Агренева-Славянского в 1898 году в Иркутске». На корешке суперэкслибрис (тиснение): «Священник Аі». Д. А. Агренов-Славянский (1834–1908) – российский певец и хоровой дирижёр, собиратель народных песен. О пребывании музыканта с дочерью Маргаритой Дмитриевной в Иркутске также можно читать в летописи Н. С. Романова: «14 и 16, 21 окт[ября] происходили концерты певческой капеллы М. Д. Агреновой-Славянской и ещё несколько» [6, с. 388].

Исходя из текста записи, можно предположить, что иркутский законоучитель и известный музыкант были лично знакомы, что является интересным штрихом к портрету А. А. Ионина, о жизни которого сохранились крайне фрагментарные сведения.

Можно сделать вывод о том, что даже короткие записи на печатных изданиях представляют не только мемориальную ценность и проливают свет на историю бытования книги, но также служат источником дополнительных биографических сведений о лицах, оставивших их. Работа с автографами в ИОГУНБ продолжается. Сотрудникам предстоит изучить ещё тысячи экземпляров, идентифицировать многие анонимные записи, проработать целый ряд исторических гипотез. С информацией о выявленных автографах уже в ближайшее время можно будет ознакомиться не только через картотеку отдела, но и на сайте «Книжные памятники Иркутской области», где описания будут сопровождаться факсимиле автографов.

Источники и литература

1. Библиофил Сибири / сост. М. Д. Сергеев. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1988. 317 с.
2. Заметка // Иркутские Епархиальные Ведомости. Прибавления. 1892. № 18. С. 8–10.
3. Лыхин Ю. П., Крючкова Т. А. Иконописцы, мастера и художники Иркутска (XVII век – 1917 год): библиографический словарь. Иркутск: Тальцы, 2000. 407 с.
4. Никодим. Описание Иркутского Вознесенского первоклассного мужского монастыря, составленное на основании монастырских актов настоятелем монастыря и ректором Иркутской семинарии, архимандритом Никодимом в 1839 году. СПб.: Типография Департамента внешней торговли, 1840. 56 с.
5. Православные духовные писатели Восточной Сибири XVIII – начала XX века: материалы к библиографическому словарю / сост. С. В. Мельникова [и др.]; науч. ред. Д. Н. Шилов. Иркутск: Изд. Иркутской обл. гос. университетской. науч. библиотеки им. И. И. Молчанова-Сибирского, 2016. 88 с.
6. Романов Н. С. Летопись города Иркутска за 1881–1901 гг. / вступ. ст. Н. В. Куликаускаене. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1993. 542 с.
7. Явловский П. П. Летопись города Якутска от основания его до настоящего времени. Т. 2. 1801–1914 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.qps.ru/t5RTM> (дата обращения: 25.09.2017).

УДК 27(571.55)
ББК Э372.24-12(253.57)

Галина Васильевна Мясникова,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия

Алексей Владимирович Мясников,
Государственный архив Забайкальского края,
г. Чита, Россия

Об отношении Нерчинского горного начальства к Православной Церкви в XVIII – начале XIX века

На протяжении XVIII–XIX веков администрация Нерчинских заводов играла важную роль в управлении краем. В её компетенцию входили разведка и добыча полезных ископаемых, организация сельского хозяйства, торговли, медицинского обслуживания и т. д. Руководство заводов распространяло своё влияние и на дела церкви, которую рассматривало как инструмент принуждения и сдерживания каторжан и рабочих.

Ключевые слова: Нерчинские заводы, горная власть, Православная Церковь, В. И. Суворов, В. В. Нарышкин, Э. Г. Лаксман, Е. Е. Барбот де Марни

Galina V. Myasnikova,
Transbaikal State University,
Chita, Russia

Alexey V. Myasnikov,
State Archive of Zabaykalsky Krai,
Chita, Russia

The attitude of Nerchinsk Mining Authorities Towards the Orthodox Church in XVIII – Beginning XIX Centuries

During XVIII–XIX centuries the administration of the Nerchinsk plants played an important role in managing of the region. The exploration and extraction of mineral resources, organization of agriculture, trade, health care service, etc were fallen within the jurisdiction of this administration. The management of the plants spread its influence on the Affairs of the Church, which was considered as a tool of coercion and deterrence of convicts and workers.

Keywords: Nerchinsk plants, mining authorities, the Orthodox Church, V. I. Suvorov, V. V. Narishkin, E. G. Laksman, E. E. Barbot de Marny

С XVIII века Забайкалье было важным горным рудным районом государства Российского. На базе полиметаллических месторождений, начало эксплуатации которых было положено ещё в XVII веке, здесь были созданы Нерчинские сереброплавильные заводы, оказавшие огромное влияние не только на экономическое развитие края, но и на его культурный облик. С 1724 года заводская администрация называлась Нерчинских серебряных заводов бергамтом, а затем Нерчинским горным начальством. С 1726 года её резиденцией стало селение Нерчинский Завод, получившее своё название от промышленного предприятия. Горное начальство решало вопросы, связанные с изучением и разведкой недр, развитием земледелия, медицины, строительством дорог и даже участвовало в урегулировании приграничной торговли.

Документы Российского государственного архива древних актов (РГАДА) и Государственного архива Забайкальского края (ГАЗК) свидетельствуют, что горная власть стремилась распространить своё влияние не только на дела светские, но и духовные, принимая в них активное участие. Например, ещё в 1720 году Петр Дамес, пленный швед на русской службе, отвечавший за техническое оснащение на Нерчинском заводе, просил берг-коллегию построить при заводском селении церковь (комиссар Тимофей Бурцев, управлявший

заводом, также предлагал построить храм), освятить её во имя Рождества Христова и прислать священника. Берг-коллегия одобрила инициативу иноземца и разрешила начать сбор денег на строительство храма [5, л. 40]. В 1728 году состоялось его освящение в честь святых Петра и Павла. Тогда и началась история некогда знаменитого Петропавловского собора.

С увеличением количества рудников, заводов, ростом численности приписных крестьян и каторжан возникла потребность в строительстве новых храмов. Горное начальство периодически выступало инициатором их возведения, организовывало сбор средств на ремонт церквей. Причём, в составе Горной администрации края в XVIII веке были иноземцы (шведы, немцы, французы), которые не исповедовали православия.

Чиновники Нерчинского горного начальства, участвуя в церковном строительстве, руководствовали не столько набожностью, сколько прагматизмом: каторжан, приписных крестьян, горнорабочих необходимо было удерживать от побегов, заставлять их подчиняться властям, а с этой задачей должна была справляться церковь. Вопреки ожиданиям заводского руководства, представители местного духовенства редко служили примером благочестия. Священники предавались пьянству, участвовали в драках, были заме-

чены в прелюбодеяниях и различных правонарушениях. Горное начальство стремилось урезонить и подчинить себе таких пастырей. Так, в 1764 году канцелярия Нерчинского горного начальства завела следственное дело о нелегальной беспошлинной торговле с китайцами возле деревни Ишагинской. Виновным в совершении этого преступления был признан пономарь Куенгской слободы Василий Шастин. По определению канцелярии его в присутствии священнослужителей били розгами, «чтоб на него смотря другим впредь того чинить было неповадно» [1, л. 66]. Вдобавок Шастина обязали заплатить штраф – 1 рубль.

В том же году прославленный командир Нерчинских заводов В. И. Суворов грозился посадить на цепь священников, обращавшихся «в безумном пьянстве» и вымогавших за венчания взятки у горнозаводских крестьян [4, л. 350]. Канцелярия Даурского горного начальства во главе с Суворовым постановила: приказать всем крестьянам, служителям и жителям заводского ведомства не давать священникам за венчание более 25 копеек, и сообщать о попытках вымогательства взятку [Там же, л. 340].

Прибегая к таким мерам, Суворов пытался уменьшить количество побегов с заводов и рудников, т. к. считал, что женатые работники будут привязаны к дому. Исходя из той же логики, в декабре 1764 года канцелярия Нерчинского горного начальства требовала от Сретенской приказной избы всех холостых крестьян «принуждать к женитьбе» [1, л. 87]. Церковь, естественно, должна была освящать такие браки.

В 1775 году пост командира Нерчинских заводов занял В. В. Нарышкин, действия которого по отношению к церкви были весьма противоречивы. Будучи довольно набожным человеком, он организовал сбор средств на ремонт и украшение храмов, крестил инородцев. В то же время считал забайкальское духовенство погрязшим в пороках. Сам же на территории бывшего Успенского монастыря начал возводить себе резиденцию со зверинцем. Из разных церквей бесцеремонно брал деньги якобы на покупку церковной утвари, но тратил их на задабривание инородцев и роскошные пиры. Нарышкин, взяв на себя роль священника, читал проповеди, призывал всех к покаянию и смирению перед начальством [6, л. 250об.]. Кроме того, он собрал из бурят и тунгусов гусарский полк и пошёл «войной» на губернатора Ф. Г. Немцова. Эта авантюра закончилась тем, что создатель «полка» был арестован и предстал перед судом Сената.

В Нерчинском заводе Горная администрация долго исправляла последствия нарышкинских «реформ». В 1780 году член канцелярии Нерчинского горного начальства и выдающийся натуралист Э. Г. Лаксман установил, что Нарышкин изъясил из церквей 1453 рублей 8¼ копеек. В итоге храмы разорились, священнослужители бедствовали. Лаксман распорядился компенсировать церквям убытки из денег, вырученных с продажи имения Нарышкина и поступивших в заводскую казну. Своё решение он мотивировал тем, что «должность правительств великая есть песчись о благоустройстве церквей» [2, л. 155об.].

Бывший пастор лютеранского прихода в Барнауле, Лаксман наладил отношения с православным духовенством Забайкалья, курировал вопросы церковного строительства, но при этом всегда отстаивал интересы заводов. Например, в 1781 году, когда решался вопрос о строительстве новой ундинской церкви, он запретил при её возведении ломать часть заводского палисада, переносить крестьянские избы и рекомендовал выбрать под церковное здание другое место [2, л. 149об.].

Его коллеги и товарищи – А. М. Карамышев и Е. Е. Барбот де Марни – тоже состояли членами канцелярии Горного начальства. По долгу службы им приходилось касаться церковных дел. В частности, А. М. Карамышев заботился о том, чтобы в заводских церквях служили грамотные, хорошо зарекомендовавшие себя священники. Правда, найти таковых было непросто. Канцелярии по-прежнему периодически приходилось разбирать дела о вымогательстве взятки священнослужителями, их недостойном поведении. О прегрешениях пастырей Горная администрация доносила в духовное правление.

Е. Е. Барбот де Марни, возглавив Нерчинские заводы в 1787 году, призывал священнослужителей заниматься просвещением, содействовал постройке храма при Петровском Заводе. По его просьбе первый петровскозаводский священник Андрей Канаровский работал в местной школе, преподавал грамоту и Закон Божий.

Стоит заметить, что заводское начальство часто выступало в роли защитника интересов церкви. Заводские конторы отслеживали, кто из ссыльных или рабочих был на исповеди, причащался. Людей, не приобщавшихся к таинствам, наказывали и заставляли исполнить «христианский долг», обязывали посещать церковь.

Интересно, что по ведомостям духовных властей, среди людей, «не бывших у исповеди», были высокопоставленные чиновники горного ведомства. К примеру, в числе таковых оказался и начальник Нерчинских заводов И. И. Черницын. Надо полагать, что вряд ли к нему применялись суровые меры.

В 1806 году, в соответствии с указом Синода, на рудники и заводы были определены особые священники, которые должны были заниматься увещанием каторжан-колодников, отправлять для них религиозные обряды. Ожидалось, что преступники от слов пастырей должны почувствовать «лучшее умиление и сердечное сокрушение» [3, л. 144].

Руководство заводов иногда обращалось к служителям церкви с просьбой об увещании рабочих и ссыльных, поддавшихся влиянию ересей и сект. К примеру, в 1813 году на Кутомарском и Петровском заводах проводились мероприятия по возвращению дубоуборцев в лоно православия.

Перечисленные примеры доказывают, что в XVIII – начале XIX века Нерчинская горная администрация рассматривала церковь как инструмент влияния на рабочий контингент и тем самым пыталась решить ряд сугубо производственных вопросов.

Источники и литература

1. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). Ф. 282. Оп. 1. Д. 35.
2. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 48.
3. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 90.
4. ГАЗК. Ф. 31. Оп. 1. Д. 44.
5. РГАДА. Ф. 271. Оп. 1. Д. 97.
6. РГАДА (Российский государственный архив древних актов). Ф. 271. Оп. 1. Д. 1583.

УДК 94:27(571.55)

ББК ТЗ(2)521-425:Э372.24(2Рос-4Чит)

Людмила Мусалимовна Карчанова,
Государственный архив Забайкальского края,
г. Чита, Россия

Декабристы и церковь: в документах Государственного архива Забайкальского края

В статье на примере документов Государственного архива Забайкальского края показаны взаимоотношения церкви и участников восстания 14 декабря 1825 года в период отбывания ими каторги и поселения.

Ключевые слова: декабристы, религия, церковь, восстание, священники, каторга и ссылка, вероисповедание

Lyudmila M. Karchanova,
State Archive of Zabaykalsky Krai,
Chita, Russia

Decembrists and the Church: in The Documents of the State Archive in Zabaykalsky Krai

The article shows the relationship between the church and the participants of the uprising on December 14, 1825, during the period of their servitude and settlement.

Keywords: decembrists, religion, church, insurrection, priests, penal servitude and exile, tolerance

«Декабристы были люди религиозные, самоотверженные люди», – писал Лев Николаевич Толстой, изучавший документы для задуманной книги о восстании 14 декабря 1825 года. Принадлежность каждого человека к церкви была обычным явлением для России того периода времени. Религиозное воспитание было обязательным во всех учебных заведениях. В официальных документах, будь то метрические книги, формулярные списки, статейные списки – обязательно значилась графа о вероисповедании. В материалах следствия Верховного уголовного суда в вопросных пунктах на каждого декабриста в числе первых стоял вопрос: «Какого Вы вероисповедования, ежегодно ли бываете на исповеди и у Святого причастия?». Декабристы принадлежали к разным христианским конфессиям. Приверженцами лютеранства являлись братья Вильгельм Карлович и Михаил Карлович Кюхельбекеры, Андрей Евгеньевич Розен, Константин Петрович Торсон, Василий Карлович Тизенгаузен и др. Католиками – Михаил Сергеевич Лунин, Алексей Петрович Юшневский, братья Александр Викторович и Иосиф Викторович Поджио, Юлиан Казимирович Люблинский, Александр Осипович Корнилович, Павел Фомич Выгодовский и др. Но в подавляющем большинстве участники декабрьского восстания были православного вероисповедания.

В Читинском остроге декабристов в церковь не водили – в каземат на службы приезжал насто-

ятель Михайло-Архангельской церкви Читы Симеон Титов. Именно он венчал 4 апреля 1828 года декабриста Ивана Анненкова с французской женой Полиной Гебль: «Венчан по сообщению коменданта Нерчинских рудников генерал-майора Лепарского государственный преступник Иван Анненков. 1-м браком с иностранкой Парасковьей Егоровной. Поручители: Александр Муравьев, Иван Сви-стунов. Венчал Иерей Симеон Титов» [1]. Запись в метрической книге Читинской Архангельской церкви за 1845 год свидетельствуют о том, что священник Симеон Титов «из государственных преступников поселенца Димитрия Завалишина исповедывал и причащал жену Апполинарию Семеновну», умершую в 33-летнем возрасте в Чите [2].

В составе фонда «Церкви Забайкальской области» хранится архивное дело под названием «Дело об открытии в г. Чите женской Богородицкой общины и о пожертвовании... Дмитрием Иринар. Завалишиным дома в пользу Забайкальской миссии, переданного в общину. Началось 9 января 1884 г. Кончено 2 ноября 1890 г.» [3]. Документы этого дела явствуют, что декабрист Дмитрий Завалишин, хотя и с оговорками на свою большую многодетную семью и крайне бедственное материальное положение, но с радостью жертвует свой дом на такое богоугодное дело.

Для большинства декабристов, оказавшихся вначале в заключении в крепостях, а затем в си-

бирской ссылке, было характерно возвращение к интенсивной духовной жизни. Они просили прислать иконы, Библию и другие религиозные книги. Об этом свидетельствуют документы Государственного архива Забайкальского края. Счета, которые предъявлялись декабристам и их жёнам за доставку им посылок, позволяют узнать содержимое отправлений. Например, один из документов – «Щёт с кого имянно и сколько следует получить денег за исправление посылок и другие издержки» от 25 января 1834 года, хранящийся в составе фонда «Петровский железоделательный и чугуноплавильный завод» показывает, что коменданту при Нерчинских рудниках С. Р. Лепарскому надлежало взыскать «с братьев Крюковых – за ящик с книгами и образами – 85 коп.; с Евгения Оболенского – за ящик с образами – 60 коп.; с Петра Свистунова – ... с сыром, книгами и разными вещами – 6 руб. 80 коп.; с Братьев Крюковых – ящик с образом, одеколоном и разными вещами» [4]. Иконы являлись обычным вложением в очень многих посылках, отправляемых декабристам от родных.

В этом же архивном фонде «Петровский железоделательный и чугуноплавильный завод» хранится очень трогательный документ – предписание генерал-лейтенанта С. Р. Лепарского от 20 июня 1836 года № 616 управляющему Петровскому Заводом, горному инженеру штаб-капитану Арсеньеву: «Государственный преступник Никита Муравьев при отъезде его отсель объявил мне, что он ставил над гробом покойной жены его Образ Христа Спасителя, писанный на кипарисе в сребренной ризе покрытой золотом, ценою в триста рублей; почему дабы оный не мог у теряться, я прошу Вашего Благородия приказать записать его в Церковную опись, и меня о последующем уведомить. Генерал лейтенант Лепарский 1-й». На обороте этого документа составлен летящим и неразборчивым почерком рапорт от 30 июня 1836 года управляющего Петровским Заводом, инженер-капитаном Арсеньевым коменданту при Нерчинских рудниках Лепарскому о записи Образа Христа Спасителя в церковную книгу на приход [5]. В этом же фонде хранится тонкое, на 10 листах, дело с двойным названием «На записку денег для неугасимой лампы Г-жи Муравьевой», или «Тетрадь, данная из Петровской горной конторы для записи денег, получаемых из Императорского воспитательного дома, Московского опекунского совета сохранной казны, для неугасимогорящей лампы, при здешней церкви, близ праха покойной г. Александры Муравьевой. На 1853 год». Александра Григорьевна Муравьева умерла в 1832 году, и этот документ показывает, что и через 21 год после её смерти лампада в склепе ещё «неугасимо горела»: «...Выдано с распискою церковному старосте Михайлу Добрынину для освещения свечным сгаром образа Спасителя Христа близ праха покойной Александры Муравьевой, пятьдесят рублей», и другим почерком: «Пятьдесят рублей получил, церковный староста Михаил Добрынин» [6].

В составе фонда «Нерчинское горное правление» хранится комплекс документов о декабристах-черниговцах Александре Мозалевском и Вениамине Соловьеве, прибывших 8 марта 1828 года

в одной связке с Иваном Сухиновым в Нерчинский Завод «за участие в возмущении против высочайшей власти». Сохранилась «Опись имению у присланных вновь трёх человек», в которой значится имущество декабристов на момент их отправки из Нерчинского Завода на Зерентуйский рудник. В списке имущества Александра Мозалевского значатся два образа: «во имя Спасителя на кипарисной тёске, небольшая во имя Угодника Николая Чудотворца в серебряной оправе». Иван Сухинов при себе имел «образ Божьей Матери... в медной оправе...». Благодаря денежной помощи жён декабристов они обзавелись ещё и общим имуществом, в числе которого значились «книги печатные русские: Часослов в 2-х частях – 1, Новый Завет – 1, Торжество Евангелия в 3-х частях – 1, Церковные истории в 2-х частях – 1, Духовное врачество в 2-х частях – 1, ...О подражении Христу...» [7].

О многом говорят и тексты, которые писали декабристы, давая образцы своих почерков. Так, на бумаге желтоватого цвета, размером в половину тетрадного листа, Александр Мозалевский написал: «Должно Бога бояться, Государя почитать и властям повиноваться. Писал Александр Мозалевский» [8]. Эти же слова написал и Вениамин Соловьев при даче образца своего почерка. Как известно, только А. Мозалевский, В. Соловьев и И. Сухинов на сибирскую каторгу шли вместе с уголовниками по этапу пешком, и этот тяжкий путь растянулся для них на целых полтора года. Но даже в условиях мучительного пешеходного пути, декабристы не расставались со своими иконами.

После смерти 3 декабря 1845 года в Акатуевском тюремном замке одного из самых преданных делу декабристов Михаила Лунина принадлежащее ему имущество было распродано на аукционе. В составе фонда «Нерчинское горное правление» хранится «Дело об имени, оставшемся после смерти государственного крестьянина [ошибка писаря] Лунина». Хронология документов указана в заголовке дела: «Начато 27 ноября 1853 года. Кончено 3 августа 1860 года». Почти восемь лет прошло со дня смерти М. С. Лунина как началось расследование «об его имени». В деле хранится аукционная опись на шести листах. Из аукционной описи узнаем, что покупателями вещей М. С. Лунина были жители Нерчинского Завода от самых нижних горных чинов до высшего начальства. Очень много вещей приобрёл поручик Янчуговский. Он же стал единственным покупателем всех книг, принадлежавших декабристу. В списке значится 114 книг на иностранных языках и только 6 книг на русском языке, половина из которых религиозного содержания: «Полная Библия», «Библия на греческом языке», «Новый Завет» [9]. Михаил Луинин был убеждённым католиком, он поддерживал тесные связи с ксендзами, а после вторичного наказания и отправки в Акатуйский тюремный замок Лунина навещал ксендз Кириак Филлипович – он привозил книги, вещи и продукты, а также являлся посредником в его нелегальной переписке с Волконскими.

За государственными преступниками через местные епархии и священнослужителей осуществлял свой надзор и центральное ведомство Православной Церкви – Синод. В обязанности епархии входил надзор и за посещением декабристами богослужений. В Госархиве хранится документ 1846 года о том, что до архиепископа Нила дошли сведения, что «находящиеся в Петровском Заводе преступники Александр Мозалевский и Иван Горбачевский не бывали у исповеди и даже в церкви со времени водворения своего в завод», т. е. с 1839 г., и что из уст Горбачевского «...не раз слышались слова богохульные, обличающие безбожие его...», что его преосвященство просит поставить в обязанность местному заводскому начальству «дабы Мозалевский и Горбачевский были обузданы, вразумлены и при содействии тамошних священников расположены к хождению в церковь и к исполнению христианского долга покаяния» [10]. Также и выяснить «действительно ли Горбачевский произносит «богохульные слова, обличающие безбожие его, то как самого его, так и тех которые слышали его богохульство, но не донесли о том своевременно начальству, предать суду». Для дознания 10 октября в Петровский Завод прибыл верхнеудинский земский исправник «для исполнения означенного поручения» и просил к нему «в квартиру занимаемую в доме унтер-шихтмейстера Янышева, завтрашнего числа по полуночи в 9 часов преступников Александра Мозалевского и Ивана Горбачевского с надлежащим за ними при-

смотром для спроса по прописанному выше обстоятельству» [11]. Иркутский архиепископ Нил, человек достойный и образованный, писал о декабристах: «...В мое время проживали там, в качестве поселенцев, некоторые лица, которых, около 1826 г., судьба кинула на край света, чтобы искупить грехи молодости своей. Беседа с такими была взаимно полезною». Но, в основном, сибирские священники уровнем своего образования не соответствовали высокообразованным декабристам. И в религиозной догматике декабристы разбирались гораздо лучше, чем священники забайкальских церквей. Декабрист Александр Якубович писал, что духовенство «бедно, невежественно и не всегда добродетельно». Может это являлось причиной того, что некоторые декабристы мало уважали своих духовных пастырей.

Отношение декабристов к церкви на протяжении их жизни не было неизменным. Слишком тяжелы стали для них жизненные испытания. Разочарование после разгрома восстания, содержание в крепостях, бремя каторги, тяготы ссылки – всё это заставляло верующих декабристов искать оправдание своим действиям и утешение в вере. Одни, сетуя на свою судьбу и воспринимая содеянное как грех, раскаялись. Другие, напротив, утвердились в своих материалистических воззрениях. Но, в основном, участники декабрьского восстания были истинными христианами. В своих политических декларациях перед восстанием, и после, в период каторги и ссылки, декабристы проповедовали веротерпимость и свободу вероисповедания.

Источники и литература

1. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). Ф. 282. Оп. 1. Д. 244.
2. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 860.
3. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1, Д. 2717.
4. ГАЗК. Ф. 70. Оп. 2. Д. 20.
5. ГАЗК. Ф. 70. Оп. 2. Д. 19.
6. ГАЗК. Ф. 70. Оп. 2. Д. 101.
7. ГАЗК. Ф. 31. Оп. 1. Д. 903.
8. ГАЗК. Ф. 31. Оп. 1. Д. 903.
9. ГАЗК. Ф. 31. Оп. 1. Д. 2854.
10. ГАЗК. Ф. 70. Оп. 2. Д. 26.
11. ГАЗК. Ф. 70. Оп. 2. Д. 316.

**УДК 27-9(571.55)
ББК Э372.24(253.57)**

Марина Владимировна Пряженникова,
*Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия*

Николаевская церковь села Кличка: история создания

В статье на основе ранее неопубликованных материалов Государственного архива Забайкальского края проводится краткий анализ истории создания церкви в Кличкинском руднике Нерчинско-Заводского округа Забайкальской области, показаны основные этапы её деятельности. Дана характеристика условий содержания священнослужителей, проанализированы изменения в деятельности церкви с 1887 по 1917 год.

Ключевые слова: Кличкинский рудник, с. Кличка, церковь, священнослужители, настоятель, псаломщик

Marina V. Pryazhennikova,
Transbaikal State University,
Chita, Russia

Nicholas Church the Village Klichka: the History of Creation

The article based on previously unpublished materials of the State archive of the Transbaikal territory a brief analysis of the history of the Church in Klichka mine Nerchinsk-Zavodskoy district of the Zabaykalsky region, the main stages of its activity. The characteristic of conditions of the maintenance of the clergy, to analyze the changes in the activities of the Klichka from 1887 to 1917.

Keywords: Klichka mine, village Klichka, the Church, the clergy, the Abbot, the Sexton

История Кличкинского рудника началась в 1759 году, когда двумя тунгусами были сделаны первые находки серебросвинцовых руд на нижней части южного склона Кличкинской горы. По имени одного из первооткрывателей заложенный на этом месте прииск назвали Чулбанчинским. Через 20 лет после этого открытия было основано горное селение Кличкинское [17]. Позже были открыты наиболее крупные месторождения Кличкинской группы: Кличкинское, объединявшее 23 рудоуправления (1780), Почекуевское (1782), Савинское № 5 (1783). По мере разработки месторождений в долине Кличкинской горы по берегам реки Цаган-Золотуй появился Кличкинский рудник, в котором насчитывалось по данным на 1850 год 115 домов, 419 душ мужского пола, 317 – женского. Как и в любом другом поселении того времени у населения возникла потребность в постройке церкви.

По истории Русской Православной Церкви Забайкальской епархии имеются ряд работ отечественных исследователей, в которых отражены разнообразные аспекты деятельности епархии, даны характеристики отдельных церквей с точки зрения православной архитектуры, поднимались вопросы, связанные с сохранением церквей [12–16]. Однако в отечественной историографии отсутствуют исследования о создании и деятельности Николаевской церкви Кличкинского рудника. В связи с этим, автор ставит своей целью показать, когда и каким образом была построена церковь в Кличкинском руднике (с. Кличка), дать краткую характеристику её деятельности.

Кличкинский рудник от Консистории располагался в 1320 верстах, от Духовного правления – в 270, от местного Благочинного – в 60 верстах. Ближайшие к руднику церкви находились в с. Бырка (Николаевская) – за 45 вёрст, Александровском Заводе (Николаевская) – за 60, Кондуде (Богородская) – за 40, Манкечуре (Крестовоздвиженская) – 25 вёрст. Чтобы не преодолевать данные расстояния населением Кличкинского рудника для участия в церковных службах, в 1862 году в Кличкинском руднике горнозаводским начальством от Кабинета Его Императорского Величества был построен молитвенный дом, приписанный к Кондудевской Богородской церкви Святителя и Чудотворца Николая Марликийского.

Здание молитвенного дома было деревянным с такой же колокольней, престол в ней был один во имя Святителя и Чудотворца Николая Марликийского. Утвари было недостаточно, земли при нём не было, домов для причта, а также дру-

гих зданий, тоже не имелось. Для содержания священнослужителей молитвенного дома ни жалованья, ни провианта не было, несмотря на то, что по Высочайшему положению от 1 июля 1844 года священнику полагалось жалованье в 180 рублей в год, а причетникам – 96 рублей серебром в год. Приходо-расходные книги о свечной и церковной суммах в молитвенном доме не писались, а свечи приобретались на деньги, выдаваемые из Кондудевской Богородской церкви [7, л. 68].

Настоятелем в молитвенном доме был священник Дмитрий Исидорович Малышев, псаломщиком Николай Иванович Виноградов. Оба они относились к Кондудевской Богородской церкви. Также должность псаломщика занимал Иван Петрович Титов, переведённый из Онон-Борзинской Иннокентьевской церкви.

К началу 1880-х годов здание молитвенного дома пришло в упадок, поэтому возникла необходимость в строительстве нового. В 1884 году в Кличкинском руднике была начата постройка церкви на каменном фундаменте во имя Святителя и Чудотворца Николая Марликийского [Там же, л. 73].

Церковь в Кличкинском руднике была построена в 1887 году на средства Его Высококордия Михаила Ивановича Корнакова. Само здание церкви, а также колокольня были деревянными, обнесёнными окрашенной деревянной оградой в решётку. Престол в ней был один во имя Святителя и Чудотворца Николая Марликийского. На момент постройки церкви утвари в ней было мало, особого причта не было, домов для причта также не имелось. Отведённой землёй церковь не располагала, соответственно, хлебопашеством не занималась, а сенокосными дачами пользовалась от рудника. Для содержания священнослужителей не было жалованья и провианта. Метрических, исповедальных и обыскной книг в церкви также не имелось. Богослужение проводилось по желанию причта и прихожан [8, л. 84].

Настоятелем Кличкинской Николаевской церкви был священник Д. И. Малышев, который до этого служил в молитвенном доме вольнонаёмным псаломщиком – Матвей Соболев, псаломщиком – Николай Золотухин. Священник по-прежнему не имел собственного дома, а пользовался казённой квартирой, у одного из пономарей был свой собственный деревянный дом, второй также жил на казённой квартире [6, л. 90].

Через год, в 1888 году, картина с состоянием церкви особо не изменилась. По-прежнему не было земли, домов, появилась только в достаточном количестве утварь. Настоятель церкви остал-

ся прежний, поменялись псаломщики – Константин Николаевич Холмовский, Модест Александрович Горбунов, в 1891 году – Михаил Николаевич. Языков, Иван Иванович Виноградов. Старостой Кличкинской Николаевской церкви был горнозаводский крестьянин Кличкинского участка Александровской волости Николай Александрович Котельников, который в 1887 году пожертвовал Кличкинской церкви 100 рублей деньгами [9, л. 92].

В 1895 году в Кличкинской Николаевской церкви Забайкальской епархии Забайкальской области Нерчинско-Заводского округа образовался самостоятельный приход с причтом из одного священника и одного псаломщика. Настоятелем церкви с 26 октября 1895 года был назначен священник Донинской Михаило-Архангельской церкви Василий Иванович Пляскин (занимал эту должность до 1917 г.), псаломщиком остался учитель местной церковно-приходской школы, диакон М. Н. Языков. Появились два дома для причта, однако, они были ещё не до конца отстроены, а причт помещался в частных квартирах, жил без содержания [2, л. 57]. Старостой 1 января 1894 года был назначен отставной унтер-офицер Степан Никитич Бронников. С 20 июля из-за отъезда диакона М. Н. Языкова для посвящения в сан священника к Единоверческой Донской церкви псаломщика не было. В связи с этим при богослужении функции псаломщика выполнял один из окончивших курс в местной церковно-приходской школе учеников. Кличкинскую Николаевскую церковь и местную церковно-приходскую школу 13 мая 1895 года посетил Его Преосвященство, Преосвященный Георгий, епископ Забайкальский и Нерчинский [Там же, л. 59об.].

К 1896 году были отстроены два дома для причта на средства, завещанные умершим отставным советником М. И. Корнаковым. Дома были удобными, хотя и не соответствовали плану, принятому для причтовых квартир [1, л. 45]. В этом же году Горное ведомство отрезало для причта 33 десятины сенокосной земли, однако, плана на неё не было выделено. Земля была удобная и хорошая, средний доход, приносимый ею, составлял около 70 рублей в год [4, л. 76].

В обеспечение причта также было положено от прихожан: руги – священнику 240 пудов в год, псаломщику – 84 пуда и просфора – 24 пуда, а для отопления – дров 50 сажень. От казны было назначено жалование: священнику – 300, псаломщику – 100 рублей в год. Кроме того, в пользу причта было завещано М. И. Корнаковым 20 000 рублей и генералом Афанасием Степановичем Савинским – 1000 рублей. Однако жалование причту от этих средств было определено епархиальным ведомством не сразу [Там же, л. 45]. В 1898 году Забайкальской духовной консисторией указом № 2761 на эти вклады было начислено 7700 рублей процентов, и с 1897 года по определению Консистории причт стал получать в жалование проценты с капитала в 28 700 рублей, с выделением по распоряжению Духовной консистории от 18 октября 1897 года за № 5577 на жалование учителю местной церковно-приходской школы 300 рублей. Та-

ким образом, доходов в 1897 году причт получил 303 рублей 84 копейки: священник – 227 рублей 87 копеек и псаломщик – 75 рублей 97 копеек [Там же, л. 37]. При церкви появились метрические и исповедальные книги, а также обыскная, выданная в январе 1896 года из Забайкальской консистории.

В 1895 году при церкви образовался самостоятельный приход с. Кличка, посёлков Хуторского и Соктуевского с отчислением их от прихода Кондуевской Богородской церкви и инородческих селений Усть-Киркиринского, Усть-Тасуркаевского и Тасуркаевского с отчислением их от прихода Цурухайтуевской Николаевской церкви. Число душ обоёго пола во всем приходе доходило до 2385 человек [3, л. 47].

В 1898 году была принята по описи от благочинного священника Михаила Стукова священником Кличкинской Николаевской церкви приписная к ней Киркиринская во имя Святых апостолов Петра и Павла, находившаяся в 30 верстах от с. Кличка. Должность псаломщика в ней занимал Павел Константинович Элизен. Данная церковь была построена в 1870 году на средства, собранные от добротных дателей. Также к Кличкинской церкви была приписана Соктуевская Николаевская церковь, построенная в 1899 году на средства, завещанные жителем Соктуевского посёлка казаком Ефремом Прокопьевичем Кудрявцевым, вместе с небольшими добровольными пожертвованиями и от других жителей посёлка [10, л. 37об.].

Таким образом, приход Кличкинской церкви увеличился. В с. Кличка в 1898 году имелось 252 крестьянских двора (858 мужчин и 787 женщин), 2 мещанских двора (8 мужчин, 10 женщин), 3 двора почётных граждан в хуторе (13 мужчин, 14 женщин), 46 дворов инородцев в Верхне-Тасурской деревне (157 мужчин, 142 женщины), 46 дворов инородцев в Усть-Тасуркае (139 мужчин, 11 женщин), 11 дворов инородцев в Усть-Киркире (34 мужчины, 26 женщин), 33 двора казаков в с. Соктуевском (101 мужчина, 92 женщины) [Там же, л. 42об.]. В связи с тем, что приход насчитывал 393 двора (1310 мужчин и 1082 женщины), в 1898 году Кличкинская церковь, состоявшая до этого приписной к Кондуевской Богородской церкви, стала самостоятельной. Должность старосты Кличкинской Николаевской церкви в 1898 году занимал почётный потомственный гражданин Григорий Иванович Щеглов. При нём состояние церковных доходов выглядело следующим образом: свечной прибыли – 857, кошельковой – 13 рублей. С 1900 года старостой был назначен потомственный почётный гражданин Николай Иванович Щеглов, при нём свечной прибыли было 480, кошельковой – 16 рублей [Там же, л. 43об.]. С 22 марта 1905 года старостой был крестьянин Кличкинского участка К. Ружников. Доход церкви при нём был следующим: 376 рублей – свечной прибыли, 24 рубля 24 копейки – кошельковой [11, л. 43об.].

В обеспечение причта от прихожан было положено руги в зерне: священнику – 240 пудов и псаломщику – 84, просфора – 24 пуда; для отопления квартир – 371 сажень дров: священнику – 34 сажени и псаломщику – 16 сажень. Жалование от казны назначено священнику 300 рублей в год, псаломщику 100 рублей в год.

При приходе имелись школы: в с. Кличка одноклассная церковно-приходская, в посёлках Соктуевском, Верх-Тасуркаевском и Васильевском хуторе – министерские одноклассные. Церковная школа помещалась в доме, приобретённом на средства М. И. Корнакова. На её содержание отпускалось из казны законоучителю – 60 и учителю – 480 рублей в год. По данным на 1914 года, в школе обучалось 36 мальчиков, в 1915 году – 40 мальчиков и 8 девочек. При церкви имелся хор из учеников, закончивших курс в местной церковно-приходской школе. В церковной библиотеке находилось 57 томов книг для чтения. Старостой церкви с 1 марта 1912 года состоял крестьянин Иван Александрович Васеев [4, л. 77], с 1 марта 1915 года – крестьянин с. Кличка Никифор Апполосович Дедюхин, с 27 марта 1916 года – крестьянин П. К. Савинский.

В 1917 году в с. Кличка одноклассная церковно-приходская школа по желанию прихожан была переименована в министерскую одноклассную. В связи с тем, что в школе не было учителя, занятия в ней с 1917 года не проводились. С этого же года изменилась ситуация с финансированием церкви. Кружечных сборов она получила только 350 рублей. В обеспечение причта прихожанами ничего

не давалось: ни руги, ни дров. Причт получал только процентное жалованье с завещанного капитала М. И. Корнакова – по 1052 рубля 60 копеек в год. Недвижной суммы состояло в кредитных учреждениях 39 294 рубля 22 копейки. Но с 1 ноября 1917 года по 1 мая 1918 года проценты не были высланы из Читинского отделения Государственного банка, несмотря на то, что сохранная расписка банка за № 3954 на вклад церкви в 32 600 рублей была отправлена в отделение банка с требованием процентов в апреле 1918 года [5, л. 92].

Стоит полагать, что такие изменения в жизни церкви произошли в результате начавшихся революционных волнений в России в целом и в Забайкалье в частности. Государственный банк не выдавал проценты от церковных вкладов, священники перестали получать жалованье, церковно-приходская школа прекратила свою деятельность из-за отсутствия учителей.

К сожалению, автор не располагает данными, когда была ликвидирована церковь. Территория, где она располагалась, в советское время принадлежала колхозу при руднике Кличка, дома церковнослужителей были отданы в частные владения жителей. В настоящее время здания бывшей церкви и дома церковнослужителей не сохранились.

Источники и литература

1. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). Ф. 8. Оп. 1. Д. 254.
2. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 2. Д. 253.
3. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 2. Д. 258.
4. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 2. Д. 660.
5. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 3. Д. 64.
6. ГАЗК. Ф. 31. Оп. 1. Д. 273
7. ГАЗК. Ф. 153. Оп. 1. Д. 286.
8. ГАЗК. Ф. 153. Оп. 1. Д. 293.
9. ГАЗК. Ф. 153. Оп. 1. Д. 298.
10. ГАЗК. Ф. 281. Оп. 1. Д. 2926.
11. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 2951.
12. Дроботушенко Е. В. К проблеме изучения истории Нерчинского монастыря и сохранения старейшего памятника православия в Забайкалье – церкви Успения Пресвятой Богородицы // Баландинские чтения. 2015. Т. 10, № 1. С. 129–132.
13. Дроботушенко Е. В. Церковь села Кондуй Забайкальского края как памятник православной архитектуры: к вопросу о сохранении // Баландинские чтения. 2016. Т. 11, № 1. С. 111–116.
14. Дроботушенко Е. В., Шемелин А. В. Спасо-Преображенская церковь села Курунзулай – малоизвестный памятник православной архитектуры Забайкалья // Приграничный регион в историческом развитии: партнёрство и сотрудничество: материалы междунар. науч. конф. Чита: ЗабГУ, 2017. С. 125–130.
15. Косых В. И. Забайкальская епархия. 1908–1923 гг. Чита: ЗабГГПУ, 2007. 203 с.
16. Мясникова Г. В. Повседневная жизнь курсистов Забайкальской епархии (в период педагогических курсов 1908 г. в с. Цасучее) // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков: материалы XV Междунар. науч. конф.: в 2 ч. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2016. Ч. 1. С. 264–268.
17. Павлуцкий А. Описание Кличкинского серебряносвинцового рудника в Нерчинском округе // Горный журнал. 1861. Т. 3, № 9. С. 260.

УДК 27-36(571.55)

ББК Э372.2-574.3(253.57)

Елизавета Викторовна Иванова,

средняя образовательная школа № 1, 11-й класс,
г. Чита, Россия

Пустынник Варлаам Чикойский. Эпизод из истории русского православного миссионерства в Забайкалье

Статья посвящена Забайкальскому подвижнику преподобному Варлааму, который внёс неоценимый вклад в дело распространения и укрепления православия в нашем крае. Значение его миссионерской деятельности огромно: основание Чикойского скита, крещение иноверцев и раскольников, организация школы для местного населения. В данной работе рассматривается житие святого и судьба Иоано-Предтеченского монастыря в СССР и в наше время.

Ключевые слова: подвижник, распространение, укрепление, православие, деятельность, скит, крещение, организация, житие, СССР

Elizabeth V. Ivanova,

Secondary school № 1, 11 class,
Chita, Russia

Hermit Varlaam of Tchikoy. An episode From the History of the Russian Orthodox Church Mission in Transbaikalia

The article is dedicated to Elder Varlaam. He is known for the proclamation and enrooting of Orthodox Christian faith in this region. The value of his missionary activities has been immense. He founded a monastery in the Tchikoy Mountains, he would convert Old Ritualist Schismatics, he established a school for local people, he baptized the nationals of the Transbaikal heathen ethnicities. The life of Reverend Varlaam and the predestination of St. John the Forerunner monastery in the ex-USSR and nowadays Russia is outlined in this work.

Keywords: monk, elder, Orthodox, Christian, monastery, mission, conversion, Tchikoy, Transbaikalia, USSR, baptism

Димитрий, митрополит Читинский и Петровск-Забайкальский, глава Забайкальской митрополии сказал о Варлааме Чикойском следующим: «Уже более 150 лет имя преподобного Варлаама, пустынника Чикойского, почитается в Забайкалье. Святой, подвизавшийся в Чикойских горах в XIX веке, по сей день продолжает привлекать сотни паломников со всей России в свою обитель.

Что же привлекает людей на Забайкальский Афон (так верующие называют остатки Иоано-Предтеченского монастыря, который основал преп. Варлаам)? Почему многие христиане приходят по молитвам Чикойского отшельника просимое, кто-то – долгожданное исцеление от, казалось бы, неизлечимой болезни, кто-то – прибавление в семье?

На мой взгляд, ответ на эти вопросы достаточно прост. Для этого необходимо вспомнить евангельские строки, слова Господа нашего Иисуса Христа: «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15: 12–17). Преподобный Варлаам Чикойский, несомненно, имел величайший дар любви. Именно этой любовью забайкальский святой продолжает привлекать сердца людей ко Христу. Именно это любовь сегодня так необходима нам – отравленным неправдой и алчностью современного мира. Именно к такой любви – жертвенной, способной преодолеть свои собственные желания и потребности ради ближнего – мы должны стремиться.

Молитвами преподобного Варлаама, пустынника Чикойского, да поможет нам Бог!» (из проповеди митрополита от 23.08.2017 г.).

Родился преподобный Варлаам (в миру Василий Федотович Надежин) в 1774 году в с. Маресово Лукояновского уезда, Нижегородской губернии, в семье крепостных крестьян господ Воронцовых.

По достижении совершеннолетия Василий Надежин женился на Дарье Алексеевой, тоже крепостной Воронцовых, но они были бездетны. Они брали на воспитание сирот и не только заменяли им родителей, но и устраивали их дальнейшую жизнь.

В 1810 году Василий Федотович был на богомолье в Киево-Печерской Лавре и хотел там пожить, но начальство Лавры, узнав, что у него нет паспорта, сообщило об этом властям. Надежин был признан «бродягой» и по приговору осуждён к ссылке в Сибирь на поселение. Видя в этом Промысел Божий, он, не обращаясь за помощью ни к Воронцовым, ни к родным, отправляется в неведомую Сибирь.

Первые годы в Сибири Василий Надежин проживал при храмах, исполняя послушания трапезника, просфорника, сторожа. Также, будучи достаточно грамотным, он брал на обучение детей. В г. Кяхте Василий Надежин встретился со священником Аетием Разсохиным, по благословению которого в 1820 году Василий тайно уходит в Чикойские горы для уединённой жизни. В чаще леса он поставил деревянный крест, а рядом срубил из деревьев келью для себя. Здесь он предался бого-

мыслию и подвигам поста. В свободное время переписывал церковные книги для знакомых. В первые годы он испытал много искушений: суровый климат, скудное пропитание, дикие звери и враг рода человеческого, являющийся в виде разбойников и родных ему людей. Как гласит предание, для духовной борьбы и смирения угодник Божий надевал железную кольчугу, которая заменяла ему вериги.

В 1824 году пустынноика обнаружили охотники, после чего пустынь стали посещать местные жители. Молитвами и трудами Василия Надежина и первых паломников пустынь была обустроена.

5 октября 1828 года по предписанию епископа Иркутского Михаила II (Бурдукова) настоятель Троицкого Селенгинского монастыря иеромонах Израиль постриг основателя Чикойского скита в монахи с наречением имени Варлаам.

В 1835 году скит официально признан как заштатный и назван в честь Иоанна Предтечи.

Местные жители (старообрядцы и иноверцы) видели подвижническую жизнь старца, крестили своих детей и отдавали ему на воспитание. Основной задачей было внушение детям иноверцев уважения к Православной Церкви и учению.

Согласно житию святого, благодаря трудам преподобного Варлаама было обращено в православие около 5000 староверов.

23 января, на 71-м году жизни, старец Варлаам, причастившись Святыми Тайнами, предал дух в руки Божии. Жители окрестных деревень, паломники из городов Кяхты, Иркутска и Благовещенска посещали могилу преподобного, прося духовной помощи, здоровья и жизненного определения.

Последователи игумена Варлаама продолжали обустраивать и благоукрашать обитель, приводить к принятию православия иноверцев, воспитывать детей из окрестных сёл, брать на содержание увечных старцев и мальчиков-сирот.

В 1865 году в Иоанно-Предтеченскую обитель из г. Кяхты пожертвовали чудотворную икону Божией Матери «Споручница грешных». В память об этом событии 11 июня, в день празднования этой иконы, совершается традиционный крестный ход от Пророка-Ильинского храма с. Урлук к развалинам монастыря. Дорога идёт всё время в гору около 12 километров, из них 2 км – крутого подъёма. Православные верующие каждый год преодолевают этот путь – в холод, и в жару, и в дождь.

Позже в монастыре появилась икона «Распятие Иисуса Христа с предстоящими», которую освятил святой праведный Иоанн Кронштадтский, и как благословение передал в Чикойскую обитель.

К 1917 году в обители было три деревянных храма, школа и Пантелеимоновский скит с церковью на Ямаровских водах.

К 1927 году здания монастыря были разобраны и увезены, а братия вынуждена была разойтись.

В период гонения на церковь в разрушающейся обители доживали последние дни старцы-монахи. Что с ними стало, не известно, но Иоанно-Предтеченский монастырь перестал существовать.

Почитание старца Варлаама было настолько сильным, что даже в годы советской власти местное население ходило крестным ходом к развалинам монастыря. Несмотря на различные запреты власти, несмотря на насмешки односельчан, шли к заброшенному Чикойскому монастырю, чтобы поклониться святыне, набрать святую воду из монастырских колодцев, помолиться о здравии своих родных, об урожае, о заступлении от бед.

В наше время на монастырской земле сохранились в хорошем состоянии три колодца, старая могильная плита насельника-старца Феофана и много развалин Чикойского монастыря. Православные верующие на протяжении нескольких лет стараются привести территорию монастыря в должный вид: поставлен крест на месте обретения мощей преподобного Варлаама, над алтарной частью разрушенного храма, освящённого в честь иконы Божией Матери «Споручница грешных», возведена часовня в честь Святого преподобного Варлаама Чикойского.

Сохранились бережно уцелевшие святыни: кольчуга отца Варлаама и икона, подаренная святым Иоанном Кронштадтским, которая находится в Пророко-Ильинском храме с. Урлук.

Двадцатого августа 2002 года после получения Патриаршего благословения к Иоанно-Предтеченскому монастырю отправилась экспедиция, возглавляемая епископом Читинским и Забайкальским Евстафием (Евдокимовым). Священники, насельницы Всехсвятского монастыря, паломники из Москвы, Читы, Улан-Удэ и местные жители прошли крестным ходом от посёлка Урлук до монастыря. В ночь на 21 августа 2002 года под молитвенное пение были обретены мощи преподобного Варлаама Чикойского. Ныне мощи преподобного находятся в кафедральном соборе в честь Казанской иконы Божией Матери в г. Чите.

Официально преподобный Варлаам прославлен в лике Сибирских святых в 1984 году.

Подводя итог сказанному, можно с уверенностью сказать, что деятельность преподобного Варлаама внесла неоценимый вклад в духовное просвещение Забайкальского края.

Источники и литература

1. Восстановим обитель всем миром // Православное Забайкалье. 2017. № 8. С. 7.
2. Духовная летопись Забайкалья. Чита: Читинская и Забайкальская епархия, 2009. 68 с.
3. Православное Забайкалье: учеб. пособие. Чита: Экспресс-издательство, 2004. 112 с.

УДК 27-9(571.5)

ББК Э372.24-3,3(253.57)

Алексей Владимирович Мясников,
Государственный архив Забайкальского края,
г. Чита, Россия

К истории Нерчинско-Заводского Богоявленского собора

Статья посвящена малоизученным страницам истории Нерчинско-Заводского Богоявленского собора. На основе архивных документов и материалов дореволюционной прессы описано участие местной интеллигенции и купечества в его обустройстве, дана краткая характеристика некоторых настоятелей.

Ключевые слова: Нерчинско-Заводский Богоявленский собор, С. Е. Боголюбский, А. И. Малков, Н. Х. Кандинский, О. А. Дейхман

Alexey V. Myasnikov,
State Archive of Zabaykalsky Krai,
Chita, Russia

The History of Nerchinsko-Zavodsky Bogoyavlensky Cathedral

The article is devoted to the poorly studied pages of the history of Nerchinsko-Zavodsky Bogoyavlensky Cathedral. The participation of local intellectuals and merchants in the arrangement of the Cathedral is described on the basis of archival documents and materials of pre-revolutionary press. The author of the article also gives a brief characteristic of some rectors of this Cathedral.

Keywords: Nerchinsko-Zavodsky Bogoyavlensky Cathedral, S. E. Bogolyubsky, A. I. Malkov, N. Kh. Kandinsky, O. A. Deikhman

До 1903 года с. Нерчинский Завод было административным, культурным и научным центром огромного Нерчинского горного округа, занимавшего большую часть современного Забайкальского края и состоявшего в ведении Кабинета Его Императорского величества. Здесь находилась резиденция Горного начальства, работали старейшие за Байкалом музей, аптека, химическая лаборатория и метеорологическая станция, действовал один из первых забайкальских театров. Безусловно, эти учреждения составляли славу горнозаводской столицы. Но не меньшую известность ей принёс Богоявленский собор, более 100 лет бывший оплотом религиозной жизни местного населения.

Здание собора было воздвигнуто в 1787 году на средства прихожан взамен обветшавшей соборной Петропавловской церкви, которая служила жителям Нерчинского Завода и окрестных сёл 60 лет. В новом храме было три престола: первый – холодный – во имя Богоявления Господня; второй – во имя Казанской иконы Божьей Матери; третий – во имя святых Петра и Павла. На третьем престоле хранилась частица прежнего собора – антиминс.

Судя по материалам Государственного архива Забайкальского края (ГАЗК), новый храм вплоть до 1830-х годов именовался Петропавловским собором и был центром Нерчинско-Заводского духовного правления. В документах церковной администрации указанного периода упоминаний о Богоявленском соборе в Нерчинском Заводе пока не встречено. Поэтому стоит предположить, что соборную церковь по каким-то причинам позднее переосвятили в честь Богоявления Господня.

Между тем, в 1820-х годах жители Нерчинско-Завода жаловались, что здание собора слишком мало и не вмещает всех желающих посетить службы. Тогда в 1828 году прихожане стали соби-

рать пожертвования на строительство нового каменного собора, который бы мог вместить до 800 человек. Однако из-за того, что деньги собирались очень медленно, начало строительства затягивалось.

В 1847 году Архиепископ Иркутский Нил, посетив Нерчинский Завод, возмущался тем, что местный собор находится в запущенном состоянии и разваливается. По его мнению, это служило доказательством «беспечности приставленных блюстителей дому Господня» [6, л. 207]. Он предписал нерчинско-заводскому духовному правлению продолжать сбор пожертвований и вести переговоры с Горным начальством о строительстве нового здания.

Однако повеление архиепископа так и не было исполнено, поскольку в 1849 году генерал-губернатор Восточной Сибири запретил на 30 лет переписку по поводу строительства собора в Нерчинском Заводе. Поэтому прихожанам и священнослужителям ничего не оставалось, как периодически ремонтировать старую церковь, вид которой представлен на рис. 1.



Рис. 1. Богоявленский собор в Нерчинском Заводе

Для поддержания её состояния огромные усилия прилагал священник Симеон Ефремович Боголюбский, рукоположенный в 1847 году в сан протоиерея и ставший настоятелем Богоявленского собора. Он был любителем естественных наук, сотрудничал с разными журналами, состоял в дружеских отношениях с начальниками Нерчинских заводов И. Е. Разгильдеевым, Ю. И. Эйвальдом, О. А. Дейхманом, которые с удовольствием помогали пастырю. За время его 27-летнего пребывания настоятелем собор, несмотря на ветхость, постепенно украшался и служил местом приложения духовных и физических сил замечательных людей.

В 1850 и 1851 годах церковь оштукатурили за «казённый счёт». В 1852 году на деньги известного горного инженера, берггауптмана К. З. Рика, собор оштукатурили известью «под камень». В 1854 году протоиерей С. Е. Боголюбский поставил вокруг храма решётчатую ограду [7, л. 1об].

Активное участие в жизни собора принимал знаменитый нерчинско-заводский купец, почётный гражданин Николай Хрисанфович Кандинский. С 1848 года он состоял церковным старостой, постоянно жертвовал деньги на нужды церкви. В 1849 году Николай Хрисанфович подарил собору две хоругви на красном бархате «с живописными на обеих сторонах иконами» стоимостью в 150 рублей серебром [8, л. 15об.]. В 1850 году устроил сень над престолом Богоявления, преподнёс шерстяной ковер и четыре фарфоровых свечи с золотыми украшениями. В 1853 году в тёплых пределах при помощи прихожан постелил новые деревянные полы. В 1854 году выписал из Москвы икону Николая Чудотворца в серебряной позолоченной ризе и киоте из орехового дерева с позолоченной резьбой. В высоту икона была 1 аршин, а в ширину $\frac{3}{4}$ аршина. За благотворительную деятельность Н. Кандинский получал от церкви грамоты, благодарности, похвальные листы. Его несколько раз выбирали церковным старостой, что свидетельствует об авторитете, который он заслужил среди прихожан и причта.

Огромный вклад в благоустройство собора вносил и начальник Нерчинских Заводов Оскар Александрович Дейхман. В 1859–1860 годах на его пожертвования в храме был устроен киот, полированный под орех, украшенный резьбой, колоннами коринфского ордера и атрибутами Ветхого и Нового заветов. В 1861 году по его ходатайству Кабинет Его императорского величества выделил 1200 рублей серебром на два иконостаса с резьбой и позолотой на полименте. В 1862 году при участии О. Дейхмана в соборе появился ещё один иконостас, стоивший вместе с иконами, выписанными из Москвы, 1850 рублей серебром. В благодарственном письме О. Дейхману причт собора отметил: «Такое внимание и тщание Ваше тем достоуважабельнее и поучительнее, что сами Вы принадлежите к иному вероисповеданию» [9, с. 505].

С 1865 году при Богоявленском соборе начало работать попечительство. Его председателем стал войсковой старшина Александр Петрович Сумароков. Членами попечительства были избраны представители от Горного ведомства, комендант-

ского управления, отставных горных и военных чинов, казаков, почётных граждан, купцов, мещан и крестьян, сельских обывателей разных участков, входивших в приход собора. В первую очередь этот попечительский совет решил изыскать средства для переплавки расколотого большого колокола на соборной колокольне.

В 1874 году в жизни прихожан случилось большое горе: 1 мая ушёл из жизни Боголюбский настоятель. Его дело продолжил священник Алексей Иванович Малков. Он был известным миссионером, учителем, знатоком монгольского языка. Церковное руководство отмечало его заслуги различными наградами, в том числе: наперстным крестом на Владимирской ленте, набедренником, бархотной скуфьёй, камиллавкой, наперстным крестом от Синода. В сентябре 1874 года епископ Селенгинский Мартиниан рукоположил его в сан протоиерея. А. И. Малков стремился украшать собор, поддерживать его в хорошем состоянии, сотрудничать с Горным начальством. Охранял от посягательств вандалов нерчинско-заводский некрополь. С 1877 году он совмещал свои обязанности протоиерея с работой законоучителя в Нерчинско-Заводском окружном училище [3, л. 2–5об.].

В ночь с 14 на 15 апреля 1878 года пожар объёял старое здание Богоявленского собора. Нерзаводчане во главе с настоятелем Малковым пытались спасти церковное имущество. Из огня они успели вынести образ святителя Иннокентия, наперстный крест, принадлежавший С. Е. Боголюбскому, комод с ассигнациями, кредитными билетами и медными монетами, свечи, церковное вино, ладьи. Иконы, иконостас, книги и другие ценности, находившиеся внутри храма, спасти не удалось.

После пожара начался сбор средств на строительство нового собора. Деньги жертвовали представители всех сословий, живших в Нерчинском Заводе. Однако наибольшую активность в этом деле проявили служащие Горного ведомства. Кабинет Его императорского величества выделил на возведение храма 3000 рублей [5, л. 1].

В том же году под руководством архитектора Нерчинских заводов И. В. Барашева на месте сгоревшего собора жители приступили к возведению церкви. Её освящение состоялось 29 ноября 1878 года.

Новая Богоявленская соборная церковь была деревянной. По размерам сильно уступала сгоревшему собору и вмещала максимум 200 человек. В ней был всего один престол, во имя Богоявления Господня.

В 1880 году в храм из Петербурга привезли иконы стоимостью 1476 рублей 50 копеек. Из Иркутска доставили резной позолоченный иконостас. Посетил 6 октября соборную церковь Епископ Селенгинский Милетий и отслужил в нём литургию [3, л. 19].

Казалось, жизнь собора, пусть и в маленьком здании, возвращалась к прежней размеренной жизни. Но уже в 1882 году корпус церкви постепенно стал крениться в сторону горы Крестовой. По этому поводу в «Сибирской газете» появилась заметка безымянного автора – судя по тону – жителя

Нерчинского Завода, равнодушного к судьбе храма. С горькой иронией он писал: «Таким образом, кроме знаменитой башни в Пизе появился не менее знаменитый собор у нас в заводе. Кроме того, мудрый архитектор, при постройке церкви, по видимому, принимал во внимание здешний суровый климат и привычку народа к морозу, а потому о тепле и не заботился, так что священнослужители во время холодов надевали всегда под ризы меховые шубы. После оштукатурки церкви стали ставить в неё вновь выписанный, по рисункам архитектора, иконостас, но он оказался очень высок и иконы относительно рам велики. Пришлось иконостас выдвинуть чуть дальше чем следует, кой-что опилить и поставить в наклонном положении, а иконы загнуть и обрезать» [10].

Несмотря на эти сложности в соборе продолжались службы. По традиции, установленной ещё в XVIII веке, в нём служили два священника, один из которых был протоиереем. По штату, утверждённому в 1844 году, кроме двух священников при храме состояли один диакон и три псаломщика. По тому же штату, от Кабинета Его Императорского Величества протоиерей получал 270, священник – 215, диакон – 90 рублей в год. В дополнение к такому жалованью они получали от казны квартирные деньги и «хлебный провиант» от казаков и сельских обывателей.

После пожара в приходе храма состояли жители Нерчинского Завода, селения Чалбучинского, Воздвиженского рудника, посёлков Патринского и Грязновского.

В октябре 1883 году собор посетил иеромонах Герасим, который возил с собой считавшуюся чудотворной икону Святого Николая [4, л. 15]. Для многих жителей Нерчинского Завода это было очень важное событие. В 1884 году в Нерчинский Завод из Петровского Завода доставили колокол, отлитый из меди, расплавившейся во время пожара. В том же году протоиерей Алексей Малков открыл при храме одноклассную церковно-приходскую школу.

В 1887 году по инициативе А. Малкова в Нерчинско-Заводском общественном собрании состоялось заседание по вопросу строительства нового собора. Собравшиеся граждане постановили: на площади возле бывшего Горного правления построить трёхпрестольный деревянный собор. Правда, изначальный проект предполагал постройку каменной однопрестольной церкви. Но денег, необходимых для этого, не удалось собрать. Поэтому в проекте появились неизбежные изменения.

В 1890 году на назначенном для строительства месте разровняли площадку, заложили каменный фундамент. Однако уже на следующий год выяснилось, что фундамент слишком широк, а заготовленные для здания лесины слишком коротки [12, с. 4]. Руководил работами уже упоминавшийся архитектор И. В. Барашев. Одни одобряли его труд, другие опасались, что ничего хорошего от него ждать не приходится. Так, в одной из заметок, опубликованной в «Сибирском вестнике политики, литературы и общественной жизни», автор утверж-

дал, что помещение для молящихся в храме будет маленькое, а изменение проекта «поведёт к совершенному обезображению внутренности собора». Этот же автор считал, что в Нерчинском Заводе нет опытного архитектора [11, с. 4].

Строительство завершилось только в 1895 году. В Нерчинский Завод перед освящением храма были присланы три антиминса (по количеству престолов). В июле 1895 года протоиерей А. Малков просил благочинного священника П. Стукова выслать четвёртый антиминс для пересвящения старой соборной церкви [2, л. 88]. После выполнения этой просьбы, в 1896 году она была освящена именем святителя Иннокентия Иркутского и стала называться Иннокентьевской. Освящение же нового Богоявленского собора прошло в течение трёх дней: 26, 27 и 28 октября 1895 года. Один престол был освящён во имя Богоявления Господня, второй – во имя Казанской иконы Божьей Матери, и третий – во имя святых Петра и Павла. В 1899 году собор обшили тесом и выкрасили белой краской, и он приобрёл вид, который представлен на рис. 2.



Рис. 2. Нерчинский Богоявленский собор

Позднее вокруг храма поставили каменную ограду с деревянной решёткой. При соборе была библиотека, постоянно пополнявшаяся книгами религиозно-нравственного содержания. К 1917 году в ней насчитывалось 275 томов [1, л. Зоб.]. Последним настоятелем храма был Александр Николаевич Титов, занимавший этот пост с 1909 года.

Накануне революционных потрясений 1917 года собор, находившийся недалеко от Базарной площади, был архитектурной доминантой Нерчинского Завода. В нём проходили все крупные праздники, рядом с его оградой проводились народные гулянья. В годы гражданской войны у его стен хоронили героев, павших за Советскую власть. Позднее он был разрушен, а на его месте построили начальную школу.

Источники и литература

1. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). Ф. 8. Оп. 3. Д. 74.
2. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 2. Д. 1946.
3. ГАЗК. Ф. 153. Оп. 1. Д. 276.
4. ГАЗК. Ф. 153. Оп. 1. Д. 283.
5. ГАЗК. Ф. 153. Оп. 1. Д. 306.
6. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 988.
7. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 1647.
8. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 1705.
9. Благодарственный адрес горному начальнику Нерчинских заводов О. А. Дейхман от священноцерковнослужителей и старосты Нерчинского заводского Богоявленского собора // Иркутские епархиальные ведомости. 1863. № 11. С. 504–506.
10. Сибирская газета. 1883. № 44. 30 окт.
11. Сибирский вестник политики, литературы и общественной жизни. 1891. № 95. 21 авг.
12. Сибирский вестник политики, литературы и общественной жизни. 1891. № 112. 29 сент.

УДК 37(09)(571.55)

ББК 74.03(2)5(2Рос-4Чит)

Татьяна Андреевна Константинова,
Государственный архив Забайкальского края,
г. Чита, Россия

Мариинский женский детский приют в Чите как губернаторский проект (по документам Государственного архива Забайкальского края)

Статья основана на ранее не опубликованных документах, хранящихся в фондах Государственного архива Забайкальского края. Автор статьи проанализировал историю Мариинского женского приюта в Чите, которая напрямую связана с формированием губернаторской власти в Забайкальской области. Показана деятельность губернаторов области по организации помощи приюту, дана информация о его финансировании, охарактеризован процесс строительства нового здания для приюта.

Ключевые слова: документ, Мариинский женский детский приют, губернатор, Забайкальская область, воспитанницы

Tatyana A. Konstantinova,
State Archive of Zabayskly Krai,
Chita, Russia

Mariinsky Women Children's Haven in Chita, as the Government Project (On Documents of the State Archive of the Transbaikal Territory)

The article is based on previously unpublished documents stored in the funds of the State Archives of the Transbaikal territory. The author of the article analyzed the history of the Mariinsky Women's Shelter in Chita, which was directly connected with the formation of the governor's power in the Trans-Baikal region. The activity of regional governors on the organization of shelter assistance is shown, information about its funding is given, the process of building a new building for a shelter is described.

Keywords: document, Mariinsky women children's shelter, governor, Transbaikal region, pupils

Документы Государственного архива Забайкальского края позволяют утверждать, что история Мариинского приюта в Чите напрямую связана с историей становления губернаторской власти в крае. Генерал-губернаторы Восточной Сибири, военные губернаторы Забайкальской области лично занимались вопросами строительства, финансирования, обустройства, обучения девочек-сирот и детей, попавших в сложную жизненную ситуацию. Первоначально история приюта была связана ещё и с необходимостью решать в кратчайшие сроки вопрос об открытии первого учебного заведения в городе. Начиная с 1851 года, создавалось Управ-

ление Забайкальской областью: в Читу приезжали сотрудники из других мест и городов Сибири, а затем они перевозили семьи, в которых были дети. Вопрос об их обучении необходимо было решать сразу. Ни одной школы в местечке Читы, ставшей по указу Николая I областным центром, не было. Военный губернатор М. С. Корсаков хорошо понимал, как не просто будет быстро открыть учебное заведение, и поэтому нашёл компромиссное решение. В Государственном архиве хранится интересный документ – своеобразный экскурс в прошлое – написанный почётным членом попечительства, врачом Лавровым об открытии и истории

приюта. В документе сообщается, «...что приют предназначался не только для призрения малолетних сирот и детей несостоятельных родителей, но и вообще для начального образования детей городских жителей. Это было первое и единственное учебное заведение, в котором получали первоначальное обучение дети всех классов и состояний городского населения» [4, л. 109].

Исходя из этой информации, значение истории приюта кратно возрастает. История первого образовательного учреждения Читы началась необычно. Врач Лавров отметил, что «...Чита, по представлению графа Муравьева-Амурского была переименована из селения в областной город, но еще лет 10 после того оставалась городом скорее по названию чем по виду строений и внутреннему содержанию... Вместе с тем на Читу возлагали большие надежды и ей предсказывали светлое будущее, как пункту стоящему на большом Московском тракте и в то же время соединяющемуся водным путем с Приамурьем и всем крайним Востоком. Потребность в учебном заведении была несомненна и открытие приюта-школы было как нельзя больше кстати» [Там же, л. 109об.]. Документы госархива дают возможность проследить ту помощь, которую оказывали приюту все руководители области и города на протяжении его истории. Множество представителей городской и областной власти постоянно помогали приюту и приютянкам, вносили конкретный вклад в развитие Мариинского женского детского приюта. Безусловно, определяющее значение в решении вопроса принадлежало М. С. Корсакову, который умело опирался на поддержку администрации под руководством генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева-Амурского. Молодой генерал в возрасте 29 лет сменил в конце 1855 года первого забайкальского военного губернатора П. И. Запольского. Вступив в должность, одоблив все мероприятия по формированию Управления Забайкальской области, М. С. Корсаков стал энергично продолжать политику, направленную на усиления власти и превращению Читы в областной центр. По его заданию подготовили первую докладную записку на имя генерал-губернатора о создании детского приюта 31 декабря 1857 года [8, с. 13].

Вопрос о необходимости школы был поднят в конце 1855 года чиновником особых поручений Е. Рогозиным. Он написал записку о необходимости открытия в Чите уездного училища с расширенной программой, рекомендуя изучать монгольский, маньчжурский и англо-американские языки, с обоснованием необходимости об обязательном открытии ещё 30 учебных заведений в области [1, л. 30–34].

Эту записку в Министерство народного просвещения направили в 1860 году, и забайкальцы получили отказ. Поэтому путь, по которому пошёл М. С. Корсаков был действительно самым коротким, поскольку отказать в открытии богоугодного заведения намного сложнее, и действительно власть дала разрешение на открытие приюта. Военному губернатору приходилось одновременно решать сразу несколько проблем: собирать деньги

для приюта, организовывать поддержку реализации идеи в обществе, решать практические вопросы найма временного помещения, заниматься строительством постоянного здания приюта. Необходимо отдать должное распорядительности, организованности, чёткости в решении задач, поставленных молодым администратором. Военный губернатор разослал циркулярное письмо представителям местной власти в области, благодаря которому, начался сбор пожертвований. Учитывая, что денег как таковых было мало, а скота во владении забайкальцев – большое количество, в сельской области люди жертвовали лошадью, коров, овец, и власть устраивала аукционы.

В течение 1857 года было собрано и сдано в Иркутский приказ общественного призрения 7755 рублей 39 копеек. По тем временам это была очень солидная сумма. Скот продавали, деньги складывали на открытый счёт в банке. Вскоре по подписным листам собранные деньги от реализованного скота и вещей, позволили решать вопрос о строительстве здания приюта. Большое значение в решении этого вопроса имела деятельность попечителей. Первой попечительницей по просьбе военного губернатора становится графиня Е. И. Муравьева-Амурская. Она стала очень энергичной помощницей М. С. Корсакова. По традиции эту роль на протяжении всей истории приюта будут исполнять жёны военных губернаторов, но М. С. Корсаков был молод, холост и поэтому был вынужден обратиться к жене генерал-губернатора. Она подобрала кандидатуры помощников, в том числе купца Курбатова, который с 24 февраля 1859 года был избран почётным старшиной и взял на себя заботу о материальном благополучии приюта. Проживающая в Чите баронесса Будберг заменяла графиню Муравьеву-Амурскую при необходимости решать срочные вопросы создания приюта.

М. С. Корсаков сформировал Забайкальское Областное попечительство детских приютов к концу 1859 года. В состав попечительства входили, кроме выше названных, вице-губернатор Лохвицкий, жена капитана артиллерии госпожа фон Миллер, советник Областного правления Поплавский, он же казначей, окружной судья Клодницкий, секретарь Андреев. Директором приюта стал окружной доктор Ворожцов, почётным старшиной – читинский купец Юдин. Официальное утверждение членов попечительства и разрешение на открытие поступило от имени императрицы Марии Александровны 25 марта 1860 года.

Очень важно было открыть приют незамедлительно, поэтому по улице Большой арендовали дом купца Сумкина, в котором и началось обучение и воспитание детей с 27 сентября 1859 года. Три комнаты, с отоплением и освещением стоили 150 рублей в год. Первой смотрительницей пригласили дочь капитана артиллерии Прасковью Волженинову. Для начала было решено принять 20 детей обоего пола: 10 человек бесплатно и 10 с оплатой по 2 рубля в месяц [1, л. 108об.–109]. Дети должны были приходить в приют в 8 часов утра, здесь они занимались, получали обед, проводили

реакриционное (свободное) время и в 16 часов уходили домой. Первоначально все занятия проводила смотрительница, в том числе она преподавала и Закон Божий.

В 1861 году приют был переведён в специально построенное здание. Часть детей, находилась в нём постоянно. Мысль о постройке собственного здания также принадлежит М. С. Корсакову, он предписал 7 июля 1859 года областному инженеру, поручику Шишкову разработать проект здания, смету и приступить к закупке стройматериалов. Строительство здания поручили старшему члену Войскового хозяйственного правления подполковнику Соколовскому. После смерти Соколовского работу по строительству закончил доктор Ворожцов. Вся постройка с надворными и хозяйственными сооружениями и службами обошлась попечительству в 5168 рублей 63 $\frac{1}{2}$ копейки. Материалы для строительства – дерево и камень – покупали на месте, стекло – в Верхнеудинске, оконные, дверные и печные приборы выписывали из Москвы, некоторые из них заказывали в Петровском Заводе.

Такое несложное строительство в условиях тогдашней Читы было делом не простым. В документах архива сохранились чертежи первого здания приюта, также фотографии старого города, на которых удалось отыскать здание приюта. Одним из попечителей приюта был Николай Иванович Беломестнов. Он занимался делами приюта 36 лет «...сначала в должности делоприизводителя, а с 17 октября 1881 года по 1 мая 1906 года в должности казначея областного попечительства детских приютов, а порой и в должности директора...». Он так вспоминал об этом времени: «К 15 июля 1860 г. был закончен постройкой на добротных пожертвования для Читинского детского приюта дом в скромных размерах... По первоначальному проекту приют был рассчитан для призрения в ночлежном отделении 15 девочек сирот и для 20 девочек приходящих для учения грамоте. Это было первое в Чите женское училище...» [1, л. 96–96об.].

Эти бесценные свидетельства человека, занимавшегося делами приюта, члена Забайкальского Областного правления, вице-губернатора, ставшего особо известным и уважаемым в Забайкальской области во время революции 1905–1906 годов: он вместе с военным губернатором Холщевниковым не допустил в Чите кровопролития и в самое сложное революционное время из-за отъезда губернатора заменял того, принимая самостоятельные решения. Н. П. Беломестнов в декабре 1913 года вспоминал про обильные пожертвования на нужды приюта. По его мнению, в другой благотворительности потребность в городе тогда не возникала. Он особо отмечал сердечное рвание в нуждах приюта попечительниц, в основном это были жёны военных губернаторов. Особенно Николай Павлович Беломестнов выделил деятельность Аделаиды Ивановны Ильишевич и директора приюта, старшего советника, доктора Решетникова, которые помогли построить при участии городского головы Филиппа Григорьевича Шульгина «...vis-à-vis со старым зданием приюта

через улицу деревянный двухэтажный доходный дом» [Там же, л. 96–96об.].

В 1882 году на средства приюта для расширения помещения выстроен другой деревянный одноэтажный дом, к которому в 1887 году надстроили второй этаж. Позже второй этаж сдавали в аренду Читинской женской гимназии, пополняя бюджет приюта. Общая стоимость зданий приюта возросла до 23 000 рублей. В Государственном архиве хранятся чертежи и рисунки первых зданий приюта. Деревянный одноэтажный дом, с планом внутреннего устройства – два помещения для классов, столовая, спальня и ещё одно помещение, возможно, это была кухня или реакриация (из-за ветхости документа название утрачено), а также помещения для начальницы приюта. Документ утверждён и подписан вице-губернатором Лохвицким 8 сентября 1859 года, также есть подпись Забайкальского областного инженера С. Титова, который составил проект [3, л. 2].

Точное описание места, где здание приюта было построено, позволяет установить, что первое учебное и богоугодное заведение города Читы находилось напротив современного кинотеатра Удокан. Вместе с проектом первого здания в документах фонда находится красивый цветной рисунок проекта нового здания, который чертил Е. Почекунин, с автографом архитектора Мосашвили, датированный 10 мая 1881 года [Там же, л. 3]. Возможно, позже, когда началось строительство, вид здания был несколько упрощён, и проект здания был двухэтажного доходного дома 1886 года по улице Большой строился как почти точная копия первого здания приюта [2, л. 1–5]. Расширить здание хотели ещё раньше. Об этом свидетельствует проект, утверждённый военным губернатором И. В. Педашенко, датированный 9 апреля 1875 года [3, л. 4]. Этот проект в точности совпадает по внешнему виду с первым, возможно, это делали намеренно, чтобы здания выглядели как единый комплекс. На одном из снимков старой Читы хорошо видно здание приюта, за ним вдалеке – здание кафедрального собора.

В это время уже шло строительство нового корпуса по улице Бульварной. В год открытия в приюте обучались 18 детей, в 1861 году их уже было 42 человека, в 1868 году – 79, из них 31 жили в приюте, а 48 приходили на занятия. В дальнейшем количество призреваемых девочек было относительно равным: в 1875 году – 18 пансионеров и 43 приходящих; в 1876 – 21 и 54; 1877 – 23 и 57; в 1878 – 25 и 55; 1879 – 21 и 55 девочек. В 1880-х годах в приюте содержались в среднем 30 пансионеров, в 1890-х – около 40 человек ежегодно. В 1885 по 1915 год всего было принято 404 девушки. Если предположить, что в первые 25 лет в приют было принято около 200 человек, то общее количество девушек, предположительно, равняется 600 [4, л. 109–110об.].

В истории приюта было знаменательное событие – 18 июня 1891 года его посетил цесаревич Николай. В своём дневнике он описал буднично вспоминает об этом: «...В 9 начался объезд учебных заведений: в классической гимназии был молебен с

освещением здания... Затем посетил женскую гимназию, женский приют ведомства Императрицы Марии и городское училище...» [7, с. 28].

На тот период обучение грамоте и наукам происходило по программе и в объёме, принятом для других приютов России. Кроме того воспитанницы Читинского приюта обучались рукоделию. Успехи учениц в рукоделии и шитье были до такой степени значительны, что приют принимал частные заказы и таким образом увеличивал средства для своего содержания. В историю приюта вошло событие, когда попечительница в 1885 году передала Императрице Марии Фёдоровне нарядную подушку, сшитую и украшенную воспитанницами. В ответ воспитанницы получили Августейшую благодарность. Главными статьями дохода были проценты с капитала – 2149 рублей, добровольные пожертвования – 10 317 рублей; лотерея аллегри – 6109 рублей; кортомная плата – 3250 рублей [4, л. 71]. То есть цифры эти колебались незначительно. В целом статьи дохода оставались постоянными.

В 1915 году в приюте воспитывались 50 девочек, от 5 до 13 лет, круглыми сиротами из них были всего 15 человек. В начале XX века здание приюта обветшало и не соответствовало санитарно-гигиеническим требованиям. Члены Попечительства понимали необходимость кардинальных перемен. В деле с названием «Сведения об устройстве благотворительной лотереи аллегри для сбора средств на развитие женского детского приюта» документы собраны за апрель 1912 по май 1913 года. В деле находятся как печатные, так и рукописные документы о горячем участии читинцев в благом, благотворительном деле. Первое письмо особо заслуживает внимания: «Милостливый государь! Здание Читинского детского женского приюта Ведомства учреждений императрицы Марии было построено почти 60 лет назад, население Читы было настолько малочисленно, что приют мог свободно обслуживать не только Читю, но и область. С тех пор население Читы увеличилось в 10 раз, не менее того увеличилось и количество бедного люда, сироты бедняков ждут подолгу очередь и возможность попасть в приют. Попечительство не находит уже более возможным отремонтировать пришедший в ветхость дом, решило приступить к постройке нового здания, с расчетом, что в нем можно разместить до 70 сирот» [5, л. 3–3об.].

Можно было продать в самом центре города здание и прилегающие к нему постройки. Препятствием для этой сделки было бы то, что земля принадлежала городу и не могла быть отчуждаема. Из письма Н. П. Беломестнова устанавливается, что, предвидя все сложности, он сумел убедить в 1909 году членов Читинской Городской думы отвести в собственность 802,2 квадратных сажени, которыми располагало здание, и ещё 675 квадратных сажени, на которых был построен доходный дом приюта [4, л. 96–97]. Совместными усилиями горожан-патриотов, как из областной, так и городской администрации, решался в пользу сирот вопрос о новом здании.

Следующий документ содержит автографы особенно уважаемых горожан, которые жертвова-

ли деньги на устройство лотереи – Шумовы, Второвы, Зазовские, Зарембо, Полутовы, Игнатьевы, Хлыновские и другие состоятельные и сострадаательные читинцы. Всего на организацию лотереи аллегри было собрано 316 рублей и товаров на 276 рублей [5, л. 5]. Пожертвования поступали и в других формах: арендатор городского сада передал оплату посетителей за вход во время мероприятия; управляющий Читинской электростанцией Н. П. Поляков распорядился освещать сад бесплатно; военный губернатор А. И. Кияшко отправил письмо с извинениями о том, что не может присутствовать, и переслал 25 рублей на нужды мероприятия. Многие другие забайкальцы вносили лепту в этот проект: бесплатно играли два военных оркестра; показывали фильмы собственники кинематографа «Дон-Отелло»; типография Бергут печатала афиши и программы. Всего за вычетом расходов организаторы лотереи получили около 3000 рублей. Начиная новое дело, они смогли мобилизовать посильную помощь горожан, предпринимателей, просто сочувствующих общему делу людей. В газете «Забайкальская новь» за июль 1913 года был опубликован подробный отчет, с указанием сумм, конкретных дел, фамилий участников событий. Красочные счета, патенты на продажу, билеты, расписки хранятся в документах фонда. Это драгоценный практический опыт, который ценен и сегодня, потому что добрые дела делались всем миром, а финансирование во все времена было скудным.

В документах фонда хранится выполненный акварелью рисунок – «Проект Читинского детского женского приюта Ведомства Императрицы Марии» – проект в масштабе, поперечный и продольный разрезы, планы трёх этажей, подвального этажа, генеральный план территории приюта, которая была выделена в сосновом лесу. План и смету составил областной инженер П. О. Осипов. Расширение приюта предполагало организовать обучение девочек разным ремёслам.

Расположение приюта было выбрано не случайно, лесной массив предполагал прогулки детей, полезные для здоровья. Этот план вице-губернатор Д. С. Измайлов лично представлял в канцелярию Его Императорского Величества (далее – ЕИВ) по учреждениям Императрицы Марии в Санкт-Петербурге [4, л. 68об., 139–141]. В ноябре 1912 года в Канцелярию по управлению детскими приютами, состоящую при Главноуправляющем ЕИВ по учреждениям Императрицы Марии, председатель Попечительства военный губернатор А. И. Кияшко сообщал, что старое здание с участком земли продано за 35 000 торговому дому братьев Шумовых. На новом, отведённом городом бесплатно участке, Попечительство постановило произвести постройку здания хозяйственным способом, поручив производство работ читинскому купцу Д. В. Полутову, изъявившему желание произвести все необходимые работы, оценённые по смете в 105 000, за 64 000 рублей [Там же, л. 68–69].

Средств категорически не хватало, но даже из северной столицы оказывали содействие для выделения землянки для заготовки строительного

леса около местечка Бада. Здание было заложено 22 июля 1912 года, а строительство завершили в первой половине августа 1913 года. Построено здание в лесной зоне города по улице Новобульварной, большое, светлое, трёхэтажное, с подвалом для размещения оборудования центрального отопления. Выстроено по последним требованиям техники и гигиены, дети размещены в надлежащих для здоровья условиях. В здании была построена домовая церковь, помещение для школы, мастерская, ремесленный класс, столовая, спальни, два больничных помещения, одно из которых с отдельным входом для изоляции заразно больных детей, кухня, баня, прачечная, гладильня, квартиры служащих и много мелких помещений для различных служб. Большая заслуга в решении всех вопросов организации и строительства принадлежит вице-губернатору, действительному статскому советнику Михаилу Ивановичу Измайлову. Почётный член попечительства, врач приюта Лавров особо отмечал его «настойчивость, знания дела, энергию, беспредельную любовь к несчастным детям» [4, л. 68–69].

По мнению Лаврова, достойным помощником был и директор приюта Иван Иванович Козлов, который отвечал за внутренний хозяйственный распорядок и материальное благополучие, на его долю выпала масса невидной, мелкой, хлопотливой хозяйственной работы. Необходимо отметить отдельно роль замечательного читинского купца Дмитрия Васильевича Полутова. Заслуга его в том, что взявшись за строительство, он не останавливался из-за недостатка средств и закончил строительства своевременно. Д. В. Полутов взялся строить здание со скидкой в 40 %: за 62 000 против 105 000 по сметной стоимости. Это он предложил построить домовую церковь и сразу пожертвовал для этого 5000 рублей. Он хорошо понимал, что попечительство не сможет выплатить ему даже имеющихся средств, т. к. надо было оборудовать здание всем необходимым. Покупка кроватей, мебели, одежды, оборудования, классных принадлежностей, ремесленной мастерской требовали немедленных вложений, поэтому те средства, которые в приюте были, в первую очередь тратили на оборудование. Д. В. Полутов предложил создать неприкосновенный капитал им. Д. В. Полутова. Все пожертвования в пользу Мариинского женского детского приюта, сделанные Д. В. Полутовым, составили 25 000 рублей [Там же, л. 112–113].

Акт о принятии здания в эксплуатацию был подписан 22 ноября 1913 года. Подчёркивалось, что здание так устроено, что вся жизнь воспитанниц может проходить во внутренних помещениях, без выхода на воздух, что очень важно в условиях сурового сибирского климата. Здание было построено для 60 воспитанниц. На первом этаже размещались церковь и столовая, причём алтарь от столовой в арке отделялся особой раздвигающейся ширмой, приёмная, раздевальная, класс, кухня с очагом и хлебопекарной печью, кладовая, помещение для прислуги, ватер-клозет и изоляционная палата для больных с особой ванной, клозе-

том и самостоятельным входом. На втором этаже устроены спальни, класс и мастерская дамско-портняжного ремесла, удобная баня, ватер-клозеты и комната начальницы приюта. На третьем этаже расположены зал, класс и белошвейная мастерская, спальня, две комнаты для учительниц и руководительниц работами, бельевая и изоляционная палата, умывальная и ватер-клозеты. Вход в церковь для посетителей устроен с парадной лестницы, а для воспитанниц – из внутреннего коридора. На всех трёх этажах устроены боковые светлые коридоры с несгораемыми полами и перекрытиями. Приют устроен согласно всем техническим требованиям, предъявляемым к общественному сооружению. Здание имело водопровод, центральное отопление и центральную вентиляцию, освещалось электричеством [Там же, л. 101–102]. Кирпичный фасад до сих пор производит впечатление, и, несмотря на современное состояние, украшает город.

Заботы представителей областной и городской властей о приютянках не прекращались. Возраст, в котором принимали детей, оставался прежним – от 4 до 15 лет. Девочки обучались в приходском училище, а также учились рукоделию и ремёслам, лёгкие работы по самообслуживанию они продолжали выполнять. Накануне Первой мировой войны была идея руководителей приюта создать на его базе первое в России женское реальное училище. Идея эта была своевременной и, в какой-то степени, революционной. Закончившие успешно реальное училище девушки могли поступать в высшие учебные заведения России. Для этого была составлена смета расходов, она равнялась 1132 рублям к началу 1914 года, но ухудшение жизненного уровня в стране и в Забайкальской области не позволили реализовать проект [9, с. 171–173].

От курса обычного реального училища задуманное училище отличалось бы ещё изучением и специальными занятиями по домоводству, рукоделию и экономике. Городская дума Читы уже обсуждала вопросы открытия трёх новых классов. В 1914 году попечителем приюта становится военный губернатор Забайкальской области А. И. Кияшко, попечительницей оставалась Мария Георгиевна Измайлова, зарекомендовавшая себя с самой лучшей стороны, её помощницей была жена врача приюта Фёдора Акимовича – Евгения Борисовна Лаврова, директором был тот же меценат и купец Иван Иванович Козлов, смотрительницей в приюте работала Агния Михайловна Попова.

В 1917 году существенных перемен в жизни приюта не произошло. С установлением власти атамана Семёнова приют был взят в ведении Министерства внутренних дел. В нём открыли Третье высшее начальное училище. Важным для этого периода истории приюта было и то, что в связи с нестабильным финансовым положением, атаман Семёнов, оставивший в Чите часть золотого запаса России, для нужд приюта выделил 1 миллион рублей, а также поступали пожертвования денежные, вещевые, продуктовые со стороны американского Красного Креста и представителей японской

дипломатической миссии [4, л. 172]. Финансовую помощь приюту оказывало и омское правительство Колчака. Помощь оставалась такой же разноплановой, как и в благополучные мирные годы: бесплатный показ кинофильмов для воспитанниц и другая помощь по возможности. В феврале 1920 года, когда в городе свирепствовал тиф, вши, голод, особенно среди беженцев, проверка приюта зафиксировала очередной раз его отличное содержание. С ликвидацией режима атамана Семёнова положение приюта резко ухудшается. С установлением власти Дальневосточной Республики обсуждался даже вопрос о переведении в помещение ночлежного дома Игнатьева на Большом Острове, где одно время находился холерный барак. Скорее всего, это решение не было принято. В документах другого фонда указано, что в здании Мариинского приюта находился Центральный детский дом, в котором в 1922 году воспитывались 249 воспитанников [6, л. 22]. Специально созданная Комиссия помощи голодающим в Чите, в которую входили К. Я. Лукс, В. А. Масленников, И. И. Черепенкин, решали вопрос о переводе детского дома в другое здание. К. Я. Лукс при этом считал, что перевод в здание казарменного типа крайне нежелателен и самым подходящим было бы, перевести читинские детские дома в освобожденные дома женского Богородицкого монастыря по улице Ангарской [Там же, л. 8–8об.]. Члены комиссии считали важным не обездолить ещё раз и так уже обездоленных детей. Конечно, условия жизни детдомовцев ухудшились в разы, и этот вопрос не нуждается в обсуждении. Вскоре, в новое, полностью благоустроенное здание в 1923 году переехала рабочая больница страховой кассы. В 1924 году имя вождя было присвое-

но ей. Так была создана областная больница. В этом качестве здание приюта служило забайкальцам до начала XXI века.

Выражаясь языком бывшего вице-губернатора Забайкальской области Н. П. Беломестнова, можно утверждать, что «... Читинский детский приют дал осязаемые результаты. Подбирая обездоленных сирот и полусирот, воспитать и обучить рукоделию значительный контингент полезных, подготовленных и самостоятельных женщин работниц» [6, л. 8–8об.]. «Встречая на протяжении свыше 50 лет неизменное внимание и сердечное отношение к нуждам Читинского детского приюта со стороны общественности, и главным образом, лиц стоящих во главе областного попечительства детских приютов... Читинский приют явно показал жизнеспособность и все время шел по пути развития, выполняя свое гуманное назначение служить делу призрения обездоленных сирот» [4, л. 97–97 об.].

Мариинский женский детский приют считали губернаторским проектом. С момента создания и всю его историю опекали представители верховной власти. Они считали возможным приют сделать по типу знаменитого института благородных девиц. Время преобразований внесло свои коррективы, но опыт коллективной организации помощи сиротам трудно переоценить. Большой вклад в развитие приюта внесли военные губернаторы М. С. Корсаков, Н. П. Дитмар, Е. О. Мацневский, А. И. Кияшко, вице-губернаторы Н. И. Беломестнов, М. И. Измайлов и др. В истории приюта необходимо отметить деятельность их жён-попечительниц, которые занимались практическими делами – А. Р. Дитмар, М. П. Мацневской, А. В. Надаровой, Е. И. Кияшко, А. В. Беломестновой, М. Г. Измайловой и других известных горожанок.

Источники и литература

1. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). Ф. 1 (общ.). Оп. 1. Д. 337.
2. ГАЗК. Ф. 1 (общ.). Оп. 1. Д. 80.
3. ГАЗК. Ф. 1 стр. Оп. 2. Д. 69.
4. ГАЗК. Ф. 116. Оп. 1. Д. 23.
5. ГАЗК. Ф. 116. Оп. 1. Д. 26.
6. ГАЗК. Ф. Р-110. Оп. 1. Д. 580.
7. Дневник Великого князя Николая Александровича // Хронограф. 2016. № 1. С. 18–35.
8. Константинова Т. А. Губернаторы Забайкалья 1981–1917 гг. Чита: Типография Г. Г. Богданова, 2001. 91 с.
9. Лобанов В. Г. Старая Чита. Чита: ЧП М. А. Степанов, 2001. 270 с.

УДК 27-36:94(571.5)

ББК Э327-124.2:Т3(2)5-37(253.5)

Тамара Александровна Крючкова,

Иркутская областная государственная универсальная научная библиотека им. И. И. Молчанова-Сибирского, г. Иркутск, Россия

Историческое наследие святителя Мелетия (Якимова)¹

Статья посвящена святителю Мелетию (Якимову, 1835–1900), епископу Селенгинскому, Якутскому, Рязанскому и Зарайскому как учёному-историку. Даётся краткий обзор состава и содержания научного наследия святителя, поднимается вопрос о значении его

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (Отделение гуманитарных и общественных наук). Проект № 16-04-00434 «Православные духовные писатели Восточной Сибири XIX – начала XX в. Библиографический словарь».

трудов в истории региональной церковно-исторической науки и о необходимости их подробного изучения современными исследователями.

Ключевые слова: Восточная Сибирь, Епархиальные ведомости, миссионерство, православные святыни и храмы, церковно-исторические исследования

Tamara A. Kruchkova,

*Irkutsk Regional State Universal Scientific Library of I. I. Molchanov-Sibirsky,
Irkutsk, Russia*

Historical Heritage of the St. Melety (Yakimov)

Article is devoted to the st. Melety (Yakimov, 1835–1900), the bishop of Selenginsk, Yakutsk, Ryazan and Zaraysk as the scientist-historian. The short review of structure and contents of his scientific heritage is given, the question of value of his labors in the history of regional church and historical science and need of their detailed study by modern researchers is raised.

Keywords: Eastern Siberia, diocesan sheets, missionary work, orthodox shrines and temples, church and historical researches

Сибирская региональная наука на этапе своего становления в XVIII и особенно XIX веках много обязана местному духовенству, среди которого было достаточно лиц, совмещавших церковное и миссионерское служение с серьёзными научными занятиями. Постепенно их наследие, незаслуженно забытое в советские годы, возвращается в научный и культурный оборот. Яркими и, к счастью, уже хорошо известными нашим современникам примерами могут служить: лингвист и этнограф, святитель Иннокентий (Вениаминов); востоковед и лингвист, архимандрит Иоаким Бичурин; исследователь буддизма, лингвист и минеролог, архиепископ Нил (Исакович); историк и журналист, протоирей П. Громов и др. Полное право быть включённым в это ряд имеет и историк святитель Мелетий (Якимов).

Будущий святитель Мелетий родился 29 октября 1835 года в семье священника с. Нема (Введенское), Нолинского уезда, Вятской губернии Косьмы Павловича Якимова и супруги его Александры Капитоновны.

Обучаясь в Вятской духовной семинарии, Михаил принял решение посвятить себя монашеской жизни. Он был принят 16 августа 1858 года в Казанскую духовную академию, где в 1859 году пострижен в монашество с именем Мелетия и в том же году рукоположен в сан иеродиакона. В 1862 году юношу исключили из Казанской духовной академии за участие в служении панихиды по крестьянам с. Бездна, Спасского уезда, Казанской губернии, убитым при усмирении их волнения 21 апреля 1861 года.

По указу Священного Синода от 9 декабря 1861 года Мелетий был послан на миссионерское служение в Спасо-Преображенский монастырь на Байкале с правом заочно окончить обучение в Казанской духовной академии, которым он и воспользовался. За курсовое сочинение «О переводной церковно-канонической литературе в древней России» иеродиакон Мелетий был удостоен в 1865 году степени кандидата богословия.

Приезд Мелетия в Сибирь совпал с учреждением Селенгинского викариатства Иркутской епархии (1861–1893) и Забайкальской Духовной миссии (1862–1918) с центром в Посольском Преображенском монастыре. Двенадцать лет иеромонах Мелетий, проявив незаурядные способности в

миссионерском деле, трудился в забайкальских миссионерских станах: Кударинском Петропавловском (1862–1867), Тугнуйском Спасском (1867–1872), Цаган-Усунском Николаевском и Цакирском Николаевском (1872–1873). Он активно участвовал в организации строительства храмов, миссионерских станов и крещении местного населения. Далее, в сане архимандрита исполнял обязанности начальника Иркутского отдела Духовной миссии и настоятеля Ниловой пустыни в Саянских горах (1873–1878), обратив в православную веру 11 695 язычников.

С 5 ноября 1878 года начинается архиерейский период в деятельности Мелетия (Якимова). Он занимает должности: епископа Селенгинского, викария Иркутской епархии, со званием начальника Забайкальской Духовной миссии (1878–1889); епископа Якутского и Вилюйского (1889–1896); епископа Рязанского и Зарайского (1896–1900).

Наряду с такой насыщенной и многотрудной профессиональной деятельностью иеромонах, затем архимандрит и епископ, Мелетий плодотворно занимался литературным трудом, интерес к которому проявился у него с самого начала миссионерского служения в Забайкалье.

Первой его публикацией стали миссионерские отчёты, напечатанные в 1863 году в только что открывшихся «Иркутских епархиальных ведомостях» [15; 17]. В этом же году имя Мелетия появилось в центральной церковной печати: в «Христианском чтении» опубликована его статья «Из записок забайкальского миссионера» [16].

Уже в первых работах проявилась склонность миссионера Мелетия к историческим разысканиям. Особое внимание он уделял святыням Забайкалья. Одно из таких духовных сокровищ – чудотворная икона Богоматери «Споручница грешных» – находилась в Троицкосавском Троицком соборе (г. Кяхта, Забайкальская обл.). Подлинник иконы прославился в Николаевском Одрине монастыре Карачаевского уезда, Орловской епархии (ныне – Брянская обл.). В «Иркутских епархиальных ведомостях» Мелетий изложил историю появления в Забайкалье её списка, сообщил о появлении во многих церквях Забайкалья и Прибайкалья икон и гравированных изображений этого образа.

Назначение на должность начальника Иркутской Духовной миссии имело важное значение не

только для миссионерской, но и научной деятельности архимандрита Мелетия. В 1874 году он был направлен в Казанскую духовную академию с целью изучения методов перевода христианских книг на языки малых народов России. Здесь он опубликовал привезённые с собой из Иркутска рукописи исторических трудов «Церковный собор в Тобольске при митрополите Филофее (1702)» и «Древние церковные грамоты Восточно-Сибирского края (1653–1726) и сведения о Даурской миссии».

Для историков Восточной Сибири особенно ценной является вторая книга, в которую архимандрит Мелетий поместил «...153 грамоты митрополитов Тобольских и Сибирских, как-то: Симеона, Корнилия, Павла, Игнатия, Филофея, Иоанна, Федора (до схимонашества Филофея) и Антония Стаховского. Грамоты эти передают нам чрезвычайно интересные сведения о Восточно-Сибирских церквах и митрополичьем управлении ими в XVII и XVIII столетиях» [21].

В 1875 году в Санкт-Петербурге вышел в свет один из самых значительных его церковно-исторических трудов – «Пустынник Варлаам, основатель Иоанно-Предтеченского скита на границах Китайской Монголии, в Чикойских горах за Байкалом. Эпизод из истории русского православного миссионерства в Сибири». В книге изложен тернистый жизненный путь монаха Варлаама (в миру Василия Федотовича Надеждина) и история устройства Чикойского Иоанно-Предтеченского монастыря.

Не только церковно-историческое, но и мемуарное значение имеют опубликованные в «Иркутских епархиальных ведомостях» путевые дневники архимандрита Мелетия, которые он вёл в 1870-е годы во время совместных миссионерских путешествий с Вениамином (Добронравовым), епископом Иркутским и Нерчинским, по территории Иркутской Духовной миссии [3–6].

Будучи переведён на Якутскую кафедру, епископ Мелетий несмотря на пошатнувшееся здоровье, продолжил занятия любимым делом: читал

архивные дела, делал выписки, обобщал материалы. В «Якутских епархиальных ведомостях» появляются его статьи с материалами о Якутском Спасском монастыре, исторические записки о Якутской епархии и др. [1; 9–12].

Епископ Мелетий 29 октября 1896 года был назначен на Рязанскую епископскую кафедру, куда прибыл 17 февраля 1897 года, совершив нелёгкий путь в 12 000 вёрст. Рязанской епархией он руководил вплоть до своей кончины 14 января 1900 года.

В последние три года своей земной жизни владыка успел написать книгу «Православие и устройство церковных дел в Даурии (Забайкалье), Монголии, и Китае в XVII и XVIII столетиях», опубликованную в Рязани в 1901 году. Книга имела обобщающий характер и раскрывала целый спектр глобальных исторических проблем, связанных с христианизацией Сибири. В ней излагался общий взгляд на положение дел русской церкви в Московском государстве при его поступательном движении на Восток; был проанализирован исторический ход и характер внешних сношений России с Китаем и монгольскими владениями; описаны обстоятельства открытия Иркутской епархии под управлением святителя Иннокентия и учреждения Православной Миссии в Китае; дана характеристика религиозного состояния Забайкалья в период, предшествовавший учреждению современной Забайкальской Духовной миссии.

Епископ Мелетий (Якимов) внёс существенный вклад в развитие православия в Восточной Сибири и обогатил церковную историю значительным количеством исследований. Однако его обширное духовное и научное наследие ещё не полностью введено в научный оборот. Современные исследователи больше внимания обращают на его административную и миссионерскую деятельность [22; 23], а богатейший церковно-исторический материал, по сути, ещё ждёт аналитического использования современными историками, краеведами и любителями отечественной истории.

Источники и литература

1. Епископ Мелетий. Сведения о состоянии Якутской епархии за истекшее семилетие (1889–1896) // Якутские епархиальные ведомости. 1898. № 6. С. 92–96; № 7. С. 107–110; № 8. С. 122–128; № 9. С. 133–139.
2. Иеромонах Мелетий. Письмо в редакцию Императорского Его Величества с Кударинской степи // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1864. № 12. С. 57–59.
3. Мелетий. Записки и заметки, ведённые во время путешествия Преосвященного Вениамина, епископа Иркутского и Нерчинского, по Якутскому тракту, р. Лене и её притокам (с 14 мая по 15 июня 1874 года) // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1874. № 34. С. 443–456; № 35. С. 461–479; № 36. С. 472–474; № 37. С. 477–489; № 38. С. 491–501; № 39. С. 505–520; № 40. С. 521–527; № 41. С. 531–536.
4. Мелетий. Миссионерское путешествие Преосвященнейшего Вениамина, епископа Иркутского и Нерчинского в декабре 1875 года // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1876. № 4. С. 43–51; № 5. С. 57–63.
5. Мелетий. Новое миссионерское путешествие Иркутского архиепископа Вениамина и крещение 700 душ бурят // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1878. № 22. С. 249–252.
6. Мелетий. Поездка Его Преосвященства, Преосвященнейшего Вениамина, епископа Иркутского и Нерчинского, по Иркутскому, Балаганскому и Нижнеудинскому округам // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1874. № 42. С. 541–554.
7. Мелетий. Пустынник Варлаам, основатель Иоанно-Предтеченского скита на границах Китайской Монголии, в Чикойских горах за Байкалом. Эпизод из истории русского православного миссионерства в Сибири // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1883. № 36. С. 441–454; № 37. С. 455–466; № 38. С. 470–480; № 39. С. 486–499; № 40. С. 501–511.
8. Мелетий. Чудотворный образ Богоматери – Споручницы грешных в Кяхте (памяти Высокопреосвященнейшего Парфения, архиепископа Иркутского) // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1874. № 8. С. 89–99.

9. Мелетий. Исторические записки о Якутской епархии, собранные по случаю 25-летия её самостоятельности // Якутские епархиальные ведомости. 1895. № 11. С. 163–168; № 12. С. 185–188; № 13. С. 204–205; 1896. № 8. С. 122–124; № 9. С. 139–144; № 13. С. 200–208; № 14. С. 212–219; 1897. № 1. С. 7–10; № 2. С. 20–29; № 3. С. 36–38.
10. Мелетий. Крепостца Игнатъевская и Константиновка и деятельность православного духовенства на пользу христианства и русской колонизации // Якутские епархиальные ведомости. 1890. № 1. С. 6–14.
11. Мелетий. Приложения к статье: Якутский Спасский монастырь. Владетельные акты // Якутские епархиальные ведомости. 1890. № 14. С. 220–222; № 18. С. 279–284; № 22. С. 345–350; № 23. С. 362–365; № 24. С. 378–383.
12. Мелетий. Якутский Спасский монастырь. Владетельные акты на земли и угодья, в древний период его существования (1664–1764) // Якутские епархиальные ведомости. 1890. № 7. С. 103–108; № 9. С. 134–141; № 10. С. 150–157; № 11. С. 171–174; № 12. С. 186–191.
13. Мелетий. Записки забайкальского миссионера, иеромонаха Мелетия за 1864 год // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1865. № 21. С. 339–346; № 22. С. 351–361; № 23. С. 365–374.
14. Мелетий. Записки забайкальского миссионера за 1864 год // Странник. 1865. Т. 4, № 10. С. 23–41.
15. Мелетий. Из записок забайкальского миссионера за 1863 год // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1864. № 26. С. 425–430; № 27. С. 443–446; № 30. С. 488–496.
16. Мелетий. Из записок забайкальского миссионера // Христианское чтение. 1863. Ч. 2, № 8. С. 526–544; 1864. Ч. 2, № 7. С. 351–368.
17. Мелетий. Отчёт в миссионерских занятиях Посольского иеродиакона (ныне иеромонаха) Мелетия, за вторую половину 1862 года // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1863. № 27. С. 427–431; № 28. С. 443–446.
18. Мелетий. Священный памятник события 25 мая 1867 года: Церковь Вознесения Господня на Часовенном острове за Байкалом // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1871. № 3. С. 29–39; № 4. С. 45–56.
19. Мелетий. Церковный собор в Тобольске при митрополите Филофее (1702) // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1869. № 41. С. 451–456; № 42. С. 463–467; № 43. С. 471–482.
20. Мелетий. Церковь Св. Живоначальной Троицы в с. Тарбагатае, на Хилке // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1872. № 41. С. 507–520; № 42. С. 521–526.
21. Можаров Г. Объявления о книгах // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1875. № 44. С. 268–270.
22. Харченко Л. Н. Миссионерская деятельность Православной Церкви в Сибири (вторая половина XIX в. – февраль 1917 г.): очерки истории. СПб.: Нестор, 2004. 178 с.
23. Юрганова И. И. Епископы Якутские. Омск: Полиграфический центр КАН, 2010. 124 с.

УДК 27-75:37.018.5(571.5)

ББК Э372-164:Ч403(2)5-41(253.57)

Юлия Николаевна Ланцова,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия

Корейская школа (церковно-приходская школа под попечительством Иннокентьевской миссионерской церкви) в дореволюционном Забайкалье

В статье рассматривается история создания первой корейской школы в Забайкалье. Изучение русского языка, религии, культуры для корейцев было желательным и для скорейшей социокультурной адаптации, и для принятия российского подданства. Школа была создана под попечительством Иннокентьевской миссионерской церкви. При ней также были организованы курсы по изучению русского языка для взрослых.

Ключевые слова: корейская школа, церковно-приходская школа, корейские рабочие, Иннокентьевская миссионерская церковь, Забайкалье

Yuliya N. Lantsova,
Transbaikal State University,
Chita, Russia

Korean School (the Parish School Under the Patronage of St Innokenty Missionary Church) in the Pre-Revolutionary Zabaikalya

The article discusses the establishment of the first Korean schools in Zabaikalya. The study of the Russian language, religion, culture, for Koreans it was desirable and for early socio-cultural adaptation, and adoption of Russian citizenship. The school was created under the patronage of St Innokenty missionary Church. When it was also organized courses for learning Russian language for adults.

Keywords: Korean school, parochial school, Korean workers, Innokenty missionary Church, Zabaikalya

С середины XIX века Дальний Восток и Забайкалье становятся регионом постоянного притока иностранной рабочей силы из соседних государств, в том числе и из Кореи.

Прибывая в Российскую империю, иностранцы старались адаптироваться к чуждой социокультурной среде. Одним из путей адаптации было изучение языка и восприятие культуры нового для них общества, что решалось с помощью школьного образования.

Следует отметить, что основная масса иностранцев, прибывающих на Дальний Восток, а затем и в Забайкалье, не знали русского языка и не владели корейской грамотой. Обучение русскому языку, грамоте в этот период в Забайкалье реализовывались в частности и в рамках миссионерской деятельности.

Изучению истории православия, Духовной миссии в Забайкалье посвящено достаточно большое количество исследований, среди которых следует выделить работы Е. В. Дроботушенко, В. И. Косых, А. Д. Жалсараева, А. И. Петрова и др. [5; 8; 11; 12; 14]. Вопросы организации школьного дела церковного ведомства представлены в различных исследованиях О. П. Федирко, Бэ Со Ён, Е. В. Дроботушенко, В. И. Косых, Г. В. Мясниковой, Г. Л. Бимбаева и др. [6; 7; 10; 13; 15].

На Дальнем Востоке появление первой корейской школы относится ещё к 1866 году, когда генерал-губернатор Восточной Сибири М. С. Корсаков выделил военному губернатору Приморской области средства (100 рублей серебром) на учреждение особой школы для обучения русскому языку детей переселившихся корейцев [9, с. 24].

По данным О. П. Федирко и Бэ Со Ён первая официальная корейская школа открылась в 1868 году в с. Тизинхэ, вторая – в 1872 году в с. Благословенном, третья – в 1873 году в с. Нижне-Янчихэ, которые до начала 1890-х годов обеспечивали потребность в обучении грамоте среди корейских крестьян [15, с. 84]. Затем корейские школы были переданы церковному ведомству в лице Камчатской Духовной миссии, в которой действовал корейский отдел. К 1903/1904 учебному году в Приамурском генерал-губернаторстве функционировало уже 35 корейских школ [Там же, с. 85].

В Забайкалье корейская школа была открыта только в 1910 году. По предложению начальника Миссии, читинские корейцы организовали сбор пожертвований и открыли школу корейского и русского языков для детей и вечерние курсы для взрослых.

Школа открылась в г. Чите с разрешения начальника Духовной миссии. Официально она была зарегистрирована в 1915 году как одноклассная церковно-приходская школа под попечительством Иннокентьевской миссионерской церкви [4, л. 2об.]. Обучались в ней четыре года (в 1910 году Синод для улучшения качества преподавания в одноклассной школе ввёл четырёхлетний срок обучения) [10, с. 70].

В первый год своего существования благодаря помощи уездного наблюдателя, священника В. Бенкогенова школа располагалась на квартире учителей Читинской воскресной церковно-приходской школы. Также из-за того, что некоторым ученикам приходилось добираться на занятия из пригорода (ст. Песчанка, Антипиha, Чита-I) и других

отдалённых местностей, при школе было организовано общежитие. На 1916 году в общежитии проживало 22 человека. За деятельностью пансиона следил Петр Ханг (окончивший среднюю школу в Корее), который также обучал по вечерам детей корейскому языку, за что ежемесячно получал 20 рублей [4, л. 2об.].

Школа полностью содержалась на средства корейцев (оплата обучения за год составляла 600 рублей), кроме того самостоятельно заготавливала дрова для печного отопления.

В школе, кроме корейцев, обучалось много русских и инородческих детей (бурят, цыган). Таким образом, её можно назвать обычной церковно-приходской школой, а не чисто корейской. Это подтверждает экзаменационная ведомость от 16–29 апреля 1915 года: в списке учеников 4-го класса значились: Иван Болотов, Николай Евсеев, Максим Ли, Андрей Ом, Ефимий Питерский, Иван Оклинский [2, л. 6].

Со дня официального открытия учительницей в ней состояла дочь священника Ангелина Петровна Первушина, окончившая Читинское епархиальное женское училище. Законоучителем и «заведующим миссионером среди корейцев» был назначен священник Роман Ким.

Учебное расписание корейской школы состояло из таких же дисциплин, что и в обычной церковно-приходской школе. Центральное место отводилось Закону Божию, далее шли молитва, Священная история, объяснение богослужения, православный катехизис, церковное пение, церковно-славянская грамота. В 1-м классе чтение велось по азбуке Г. Ильинского, во 2-м классе – по его книге «Обучение церковно-славянской грамоте», в 3-м классе – по Евангелию. Корейские дети обучались русскому языку, чтению и письму. К занятиям они относились с большим усердием, однако, русский язык, как отмечали учителя, им давался с трудом.

Школу рассматривали как центр консолидации православных корейцев, поэтому в планах было объединить школу-пансион, переводческий комитет и издательство периодических органов. Однако для постройки нового здания у корейцев не имелось средств, и «собрать» школу в одном месте не получилось.

Желание корейцев быстрее адаптироваться в новом государстве, изучить русский язык положительно оценивалось со стороны местной администрации и полицейской власти. «Убедившись в чистоте стремлений корейцев к христианству и вместе с тем к России, избранной ими себе вторую родину», стали относиться к ним благожелательно, и по ходатайству епископа Забайкальского и Нерчинского Мефодия разрешили выдачу билетов на право проживания в России беспаспортным корейцам, предоставившим метрическую выписку о принятии православия [3, л. 7].

Таким образом, создание школы для детей и вечерних курсов для взрослых способствовало социокультурной адаптации православных корейцев и улучшило их взаимодействие с местной властью.

Источники и литература

1. Бимбаев Г. Л. История формирования миссионерских и приходских школ православной церкви Байкальского региона в XIX – начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Улан-Удэ, 2011. 24 с.
2. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). Ф. 8. Оп. 1. Д. 11.
3. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 3064.
4. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 3090.
5. Дроботушенко Е. В. Материалы по истории православия в Забайкалье в некоторых фондах Государственного архива Российской Федерации // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. Ч. 1, № 8. С. 83–85.
6. Дроботушенко Е. В. Реализация государственной политики в отношении школ ведомства православного вероисповедания в Забайкалье во второй половине XIX – начале XX в.: нормативный аспект // История государства и права. 2011. № 8. С. 33–37.
7. Дроботушенко Е. В. Роль православных монастырей в развитии системы образования Забайкальской области во второй половине XIX – начале XX в. // Учёные записки Забайкальского государственного университета. Сер. Филология, история, востоковедение. 2009. № 3. С. 87–93.
8. Жалсараев А. Д. Забайкальская Духовная миссия [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/182391.html> (дата обращения: 14.08.2017).
9. Записка генерал-губернатора Восточной Сибири М. С. Корсакова о выделении средств на создание школы для корейцев, направленная военному губернатору Приморской области // Корейцы на российском Дальнем Востоке (втор. пол. XIX – нач. XX в.). Документы и материалы / под ред. А. А. Торопова. Владивосток: Изд-во ДГУ, 2001. С. 24.
10. Косых В. И. Забайкальская епархия. 1908–1923 гг. Чита: ЗабГГПУ, 2007. 204 с.
11. Косых В. И. Забайкальская епархия накануне и в годы первой российской революции. Чита: ЗабГПУ, 1999. 196 с.
12. Косых В. И. Корейцы в дореволюционном Забайкалье // Народы Забайкалья: возрождение и развитие: сб. материалов науч. конф. Чита: ЗабГПУ, 1997. С. 36–38.
13. Мясникова Г. В. Повседневная жизнь курсистов Забайкальской епархии (в период педагогических курсов 1908 г. в с. Цасучей) // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков: материалы XV Междунар. науч. конф. Чита: ЗабГУ, 2016. С. 264–268.
14. Петров А. И. Корейская диаспора в России 1897–1917 гг. Владивосток: Дальнаука, 2001. 400 с.
15. Федирко О. П., Бэ Со Ён Первые корейские школы на Дальнем Востоке России в середине XIX – начале XX в. // Общество: философия, история, культура. 2017. № 1. С. 84–87.

УДК 27-788(571.5)

ББК Э372-647(253.57)

Юлия Александровна Григорьева,

ГРК «Быстринское»,

г. Чита, Россия

Последние иеромонахи Чикойского монастыря

В статье рассматриваются малоизученные вопросы, касающиеся изъятия имущества и закрытия Чикойского Иоанно-Предтеченского монастыря, а также персоналий его последних жителей. Найденные архивные материалы могут быть использованы при полевых работах по восстановлению облика монастыря. Сделана попытка идентифицировать личности последних священнослужителей и проследить их дальнейшую судьбу.

Ключевые слова: Чикойский монастырь, имущество, антирелигиозная деятельность, иеромонахи

Yulia A. Grigoryeva,

GRK "Bystrinskoye",

Chita, Russia

The Latest Hieromonks of the Chikoy Monastery

The article examines little-studied questions concerning the seizure of property and closure of the Chikoy monastery of John the Baptist, as well as the personalities of its last inhabitants. The discovered archival materials can be used in field works on restoring the monastery appearance. An attempt was made to identify the personalities of the last priests and to trace their future destiny.

Keywords: orthodoxy, Zabaikalye, Chikoy monastery, property, anti-religious activity, hieromonks

История взаимоотношений государства и церкви в начальный период становления советской власти в Забайкалье продолжает интересовать исследователей в связи с тем, что роль рели-

гиозных факторов в жизни регионов продолжает возрастать. Особый интерес вызывают архивные документы, касающиеся изъятия церковных ценностей и недвижимого имущества, судьбы священ-

нослужителей, насаждения властями новой, чуждой крестьянству культуры. В данной статье рассматривается деятельность органов власти по отношению к имуществу Чикойского Иоанно-Предтеченского монастыря и сделана попытка отследить судьбу его последних насельников.

Известный в XIX веке по всей России Чикойский Иоанно-Предтеченский монастырь в результате нескольких пожаров, произошедших в период 1913–1915 годов, уничтоживших тёплый храм и несколько сотен гектаров леса вокруг обители, был населён братией преклонной возраста. Монастырь не вёл активной хозяйственной деятельности, а существовал, большей частью, за счёт процентов с капитала, размещённого в банках городов Читы и Иркутска [6, с. 92], а также за счёт пожертвований и сборов. Негативно на экономическое положение монастыря влияли также отток богатых купцов из г. Кяхты, являвшихся основными его вкладчиками, недовольство оставшихся жертвователей перенесением монастыря в Спасо-Селенгинский собор, необходимость нанимать работников из окрестных деревень для производства сельскохозяйственных и ремонтных работ. Монастырские иеромонахи при необходимости (в случае болезни или отсутствия приходских священников) исполняли требы в ближайших церквях, расположенных в двух крупных сёлах Урлуке и Жиндо, что приносило монахам крайне незначительный доход.

В мае 1915 года монастырь был перенесён в г. Староселенгинск. В Чикойской Иоанно-Предтеченской пустыни – так, согласно Определению Святейшего Синода от 14.02.1915 года за № 1975, стал именоваться бывший монастырь – остались лишь иеромонах Гавриил (69 лет), иеродиакон Даниил (52 года), послушник Капралов Николай (64 года) и иеромонах Пимен [1, л. 16об.].

В 1917 году годовой доход монастыря составил 906 рублей 76 копеек, монастырь владел 6 головами скота и имел удобной земли 102,9 десятин [2, л. 17].

Следует отметить, что попытки возрождения обители на прежнем месте были: в марте 1920 года Архиепископом Забайкальским и Нерчинским издан Указ «О восстановлении самостоятельности Чикойской Иоанно-Предтеченской пустыни», а его же резолюцией от 19 марта – 1 апреля 1920 года за № 397 назначен исполняющий должность настоятеля Иоанно-Предтеченской пустыни иеромонах Пимен [1, л. 26об.].

В середине 1920-х годов население Забайкалья испытывало тяжкие последствия гражданской войны, революции, иностранной интервенции. Голод, разруха и состояние непрекращающегося административного переустройства области вносили дополнительную дестабилизацию в экономическую жизнь региона. Политика властей в этот период принимает ярко выраженный антирелигиозный характер [7, с. 111]. Итогом такой деятельности властей стало закрытие монастыря и полное разрушение и утрата всего комплекса сооружений.

Для органов государственной власти перевод монастыря в категорию пустыни остался незаме-

ченным, и во всех последующих документах термин «пустынь» не употребляется, а используется привычное название «монастырь» или «скит». Автором данной статьи в Государственном архиве Забайкальского края (далее – ГАЗК) были обнаружены материалы Сельскохозяйственной переписи за 1923 год, при этом из безномерной карточки, сохранившейся среди карточек крестьянских хозяйств Жиндино-Хилкотойской волости, становятся известными имена монахов, продолжающих жить в монастыре в 1923 году: настоятель иеромонах Петраш Павел – переселенец. Год прихода на Дальний Восток – 1893, год поселения на данном месте – 1893, возраст – 45 лет, подданство – СССР. Жители: Гавриил, нет фамилии 77 лет, иеромонах; Ощепьев Николай 46 лет, иеродиакон; Ощепьев Рафаил 44 лет, монах; Бедов Даниил 60 лет, иеромонах [4, л. 123]. Дальнейшие поиски священнослужителей с фамилиями Петраш и Ощепьев оказались безрезультатными, их послужные списки не найдены.

Впоследствии в ГАЗК, в архивном фонде, касающемся управленческой документации Петровск-Забайкальского уездного исполнительного комитета за 1924–1926 годы, обнаружены документы, касающиеся не только изъятия имущества Чикойского монастыря, но и проливающие свет на личности его последних жителей. Согласно архивным документам, в октябре 1924 года, по результатам обследования Петровск-Забайкальского уезда прокурором Забайкальской области «обнаружено существование Урлукского монастыря, владеющего землями и имуществом» [3, л. 4]. Без сомнения, речь идёт именно о Чикойском монастыре. В конце декабря 1924 года во исполнение указания прокурора о проведении декрета об отделении церкви от государства, начальник уездной милиции Думнов сообщал председателю волостного исполкома: «Доношу, что вышеназванный монастырь находится в ведении лишь 5 человек монахов, которые пользуются всем имуществом. Монастырь в порядке бюллетеня ДРК № 44 не зарегистрирован, имущество, культовые и жилые здания не застрахованы, и до сего времени не сдано по договорам ни группе верующих, ни проживающим там монахам» [3, л. 5]. В декабре 1924 года сотрудниками милиции составлена подробнейшая опись имущества Чикойского монастыря [5, л. 6–8об.]. В ней обстоятельно переписаны недвижимость – деревянная двуглавая церковь, двухэтажный дом, келья, часовня и так далее, вплоть до навеса для скота и ограды с воротами, а также движимое имущество – от дарохранилищ, риз и аналоев до фисгармонии, настольной типографии, запасных ламповых стёкол и комнатных градусников, а также сельхозинвентарь и животные. Следует отметить, что всё имущество перечислено в описи с указанием его стоимости, здания и постройки – с указанием точных размеров, что может служить источником информации при проведении полевых археологических работ [8, с. 225], животные – с указанием вида, масти и возраста, а вещи хозяйственного назначения и предметы культа – с указанием материала, из которого изготовлены. Всего

описано имущества на сумму 2646 рублей 35 копеек. В частности, указана в описи икона «Распятие» на холсте, которая оценена в 5 рублей.

Из находящейся в этом же деле расписки об ответственном хранении становятся известными имена последних иеромонахов и послушников, находившихся в монастыре в момент, предшествовавший прекращению его деятельности: Петраш Николай Ефимович, Ощепьев Николай Пименович, Ощепьев Рафаил Роман Пименович [так в документе], Бедов Николай Николаевич и Богданов Калистрат Кирилл Ларионович [так в документе] [5, л. 9].

23 марта 1925 года Урлукский волисполком, заслушав опись имущества монастыря, постановил: монастырь опечатать и использовать под общество пчеловодов с сетью скотоводства, в силу его расположения в труднодоступной и гористой местности, «в крайнем случае – под лечебное заведение или под слом, мебель изъять для волисполкома, избы-читальни и нардома, а остальные ценности изъять в достояние республики» [Там же, л. 11].

Таким образом, можно считать, что датой официального закрытия Чикойского монастыря (пустыни) является 23 марта 1925 года. В отношении настоятеля и иеромонахов Чикойского монастыря никакого решения волисполкомом не принималось, и их судьба оставалась неизвестной. Сведений об их высылке за пределы Забайкальской области не найдено.

В 2017 году в сети Интернет обнаружена следующая информация: в блоге камчатского священника Романа Никитина в статье о священнослужителях Камчатки, пострадавших за веру, указаны: иеромонах Николай Пименович Ощепьев, в монашестве Николай – настоятель Толбачикской церкви; иеромонах Рафаил Пименович Ощепьев – настоятель Усть-Камчатской церкви; священник Пимен Ефимович Петраш – настоятель церкви на острове Беринга, священнослужитель собора святых апостолов Петра и Павла, однако, годы их службы на Камчатке не указаны [8]. Кроме того, на электронном ресурсе «Открытый список» содержатся сведения о том, что эти лица подверглись политическим репрессиям, но получили сравнительно мягкие наказания:

Ощепьев Максим Пименович (род. 1878), место рождения – Украина, Херсонская губерния, Елизаветинский уезд, с. Ново-Николаевка. Русский, грамотный, священник. Дата ареста – 07.09.1929 год. Осуждён Особым совещанием судебной коллегии ОГПУ 23.12.1929 года по статье 58 п. 10 УК РСФСР к 3 годам лишения свободы. Реабилитирован в 1990 году.

Ощепьев Рафаил Пименович (род. 1879), место рождения – Украина, Херсонская губерния,

Елизаветинский уезд, с. Ново-Николаевка. Русский, образование – сельская школа. Был священником, проживал в с. Усть-Камчатск Усть-Камчатского района. Арестован 15.07.1931 года. Осуждён 20.11.1931 года по статье 58 п.10–11 УК РСФСР тройкой при ПП ОГПУ ДВК к 5 годам лишения свободы. Реабилитирован в 1989 году.

Петраш Пимен Ефимович (род. 1873), место рождения – Украина, Полтавская губерния, Переяславский уезд, с. Сосиновка. Украинец, образование домашнее, духовное, профессия – священнослужитель. Место проживания – г. Петропавловск-Камчатский. Арестован 07.03.1932 года. Осуждён 19.05.1932 года тройкой при ПП ОГПУ ДВК по статье 58 п. 10 УК РСФСР, лишён права проживания в 12 населённых пунктах ДВК и ВСК. Реабилитирован в 1990 году [9].

Даже из такой скудной информации, полученной из интернет-источников, видим, что у Ощепьевых и Петраша много общего: все трое – уроженцы Украины, при этом Ощепьевы – из одного села, все примерно одного возраста, имеют один род занятий – священнослужители, а Ощепьевы, с учётом одинакового отчества, вполне вероятно, могут быть родными братьями. В одно время все они находятся в Чикойском монастыре, затем на несколько лет исчезают и практически одновременно оказываются в Камчатской епархии. При этом нельзя игнорировать тот факт, что в период 1917–1932 годов в различных документах наблюдается разночтение в их именах, что требует дополнительного анализа. Так, Петраш последовательно именуется как Павел, Николай Ефимович, Николай Пименович, Пимен Ефимович. Ощепьев-старший именуется как Николай, Николай Пименович, Максим Пименович, а в собственноручной подписи в расписке называет себя Кириллом. Мирское имя «Роман» и церковное «Рафаил» стабильно лишь у Ощепьева-младшего. Для целей устранения разночтений в именах и идентификации их личностей, а также подтверждения версии о том, что перечисленные в расписке от марта 1925 года иеромонахи Чикойского монастыря продолжили служение на Камчатке, автором в настоящее время направлены запросы в прокуратуру Камчатской области, Петропавловскую и Камчатскую епархию, а также инициатору внесения сведений в Базы данных о жертвах репрессий Камчатской области и новомучениках и исповедниках Русской Православной Церкви XX века.

Можно сделать вывод о том, что найденные архивные документы дополняют базу данных по истории его жителей и облику монастыря и, при необходимости, могут быть использованы для его реконструкции.

Источники и литература

1. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). Ф. 8. Оп. 1. Д. 1582.
2. ГАЗК. Ф. 19. Оп. 3. Д. 354.
3. ГАЗК. Ф. Р-69. Оп. 1. Д. 21.
4. ГАЗК. Ф. Р-62. Оп. 2. Д. 785.
5. ГАЗК. Ф. Р-69. Оп. 2. Д. 35.
6. Дроботушенко Е. В. Хозяйственная деятельность православных монастырей Забайкальской епархии во второй половине XIX – начале XX века // Гуманитарный вектор. 2008. № 2. С. 86–93.

7. Дроботушенко Е. В. Антирелигиозная деятельности власти в Забайкалье в конце 1920-х – начале 1930-х гг. // Гуманитарный вектор. 2012. № 2. С. 110–116.
8. Дроботушенко Е. В. Архитектурный ансамбль Чикойского Иоанно-Предтеченского монастыря как объект исторического изучения. По материалам полевых исследований // Баландинские чтения. 2014. С. 222–228.
9. Никитин Р. Не знаете, какого вы духа [Электронный ресурс] // На полюсе веры. Режим доступа: <http://www.blogs.pravkamchatka.ru> (дата обращения: 03.09.2017).
10. Открытый список: проект [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.ru.openlist.wiki> (дата обращения: 09.09.2017).

УДК 2-463(571.5)

ББК Э372.24-36-69(2Рос-4Чит)

Владимир Иванович Косых,

*Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия*

«Союз взаимопомощи церквей в несчастных случаях» Забайкальской епархии в 1917–1922 годах

В статье рассматривается нелёгкая судьба «Союза взаимопомощи церквей в несчастных случаях», способного при должной поддержке прихожан в экстремальной ситуации оказать необходимую помощь нуждающимся в ней приходским и приписным церквям. Здесь же показаны попытки епархиального руководства реанимировать работу Союза после его организации в 1917 году.

Ключевые слова: Союз, епархия, помощь, приходы, причты, взносы, прихожане, Совет

Vladimir I. Kosyh,

*Transbaikal State University,
Chita, Russia*

"The Union of Mutual Assistance of the Churches in Accidents" of Transbaikal Diocese in 1917–1922

The article examines the difficult fate of the said Union, capable, with the proper support of parishioners, in an emergency situation to provide the necessary assistance to the parish and pre-adherent churches that it needs. It also shows the attempts of the diocesan leadership to reanimate the work of the Union after its organization in 1917.

Keywords: union, diocese, aid, parishes, clergies, contributions, senate

В августе 1917 года Забайкальская епархия предприняла попытку создания «Союза взаимопомощи церквей в несчастных случаях», способного оказать помощь нуждающимся храмам. Консistorия 21 августа утвердила устав Союза, указав, что деятельность последнего начнётся с 1 ноября. В местных «Епархиальных ведомостях» намечалось публиковать раскладную ведомость по церквям с 1 ноября 1917 года по 1 июня 1918 года. Взаимопомощь полагалось оказывать за счёт взносов приходских церквей, желающих подстраховаться от возможных неприятностей [1, л. 25; 3, л. 10].

В августе – сентябре 1917 года приходские церкви вступали в Союз со страховым взносом «на взаимопомощь». Консistorия 27 октября своим указом потребовала от благочинных побудить церкви «на благое дело». До 1 июня 1918 года причтам надлежало выслать заявление с оценочным актом на церковь и имущество, принять противопожарные меры [2, л. 10].

В 1917 году по России прокатилась волна ограблений храмов, монастырей, духовенства, что отразилось в циркуляре Главного управления по делам милиции от 7 марта [5, с. 85]. В Забайкалье прихожане усилили охрану церквей. В частности, в

станции Быркинской церковь вместо двух сторожей стали охранять четверо, которым с декабря 1917 года прихожане увеличили жалование на 25 рублей каждому. Епископ Мелетий 19 февраля 1918 года одобрил «благое дело» [6, с. 142].

Советская власть в Забайкалье (февраль – август 1918 г.) подвинула часть прихожан отбросить пietet по отношению к церкви, духовенству. Это видно из отчётов и рапортов благочинных в Консistorию (с 14 июля 1918 г. – Епархиальный совет), рапортов настоятелей церквей, членов причта, настоятелей и настоятельница монастырей.

В разных местах Забайкалья прихожане отказывались содержать причты и церковь, отбирали причтовые земли, вынуждали некоторых священников покидать приходы, в которых им угрожали расправой атеистически настроенные жители.

В подобной ситуации своё веское слово в защиту церкви и духовенства мог бы сказать «Союз взаимопомощи церквей в несчастных случаях», однако, этого не произошло. Потому-то жалобы из приходов направлялись епископу Мелетию и Консistorию (Епархиальный совет) [7, с. 144–169]. Не изменилась позиция «союзников» во время белой государственности в Забайкалье атамана Г. М. Се-

мёнова, исключая города Читы и Нерчинск и некоторые уездные центры. Никак не обозначила себя эта организация во время гражданской войны, что объясняется постоянно меняющейся нестабильной обстановкой в области, потрясающей дороговизной, обнищанием церквей, причтов, духовенства, прихожан.

Летом 1922 года в Чите прошло очередное епархиальное собрание, на котором, среди прочего, рассматривался вопрос о реанимации «Союза взаимопомощи церквей в несчастных случаях». Доклад собранию по теме готовил член Консistorии священник Н. Писарев. В рабочих материалах он отмечал, что в своё время в епархии организовался такой Союз (1917), который мог бы взять на себя помощь нуждающимся в ней приходским церквям.

Священник Н. Писарев указывал, что в течение нескольких лет «Союз остаётся на положении пасынка епархии», поскольку на епархиальных собраниях (съездах) о нём только говорили, хотя его работа находится «в начальном состоянии».

Епархиальное собрание 1921 года, решив поддержать «пасынка», утвердило смету на него. Делегаты потребовали от благочинных сделать оценку причтовых и церковных зданий в золотом рубле, как полагалось в ДВР. Священник Н. Писарев с сожалением отметил, что на это благое начинание «отозвались четыре-пять приходов». По его мнению, «союз взаимопомощи...» поддержали только эти приходы, остальные же «проявили полное безразличие к нему». Далее он утверждал: «Союз этот не пользуется в епархии симпатиями». В этом смысле члену Епархиального совета можно доверять.

Дабы на епархиальном собрании 1922 года не повторилась ситуация собрания 1921 года, докладчик предлагал, например, выяснить, «действительно ли к Союзу неблагоприятное отношение на местах». Если это подтвердится, «не лучше ли будет обсуждение открытия Союза отложить до более благоприятного времени». Если же невнимание прихожан к Союзу «есть следствие нашей беспечности к общественной нужде и отсутствия в приходах неведомления» (неосведомлённости – В. К.) о нём, то «в последнем случае при-

нять всевозможные меры к устранению причин к открытию Союза» [4, л. 6–7].

Пока же, по словам священника Н. Писарева, «Союз взаимопомощи церквей в несчастных случаях» «фактически не существует» и даже нет «никаких дел в Епархиальном совете по организации этого Союза, кроме его устава», появившегося «много лет назад и ставивший своей организационной задачей доброе, старое время». Сейчас, «при отсутствии банков, кредитных учреждений и вообще постоянных казначейств является едва ли осуществлённым как самостоятельная организация».

Подобное обстоятельство, по мысли автора, «видимо, и учитывалось причтами епархии, и взносы от них в пользу Союза взаимопомощи не поступали». Единственным приятным исключением стал причт Кыринской церкви, внесший свой взнос в 60 рублей мелким серебром.

Полезность и необходимость Союза отрицать не приходилось, поскольку он «является учреждением благотворительным и вполне соответствующим запросам настоящему времени».

По убеждению священника Н. Писарева, Епархиальному совету «представляется возможным существование этого Союза только при условии помещения имеющих взносов в какое-либо солидное торговое предприятие или же открытие на них собственного кооператива». Если подобное состоится, то касса Союза взаимопомощи «могла бы стать на прочную почву, служить постоянным источником пособий вкладчиков и дало бы возможность участникам кассы делать свои взносы и продуктами, вообще чем могут» [Там же, л. 15–16].

Епархиальное собрание 1922 года постановило «осуществить фактически Союз взаимопомощи духовенства, пригласить духовенство сделать взносы в кассу взаимопомощи, а Епархиальному совету учредить вспомогательный при себе орган для разумного и выгодного использования собранных средств».

Собрание подтвердило также «необходимость добровольного вступления церковью епархии в Союз взаимопомощи в несчастных случаях» [8, с. 2].

Отметим, что подобного не произошло: приближались иные времена.

Источники и литература

1. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). Ф. 8. Оп. 3. Д. 129.
2. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 3. Д. 135.
3. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 3. Д. 339.
4. ГАЗК. Ф. Р-422. Оп. 2. Д. 588.
5. Емелях Л. И. Крестьяне и церковь накануне Октября. Ленинград: Наука, 1976. 182 с.
6. Косых В. И. Забайкальская епархия. 1908–1923. Чита: ЗабГГПУ, 2007. 203 с.
7. Косых В. И. Советская власть и Забайкальская епархия: февраль–август 1918 г. Чита: ЗабГУ, 2015. 368 с.
8. Частные итоги нынешнего Епархиального Собрания // Забайкальский церковно-общественный вестник (Чита). 1922. 23 июля. С. 2.

УДК 27-725(571.5:510)
ББК Э372.24-36-69(2Рос-4Чит:5Кит)

Наталья Николаевна Волнина,
Читинская государственная медицинская академия,
г. Чита, Россия

Мария Евгеньевна Шкабарня,
Забайкальский региональный центр Президентской библиотеки им. Б. Н. Ельцина,
г. Чита, Россия

Русские в Трёхречье: судьбы забайкальских священников

В статье рассмотрен один из сложных периодов жизни духовенства Забайкальской епархии в эпоху революционных изменений 1920-х годов. Жизнь и деятельность русского духовенства, эмигрировавшего из Забайкалья в Харбин, до настоящего времени мало изучена в отечественной историографии. Авторы попытались приоткрыть в статье неизвестные страницы биографий некоторых священнослужителей, оставивших свой след в развитии православия в период эмиграции.

Ключевые слова: Трёхречье, православие, Харбин, священнослужители, Забайкальская епархия, эмиграция

Natalia N. Volnina,
Chita state medical Academy,
Chita, Russia

Maria E. Shkabarnya,
Transbaikal Regional center
of the Presidential library them. B. N. Yeltsin
Chita, Russia

Russian in Three-rivers: the Fate of Zabaykalsky Priests

The article considers one of the most difficult periods of the life of the clergy of Transbaikalian diocese in the era of revolutionary changes of the 1920s the Life and activities of the Russian clergy, who emigrated from the region of Harbin, until now little studied in Russian historiography. The authors tried to reveal the article the unknown pages of the biography of some priests, have left their mark in the development of Orthodoxy in the period of emigration.

Keywords: Trekhrechy, Three-Rivers, Orthodoxy, Harbin, priests, Transbaikal diocese, emigration

События 1917 года потрясли Россию. Церковь столкнулась с жестокими преследованиями и ограничениями. Советское правительство, провозгласив отделение церкви от государства, своими многочисленными декретами, циркулярами и инструкциями существенно ограничивало свободу внутренней и внешней жизни церкви. Новая власть не только препятствовала участию церкви в жизни общества, но и стремилась ограничить возможности самого богослужения, всеми средствами воздействовать на духовно-нравственное состояние населения. Забайкальская епархия, как и вся церковь, переживала очень сложные времена.

Во время гражданской войны, в 1919–1920 годы, начались преследования священнослужителей большевиками и красными партизанами. Во время таких преследований некоторые священники были зверски замучены, практически парализована административная деятельность Забайкальской епархии. Епископ Мелетий (Заборовский) не смог ни разу выехать из г. Читы для обозрения епархии по причине угроз его жизни.

В феврале 1920 года большевики вторглись в Забайкалье. Дальнейшее пребывание инакомыслящих в советской России становилось небезопасным. Это стало причиной массовой эмиграции людей, не приемлющих большевизма, в Китай, где в приграничных районах (Трёхречье) существовали

русские колонии. Епископ Мелетий (Заборовский) вместе с отступавшими из Читы войсками атамана Г. М. Семёнова в 1920 году эмигрирует в Маньчжурию, в г. Харбин, который становится центром белой эмиграции всего Дальнего Востока. В начале 1920-х годов с учётом эмигрантов на территории Маньчжурии насчитывалось до 300 тысяч православного населения и около 100 человек священнослужителей.

Были вынуждены покинуть Забайкалье некоторые священнослужители, которые уже столкнулись с преследованием со стороны большевиков: диакон П. П. Маковеев (архивариус Забайкальской духовной консистории), иереи А. С. Солянский (войсковой священник 2-й бригады Забайкальской казачьей дивизии), П. И. Шилиев, С. Г. Телятьев, Н. В. Писарев и др.

Жизнь и деятельность русского духовенства в Харбине до настоящего времени мало изучена в отечественной историографии. Роль Православной Церкви и её пастырей в сохранении православной культуры и воспитании национальных, патриотических качеств русской эмиграции в Китае показана лишь частично. Это требует дальнейшего тщательного изучения.

Сложной и насыщенной была жизнь протоиерея *Александра Стефановича Солянского*. Родился он 4 июня 1869 года в семье священника

Саратовской епархии. После окончания Саратовской духовной семинарии в 1890 году был рукоположен в священника к небольшой сельской церкви, где прослужил 15 лет. В 1905 году был переведён в г. Вольск к церкви Владимирской Чудотворной иконы Божией Матери при женском монастыре, а также был назначен законоучителем городских начальных и средних учебных заведений, членом Совета Епархиального женского училища и председателем Ревизионного комитета при Духовном училище.

В начале Первой мировой войны 1914 года становится военным священником в действующей армии на Кавказском фронте и назначается благочинным Центрального отряда армии на Массульском направлении. В должности военного священника участвовал в походах против турок в Курдистане до сентября 1917 года. Был в боях, поддерживал бодрость духа воинов, помогал в лазаретах, врачебно-питательных пунктах, военно-санитарных и продовольственных транспортах.

После возвращения бригады с фронта был арестован большевиками и отправлен в г. Иркутск. Пробыл в Иркутске три дня и в феврале 1918 года был переведён в Читинскую тюрьму. После месяца заключения освобождён, вернулся в Вольск, но в августе 1918 года после захвата Вольска большевиками был вынужден эмигрировать в Читу.

С 1918 года А. С. Солянский становится служателем Забайкальской епархии, а приказом 1-й Забайкальской казачьей дивизии назначается священником во 2-ю бригаду дивизии с прикомандированием к 4-му Забайкальскому казачьему полку в г. Нерчинск. В это же время по благословению епископа Мелетия (Заборовского) он становится законоучителем в Нерчинском реальном училище. В октябре 1922 года Александр Солянский эвакуирован во Владивосток, а затем с тысячей русских беженцев доставлен в Корею (порт Гензан, или Лазарев), где совершал богослужения в походной церкви, устроенной в одной из зданий, занимаемых беженцами. С 1923 по 1929 год был законоучителем в школах г. Хайлара. Во время советско-китайского конфликта в 1929 году прибыл в Харбин. Награждён саном протоиерея.

В 1932 году по благословению начальника Российской Духовной миссии в Китае епископа Китайского и Пекинского Виктора назначен в г. Тяньцзинь сверхштатным священником, помощником настоятеля при церкви Покрова Пресвятой Богородицы. В этом же году занимает должность законоучителя в местном приюте «Ясли» для детей дошкольного возраста.

В 1938 году указом Харбинского Епархиального совета назначается настоятелем Петропавловской церкви в посёлке Драгоценка в Трёхречье, а также благочинным церковью Трёхреченского округа Харбинской епархии. В 1939 году храм Петра и Павла был разобран и перевезён в посёлок Баржакон. Вместо него в 1940 году был построен Храм Сретения Господня, но по привычке прихожане храма называли его Сретенско-Петропавловским. Александр Солянский с псаломщиком Животковым организовал на приходе хор, который был известен далеко за пределами Драгоценки.

В 1940 году о. Александр был переведён в Харбин и назначен настоятелем церкви Иверской иконы Божией Матери в Харбине. В 1954 году, после смерти жены, переехал к дочери в Австралию. Скончался 4 августа 1956 года в Сиднее (Австралия).

Не менее сложной была судьба ещё одного забайкальского священника – *Прокопия Пантелеймоновича Маковеева*. Родился он 8 июля 1887 года в Улугинской волости Читинского уезда Забайкальской области в семье инородцев. Закончил два класса Читинского ремесленного училища, и, почувствовав тягу к православию и церкви, поступил послушником в Читинский архиерейский дом.

В 1904 году назначен в Куйтулскую Николаевскую церковь на должность псаломщика, а в 1905 года переведён в Баргузинский Спасский собор. В 1913 году служил псаломщиком при вагонно-церкви № 142, в мае 1913 года – в должности иподиакона в Читинском кафедральном соборе. В 1914 году рукоположен в сан диакона и назначен штатным диаконом собора. Проявил себя как административный деятель, знаток церковного устава, поэтому в 1914 году был назначен исполнять обязанности личного секретаря епископа Иоанна (Смирнова), а в 1916 году получает должность эконома Читинского архиерейского дома. В сентябре 1917 года занимает должность архивариуса Забайкальской духовной консистории. В 1918 году епископом Мелетием (Заборовским) о. Прокопий назначается исполняющим обязанности протодиакона Читинского кафедрального собора, а в 1919 году утверждается в этой должности с возведением в протодиаконский сан с возложением двойного ораля. В 1919 году он был арестован при оказании сопротивления большевиков при попытке захватить и изъять ими епархиальные документы Консистории.

В 1920 году о. Прокопий Маковеев эмигрирует в Харбин, где через год занимает штатную диаконскую должность в Иверской церкви. В 1922 году по вызову архиепископа ниппонского Сергия о. Прокопий был командирован в Токио для участия в хиротонии протоиерея Петра Введенского в епископы. В мае 1930 года он ещё раз уезжает из Харбина в Ниппон, где полтора года служит в Токийском кафедральном соборе.

В 1929 году после нападения советских войск на русское население в Манчжурии, Прокопий Маковеев командирован митрополитом Харбинским Мефодием (Герасимовым) в посёлок Тыныха для расследования по делу расстрела большевиками 62 казаков. Он занимается оказанием благотворительной и социальной помощи беженцам из Трёхречья после этой страшной расправы от рук своих соотечественников.

По воспоминаниям современников, протоиерей Прокопий отличался энергией, «кипучей деятельностью», порывом: «Во всех делах он буквально горел» [3, с. 38]. Он «завоевал любовь и почитание всего православного населения за свою исключительную доступность, простоту и душевность» [1, с. 59].

Был возведён в сан священника 16 июня 1940 года и назначен настоятелем Сретенского храма в посёлке Драгоценка, превращённого в 1941 году в собор. Был назначен благочинным Трёхречья.

Узнав 29 сентября 1943 года о том, что его друг кадровый офицер Забайкальского войска полковник И. П. Бакшеев умер в посёлке Усть-Кули, помчался верхом на коне за 25 километров, чтобы успеть проводить его в последний путь. От быстрой езды и морального потрясения после похорон товарища Прокопий почувствовал себя плохо, с ним случился «апоплексический удар». Оправиться после болезни он больше не смог. Скончался 7 октября 1943 года в посёлке Драгоценка в возрасте 56 лет.

Необычна судьба *протоиерея Павла Иосифовича Шияева*. Он родился в г. Пермь. Окончил в 1898 году Благовещенскую духовную семинарию Уфимской губернии. В 1900 году рукоположен в диакона и в этом сане продолжает музыкальное образование: поступил в композиторский класс в Синодальной капелле, был учеником знаменитого композитора, хорового дирижёра, фольклориста А. Д. Кастальского, который делал обработки старинных церковных распевов в новом стиле.

В 1909 году рукоположен в сан священника. В 1907 году выдержал экзамен на звание регента частного хора в Московском синодальном училище церковного пения. Три его духовно-музыкальных сочинения были опубликованы в 1908 году издательством П. И. Юргенсона в Москве. Своё служение проходил в Пермской епархии в разных храмах и приходах. Служил не только как пастырь, но и был регентом архиерейского хора, законоучителем и миссионером.

Во время гражданской войны покинул Пермь вместе с отходившими белыми войсками, состоя в них военным священником. Дошёл до Забайкалья. Едва не погиб, попав в плен красноармейцам. Увидев священника, солдаты стали жестоко избивать его. В это время подвезли раненых. Отец Павел обратился к избивавшим его: «Что же это, меня бьёте, а своих раненых бросили, даже не перевяжете». Один из солдат спросил, умеет ли он перевязывать, и о. Павел, сорвав с себя рубашку и порвав её на части, стал перевязывать раненых [2, с. 55–56]. Позже он был освобождён из плена.

С 1919 года служил в Забайкальской епархии, преподавал сектоведение и пение в Читинской духовной семинарии. Во время образования ДВР (1920) управлял в Чите архиерейским хором. Послушать пение хора приходило огромное количество прихожан, так что в Читинском кафедральном Александро-Невском соборе не хватало места вместить всех желающих.

В 1922 году эмигрировал в Маньчжурию, в Харбин. Несколько лет управлял хором Благовещен-

ского храма подворья Пекинской Духовной миссии. Преподавал Закон Божий и церковное пение в Русском высшем начальном училище, а также сектоведение, пение и теорию музыки на Пастырских богословских курсах.

В 1942 году был назначен настоятелем храма на станции Сунгари-2, потом был настоятелем в Пограничной, затем – в Аньда. Во время пребывания в Харбине протоиерей Павел Шияев был законоучителем и учителем пения в нескольких школах, до самой смерти был помощником епархиального миссионера. Среди прихожан, сослуживцев, учеников и всех, знавших его, пользовался большим уважением и любовью. Славился созданием духовных произведений, которые были известны не только в Харбине. Он восстановил по памяти утерянные во время эмиграции из России в Китае произведения и написал новые, всего – около 30. Умер 7 августа 1943 года в Харбине в возрасте 63 лет.

Жизнь *протоиерея Симеона Телятьева* во время эмиграции не была такой насыщенной. Он вынужден был покинуть Родину уже в возрасте 60 лет, немало потрудившись на ниве Забайкальской епархии с самого начала её существования: был миссионером среди ороchon Уровского прихода, инородцев Иргенского миссионерского стана; служил в Старо-Читинской городской Михайло-Архангельской церкви.

Эмигрировав в Маньчжурию, он становится законоучителем частной смешанной гимназии В. П. Крылова. Затем его назначают настоятелем Верх-Кулинской Покровской церкви и благочинным Трёхреченских церквей. В августе 1937 года Симеон Телятьев назначен настоятелем Мяндухинской Владимирской церкви, где служит до 1943 года. В 1943 году он пишет прошение епископу о разрешении уйти на покой в связи с достижением преклонного возраста.

Рассмотрев деятельность русского духовенства в Трёхречье, мы видим, что священники стремились поддерживать у изгнанников веру в Бога, духовную чистоту, благородство помыслов. Православная Церковь укрепляла внутренне душевное настроение русских людей на чужбине. Подвижническую, Духовную миссию русского духовенства за рубежом трудно переоценить.

Харбинская православная епархия долгие годы была самостоятельной и подчинялась только заграничному Синоду с местопребыванием в Белграде. Но уже после Второй мировой войны все русские церкви в Китае, в том числе Русская Духовная миссия и Харбинская Епархия, стали подчинены Московскому патриарху. В 1949 году власть в Китае перешла к коммунистам, и на этом закончился более чем 250-летний период существования Русской Духовной миссии в Китае.

Источники и литература

1. Петр Маковеев рукоположен в сан священника // Хлеб Небесный. 1940. № 7. С. 59.
2. Награждение иконой Всемиловитого Спаса // Хлеб Небесный. 1943. № 9.
3. Церковная жизнь // Хлеб Небесный. 1943. № 11.

УДК 27:373(09)(571.5)
ББК Э73(2)6:Ч403(2)6-4(2Рос-4Чит)

Ольга Анатольевна Яремчук,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия

Антирелигиозное воспитание школьников города Читы в предвоенные годы

В статье рассматривается один из довольно сложных этапов во взаимоотношениях Советского государства и Русской Православной Церкви – конец 1930-х годов. В её основу были положены делопроизводственные материалы Государственного архива Забайкальского края, позволившие на примере школ г. Читы раскрыть особенности введения в образовательный процесс элементов антирелигиозного воспитания, включения в содержание учебных дисциплин атеистического мировоззрения.

Ключевые слова: государство, Православная Церковь, антирелигиозное воспитание, школа, Чита, предвоенные годы

Olga A. Yaremchuk,
Transbaikal State University,
Chita, Russia

Anti-Religious Education of Schoolchildren in the City of Chita in the Prewar Years

The article discusses one of quite challenging stages in the relations between the Soviet state and the Russian Orthodox Church – the end of the 1930s. At its Foundation was based on the correspondence of the State archive of the Transbaikal territory, which allowed the example of schools. cheats to reveal the peculiarities of introduction in educational process of elements of anti-religious education, inclusion in the content of training courses atheistic worldview.

Keywords: the state, the Orthodox Church, antireligious education, school, Chita, prewar years

Взаимоотношения Советского государства и Русской Православной Церкви в конце 1930-х годов складываются довольно непросто. В эти годы продолжают действовать нормативно-правовые документы, принятые советской властью ещё на этапе её становления и определившие религиозную жизнь в государстве на долгие годы. Наибольшую известность среди них получили Декрет СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20 января 1918 года, Постановление ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 года и мн. др.

Основываясь на этих документах, узнаём, что руководство СССР в рассматриваемый период поставило перед школой задачу воспитания «нового человека» – человека эпохи социализма, в котором нравственные нормы должны сочетаться с жизненными установками, соответствующими идеям Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Были выбраны три основных направления в «оформлении» человека новой формации: формирование патриотических чувств к Советскому государству, развитие уважения к существующему режиму и лишение подрастающего поколения старых ценностных установок в лице Бога, т. е. атеистическое воспитание. Альтернативой прежним взглядам должно было стать антирелигиозное мировоззрение (комсомольская и пионерская организации взяли на себя функции идеологического объекта).

Влияние на молодые умы, а через них на взрослое поколение стало практиковаться ещё на этапе становления советской власти и являлось

частью программы Союза воинствующих безбожников. Ещё к концу 1920-х годов относятся показательные примеры пропагандистской работы, которую представляло известное периодическое издание этого общества – «Безбожник». Было выделено отдельное направление в деятельности этого Союза – работа с юным поколением (так называемые юные безбожники). Союз воинствующих безбожников действовал и в Чите. В конце 1939/1940 учебного года в городских школах в нём насчитывалось 108 человек [2, л. 17об.].

Наряду с этим, одним из необходимых условий, обеспечившим формирование антирелигиозного мировоззрения в советском обществе в конце 1930-х годов, стала воспитательная работа, проводимая среди учащихся различных учебных заведений. В данной статье эта работа показана на примере школ г. Читы – столицы образованной в 1937 году Читинской области. Отдельные аспекты истории образования в указанном регионе в конце 1930-х – начале 1940-х годов нашли отражение в работах М. И. Гантимуровой, Т. А. Константиновой, В. И. Мерцалова и др. [4; 6; 7].

В основу данной работы были положены делопроизводственные материалы из фондов Р-2241 и П-6521 Государственного архива Забайкальского края (ГАЗК). Использованный автором, так называемый микроисторический подход позволит в дальнейшем составить общее представление о механизме внедрения коммунистического воспитания среди молодого поколения не только в Читинской области, но и в целом в Советском государстве.

В школьных отчётах рассматриваемого периода неоднократно говорится о роли учителя и комсомольской организации в деле воспитания ученической массы в коммунистическом духе [1, л. 4]. А в отчётном документе читинского ГорОНО за второе полугодие 1939/1940 учебного года был выделен специальный раздел, обозначенный заголовком «Антирелигиозное воспитание» [2, л. 17об.]. Подчёркивалось и то, что при изучении учебного материала учитель должен основательно продумывать содержание воспитательной работы по каждой теме и отражать это в планах и конспектах отдельных уроков [3, л. 10об.]. Всё это позволяет сделать вывод о значимости решения обозначенного вопроса для администрации читинских школ и городского отдела образования не только в конкретном регионе, но и во всём государстве.

Антирелигиозное воспитание в школах Читы в предвоенные годы осуществлялось как в ходе учебных занятий, так и в рамках внеклассной работы. В архивных документах приводится довольно солидный перечень учебных предметов, которые в наибольшей степени должны были способствовать формированию атеистического мировоззрения школьников: естественнонаучные (биология, химия, физика, естествознание и география) и гуманитарные (литература, история и Конституция) [2, л. 6об., 16об., 17об.]. Элементы атеистического воспитания органично вплетались в содержание всех этих учебных дисциплин. Например, на уроках биологии в противовес религиозным представлениям большое внимание уделялось анализу эволюционного учения. Для лучшего его восприятия учащимися школы № 1 Читы под руководством учителя Луневой было изготовлено большое количество наглядных пособий. Эти материалы были сданы в педагогический кабинет, и ими могли пользоваться преподаватели других школ [2, л. 15]. На занятиях по русскому языку в целях коммунистического воспитания учителями подбирались соответствующие орфограммы для разбора и практических работ, например, о героической борьбе Красной Армии с финской белогвардейщиной, о социалистическом строительстве и т. п. [Там же, л. 13об.]. На уроке географии при изучении плотности населения Азии учитель Брыкина (школа № 6), в документе названная «мастером увлекательного рассказа», подчёркивала, что только в условиях существования Советского государства растёт население Севера [Там же, л. 15]. Существенно изменился идеал исторического деятеля, находившегося в центре внимания на уроках истории. Если в 1920-е годы таким героем был революционер, вождь народных масс, декабрист, рабочий на баррикадах, то в 1930–1940-е годы важнейшими стали образы государственных деятелей и защитников страны. Эти две роли соединялись в одной личности (Иван Грозный, Пётр I, Александр Невский, Дмитрий Донской), иногда оставалась одна из них – военная (А. В. Суворов, М. И. Кутузов, П. А. Багратион и др.) [5].

Не менее важной для формирования антирелигиозного мировоззрения учащихся являлась ра-

бота, осуществляемая учителями г. Читы во внеучебное время. Она заключалась преимущественно в организации внеклассных мероприятий, например, бесед и лекториев. Последние проводились в основном для старшеклассников (для учащихся начальных и средних классов антирелигиозный материал вводился непосредственно в содержание учебных дисциплин). На лекториях большое внимание уделялось политическим вопросам, основной же акцент был сделан на анализе современного международного положения СССР [2, л. 6об.]. Такие лекции в 1939/1940 учебном году были прочитаны в нескольких школах Читы: № 1, 2, 3, 4, 6 и 7. Указанная проблематика для лекториев была выбрана отнюдь не случайно, особую актуальность она приобрела в преддверии Великой Отечественной войны и уже начавшейся Второй мировой войны. Более того, в некоторых школах (например, в школе № 3) устраивались встречи с участниками-героями боёв на р. Халхин-Гол [Там же, л. 17–17об.]. Тем не менее, отмечались и недостатки в работе школ по политическому воспитанию, в частности указывалось, что не была отработана методика проведения бесед на обозначенные темы, отчего у некоторых учителей они получались схематичными, не были насыщены живым и ярким материалом [Там же, л. 17об.].

Помимо вопросов, касающихся международного положения СССР в конце 1930-х годов, классные руководители на собраниях довольно часто предлагали ученикам для рассмотрения темы, касающиеся отдельных этапов истории ВКП(б), дат Красного Календаря и др. Обращает на себя внимание и такой немаловажный факт, что беседы на антирелигиозные темы со школьниками проводились чаще всего в преддверии таких православных праздников, как Пасха и Рождество [Там же, л. 17об.]. В этом отношении наиболее успешно в качестве классного руководителя работала учитель Сизова. В основу своей работы она положила политическое воспитание, основанное на конкретных примерах, приводимых в частных беседах с учащимися 6-го класса, а также при чтении пионерских газет, воспитывая в детях таким образом чувство борьбы за честь класса как коллектива, являющегося маленькой частицей социалистического общества [Там же, л. 17].

Большую работу по формированию так называемого «человека новой формации» были обязаны проводить и действующие во всех школах города хоровые, драматические и литературные кружки, а в школе № 4, например, такую функцию выполняли кукольный театр и ансамбль песни и пляски [Там же, л. 6об.]. В этих же целях активно работали комсомольские организации, всегда откликавшиеся на проведение школьных оборонных соревнований и олимпиад детского творчества [Там же, л. 18]. Необходимой составляющей для проведения воспитательной работы в школах города являлась также подписка на ряд детских периодических изданий: «Пионерская правда», «Сталинское племя», «Пионер Забайкалья», «Вожатый», «Затейник» и др. [3, л. 25].

В отчёте читинского ГорОНО содержится упоминание и о том, что работу по внедрению антирелигиозного воспитания среди школьников были призваны осуществлять ячейки Международной организации помощи борцам революции (МОПР), однако, в большинстве своём они действовали формально и неэффективно [2, л. 60б].

Таким образом, антирелигиозное воспитание в школах г. Читы в предвоенные годы основывалось на действующей в государстве нормативно-право-

вой базе и соответствовало общим тенденциям формирования «нового человека», чьи жизненные установки должны были опираться не на веру в Бога, а на идеи Коммунистической партии. В силу отдалённости от центра и, возможно, большей консервативности взглядов населения Читинской области и её столицы процессы внедрения коммунистического воспитания среди школьников шли гораздо медленнее, о чём свидетельствует ряд документов Государственного архива Забайкальского края.

Источники и литература

1. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). Ф. П-6521. Оп. 1. Д. 1.
2. ГАЗК. Ф. Р-2241. Оп. 1. Д. 4.
3. ГАЗК. Ф. Р-2241. Оп. 1. Д. 5.
4. Гантимурова М. И. «Воспитать патриотов...» (система образования Читы) // Чита в годы Великой Отечественной войны: сб. ст., документов и фотодокументов / под ред. В. И. Мерцалова. Чита: Экспресс-издательство, 2015. С. 344–346.
5. Гордина Е. Д. История как инструмент патриотического воспитания в СССР накануне и в начале Великой Отечественной войны // Преподавание истории в школе. 2010. № 3. С. 9–13.
6. Константинова Т. А. Из истории народного образования Читинской области в 1937–1945 гг. // Читинская область в годы Великой Отечественной войны 1941–1945: сб. документов и материалов. Чита: Экспресс-издательство, 2005. С. 530–536.
7. Мерцалов В. И. Город Чита накануне и в годы Великой Отечественной войны (1941–1945) // Чита в годы Великой Отечественной войны: сб. ст., документов и фотодокументов. Чита: Экспресс-издательство, 2015. С. 7–12.

УДК 27(571.55)

ББК Э372.24-647(2Рос-4Чит)

Евгений Викторович Дроботушенко,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия

Православные монастыри Забайкалья в образовательной деятельности: аспекты истории и современное состояние

В статье характеризуется деятельность православных монастырей Забайкалья на поприще просвещения. Обители Русской Православной Церкви одной из основных функций своего существования имели образовательную деятельность. Не стали исключением здесь и монастыри региона. Однако специфика территории – приграничность территории, её удалённость от центра страны, политэтничность – сделала просвещенческую деятельность забайкальских православных обителей особенной. Школ при монастырях было относительно немного, не слишком большим было и количество обучающихся. Очевидно, что проблематика просвещенческой деятельности православных обителей региона на сегодняшний день не нашла всестороннего изучения и освещения в научной литературе. Однако имеющиеся данные позволяют воссоздать относительно полную картину места православных монастырей Забайкалья в просвещении Забайкалья.

Ключевые слова: православие, монастыри, просвещение, образование, Забайкалье

Evgeny V. Drobotushenko,
Transbaikal State University,
Chita, Russia

Orthodox Monasteries of Zabaikalye in Educational Activities: Aspects of the History and Current State

The article characterizes the activities of the Orthodox monasteries of Zabaikalye in the field of education. Monastery of the Russian Orthodox Church one of the main functions of its existence, had educational activities. No exception here and the monasteries of the region. However, the specificity of the territory – border of the area, its distance from the center of the country, politenically. All this has made the educational activities of the Transbaikal Orthodox monasteries of specific. Schools in monasteries was relatively not much, not too large was the number of students. It is obvious that the problems of the educational activities of Orthodox monasteries in the region, to date, has not found a comprehensive study and lighting in the scientific literature. However, the available data allow us to reconstruct a relatively complete picture of the place of the Orthodox monasteries of Zabaikalye in the education of the Baikal region.

Keywords: Orthodoxy, monasteries, enlightenment, education, Zabaikalye

Православный монастырь в Сибири – это не просто институт церкви и не просто место для уединённого поиска смыслов. Это структура, играющая огромную роль в укреплении геополитических притязаний сначала Русского государства, а затем России. Монастыри были призваны нести православие на новые территории, укреплять веру. Таким образом, две основных функции сибирских обителей – это внешнеполитическая и миссионерская. Однако любой православный монастырь в своей деятельности имеет и иные составляющие. Это благотворительность посредством содержания приютов и богаделен и, конечно же, просвещенческая. Именно она во многом предопределила распространение русской культуры, государственности на новых территориях.

Территория Забайкалья в период появления первых православных обителей – это далёкая от центра страны земля, находящаяся на неустойчиво размытой границе с Китаем. Освоение края пришлось на середину – вторую половину XVII века. И православный монастырь стал одной из основ данного освоения, а в дальнейшем и развития обширных территорий за Байкалом.

«Православная монастырская история» Забайкалья началась в 1681 году с появлением в регионе Первой Даурской Духовной миссии. В отдельных публикациях существуют упоминания, что первые обители появились ещё в середине XVII века, однако, на наш взгляд, это неверно. В основной массе источников подтверждений этому не находим.

Первыми православными монастырями в регионе стали Посольский Спасо-Преображенский и Селенгинский Свято-Троицкий мужские обители.

Вероятно, говорить о том, что просвещенческая функция православных монастырей проявилась в Забайкалье сразу после их появления, нельзя. Всё же, первые десятилетия – это время освоения окрестных территорий, строительства монастырских комплексов, защита от нападения местных племён, налаживание хозяйственной деятельности с целью выйти на самообеспечение необходимыми ресурсами.

В дальнейшем в рамках рассматриваемого хронологического периода, на территории Забайкалья появилось ещё несколько обителей. Это Нерчинский Успенский мужской монастырь, возникший в начале XVIII века и прекративший своё существование в его середине. Два монастыря появились в XIX веке: Чикойский Иоанно-Предтеченский мужской и Читинский Покровский (с 1915 г. – Богородицкий) женский в г. Чите. В начале XX века основаны Мысовская женская Успенская община, ставшая через несколько лет монастырём, и переводом из Чикойской тайги – Староселенгинский Спасский мужской монастырь.

Названные обители – это всё монастыри Забайкалья в его «православной монастырской истории». Так или иначе, все они принимали участие в деле просвещения. Будь то просвещение как процесс распространения знаний и культуры в целом или как процесс распространения христианских начал, начал духовности и нравственности.

Духовное просвещение свойственно православным монастырям региона на протяжении всего периода их существования. Вся деятельность обителей, так или иначе, была направлена на распространение и утверждение христианства. Однако были в истории забайкальского монашества моменты, когда данная деятельность приобретала большие масштабы, становилась особо значимой для братии. Можно попытаться условно создать периодизацию «активизации» духовного просвещения в регионе. Первый этап – это время с момента появления первых монастырей, т. е. с 1681 и до 1861/1862 года, т. е. до появления в Забайкалье Второй Духовной миссии. Вторым этапом – это период деятельности названной Миссии, с 1862 года, когда при Посольском монастыре организована викарная кафедра, по 1879/1880 год, когда в Читу из Посольского монастыря переведена викарная кафедра и создано Читинское духовное правление, и по 1894 год – год образования самостоятельной Забайкальской епархии. Третий период – с 1894 года и до момента гонений на церковь при советской власти.

Просвещение как процесс распространения знаний и культуры в целом, несомненно, связано с образовательными учреждениями разных уровней. В рамках их работы при монастырях или при поддержке обителей, очевидно, осуществлялось и просвещение духовное. Однако значимое внимание уделялось и распространению общенаучных и специальных научных знаний, культуры.

При забайкальских обителях в разное время существовало достаточно много образовательных учреждений. При этом практически все монастыри участвовали в организации или поддержании школ. Исключением стали только две обители в Западном Забайкалье: Мысовская Успенская и Староселенгинская Спасская. Думается, что это связано было со временем их организации. Она пришлась на второе десятилетие XX века и была связана с определёнными трудностями. Первая мировая война, последовавшая затем революция, гражданская война в России явно не способствовали развитию монастырей. Открытие школ в таких условиях было затруднено.

На сегодня не встречено данных о каких-либо школах при Нерчинском Успенском монастыре. Он просуществовал относительно короткий промежуток времени и мог не успеть выйти на данный вид деятельности. С другой стороны, его существование относится к первой половине XVIII века, а в то время, судя по всему, речь не шла о школах ни при одной обители.

Оставшиеся четыре монастыря из перечня всех обителей края, а именно, Посольский Спасо-Преображенский, Селенгинский Свято-Троицкий, Чикойский Иоанно-Предтеченский и Читинский Покровский, в разное время содержали школы, т. е. активно проявили себя на ниве просвещения.

По образовательной деятельности православных монастырей Забайкалья архивные источники дают неоднозначную информацию. Данные документов разнятся, однако, общую картину составить всё же можно.

При всех обителях региона одновременно, в досоветское время, действовало шесть разных школ. Они располагались либо прямо на территории монастыря, либо в близлежащих деревнях. Школы разноуровневые. Начиная от низшего звена – школ грамоты – и заканчивая двухклассной церковно-приходской [2; 3, л. 78, 82; 4, л. 30; 6, л. 32].

Школы грамоты были свойственны для сельской местности, деревень небольших и удалённых от мест возможного получения образования. Они давали азы грамотности. Такая школа некоторое время действовала при Чикойском Иоанно-Предтеченском монастыре. Вторая школа – в селении Исток. Финансовая и организационная стороны её работы осуществлялись Селенгинским Свято-Троицким монастырём.

Одноклассных школ было так же две: при Посольском Спасо-Преображенском и Читинском Покровском монастырях. Двухклассные же школы работали при Селенгинской и Читинской обителях. Общее количество школ православных монастырей в процентном соотношении к количеству школ ведомства православного исповедания Забайкальской епархии к показателям начала XX века приведено в табл. 1 [2; 3, л. 78, 82; 5, л. 240; 7, л. 4].

Таблица 1

| | Двухклассные церковно-приходские школы | Одноклассные церковно-приходские школы | Школы грамоты | Всего |
|---|--|--|---------------|---------|
| Всего по епархии | 26 | 235 | 22 | 283 |
| При православных монастырях епархии (в процентном соотношении к общему числу) | 2 (7,69) | 2 (0,85) | 2 (9) | 6 (2,1) |

Для церковно-приходских школ «Правилами» 1884 года определялся перечень предметов, который полностью реализовывался в монастырских школах Забайкалья. Это Закон Божий, церковно-славянская грамота, пение, русский язык, «счисление», русская история, чистописание. В некоторых школах преподавалась также география [1, л. 9–9об., 27–29об., 38–40об., 50, 50об.; 5, л. 240].

Теми же правилами для каждой церковно-приходской школы определялись попечители. Относительно монастырских школ важно то, что попечителями выступали, в ряде случаев, настоятели обителей. Так попечителем школы при Читинском Покровском (Богородицком) монастыре некоторое время была игуменья Анастасия, а школы при Селенгинском Свято-Троицком (в селении Исток) – игумен Павел.

На сегодняшний день сложно охарактеризовать количественный состав обучающихся в монастырских школах Забайкалья в рассматриваемое

время. Это связано с недостаточностью документальных данных. В то же время можно привести данные на конец первого десятилетия XX века обшей численности обучающихся в школах при православных обителях и в процентном отношении относительно к количеству всех учеников школ ведомства православного вероисповедания по Забайкальской епархии. Данные представлены в табл. 2 [2; 3, л. 78, 82; 4, л. 30; 5, л. 240; 7, л. 4].

Таблица 2

| | Двухклассные церковно-приходские школы | Одноклассные церковно-приходские школы | Школы грамоты | Всего |
|--|--|--|---------------|---------------------------|
| Всего по епархии | 1982 | 7233 | 420 | 9635 |
| В школах при монастырях епархии (в процентном соотношении к общему числу учащихся) | - | - | - | Приблизительно 220 (2,27) |

Общее количество монастырских школ в историческом развитии составляло чуть более 2 % от всех школ ведомства православного исповедания Забайкальской епархии. Однако это не говорит о том, что вклад обителей в дело просвещения был незначительным. Наоборот, с учётом небольшого числа забайкальских православных монастырей с их не слишком хорошим финансовым положением вклад представляется не малым. Обители, за исключением Читинской, располагались в сельской местности, и школы, ими созданные, часто являлись единственными на несколько населённых пунктов.

Часто монастырские школы давали основы грамотности, делая это там, где не было возможности учиться в иных школах. Они заполняли образовательную, просвещенческую лауну, часто являясь единственным источником знаний.

Репрессивная политика в отношении религии в советское время привела к закрытию всех православных обителей региона. Возрождение монастырской жизни приходится уже на постсоветский период. Так или иначе, к просвещенческой деятельности имеют отношение две обители: Читинская Успенская мужская (основание в виде общины положено в 2001 г.) и Атамановская Всехсвятская женская (заложена в 2001 г.). Помимо перечисленных монастырей можно назвать Чикойский Иоанно-Предтеченский, о восстановлении которого принято решение в 2015 году. Однако ещё не было времени для включения его в просвещенческую работу. Обитель только начинает вставать на ноги.

Успенский монастырь проявил себя на поприще общего и духовного просвещения через своё социальное служение. При нём не открыто школ,

однако, на протяжении всего его существования образовательная деятельность велась и ведётся в настоящее время в разных формах. Это организация детского летнего лагеря, где отдых совмещается с получением знаний. Лагерь был создан по инициативе Отдела по делам молодёжи, катехизации и религиозного образования Забайкальской митрополии.

Схожий летний лагерь был организован и сёстрами Атамановского Всехсвятского монастыря в 2015 году. Суть школы такая же: сочетание основ образования, воспитания и привития духовной культуры православия.

Помимо летних лагерей сёстры Атамановского монастыря организовали воскресную школу для детей и взрослых. Данная школа не что иное, как просветительский центр.

В 2005 году в Забайкальском государственном гуманитарно-педагогическом университете им. Н. Г. Чернышевского (в настоящее время – Забайкальский государственный университет) были

открыты образовательные курсы «Русская православная культура». Открыты они были при поддержке Забайкальской епархии и, вроде бы, не имеют прямого отношения к монастырям. Однако, очевидно, без участия братии и сестёр, а также настоятелей их работа была бы не полной. Данные курсы есть не что иное, как духовное просвещение жителей не только регионального центра, но и всего Забайкальского края.

Таким образом, православные монастыри Забайкалья достаточно ярко проявили себя на поприще просвещения. Причём как духовного, в распространении христианских ценностей, так и общего, в распространении общей грамоты и культуры. Представляется, что проблематика, заявленная в названии статьи, должна получить дальнейшее активное изучение. Современному обществу требуется справедливая, объективная оценка роли православных монастырей в социальных процессах России. Особенно важно понимать их вклад в просвещение и благотворительность.

Источники и литература

1. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). Ф. 7. Оп. 2. Д. 174.
2. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 1. Д. 693.
3. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 1. Д. 791.
4. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 1. Д. 947.
5. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 1. Д. 967.
6. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 1. Д. 1034.
7. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 1. Д. 1212.

УДК 27(571.55)

ББК Э372.24-36(2Рос-4Чит)

Павел Владимирович Бочков,

*Институт современных гуманитарных исследований,
г. Норильск, Россия*

Обновленцы XXI века в Забайкалье: неудавшиеся попытки распространения раскола

В статье кратко рассматривается история обновленчества 1920–1940-х годов в Забайкальском крае и попытки распространения необновленческих групп в регионе в новейшее время. Несмотря на социальные и экономические проблемы общества, умело используемые раскольниками для проповеди своих либеральных идей, верующие в Забайкалье не приняли уклонения от церковного единства, сохранив верность церкви.

Ключевые слова: церковное единство, раскол, обновленчество, Забайкальский край, Русская Православная Церковь, расколоведение, история церковных разделений, Апостольская Православная Церковь

Pavel V. Bochkov,

*Institute of Modern Humanitarian Researches,
Norilsk, Russia*

Updates of the XXI Century in the Zabaykalsky Krai: Unused Attempts of the Distribution of the Split

The article briefly examines the history of the renovation of the 1920–1940s. In the Trans-Baikal Territory and attempts to spread non-governmental groups in the region in recent times. Despite the social and economic problems of the society, skillfully used by dissenters to preach their liberal ideas, believers in Transbaikalia did not accept the evasion of church unity while remaining faithful to the Church.

Keywords: Church unity, schism, renovationism, Trans-Baikal Territory, Russian Orthodox Church, schism, history of church divisions, Apostolic Orthodox Church

Ровно 100 лет назад, наша страна погрузилась в волны революционных смут и волнений, породивших массу трагедий гражданской войны и разделений в обществе, навсегда изменивших судьбу русского народа и его исторический путь. Вместе со всей страной в эпоху тяжелейших испытаний вступила и Русская Православная Церковь. Согласно решению Поместного Собора Православной Российской Церкви, после учреждения патриаршества церковь обрела своего Предстоятеля, Святейшего патриарха Тихона, мужественно переносившего все невзгоды и гонения.

Отделив церковь от государства и школы, Советская власть приступила к планомерному уничтожению церкви. Инициировав так называемый «обновленческий» раскол 1922 года, большевики стали активнейшим образом использовать обновленческое духовенство в борьбе с клиром, оставшимся верным канонам церкви. Пришедшие к власти богоборцы стремились «разделить церковь на отдельные части и затем уничтожить её» [20, с. 64]. Стараясь оправдать своё существование некими «необходимыми и назревшими реформами», обновленцы вскоре показали себя как люди, ради корысти готовые на любой конформизм и соглашательство, способные переписать или вменить ни во что любые канонические нормы Православной Церкви. «Нигилистическое пренебрежение церковной традицией, стремление к радикальной модернизации и всего исторически сложившегося уклада церковной жизни под демагогическим лозунгом возвращения к нормам Апостольского века, поправки канонов, политическая ангажированность – все эти родовые черты обновленчества обнаруживались...» [22, с. 7] простым народом, в подавляющем большинстве своём отвергнувшим обновленцев. Борьба с обновленчеством довольно подробно описана в многочисленных исследованиях новейшего периода [9; 12; 24; 25]. Наибольшее внимание исследователей привлекают крупные центры обновленчества [6; 10; 23]. Однако и менее населённые, отдалённые от центров регионы становились порой местом ожесточенной борьбы с обновленчеством и церковным модернизмом. Довольно большую работу по изучению обновленческого раскола в Забайкалье провёл Д. В. Саввин, опубликовавший несколько статей по данной проблематике [14–18].

Как известно, в 1934 году советское руководство приняло решение «свернуть» проект обновленческой «церкви». Такое решение повлекло массовые закрытия обновленческих храмов, упразднение епархиальных управлений. Была прекращена публикация обновленческих изданий – «Церковное обновление» и «Вестник Священного Синода». В этом же году была закрыта обновленческая Московская богословская Академия (по другим данным – в 1931 г.) [11, с. 153], а в 1935 году был распущен и обновленческий «Священный Синод» [4, с. 353]. К концу 1946 года обновленчество полностью прекратило своё существование. Отдельные обновленческие «иерархи» пытались заниматься религиозной деятельностью за пределами СССР, но особых успехов не имели [1; 21].

В Забайкалье обновленческая епархия просуществовала с 1923 по 1934 год [9, с. 401–402]. Гонения на Православную Церковь и религию вообще упразднили и обновленчество в Забайкалье. Однако до сих пор нет точных данных, когда именно обновленчество полностью было ликвидировано на территории Забайкалья, «весьма вероятно, что они просуществовали столько же, сколько и православная епархия, и даже дольше» [17, с. 281].

Примечательно, что «обновленческие, модернистские и реформаторские тенденции не умерли окончательно с исчезновением схизмы. Они и поныне способны будоражить церковный народ» [22, с. 21].

В беспокойную эпоху новых социальных и политических потрясений, ставших последствием развала Советского Союза, вся страна начала переживать религиозное возрождение. Однако очень скоро наряду с возрождением церковной жизни, образованием тысяч новых приходских общин и десятков епархий появились и новые вызовы церковному единству.

В 2000 году рядом запрещённых в служении бывших клириков Русской Православной Церкви и раскольников было заявлено об организации не обновленческой юрисдикции – «Православной Церкви Возрождения» [19, с. 129–130], позже переименованной в «Апостольскую Православную Церковь» (далее – АПЦ) [3, с. 30]. Эта раскольническая группа сразу же заявила о своём духовном преемстве от обновленцев: «Апостольская Православная Церковь признаёт и положительный опыт так называемого “обновленческого” движения 1920-х годов по реформации православия, но при этом категорически не приемлет подчинения церкви государству и сотрудничества со спецслужбами» [8, с. 4]. Помимо связи с обновленцами начала XX века своё иерархическое преемство раскольники возводят к неканонической «Украинской Автокефальной Православной Церкви», «иерархи которой распространили свой раскол на территории России, совершив первые «архиерейские хиротонии». Новая юрисдикция, подобно своим предшественникам, провозгласила законность женатого епископата, русификацию богослужений, возможность совершать богослужение вне суточного круга церковных служб, практику западного обряда и т. п. Громкие заявления действительно смогли привлечь в ряды неообновленцев некоторое количество последователей. На пике своего развития в группе числилось около 60 «священников» [2, с. 62].

В 2003 году стало известно об установлении общения между АПЦ и группой общин из Бурятии, некоторое время пребывавших в секте «Богородичного центра», а затем и в Русской Православной старообрядческой церкви [13, с. 11]. Вскоре для этой группы были «рукоположены» свои «епископы», а спустя ещё некоторое время общины бурятской части АПЦ стали появляться и в соседних регионах. Известно о том, что в Чите и Читинской области последователи этой неканонической юрисдикции сумели образовать малочисленные общины без образования зарегистрированной ре-

лигиозной организации [3, с. 44]. Несмотря на опыт пребывания в старообрядчестве, известном своей консервативностью и традициями, «общины АПЦ используют дореформенный богослужебный обряд, повсеместный для старообрядческих юрисдикций, который, однако, в некоторых элементах отличается от классического старообрядческого (например, отсутствуют требования к быту и внешнему виду прихожан). В то же время есть и реформаторские тенденции: так, в 2005 году были проведены изменения в обряде крещения; практикуются молодёжные служения с песнями под гитару. Церковная история в значительной степени мифологизирована. Существует «единое причастие» – каждый «священник» не имеет права готовить «причастие» на «литургии», оно освящается на едином богослужении, в котором участвует «епископ», и затем рассылается по приходам» [Там же, с. 45]. Как видим, современные неообновленцы вполне оправдывают своё название, стараясь соответствовать богослужебным традициям, бытовавшим у обновленцев 1920–1940-х годов. В середине 2000-х годов юрисдикция объявила, что она подвергается гонениям [5, с. 14–16] и вынуждена «уйти в катакомбы» и частично эмигрировать из страны.

В конце 2006 года о своём присоединении к АПЦ заявил запрещённый священник Читинской епархии Сергей Тарухтин, ставший известным благодаря своей либеральной политической дея-

тельности. Получив в Москве антиминос, он вернулся в Читку, где попытался создать общину «Апостольская Церковь», однако, потерпел полную неудачу, т. к. немногие сочувствовавшие ему православные верующие отказались от идеи очевидного уклонения в раскол. Через некоторое время священник Сергей Тарухтин принёс покаяние и в настоящее время воссоединился с Православной Церковью.

На территории Забайкальской митрополии достоверно известно о существовании общины АПЦ, созданной в 2003 году выходцами из бурятских общин АПЦ [7]. Вероятно, активной религиозной деятельностью община не занималась из-за весьма малого количества верующих. По состоянию на 2017 год информации о деятельности этой общины обнаружить не удалось.

Святая церковь, основанная Самим Христом, ещё во дни Его земной жизни готовилась к испытаниям и отпору со стороны сил ада, стремящихся её одолеть (Мф. 16: 18). Единство церкви, её внутренняя красота, опыт, богослужебные традиции и многое другое, вошедшее в её Предание и ставшее священным, и в наше время нуждаются в защите каждым православным христианином. Отрадно, что попытки раскольников пересмотреть канонический церковный порядок и распространить неообновленческий раскол на территорию Забайкалья не имели успеха.

Источники и литература

1. Бочков П. Жизненный путь Николая Петровича Автономова – обновленческого «архиепископа», «католического митрополита», греко-католического священника [Электронный ресурс] // Studia. 2017. № 1. Режим доступа: <http://www.st-hum.ru/content/bochkov-pv-zhiznenny-put-nikolaya-petrovicha-avtomova-obnovlencheskogo-arhiepispora> (дата обращения: 16.08.2017).
2. Бочков П. Обновленчество в наши дни. История возникновения и современное состояние неканонической юрисдикции «Апостольская Православная Церковь» // Рязанский богословский вестник. Рязань: Рязанская Православная Духовная семинария, 2016. № 1. С. 54–73.
3. Бочков П. Обзор неканонических православных юрисдикций XX–XXI вв.: в 3 т. Т. 2. Реформаторские расколы. Киев: Персонал, 2014. С. 44–45.
4. Галутва Г. В. Вершины и пропасти Александра Введенского, митрополита и человека. М.: Таруса, 2015. 504 с.
5. Гонения на АПЦ Дальнего Востока и Сибири // Многое в малом. Христианский вестник. Таганрог: Благовест, 2007. № 8. С. 14–16.
6. Жиліук С. І. Всеукраїнська Православна Автокефальна Синодальна Церква. Острого: Острозька академія, 2015. 268 с.
7. Забайкальский край [Электронный ресурс] // Иерархия литургических церквей. Режим доступа: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-geo-rus-chita.html> (дата обращения: 16.08.2017).
8. Краткая история Апостольской Православной Церкви // Многое в малом. Христианский вестник. Таганрог: Благовест, 2007. № 7. С. 4–5.
9. Лавринов Валерий. Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М.: ОЛЦИ, 2016. 736 с.
10. Лавринов Валерий. Очерки истории обновленческого раскола на Урале. 1922–1945. М.: ОЛЦИ, 2007. 312 с.
11. Лобанов В. В. Обновленческая Московская богословская академия (1923–1931) // Вестник ТвГУ. Сер. История. 2015. № 4. С. 144–154.
12. Обновленческий раскол: материалы для церковно-исторической и канонической характеристики / сост. И. В. Соловьев. М.: ОЛЦИ, 2002. 1062 с.
13. Постановление Освящённого Собора РПСЦ. П. 22 (20–22 окт. 1999 г.) // Вестник митрополии. Бюллетень информационно-издательского отдела РПСЦ. 2000. № 1. С. 11.
14. Саввин Д. В. Борьба с обновленчеством в Читинско-Забайкальской епархии в 1920-х гг. // Ефремовские чтения: материалы региональной науч.-практ. конф. (8–10 дек. 2003 г.). Улан-Удэ, 2004. С. 80–90.
15. Саввин Д. В. Гонения на православие и раскольничество в Читинско-Забайкальской епархии (1920-е – нач. 1930-х гг.) // Православное Забайкалье: учеб. пособие. Чита: ЗабГПУ, 2004. С. 227–239.
16. Саввин Д. В. Епископ Селенгинский Софроний (Старков): Архипастырь эпохи великих перемен и потрясений // Вестник церковной истории. 2009. № 1/2. С. 173–202.
17. Саввин Д. В. Обновленчество в Забайкалье в 1923 – начале 1930-х годов // Вестник церковной истории. 2012. № 1/2. С. 269–296.
18. Саввин Д. В. Читинско-Забайкальская епархия в 1917–1936 гг. // Православие в Забайкалье: история и современность: сб. ст., посвящ. 110-летию учреждения Забайкальской епархии и 10-летию возрождения Читинско-Забайкальской епархии. Чита: ЗабГПУ, 2004. С. 28–35.

19. Современная религиозная жизнь в России. Опыт систематического описания / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.: Логос, 2004. Т. 1. 328 с.
20. Соловьев И. В. Краткая история так называемого «обновленческого раскола» в Православной Российской Церкви в свете новых опубликованных исторических документов // «Обновленческий раскол»: материалы для церковно-исторической и канонической характеристики / сост. И. В. Соловьев. М.: ОЛЦИ, 2002. С. 3–64.
21. Соловьев И. В. Раскольническая деятельность «обновленцев» в русском зарубежье: материалы XVIII Ежегодной богословской конф. православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. Т. 2. С. 273–281.
22. Цыпин В. Обновленчество. Раскол и его предыстория // Сети обновлённого православия. М.: Русский вестник, 1995. С. 7–21.
23. Шиленок Д. Из истории Православной Церкви в Белоруссии. 1922–1939. Обновленческий раскол в Белоруссии. М.: ОЛЦИ, 2006. 218 с.
24. Шишкин А. А. Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола русской православной церкви. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1970. 367 с.
25. Шкаровский М. В. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб.: Нестор, 1999. 99 с.

УДК 75.046:27-526.62

ББК Щ143(2=411.2)53-003,6

Ульяна Валерьевна Северюхина,

*средняя образовательная школа № 1, 10-й класс,
г. Чита, Россия*

Русские иконописцы: жизнь за рубежом

Особое место в культурной жизни русских эмигрантов занимала художественная деятельность братьев Задорожных. Они оказали большое влияние на развитие иконописи. Новизна данной работы состоит в том, что автор представил в своей работе жизнь малоизвестных русских эмигрантов-иконописцев, пятерых братьев-художников. Случай сам по себе уникальный, поэтому их судьба, история жизни и творчества заслуживают особого внимания.

Ключевые слова: иконописец, братья, эмигранты, художники, заграница, творчество, жизнь

Ulyana V. Severyukhina,

*Secondary school № 1, 10 class,
Chita, Russia*

Russian Icon Recipients: Life Abroad

The artistic activity of the brothers Zadorozhykh occupied a special place in the cultural life of Russian emigrants. They had a great influence on the development of iconography. The novelty of this work is that the author presented in his work the life of little-known Russian emigrants – icon painters, five brothers – artists. The case itself is unique, because their destiny, a history of a life and creativity deserve special attention.

Keywords: icon painter, brothers, emigrants, artists, abroad, creativity, life

Иконописец – это мастер, специализирующийся в создании икон, занимающийся иконописью. Он не является автором конкретного образа, он является проводником Божественной истины [1, с. 18].

К русским иконописцам относятся и братья Задорожные, посвятившие свой труд писанию икон в период эмиграции в Харбине.

Пять родных братьев, четверо из которых выбрали одну и ту же творческую профессию, кроме одного Ивана Задорожного, ставшего не иконописцем, а инженером-архитектором.

Федот Задорожный (4/18 июня 1898 г. (Чита, Забайкальская обл.) – 6 мая 1974 г.) – старший из пяти братьев-художников Задорожных. Учился в течение четырёх лет в живописной частной мастерской, затем в Читинской художественно-промышленной школе (1915–1918). Был одним из лучших её учеников. После окончания школы слу-

жил в армии, воевал на стороне белых в гражданскую войну. В 1920-е годы с братьями эмигрировал в Харбин. Работал в Доме милосердия, был рукоположен в дьяконы и служил при церкви в Доме милосердия.

Занимался иконописным творчеством, написал большое количество икон и иконостасов для храмов Харбинской епархии. Спустя несколько лет уехал в Шанхай, где служил протодьяконом в архиерейской церкви на территории Богородице-Владимирского женского монастыря. В июне 1939 года торжественным молебном владыки Ювеналия был отмечен 25-летний юбилей иконописного творчества художника. В 1947 году вместе с монастырём эвакуировался в США в Сан-Франциско, где продолжал службу при церкви и занятия живописью.

Второй из братьев, Николай Задорожный (19 мая 1901 г. – 20 мая 2001 г.), учился в Читин-

ской художественно-промышленной школе (1916–1920), преподавал изобразительные искусства в женской гимназии и других учебных заведениях Читы.

В 1924 году эмигрировал в Маньчжурию. Преподавал рисование в средних учебных заведениях Харбина. Создавал композиции на священо-исторические темы, занимался портретной живописью. Исполнил настенные росписи и более 60 икон для восстановленного после землетрясения Воскресенского кафедрального собора в Токио. В 1932 году выполнил 20 икон для иконостаса Свято-Николаевской церкви в Затоне (Харбин), а также настенные росписи в этом храме («Рождество Христово», «Рождество Пресвятой Богородицы», «Успение Пресвятой Богородицы», «Сошествие Св. Духа на апостолов» и др.) собственной композиции. Создание иконостаса стало большим культурным событием в жизни Харбина. Позднее Н. Задорожный создавал иконы для иконостасов многих других церквей Харбина.

С 1933 года жил в Шанхае, где устраивал выставки своих произведений. В апреле 1934 года в собственной мастерской в Шанхае устроил выставку живописных портретов, выполненных за последние два года. В их числе были портрет японского митрополита Сергия из Токио, А. А. Татарина, супругов Вайшер из Циндао, генерала Г. И. Клерже из Мукдена, сестры Марии Задорожной, М. Свентицкой, господина Горошевича из Харбина, супругов де Герарди из Шанхая, К. В. Пляскиной.

В конце 1930-х годов основал Российскую художественную школу в Тяньцзине и более 10 лет преподавал в ней. Выполнял росписи стен Свято-Покровского собора в Тяньцзине.

В 1947 году из Шанхая выехал в США, поселился в Майами. Создал большое количество икон для храмов в Детройте, Вашингтоне (иконостас), Торонто, Ванкувере, Сизтле, Бирмингеме и других городах. Проживая в Америке, выполнял должность звонаря при храмах.

Пётр Задорожный, третий брат, учился в Чите в миссионерском училище (1913–1916), затем в художественно-промышленной школе (1917–1921) у Н. А. Вьюнова, С. Р. Бирнбаума и Г. Р. Жизневского. Помогал художнику Шалагину в выполнении росписей Иоанно-Предтеченской церкви в Чите.

Эмигрировал в Маньчжурию, жил в Харбине. В течение 1926–1938 годов преподавал графические искусства в женской гимназии и реальном училище М. А. Оксаковской, гимназиях М. С. Генерозовой, Я. А. Дризуль и в педагогическом институте. В 1933 году принял сан дьякона и служил в Доме милосердия.

Создал около тысячи икон и фресковых росписей для православных храмов Маньчжурии, работал в портретной, сюжетной и пейзажной живописи. Большинство икон и росписей исполнял по собственным композициям.

В 1937 году выполнил роспись с изображением Господа Саваофа в Благовещенской церкви около 7 метров в длину (копия росписи А. Маркова в храме Христа Спасителя в Москве), а также поясное изображение Спасителя (копия росписи В. Васнецова в Киевском Владимирском соборе). Для иконостаса церкви написал все 52 иконы, а в киоте перед амвоном (слева) совместно с художником Н. Я. Лотовым написал образ Св. Николая. Исполнил также иконостасы Успенской церкви на Новом кладбище и в посёлке Модяогу в Харбине.

В 1952 году из Маньчжурии уехал в Америку. После нескольких лет пребывания в Аргентине, переехал в США, поселившись в Сан-Франциско. Служил в храмах дьяконом и протодьяконом при соборе. Продолжал заниматься живописью, в том числе иконописным творчеством.

Василий Задорожный, младший из пяти братьев, учился в Читинской третьей гимназии (1917–1925). В 1925 году вместе с матерью и младшей сестрой выехал по визе в Маньчжурию, где уже находились отец и четверо старших братьев. В 1927 года поступил на художественные трёхгодичные курсы художника Н. А. Вьюнова. После окончания курсов первым учеником работал в художественной студии брата Н. С. Задорожного (1929–1933). Вместе с ним выполнял росписи храма мужского Казанского монастыря, иконостас в Иверской церкви на Пристани в Харбине, два иконостаса и иконы для Воскресенского кафедрального собора в Токио, росписи стен Успенской церкви на Новом кладбище, а также иконостас для Свято-Николаевского храма в Затоне (Харбин).

В 1933 году выезжал в Циндао для написания иконостаса и Голгофы в православном храме. В 1934–1936 годах работал в Харбине самостоятельно, выполнял росписи в японских ресторанах, писал портреты, этюды. С 1936 года находился на службе на железной дороге, затем с 1940 года – в лесной концессии С. Кондо, а с 1941 года работал воспитателем общежития для детей. В 1975 году выехал к братьям в США, где продолжал заниматься иконописью.

К сожалению, сегодня в Харбине и других городах Китая, где работали братья Задорожные, практически ничего из их работ не сохранилось: многие храмы утрачены, исчезли и тысячи икон, выполненные ими.

Имена русских иконописцев-эмигрантов не должны быть забыты, они оставили ценное художественное богатство [2, с. 45–52].

Источники и литература

1. Биктимирова Ю. В. Православная икона // Азбука православной культуры. Чита: Палитра, 2013. С. 18.
2. Крадин Н. П. Русские художники-эмигранты в Китае // Изобразительное искусство, архитектура и искусствование Русского Зарубежья. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. С. 45–52.
3. Крадин Н. П. Художники Дальнего Востока (XIX – середина XX в.): библиографический иллюстрированный словарь. Хабаровск: РИОТИП, 2009. 176 с.
4. Крадин Н. П. Харбин – русская Атлантида: очерки. Хабаровск: Хабаровская краевая типография, 2010. 368 с.
5. Колпакова Г. С. Искусство Византии. Поздний период. СПб.: Азбука-классика, 2004. 316 с.

РАЗДЕЛ 3. Православие в истории и современном мире: богословские основы, ценности и социальные установки

CHAPTER 3. Orthodoxy in History and the Contemporary World: Boghoslovsky Bases, Values and Social Installations

УДК 27-1
ББК Э372-124-41:ЮЗ(2)53-697

Сергей Сергеевич Демидов,

*Институт истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН,
г. Москва, Россия*

Бесконечность в богословии и в математике: к дискуссии академика Н. Н. Лузина и отца Павла Флоренского

Проблема бесконечного оказалась одной из центральных как в творчестве математика академика Н. Н. Лузина, так и богослова, философа и естествоиспытателя отца Павла Флоренского. Один подходил к ней как математик, другой – с позиций богословия. Результатом стала дискуссия, обнаружившая кардинальное расхождение во взглядах.

Ключевые слова: актуальная бесконечность, потенциальная бесконечность, антиномия, небесная иерархия, континуум

Sergey S. Demidov,

*S. I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology of the RAS,
Moscow, Russia*

Infinity in Theology and in Mathematics: to the Discussion of Academician N. N. Luzin and Father Pavel Florensky

The problem of the infinity was one of the central problems in the work of the mathematician academician N. N. Luzin and the theologian, philosopher and naturalist father Pavel Florensky. One approached to this problem as a mathematician, the other from the standpoint of theology. The result was a discussion that revealed a fundamental divergence in views.

Keywords: actual infinity, potential infinity, antinomy, celestial hierarchy, continuum

Судьба свела выдающегося русского математика, основателя Московской школы теории функций Н. Н. Лузина (1883–1950) и знаменитого богослова, философа и естествоиспытателя П. А. Флоренского (1882–1937) в Императорском московском университете: оба они обучались на математическом отделении физико-математического факультета. Н. Лузин поступил в университет в 1901 году. К тому времени П. Флоренский был уже студентом 2-го курса. Несмотря на небольшую, казалось бы, разницу в возрасте, П. Флоренский значительно ранее сформировался как личность. Выходец из безрелигиозной семьи инженера-путейца, он уже успел к тому времени пережить религи-

озное обращение, которое очень ярко описал впоследствии [17, с. 211–212], и определиться с выбором жизненной цели: стать православным богословом. Для этого, по его плану, нужно было получить математическое образование – без такового, по его мнению, нельзя было приступать к серьезному постижению философии, а тем более богословия. Поэтому он и поступил на математическое отделение Московского университета. Это выбор оказался для него чрезвычайно удачным. Здесь он попал в орбиту известного математика и оригинального философа Н. В. Бугаева (1837–1903), идеи которого стали отправной точкой для его собственных изысканий, составивших содержание

его кандидатского сочинения «Идея прерывности как элемент мирозерцания» [16], успешно защищённого весной 1904 года. Здесь уже на 1-м курсе он погрузился в изучение теоретико-множественных работ Г. Кантора, а осенью 1902 года прослушал курс лекций Б. К. Млодзеевского по теории функций действительного переменного. Здесь он подготовил статью «О символах бесконечности» (1904) [18, с. 79–129], ставшую первым развёрнутым изложением канторовских идей на русском языке. Здесь в 1902 году он организовал студенческий математический кружок при Московском математическом обществе, на котором прочитал ряд докладов, в том числе и по новой тогда теоретико-множественной тематике [14]. И хотя его оставляли при университете «для приготовления к профессорскому званию» [12, с. 125], он, исполняя свой давно намеченный план, уехал продолжать своё образование в Сергиев Посад в располагавшуюся там Московскую духовную академию.

В университете П. Флоренский близко сошёлся с Н. Лузиным [12] – студентом на курс его младше, творческая личность которого только начинала складываться. Поступая в университет, Н. Лузин так же, как и П. Флоренский, не собирался становиться математиком: он хотел стать инженером и для этого поступить в чрезвычайно престижный в ту пору Санкт-Петербургский технологический институт. Окончание двух курсов математического отделения физико-математического факультета университета давало право на поступление в Технологический без вступительных экзаменов, успешно преодолеть которые всегда неуверенный в себе Н. Лузин не надеялся. Философская и богословская эрудиция П. Флоренского, притягательность его личности, наконец, дремавший в Н. Лузине глубокий философский интерес определили их взаимоотношения: они сошлись и Лузин оказался под сильным влиянием своего духовно более зрелого товарища.

П. Флоренский и бесконечное у Г. Кантора. Категория бесконечного была одной из центральных в размышлениях Флоренского. Поэтому совершенно неудивителен его интерес к теоретико-множественным идеям Г. Кантора, работы которого он открыл для себя ещё будучи студентом 1-го курса. Вот как он написал об этом в 1920 году на обложке переданного ему в 1908 году через Н. Лузина экземпляра книги И. И. Жегалкина «Трансфинитные числа» (1907) [12, с. 143]: «В университетской среде, по крайней мере московской, первым заговорил о трансфинитных числах и о множествах я. Эти вопросы были тогда до того чужды решительно всем, что работы Кантора не только не признавали, но и просто не знали. Когда я начал заниматься этими вопросами, то мои занятия казались чудачеством и бесполезною игрою в полубогословские абстракции. Первая лекция, прочитанная в Московском университете, принадлежала мне. В Религиозно-философском студенческом обществе и в Студенческом математическом кружке я прочитал доклады о трансфинитах и о множествах; в Математическом кружке... при этом присутствовало несколько профессоров. Это

было в <пропуск>-м году, я был тогда студентом <пропуск>-го курса. Затем мною напечатана популярная статья на ту же тему под заглавием “О символах бесконечности”, она нашла себе приют в “Новом пути”. На моих глазах, далее, трансфинитами стали заниматься и, наконец, появилась целая диссертация об них И. И. Жегалкина. Поэтому считая себя произведшим в русской науке толчок к изучению трансфинитов, я полагаю, что заслуживал бы хотя бы мимолётного упоминания в специальной диссертации, посвящённой эти вопросам, и в библиографических указателях...». Эти слова, продиктованные чувством обиды на И. Жегалкина, не посчитавшего нужным даже упомянуть в своей книге его имя, не совсем справедливы. Он не был в московской университетской среде тем, кто «первым заговорил о трансфинитных числах и о множествах». Ещё осенью 1900 года, когда он только начинал учиться в университете, профессор Б. К. Млодзеевский впервые прочитал курс теории функций действительного переменного, который повторил осенью 1902 года – именно тогда его прослушал П. Флоренский и оставил нам их конспект [8]. Мы не знаем содержания этого 1-го курса, но судя по 2-му, который вряд ли кардинально отличался от 1-го, в нём содержалось изложение теории множеств («групп» в терминологии Б. Млодзеевского), включавшее изложение теории счётных («счётных») множеств, доказательство несчётности континуума (с упоминанием континуум-гипотезы), вводились понятия вполне упорядоченного множества («благоустроенной группы»), трансфинитных чисел и алефов [8, с. 139]. Тем не менее, роль П. Флоренского в пропаганде идей Г. Кантора в тогдашней московской университетской среде была действительно значительна. Достаточно принять во внимание степень его влияния на формирование интересов его молодого друга – студента Н. Лузина.

Однако даже будучи студентом-математиком Московского университета, П. Флоренский формировался преимущественно как богослов и к Г. Кантору и к его теории множеств походил исключительно с позиций философствующего богослова. Особую ценность в идеях Г. Кантора представлял для него именно их мировоззренческий аспект (о воззрениях Г. Кантора см., например [21; 22]). Именно Г. Кантор «дал возможность критически отнестись к мировоззрению XIX века, а не догматически принимать его или отвергать, что волей-неволей приходилось делать до появления его работ» [16, с. 162]. Главное для П. Флоренского именно богословская составляющая канторовской идеологии. В его изложении канторовской теории множеств («групп» у П. Флоренского – здесь он использует терминологию Б. Млодзеевского) математический аспект играл подчинённую роль. Он начинал своё изложение с различия потенциальной и актуальной бесконечности. Это «никогда не заканчиваемое потенциальное бесконечное есть переменное конечное количество, *quantum*, возрастающий над всеми границами, или, наоборот, падающий ниже всякой конечной границы» [18, с. 81]. Бесконечность же актуальная

является количеством постоянным, бесконечность *in actu*. Она «не стоит в ряду других постоянных, потому что она больше (или, наоборот, меньше – С. Д.) всякой конечной константы» [18, с. 82]. Как подчёркивал П. Флоренский, сама возможность потенциальной бесконечности зиждется на существовании бесконечности актуальной. «Чтобы была возможна потенциальная бесконечность, должно быть возможно беспредельное изменение. Но ведь для последнего необходима область изменения, которая сама уже не может меняться, т. к. в противном случае пришлось бы потребовать область изменения для области и т. д. Она, однако, не является конечной, и, следовательно, она сама уже является актуально бесконечной. Следовательно, *всякая потенциальная бесконечность уже предполагает существование актуальной бесконечности, как своего сверх-конечного предела...*» [Там же, с. 84].

Следуя г. Кантору, П. Флоренский различал актуально бесконечное, неспособное к увеличению – абсолютный максимум, *Absolutum*, реализуемый в Боге, и абсолютно бесконечное, проявленное *in concreto*, в зависимом мире, в твари (*Transfinitum*). «Оно может проявляться *in abstracto*, в духе, поскольку он имеет возможность познавать *Transfinitum* в природе и, до известной степени, *Absolutum* в Боге. В этом последнем случае бесконечность получает название *символов бесконечного*. В частности, если дело идёт именно о познании *Transfinitum*, эти символы получают название *трансфинитных чисел* или *трансфинитных типов*» [Там же, с. 86].

Канторовская идея трансфинитных порядковых чисел для П. Флоренского это, прежде всего, ключ к решению проблемы небесной иерархии, представление о которой в христианской (в том числе в православной) богословской традиции восходит к сочинению «О небесной иерархии», написанному на рубеже IV–V веков и традиционно приписывавшемуся Дионисию Ареопагиту. Вот что писал по этому поводу П. Флоренский [Там же, с. 83–84]: «...Мы можем сказать, что могущество Божие актуально-бесконечно, потому что оно, будучи определённым (в Боге нет изменения), в то же время больше всякого конечного могущества. «...И то, по моему мнению, – говорит он (т. е. Дионисий Ареопагит – С. Д.), – достойно тщательного размышления, что говорит писание об Ангелах, т. е., что их тысячи тысяч и тьмы тем, умножая на самих себя числа, у нас самые высшие. Через сие оно ясно показывает, что типы небесных существ для нас неисчислимы; потому что бесчисленно блаженное воинство премирных умов. Оно *превосходит малый и недостаточный счёт употребляемых нами чисел* и точно определяется одним премирным их разумением» [2, с. 52].

В рассмотренном понятии актуальной бесконечности не трудно узнать то, что у древних было известно под именем *ἀφωρισμένον*, у схоластиков – под именем *categorematicè infinitum*, у новых философов – *положительной, собственной бесконечности*. Как выражается Гёте («Путешествие в Италию» – С. Д.), «это – *замкнутая бесконеч-*

ность, более соответствующая человеку, чем звёздное небо», причём последнее, конечно, возможность устремляться всё далее и далее, никогда не будучи в состоянии призвести синтез и успокоиться на целом».

Согласно христианским воззрениям, небесная иерархия насчитывает девять Ангельских чинов, разбитых на три триады. Первую, отмеченную наибольшей близостью к Богу, составляют Серафимы, Херувимы и Престола. Вторую, занимающую положение срединное по отношению к Богу и человеку, образуют Силы, Господства и Власти. Наконец, третья, содержащая Начала, Архангелов и собственно Ангелов, оказывалась ближайшей к человеку. Посредством этой Ангельской иерархии и осуществляется связь Творца с человеком: высшие чины получают озарение Божественным светом и приобщаются к господним тайнам непосредственно от Него Самого, а низшие – через посредство высших, вплоть до человека. Небесная иерархия переходит в земную церковную.

Откровение, полученное по преданию Пифагором, и принятое платониками – «Всё есть число» – казалось, теряло свою силу в мире Сил Небесных. Если число (натуральное число – говорим мы) подтверждало своё основополагающее значение в тварном мире, то ничего подобного не угадывалось для Мира Горнего – для Небес. Никаких «бесконечных чисел», то есть «*превосходящих малый и недостаточный счёт употребляемых... чисел* и точно определяющихся одним премирным... разумением», соответствующих натуральным в тварном мире, в мире для Сил Небесных сконструировать до Кантора не удавалось (хотя попытки такие делались). Открытые им трансфинитные числа эту задачу решали. Именно это решение старой богословской проблемы стало для П. Флоренского решающим для прियтия им канторовской теории множеств. Выявление конструкций иерархического строения мира, и чувственного и умопостигаемого, а также связей этих миров, механизмов прохождения Божественного света через уровни небесной иерархии к человеку – эти и связанные с ними темы стали предметами постоянных размышлений П. Флоренского (в частности, в построениях в области теории познания) на протяжении всей его творческой жизни. Создаётся впечатление, что именно здесь пролегают сегодня основные пути развития философских идей отца Павла (см. работы А. Н. Паршина о «лестнице отражений», о проблеме времени и о «структуре» православного богослужения, совершаемого по образцу духовного служения «небесной Церкви») [10; 11 и др.].

Н. Лузин. *Начало творческого пути*. Когда в 1903 году П. Флоренский оставлял университет, он передал Н. Лузину свои полномочия секретаря Студенческого математического кружка при Московском математическом обществе. К этому времени Н. Лузин уже вполне определился с выбором своего будущего пути: он будет математиком! Постепенно определялся и выбор наставника, им стал молодой профессор Д. Ф. Егоров (1869–1931), замечательный математик и превосходный

педагог, под руководством которого Н. Лузин вырос в одного из крупнейших российских математиков XX века. Заботливый руководитель постарался оградить талантливого ученика от опасностей, подстерегавших ещё не вполне сформировавшуюся молодую душу в наступающую в России эпоху политических смут и революций. Когда в 1905 году в Москве развернулись известные революционные события, Д. Егоров, узнав, что революционно настроенные товарищи (В. А. Костицын и др.) затягивали его в самую гущу этих событий, употребил все свои возможности, чтобы отправить молодого человека в Париж. Там он слушал лекции А. Пуанкаре о разложениях в ряды пертурбационных функций небесной механики, Э. Бореля – по теории целых функций, Ж. Адамара – по теории распространения волн, Г. Дарбу – по теории поверхностей. Работал в библиотеках. Уже тогда Н. Лузин всерьёз заинтересовался теорией множеств. В письме П. Флоренскому от 1 (14) мая 1906 года он пишет [12, с. 136]: «В настоящий момент меня интересуют в науке исключительно принципы, символическая логика и теория множеств». В этом же письме, которое писалось в несколько присестов, он добавил [Там же, с. 138]: «*Poincaré* занят своей небесной механикой, к теории множеств (боюсь утверждать, но вероятно) относится подозрительно. *Borel* занимается ею, но с какой то особенной точки зрения: все воплощает в геометрические группы (т. е. множества – С. Д.). *Continuum* считает не способным быть *bien ordonné*». Так Н. Лузин уже в мае 1906 года касается тем, поднятых в полемике по аксиоме выбора. В 1906 году он вернулся в Москву, завершил своё кандидатское сочинение «Об одном методе интегрирования дифференциальных уравнений» и в конце года после сдачи государственных экзаменов и получения диплома I степени, был оставлен Д. Егоровым при факультете «для приготовления к профессорскому званию». В 1909 году он сдал магистерские экзамены и, став в 1910 году приват-доцентом Московского университета, собирался начать преподавание. Он хотел читать теорию функций действительного переменного (что говорит о том, что у него уже начало формироваться намерение работать в этом направлении – в письме П. Флоренскому от 24 декабря 1909 года он напишет [Там же, с. 159]: «Интерес и вера в символическую логику пропали. Влечёт теория функций и теория электронов»), однако, такой курс уже был объявлен С. Бюшгенсом, и Н. Лузин, по совету Б. Млодзеевского, вознамерился прочитать курс по интегральным уравнениям. Но намерение это осуществлено так и не было: стараниями его шефа осенью 1910 года он был отправлен в научную командировку в Гёттинген и Париж. Перед отъездом он пишет П. Флоренскому письмо, в котором сообщает о начале занятий тригонометрическими рядами и жалуется [Там же, с. 161]: «Обнаружил прискорбный факт, что занимаясь *Mengenlehre* я отстал в других областях». В командировке он активно занимался исследованиями в области теории функций действительного переменного, по совету Э. Ландау отправил в Палермо свою работу «Об

одном степенном ряде», вышедшую в 1911 году и ставшую его первой публикацией. Работал в семинаре Ж. Адамара, познакомился с Э. Пикаром, Э. Борелем, А. Лебегом, А. Данжуа. Командировка продолжалась до лета 1914 года (мимоходом заметим, что в августе Россия вступила в Первую мировую войну) и была в высшей степени плодотворной. В *Comptes Rendus* Академии наук Франции появились его знаменитые работы о С-свойстве и по теории степенных и тригонометрических рядов. И хотя немалое время он потерял, безуспешно пытаясь доказать континуум-гипотезу, тем не менее в Москву он вернулся с уже сложившейся в основных чертах диссертацией «Интеграл и тригонометрический ряд», которую вскоре завершил, в 1915 году опубликовал и в апреле 1916 защитил: причём Совет принял решение в виде особого исключения присудить диссертанту, минуя степень магистра, степень доктора чистой математики. Это было триумфом молодого математика. Другим его триумфом стало рождение в эти годы его школы, одной из наиболее славных математических школ XX века – легендарной Лузитании. По возвращении в 1914 году в Москву он начал чтение факультативного курса теории функций действительного переменного. «Именно этот читаемый из года в год специальный курс и сопровождающий его семинар... явились центром, из которого выросла Московская школа теории функций – замечательный памятник научной деятельности Н. Н. Лузина», – читаем мы в его биографии, написанной Н. К. Бари и В. В. Голубевым [1, с. 475]. На этом семинаре в 1914–1917 годах выросло первое поколение лузинских учеников – Д. Е. Меньшов, М. Я. Суслин, А. Я. Хинчин, П. С. Александров [9]. Первые ещё студенческие результаты А. Хинчина, которые были сообщены автором осенью 1914 года на заседании Студенческого математического кружка, Н. Лузин включил в свою диссертацию. А в 1916 в *Comptes Rendus* Академии наук Франции появилась заметка А. Хинчина об обобщении интеграла Данжуа. В том же году и в том же журнале была опубликована статья Д. Меньшова, содержащая пример тригонометрического ряда с отличными от нуля коэффициентами, почти всюду сходящегося к нулю. В том же году и опять в *Comptes Rendus* Академии наук Франции появилась работа П. Александрова, в которой им, тогда ещё студентом университета, было доказано, что всякое несчётное борелевское множество имеет мощность континуума. А так как в то время полагали, что борелевскими множествами исчерпываются все реально употребляемые в математике множества (см. ниже), то этот результат мог рассматриваться как в известном смысле решение континуум-гипотезы. Наконец, в том же 1916 году студент 3-го курса М. Я. Суслин, используя операцию, введённую П. Александровым, построил пример множества, являвшегося проекцией борелевского множества, но не оказывавшегося борелевским [15]. Этот пример, опубликованный в 1917 году в тех же парижских *Comptes Rendus*, стал истинной сенсацией. Оказалось, что реально используемые в матема-

тике множества не замыкаются в классе борелевских множеств (заметим мимоходом, что как раз в том году в России разразилась революция). Новые множества, получившие название суслинских, или А-множеств, или аналитических множеств, стали объектом исследований школы Н. Лузина, которая стала лидирующей в дескриптивной теории множеств. Из этой школы в будущем выросла если и не вся советская математическая школа, то одна из составляющих, определяющих её дальнейшее развитие (другим её важнейшим истоком стала великая петербургская чебышевская традиция, да и не стоит списывать со счёта другие может быть не столь могучие, но, безусловно, важные потоки, шедшие из провинции – с Украины, т. е. из Харькова, Киева и Одессы, из Варшавы, Ростова-на-Дону и других мест). И, конечно, эта напряжённая работа над проблемами теории множеств и функций, которую вёл Н. Лузин на протяжении многих лет, начиная со времён первой русской революции, безусловно, заставила его глубоко войти в проблемы теории множеств, в загадочную бесконечность. Когда он начал погружаться в эти материи, он был ещё молодым начинающим исследователем, для которого его великие французские учителя были непререкаемыми авторитетами. А время это было отмечено для них знаменитой дискуссией об аксиоме Цермело, в которую были в той или иной мере вовлечены все ведущие французские математики того времени. В спорах вокруг аксиомы Цермело рос и мучал талант Николая Николаевича.

Аксиома выбора и Н. Н. Лузин. В 1904 году на международном конгрессе математиков в Гейдельберге венгерский математик Ю. Кёниг выступил с докладом «К проблеме континуума» [24], в котором среди прочего содержалось утверждение о невозможности представления континуума в виде вполне упорядоченного множества. В том же году была опубликована знаменитая работа Э. Цермело о том, что каждое множество можно сделать вполне упорядоченным [25]. В основе этого доказательства содержалось утверждение, ставшее известным как аксиома выбора или аксиома Цермело, которую он сформулировал так [Там же, с. 516]: «Для бесконечной совокупности множеств всегда существует отображение (*Zuordnung*), в котором каждому множеству соответствует один из его элементов» (привожу в переводе Ф. А. Медведева [6, с. 106]). Появление этих двух противоречащих друг другу утверждений вызвало в математическом сообществе недоумение. Одним из его проявлений стала заметка Ж. Адамара [23], в которой было высказано сомнение, суть которого сводилась к неочевидности того, что операцию выбора элемента из каждого множества бесконечного семейства возможно подчинить какому либо закону. Эта заметка положила начало дискуссии, развернувшейся в 1905 году на страницах 33-го тома «Бюллетеня Французского математического общества», в которой приняли участие Ж. Адамар, Э. Борель, Р. Бэр и А. Лебег (об этой дискуссии см., например [6; 7]).

Э. Борель полагал важным точно отделить математические сущности, которые математик мо-

жет рассматривать как существующие, от тех, которые лишь кажутся реальными, но которым ничего «реально» не соответствует. Такое разграничение и стало содержанием этой дискуссии. На таком разграничении Э. Борель настаивал и в дальнейшем (см., например [19]). В отношении аксиомы выбора Э. Борель сомневался даже в её применимости к случаю, когда множества, из которых производится выбор, являются подмножествами континуума.

Ж. Адамар же не видел ничего сомнительного в теоретико-множественной идее бесконечности и полагал законным употребление аксиомы выбора. Сторонников такой позиции Э. Борель назвал «идеалистами». Сам Э. Борель (вместе с Р. Бэром и А. Лебегом) полагал, что теоретико-множественные понятия и принципы нуждаются в пересмотре: неограниченное употребление в математике понятия бесконечного и аксиомы выбора может приводить к выводам, лишённым гносеологического смысла. Сторонников такого подхода Э. Борель назвал «реалистами» (этот термин зачастую заменяли терминами «эмпирист» или «натуралист»). «Реалисты» полагали, что построение, использующее аксиому выбора, не даёт индивидуального объекта, но лишь класс объектов, удовлетворяющих некоторым требованиям.

Молодой Н. Лузин, разумеется, внимательно следил за дискуссией об аксиоме выбора с самого её начала и занял позицию не «идеалистов», но «реалистов». Об этом свидетельствует его диссертация «Интеграл и тригонометрический ряд» [3], опубликованная в 1915 году (например, примечание к § 36). За несколько дней до защиты Н. Лузин писал П. Флоренскому [12, с. 183]: «Кусать меня собираются основательно, но я не сдамся, и сам буду откусываться. Предвижу, что будет открыт огонь за “принцип произвольного выбора”... Должен сказать, что моя позиция очень трудна: ведь я нападаю на *Cantor'a*. А защищает его весь факультет – так что, думается, будут общие дебаты по основам теории множеств, и будет пролито немало пота». Ожидаемая Лузиным атака, судя по всему, не состоялась. Защита, как мы уже говорили, прошла блестяще.

На позициях эффективизма он оставался и впоследствии. К этому его склонял не столько авторитет его французских учителей, сколько его собственные размышления о проблемах теории множеств и функций. Впоследствии в своём знаменитом труде «Лекции об аналитических множествах и их приложениях» он писал [4, с. 30–31]: «... Мы видим, что необходимо ограничить нашу способность идеализации, и, по-видимому, эти границы не могут быть поставлены интуицией. Обычно думают, что есть много вещей, логически возможных, но ускользающих от нашей интуиции. Но, по-видимому, обратное тоже верно: есть случаи, когда наша интуиция даёт (или думает, что даёт) совершенно ясную картину понятия, логически противоречивого в себе. Таков, по-моему, случай совокупности всех трансфинитных чисел».

Как мы знаем, П. Флоренский не принял позиции Н. Лузина по вопросу бесконечности. Из точек

зрения, высказанных в полемике 1905 года, наиболее близкой для него оказалась позиция Ж. Адамара, т. е. «идеалистическая». Разумеется, всякого рода ограничения на бесконечность, вводимые «реалистами», были для него абсолютно неприемлемы. Бесконечное было для него, как для богослова, одним из атрибутов Бога. Могущие возникать противоречия его не пугали. Вот характерный отрывок из подытоживающего его взгляды автореферата [18], написанного в 1925–1926 годы: «Непреложная истина – это та, в которой предельно сильное утверждение соединено с предельно же сильным его отрицанием, т. е. – предельное противоречие: оно непреложно, ибо уже включило в себя крайнее его отрицание. И поэтому всё то, что можно было бы возразить против непреложной истины, будет слабее этого, в ней содержащегося отрицания. Предмет, соответствующий этой последней антиномии, и есть, очевидно, истинная реальность и реальная истина. Этот предмет, источник бытия и смысла, воспринимается опытом» [Там же, с. 40]. «Истина есть антиномия» – фундаментальное положение философии отца Павла. Разумеется, подобное отношение к противоречию для математика Н. Лузина было неприемлемо. Так что позиции, которые заняли Н. Лузин и П. Флоренский в своих размышлениях, оказались совершенно различными. К сожалению, сами споры Н. Лузина и П. Флоренского на эту тему до нас не дошли: их отголоски доносят до нас переписка. Так в письме Н. Лузина П. Флоренскому от 4 августа 1915 года читаем [12, с.

178]: «Вы (богослов – добавим мы) ищете бестрепетного сердца непреложной Истины, оснований всему, смело шагаете через всё, сметая теории, как карточные домики, а я ... я не жду последних «как» и «почему», и, боясь бесконечного, я сторонюсь его, я не верю в него. *Нет актуальной бесконечности!* а когда мы усиливаемся говорить о ней, мы *фактически* всегда говорим о конечном и о том, что за n есть $n + 1$... вот и всё!».

Актуальная бесконечность для Н. Лузина, если и существует, то вне математики. До каких пределов может заходить математик в своих построениях, ведомых ощущением идеи актуальной бесконечности – предмет постоянных его размышлений. Наиболее полное (из доступных нам сегодня) выражение его взглядов содержат его «Лекции об аналитических множествах и их приложениях», опубликованные в Париже в 1930 году в издававшейся Э. Борелем серии монографий по теории функций [4]. В них его критическое отношение к актуальной бесконечности находит своё предельное выражение: его недоверие простирается уже на «арифметический континуум». Все ли действительные числа его составляющие реальны? Реальны в том смысле, что они могут быть эффективно выстроены. Таким образом, Н. Лузин возвращается к проблеме конструкции «числового континуума», с которой столкнулись ещё пифагорейцы. Н. Лузин полагает, что уже «пришло время произвести реформу в наших идеях об арифметическом континууме».

Источники и литература

1. Бари Н. К., Голубев В. В. Биография Н. Н. Лузина // *Собрание сочинений*: в 3 т. Т. 3 / Н. Н. Лузин. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 468–483.
2. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / пер. М. Г. Ермаковой; под ред. А. И. Зайцева. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. 183 с.
3. Лузин Н. Н. Интеграл и тригонометрический ряд (1915) // *Собрание сочинений*: в 3 т. Т. 1 / Н. Н. Лузин. М.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 48–212.
4. Лузин Н. Н. Лекции об аналитических множествах и их приложениях (1930) // *Собрание сочинений*: в 3 т. Т. 2 / Н. Н. Лузин. М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 9–269.
5. Лузин Н. Н. Мемуар об аналитических и проективных множествах (1926) // *Собрание сочинений*: в 3 т. Т. 2 / Н. Н. Лузин. М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 317–356.
6. Медведев Ф. А. Французская школа теории функций и множеств на рубеже XIX–XX вв. М.: Наука, 1976. 232 с.
7. Медведев Ф. А. Ранняя история аксиомы выбора. М.: Наука, 1982. 304 с.
8. Медведев Ф. А. О курсе лекций Б. К. Млодзеевского по теории функций действительного переменного, прочитанных осенью 1902 г. в Московском университете // *Историко-математические исследования*. 1986. Вып. 30. С. 130–148.
9. Меньшов Д. Е. Воспоминания о молодых годах и о возникновении Московской школы теории функций // *Историко-математические исследования*. 1983. Вып. 27. С. 312–333.
10. Паршин А. Н. Средневековая космология и проблема времени // *Вопросы философии*. 2004. № 12. С. 70–88.
11. Паршин А. Н. Лестница отражений (от гносеологии к антропологии) // *Историко-философский ежегодник-2005*. М.: Наука, 2005. С. 269–286.
12. Переписка Н. Н. Лузина с П. А. Флоренским // *Историко-математические исследования*. 1989. Вып. 31. С. 125–191.
13. Письма Д. Ф. Егорова к Н. Н. Лузину // *Историко-математические исследования*. 1980. Вып. 25. С. 335–361.
14. Половинкин С. М. О студенческом математическом кружке при Московском математическом обществе в 1902–1903 гг. // *Историко-математические исследования*. 1986. Вып. 30. С. 148–158.
15. Тихомиров В. М. Открытие А-множеств // *Историко-математические исследования*. 1993. Вып. 34. С. 126–139.
16. Флоренский П. А. Введение к диссертации «Идея прерывности как элемент мирозерцания» // *Историко-математические исследования*. 1986. Вып. 30. С. 159–177.
17. Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых лет. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Московский рабочий, 1992. 500 с.
18. Флоренский П. А. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль. 1994. С. 37–43, 79–129.
19. Borel É. *Leçons sur la théorie des fonctions*. 2e éd. Paris, 1914. Note VI. P. 146.
20. Borel É. *Méthodes et problèmes de la théorie des fonctions*. Paris, 1922.
21. Dauben J. *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinity* / Princeton University Press, 1990.

22. Dauben J. Georg Cantor and the Battle for Transfinite Set Theory [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.heavysideindustries.com/wp-content/uploads/2011/08/Dauben-Cantor> (дата обращения: 22.09.2017).
23. Hadamard J. La théorie des ensembles // *Revue gén. des sci. pures et appl.* 1905. Vol. 16. P. 241–242.
24. König J. Zum Kontinuum-Problem // *Verhandl. des dritten Intern. Math. Kongress in Heidelberg. Leipzig, 1905.* 1904. Vol. 8, bis 13. S. 144–147.
25. Zermelo E. Beweis, das jede Menge wohlgeordnet werden kann. 2e éd. 1904. S. 514–516.

УДК 27-167.6
ББК Э37-503

Елена Семёновна Косых,

*Стерлитамакский филиал Башкирского государственного университета,
г. Стерлитамак, Россия*

Теория и практика экзорцизма в христианстве

В постсоветский период возрождение православия неразрывно связано с усилением интереса как к различным религиозным практикам в рамках традиционных конфессий, так и к эзотерическим. Одной из форм помощи верующим, которую предлагает Православная Церковь, является отчитка – обряд изгнания бесов. В рамках богословского дискурса в статье ставится вопрос о различиях в практике экзорцизма в католицизме и православии; приводятся аргументы «за» и «против» проведения обряда. Автор исследует истоки формирования экзорцизма, отмечает внешние признаки одержимости, обращается к примерам современной религиозной жизни православных верующих.

Ключевые слова: экзорцизм, одержимость, демон, обряд, молебен, отчитка, исцеление, очищение души

Elena S. Kosykh,

*Bashkir State University (Branch in Sterlitamak),
Sterlitamak, Russia*

Theory and Practice of Exorcism in Christianity

In the post-Soviet period, the revival of Orthodoxy is inextricably linked with the growing interest in various religious practices, both within traditional confessions and esoteric. Otchitka – the ritual of exorcism, is one of the form of assistance to believers, offered by the Orthodox Church. Within the framework of the theological discourse, the article raises the question of differences in the practice of exorcism in Catholicism and Orthodoxy; pros and cons are given about the rite. The author examines the origins of the formation of exorcism, notes the external signs of obsession, refers to the examples of contemporary religious life of Orthodox believers.

Keywords: exorcism, demon possession, demon, ritual, prayer, otchitka, healing, soul purify

Экзорцизм – явление не новое. Понятие «одержимости» известно давно, так же, как и изгнание бесов. В раннем христианстве падшие ангелы считались причиной болезней, несчастных случаев, а также потрясений, ослабляющих душу [10]. Нечистые духи воздействуют на мысли человека, привнося в них греховные помыслы, стремясь погубить людей. В Священном Писании немало строк посвящено демонам. Они подобны человеку: могут говорить, слышать, осязать, обонять. Могут двигаться, переносить предметы, людей, влиять на силы природы. Как писал св. Игнатий Брянчанинов, «демоны ничего не могут сделать Творцу, который, являясь всемогущим Богом, находится в недостижимости для всякого воздействия со стороны твари. Поэтому всю свою злобу они обратили на человека, являющегося образом Божиим и, зная, что Господь любит Своё создание, стремятся, как можно больше навредить предмету Его любви» [2, с. 7–8].

«Экзорцизм» в переводе с греческого *exorkizein* – изгонять злого духа с помощью заклинаний [6, с. 498]. Первым экзорцистом христиане

считают Иисуса Христа, излечившего много бесноватых: слепых, немых. Упоминания об этом есть в Евангелии от Луки (8: 27), Евангелии от Матфея (12: 22) и Евангелии от Марка (5: 6–13). Библейская история рассказывает, что путешествуя по Галилее, Христос встретил одержимого человека. «Как твоё имя?» – спросил Спаситель. «Имя мне – легион», – отвечали бесы. Иисус изгнал их из человека и вселил их в стадо свиней. Животные, не в силах терпеть такое соседство, бросились в пропасть (Мк. 5: 8–9).

Христиане считают, что сначала дар изгонять нечисть получили от Христа апостолы. «Призвав двенадцать учеников Своих... дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их» (Мф. 10: 1). Через них этот дар получили и обычные люди: «Именем Моим будут изгонять бесов...» (Мк. 16: 15–18). Иустин Философ (II в.) в разговоре с иудеем Трифоном признавал за всяким христианином право изгнания духов [4].

Ранние христиане, духовно чистые и готовые на мученическую смерть ради веры, широко прак-

тиковали обряд изгнания духов. Однако с середины IV века это явление перестаёт быть массовым. Сначала Лаодикийский собор запрещает совершать заклинание тем людям, которые не рукоположены от епископа (26-е правило), а с начала V века такой молебен мог проводить лично епископ и в особые дни. В дальнейшем только отдельные люди могли проводить обряд изгнания бесов.

Правил для изгнания бесов у ранних христиан не существовало. Они руководствовались указанием Христа: «Род сей изгоняется молитвой и постом» (Мф. 17: 21). Каждый экзорцист имел свои приёмы и методы. Беседа со страждущим, он стремился выяснить, как бес – и какой именно – оказался в человеке; окроплял его святой водой; читал молитвы. Результатом работы должно было стать изгнание врага. Важны слова из Нового завета: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идёт и берёт с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого» (Мф. 12: 43–44).

В средневековье инквизиция контролировала деятельность экзорцистов. Кроме традиционных для этого обряда методов использовались и типичные для инквизиции, связанные с причинением страданий: человека, мучимого демонами, морили голодом, терзали раскалённым железом, оглушали громкими звуками и т. д. Чаще всего жертва погибала, и инквизиторы могли с удовлетворением заявить, что враг изгнан и повержен. В католической Европе во времена невежества и суеверия случались массовые проявления одержимости, поэтому экзорцизм был весьма распространён. В наши дни в католических странах Европы насчитываются сотни священников, практикующих обряд.

В Русской Православной Церкви таких священнослужителей всегда было немного. Одним из них был святой праведный Иоанн Кронштадтский (1829–1908). Ему, обладавшему большой духовной силой, для изгнания демона достаточно было сказать: «Изыди!». Существует множество свидетельств об исцелении им бесноватых [3; 5].

В католической и православной церкви существует различное отношение к обряду изгнания бесов и к тому, кто может его проводить. В католической церкви это весьма обычное явление. Современных борцов с бесами готовят в Ватикане в университете *Athenaeum Pontificium Regina Aposolorum*. В православной церкви отношение к изгнанию бесов иное, и соответствующий обряд – «отчитка» – не имеет массового распространения. С точки зрения православного богословия, знания определённого набора молитв недостаточно. Только духовно чистый, просветлённый христианин, ведущий смиренный образ жизни, в состоянии противостоять соблазну, которому его подвергает нечистый, и помочь страждущему. Кто же ближе к истинному пониманию того, кто может творить чудеса силой Божией? У каждой стороны есть свои аргументы.

В православной традиции к отчитке относятся осторожно. Противники отчитки полагают, что раз причиной вселения падшего духа в человека является грех, то болезнь – это греховность, её и нужно лечить. Отчитка не является универсальным лекарством от греха. Противники отчитки сомневаются в достаточной подготовке современных экзорцистов, ссылаясь на слова преподобного Исаака Сирина: «Ибо ты выходишь учить тех, кому уже шесть тысяч лет. А это (т. е. опытность искушающих бесов) служит для них оружием, которым они могут поразить тебя, несмотря на всю твою мудрость и на всё твоё благоразумие» [9, с. 137]. Кроме того, по словам блаженного Феофилакта Болгарского, «освободившиеся от бесов ещё хуже становятся впоследствии, если не исправляются» [12].

Аргументом противников отчитки также является массовость и доступность молебна. Нередко паломнические службы везут на отчитки целыми автобусами неподготовленных людей. По христианским представлениям, признаками одержимости во время молебна являются ругательства и проклятия в адрес Бога, церкви и святых; припадки, судороги, кашель; странное поведение и отсутствие чувства стыда; непереносимость святой воды; проявление возможности разговаривать на неизвестных языках; навязчивые мысли о самоубийстве или убийстве; также одержимые нередко говорят от имени вселившегося в них беса. Для людей может стать неприятным откровением, что рядом с ними кто-то начинает ругаться, рычать, вопить нечеловеческим голосом.

В настоящее время отчитка ведётся по Требнику, который был составлен в XVII веке киевским митрополитом Петром Могилой. В него включены молитвы IV века, в том числе молитва запрещающая святого Василия Великого над страждущими от демонов [11].

В России всего несколько человек имеют право проводить отчитку. Данные об этих священнослужителях содержатся на православном сайте «Бог – Истина. Демоны среди нас» [1]. Самым известным экзорцистом является архимандрит Герман (Чесноков) из Свято-Троицкой Сергиевой Лавры (г. Сергиев Посад). Чин изгнания отцом Германом злых духов из человека записан на видео по личному благословию Святейшего Патриарха Алексия и выложен в интернете [8].

В Свято-Никольском храме (Республика Башкортостан, г. Стерлитамак) молебен проводил архимандрит Симеон (Кувайцев). Автор присутствовал на молебнах, на которые собиралось до 300 и более человек. Молебен начинался с беседы. Отец Симеон стремился установить контакт с каждым пришедшим человеком и одновременно со всеми людьми, собрать толпу в единую общность. Только сплотив людей, завладев их вниманием, священник переходил к молебну. Произнося молитвы, он, прикасаясь к головам присутствующих, двигался от одного человека к другому. Некоторым молящимся по только ему одному понятным причинам он уделял больше времени. Заканчивался молебен обильным окроплением святой водой, и на лицах верующих всегда появлялись улыбки.

Отец Симеон пользовался большой любовью и уважением прихожан. После смерти отца Симеона 27 июня 2016 года митрополит Башкортостанской митрополии Никон (Васюков) благословил на проведение отчитки игумена Свято-Никольского кафедрального собора г. Стерлитамака Нила (Тимофеева) [7].

Проведённое исследование свидетельствует о росте популярности обряда изгнания бесов как в России, так и за рубежом. Причин тому много. Сре-

ди них – вера в церковь как силу, способную помочь в борьбе со злом в эпоху бездуховности, крушения прежних идеалов и распространения различных альтернативных религиозных движений. По нашему глубокому убеждению, отчитка – это помощь, которую церковь предлагает верующим. Сторонники отчитки считают, что душа человека – это сосуд, который может быть наполнен и страстями, и добродетелью. Молитва и пастырская поддержка помогают наполнить сосуд чистой водой.

Источники и литература

1. Бог – Истина. Демоны среди нас: православный сайт [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogistina.info> (дата обращения: 11.09.2017).
2. Брянчанинов Игнатий. Слово о смерти. Репр. изд. 1905 г. М.: Р. С., 1991. 316 с.
3. Источник живой воды: жизнеописание святого праведного отца Иоанна Кронштадтского / сост. Н. И. Большаков. Репр. изд. 1910 г. СПб.: Царское Дело, 1997. 856 с.
4. Иустин. Разговор с Трифоном иудеем // Сочинения Св. Иустина, философа и мученика / пер. П. Преображенского. М.: Университетский типограф, 1892. С. 132–362.
5. Киценко Н. Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 392 с.
6. Мак-Ким Д. Вестминстерский словарь теологических терминов / пер. с англ. И. В. Аверченко [и др.]; общ. ред. А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М.: Республика, 2004. 503 с.
7. Михайло-Архангельский храм [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rhram.ru/articles> (дата обращения: 18.08.2017).
8. Отчитка архимандрита Германа в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogistina.ru/exorcism/german.shtml> (дата обращения: 02.09.2017).
9. Сириин Исаак. Слова подвижнические / под ред. С. И. Соболевского. Репр. изд. 1911 г. М.: Правило веры, 1993. 530 с.
10. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле / пер. с лат. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 256 с.
11. Требник митрополита Петра Могилы. М.: Бертельсман Медиа Москау, 2014. 1696 с.
12. Феофилакт Болгарский. Толкование на Мф. 12: 43–45 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.wco.ru/biblio/books> (дата обращения: 28.08.2017).

УДК 16:27-75
ББК Ю4:Э372-67

Елена Петровна Невельская-Гордеева,
Национальный юридический университет им. Ярослава Мудрого,
г. Харьков, Украина

Логика в православном мировоззрении

Увлечение тестовыми методами контроля уровня знаний может привести к тому, что вместо поиска истины мышление будет направлено на рефлексию логики составителей теста и угадывание ответа. Совсем иная логика толкования текстов Евангелия. В текстах Нового Завета заложена множественность смыслов, однако, в отличие от современных тестовых экзаменов, эта множественность не одноплоскостная, а имеет углублённое направление, и все критерии выбора ответов будут правильными.

Ключевые слова: логика, толкование, логическая рефлексия, тест, смысл, молитва

Elena P. Nevelskaya-Gordeeva,
Yaroslav Mudryi National Law University,
Kharkiv, Ukraine

Logic in Orthodox Worldview

The passion test control methods level of knowledge can lead to the fact that instead of searching for the truth thinking will focus on reflection, the logic of the drafters of the test and guessing the answer. A completely different logic of interpretation of the texts of the gospel. In the texts of the New Testament laid down a multiplicity of meanings, however, in contrast to the modern test, this multiplicity is not a single plane, and has in-depth direction, and all selection criteria answers are correct.

Keywords: logic, interpretation, logical reflection, test, meaning, prayer

Логика традиционно занимала важное место в христианском образовании. Но если в католицизме логика служит рациональному объяснению Божественного замысла, то для православия – логика выступает инструментом, способствующим духовному пониманию смыслов происходящего.

Современное унифицирование среднего и высшего образования под европейские стандарты приводит к эффективному использованию тестовых методик, которые, кроме оценивания уровня предметных знаний, могут быть направлены на оценивание мыслительной деятельности и логических способностей, как, например, введение теста на общие учебные компетентности для поступления бакалавров в магистратуру по специальности правоведения [5].

Массовый переход процесса оценивания знаний учащихся на тестовые методы, кроме позитивных моментов (быстрая проверяемость тестового задания, отсутствие субъективности учителя в выставлении оценки при анонимности проверки, развитие гибкости мышления и ускорение его процессов для тестируемых) имеет существенные отрицательные моменты, которые заключаются в том, что само тестовое задание может иметь разные критерии решения, которые приведут к получению противоречивых ответов (исключением здесь, возможно, являются только тесты по математике). Например, учащемуся предлагается такое задание: «Уберите лишний город из списка: а) Амстердам; б) Гамбург; в) Токио; г) Мадрид; д) Стамбул».

Составители теста предполагают, что ученик должен вычеркнуть город Гамбург, т. к. он не является столицей, а все остальные города – столицы стран. Однако успевающие в учебе дети способны найти иные закономерности и, вследствие этого, убрать другие города. Лишним городом может оказаться Мадрид, т. к. из предложенного списка это единственный город, который не имеет морского порта. Можно вычеркнуть Токио, т. к. это единственный город из перечисленных, расположенный на острове, остальные города находятся на континенте. Убрав Стамбул, учащийся исходит из того, что это единственный город, который расположен сразу на двух континентах: основная часть города находится в Европе, меньшая – в Азии.

Иной пример: «Уберите лишнее имя: а) Вильгельм Рентген; б) Пьер Кюри; в) Генрих Рудольф Герц; г) Макс Планк; д) Эмиль Герман Фишер». Составители теста поставили на различение физиков и химиков: четверо учёных-физиков должны остаться, а учёного химика под пунктом «д» надо убрать из цепочки. Однако тестируемые могут избрать иной критерий для выбора: убрать учёного-француза под пунктом «б» и оставить четырёх учёных-немцев; либо оставить четырёх учёных-лауреатов Нобелевской премии и убрать Герца, который не получал Нобелевской премии.

Если во время устного экзамена можно спросить у экзаменуемого, почему он выбирает тот или иной ответ, то при тестовом экзамене подобные уточнения исключены на все 100 %. Таким образом, получается, что тестируемый не ищет истину, не даёт единственно правильный ответ из всех

возможных, а угадывает правильный ответ, который только потому и будет правильным, что так посчитали составители теста. Вместо поиска истины мышление направлено на рефлекссию (рефлексия – философский термин, означающий «мышление о мышлении») логики составителей теста и угадывание удовлетворяющего этой логике ответа.

Совсем иная логическая рефлексия отвечает прочтению текстов Евангелия. В текстах Нового Завета также можно найти несколько смыслов и использовать разные критерии толкования, однако, в отличие от современных тестовых экзаменов, эта множественность не одноплоскостная, а имеет углублённое направление, и все ответы будут правильными. Рассмотрим это на двух примерах.

Первый пример – это толкование на повествование о явлении Воскресшего Христа Марии Магдалине. Христос запретил ей прикасаться к нему. Традиционно считается, что она не была готова, или не была достойна. Обратимся к толкованию этого момента у Григория Паламы [4, с. 209–210]: «Два Ангела сидели у гроба. “А ты, о жено, чего ради плачешь?!” – Не по неведению же её состояния они спрашивают, но для того, чтобы сдержав её надрыв, сделать её способной к восприятию их и создать благоприятную почву для исполнения их дела; дело же Ангелов, сидящих у Гроба Жизнодавца, заключалось в возвещении славы Воскресшего. Но на вопрос Ангелов о причине её плача, она отвечает: “Яко взяша Господа моего, и не вем, где положиша Его. И сия рекши обратися вспять”. Что понудило Марию внезапно обернуться назад? – Несомненно, рабское преклонение и внимание Ангелов к появившемуся Владыке; ибо она, вот, называет Его её только Господом (говоря, “взяша Господа моего”), и предполагает кражу и перемещение тела, обнаруживая этим, правда, от души расположение к Нему, но, отнюдь, не помышляя о Нём так, как это приличествует думать о Боге. Они же на деле показывают, что Он есть Господь и самых Ангелов Божиих: потому что пока Он ещё не появился, они сидели у Гроба, когда же Владыка непосредственно явился, они немедленно встали, и с благоговением и восхищением, как это отвечало их образу, напряженно внимали Ему. Мария же, обернувшись, чтобы увидеть то, что как видение, потрясло Ангелов, видит стоящего Иисуса, хотя и не понимает, что перед ней – Иисус, считая Воскресение неслыханным и едва ли возможным. Поскольку же, кроме того, и сумерки ещё преобладали над светом дня, и Господь не явил ей (Своё) Божественное сияние, но был таким, каким был известен при жизни и во время Страданий, то Мария не узнала Его, но принимает за вертограддаря здешнего сада – Возделывателя душ и Творца мира. Когда же Он воззвал и назвал её по имени, говоря: “Мария”, тогда она узнала Его и ответила, и, переменив мнение, сказала: “Раввуни, еже глаголется Учителю”; но и тогда, хотя и увидела Его живым, ей не пришло на ум как-то помыслить о Нём, как о Боге, но она относится к нему просто как к Человеку Божию и Учителю божественных вещей, и поэтому стремится не только припасть, но и коснуться, по любви, Его

стоп, – но слышит: “Не прикасайся Мне”; Он как бы говорит ей: поскольку твоя мысль не прикасается глубине Таинства относительно Меня: что Я – Бог, во плоти ныне тобою видимый, и то во плоти ныне особенно божественной, то посему: “Не прикасайся Мне”. И это должно было быть сохранено для Божией Матери: то, что Она единственная среди жён должна была коснуться Тела по Воскресении – воплотившегося от Неё ради нас Бога; что и было, повествует Евангелист Матфей: ибо по причине Её, говорит он, что (Жёны Мироносицы), приступивши, коснулись стоп (Воскресшего Господа Христа). Марии же Магдалине говорит: “Не прикасайся Мне, не убо вздох ко Отцу Моему ...”» [4, с. 209–210].

Таким образом, Григорий Палама акцентирует наше внимание на том, что Мария Магдалина не приняла ещё того, что Иисус – Бог, и называет Его только учителем; поэтому не дозволено ей коснуться Его стоп. Истина не угадывается, но понимается через толкование с разной степенью глубины анализа.

Второй пример – различные толкования молитвы «Отче наш». Традиционное толкование молитвы «Отче наш» говорит о том, что из семи прошений, представленных в ней, шесть относятся к духовной жизни человека, и только одно прошение указывает на телесные потребности человека.

Вот как толкует этот момент Иоанн Златоуст: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь. Что такое хлеб насущный? Повседневный. Так как Христос сказал: *да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли*, а беседовал Он с людьми, облечёнными плотью, которые подлежат необходимым законам природы и не могут иметь ангельского бесстрастия то, хотя и повелевает нам так исполнять заповеди, как и Ангелы исполняют их, однако снисходит к немощи природы и как бы так говорит: “Я требую от вас равноангельной строгости жизни, впрочем не требуя бесстрастия, поскольку того не допускает природа ваша, которая имеет необходимую нужду в пище”... Смотри, однако, как и в телесном много духовного! Спаситель повелел молиться не о богатстве, не об удовольствиях, не о многоценных одеждах, не о другом чем-либо подобном – но только о хлебе, и притом о хлебе повседневном, так чтобы нам не заботиться о завтрашнем, почему и присовокупил: *хлеб насущный*, т. е. повседневный. Даже и этим словом не удовлетворился, но присовокупил вслед затем и другое: *даждь нам днесь*, чтобы нам не сокрушать себя заботой о наступающем дне. В самом деле, если ты не знаешь, увидишь ли завтрашний день, то для чего беспокоишь себя заботой о нем? Это Спаситель заповедал и далее затем в своей проповеди: *Не заботьтесь*, – говорит, – *о завтрашнем дне* (Мф. 6: 34)» [1].

Святитель Кирилл Иерусалимский толкует этот момент иначе: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь. Хлеб наш общий не есть насущен. Хлеб же сей Святой (Святое Причастие) есть насущный: вместо того, чтобы сказать – на существо души устрояемый. Сей хлеб не во *чрево входит*, а

афедромом исходит (Мф. 15: 17): но во весь твой состав разделяется, на пользу тела и души. А слово *днесь* говорится вместо на *всяк день*, как и Павел сказал: *дондеже днесь нарицается* (Евр. 3: 13)» [2].

Толкование Святого Макария Нотара включает в себя сразу три смысла хлеба насущного. «Во-первых, хлебом насущным мы называем обычный хлеб, телесную пищу, смешивающуюся с телесной сущностью, дабы росло и укреплялось тело наше, и дабы не умереть ему от голода. Следовательно, имея в виду хлеб в этом смысле, не должны мы искать тех кушаний, которые дадут телу нашему питание и сладострастие, о коих говорит апостол Иаков: “Просите у Господа и не получаете, ибо не просите у Господа необходимого, а того, чтобы употребить для ваших вожделий...”». Но говорит Господь наш: “Смотрите за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объедением, пьянством и заботами житейскими, и чтобы день тот не постиг вас внезапно”.

И потому, должно просить нас лишь необходимого пищу, ибо Господь снисходит к человеческой слабости нашей и повелевает нам просить только хлеба насущного, но не излишеств».

«Второй смысл: хлеб насущный есть Слово Божие, как свидетельствует Святое Писание: “Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих”.

Слово Божие есть учение Святого Духа, иными словами, всё Святое Писание. И Ветхий Завет, и Новый. Из сего Святого Писания, как из источника, черпали Святые Отцы и учителя нашей Церкви, оросившие нас чистыми родниковыми водами своего боговдохновенного учения. И потому книги и учение Святых Отцов мы должны принимать как хлеб насущный... Таков второй смысл насущного хлеба, настолько же превосходящий по важности первый смысл, насколько важнее и необходимее жизнь души жизни тела».

«Третий смысл: насущный хлеб есть Тело и Кровь Господни, настолько же отличное от Слова Божиего, насколько солнце от его лучей. В Таинстве Божественной Евхаристии Весь Богочеловек, как солнце, вступает, соединяется и становится одним целым со всем человеком. Он освещает, просветляет и освящает все душевные и телесные силы и чувства человека и ведёт его из тлена к нетлению. И именно потому, главным образом, мы называем хлебом насущным Святое Причастие Пречистого Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа, ибо оно поддерживает и сдерживает сущность души и укрепляет её на выполнение заповедей Владыки Христа и на любую другую добродетель. И это есть подлинная пища и души, и тела, ибо и Господь наш говорит: “Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье...”». Итак, мы поговорили о третьем и последнем смысле насущного хлеба, столь же необходимым и полезным для нас, как и Святое Крещение» [3].

Приведённые толкования не исключают, но дополняют смыслы библейского текста.

Источники и литература

1. Иоанн Златоуст. Толкование молитвы Господней [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.azbyka.ru/tolkovanie-molitvy-gospodnej> (дата обращения: 30.09.2017).
2. Кирилл Иерусалимский. Толкование молитвы «Отче наш» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.halkidon2006.orthodoxy.ru/tvorenia> (дата обращения: 30.09.2017).
3. Макарий Нотара. Толкование на молитву «Отче наш» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.lecco.prihod.ru/index.php/nachinayushhemu-xristianinu> (дата обращения: 30.09.2017).
4. Палама Григорий. Беседы (Омилии) святителя Григория Паламы Ч. 1 / пер. с греч. Амвросия (Погодина). Репр. изд. 1965 г. М.: Паломник, 1993. 256 с.
5. Тест загальної навчальної правничої компетентності (ТЗНПК) у системі вступу на магістерські програми = Тест общей учебной юридической компетентности (ТЗНПК) в системе поступления на магистерские программы [Электронный ресурс] / сост. С. А. Раков, В. М. Терещенко. Київ, 2017. Режим доступа: <http://www.mon.gov.ua/content> (дата обращения: 30.09.2017).

УДК 27:003.349
ББК Э372:Ш141-68

Александр Михайлович Харитонов,
*Тихоокеанский институт географии ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия*

Православная религия и формирование славянских систем письма на её основе

По используемой системе письма в средние века не так уж трудно было определить исповедуемую человеком религию. Автор данной работы исследует возможность применения славянскими народами некоторых редких систем письма в рамках православия помимо глаголицы и кириллицы и знакомство с ними св. Кирилла.

Ключевые слова: система письма, яковиты, несториане, готы, ариане, православие

Alexander M. Kharitonov,
*Pacific Institute of Geography of the Far Eastern Branch
of the Russian Academy of Sciences,
Vladivostok, Russia*

The Orthodox Religion and the Formation of Slavic Writing Systems Based on it

Used writing system in the middle ages it wasn't difficult to determine a person's professed religion. The author of this work also explores the possibility of using the Slavic peoples of some rare writing systems within Orthodoxy in addition to Glagolitic and Cyrillic alphabet, and acquaintance with them of St. Cyril.

Keywords: writing system, Jacobites, Nestorians, Goths, Ariane, Orthodoxy

Распространение христианства среди славянских народов проходило неравномерно в силу ряда причин. Большое влияние оказывали сложившееся культурно-религиозное сознание населения, уровень развития и характер хозяйственных связей с христианскими странами. Тесные экономические связи с правящими элитами славянских племён подготавливали благоприятную почву для проникновения христианских идей в сознание местного населения.

Между тем, Византия откровенно боялась, что славяне, как армяне или грузины, образуют самостоятельную церковь. Вероятно, для этого могли быть и иные основания, кроме амбиций властителей. На существование такой вероятности указывает и легенда об апостоле Андрее, посетившем города Руси на заре христианства. Учитывая значительное влияние на Русь Болгарского православия, можно предположить возможность прихода последней легенды через болгарское посредничество (если болгары первоначально склонялись к возможности автокефалии).

Поэтому вопрос о первоначальном характере христианства на Руси может быть не столь простым, как его рисуют уже много столетий. Используемые отдельными славянскими и иными народами в истории системы письма также тесным образом связаны с исповедуемой этим народом религией. В советское время связывать вместе эти два понятия было не принято. Более того, проведение исследований в данном направлении научным сообществом также не приветствовалось. При этом влияние христианской религии на формирование славянской системы письма, безусловно, было весьма значительным.

В современном славянском мире активно используются две системы письма, созданные на основе латиницы (католицизм) и кириллицы (православие). На некоторые косвенные признаки того, что в древности у славян существовали и иные системы письма указывает не только распространение среди них язычества, но и ряда православных ересей. Этот вопрос тесно связан и с вопро-

сом происхождения самой кириллицы в славянской письменности.

Хорошо известно, что помимо кириллицы на раннем этапе распространения христианства активно использовалась глаголица, которая затем вышла из употребления. Упоминаются в научной литературе и примеры не слишком удачных попыток в древности отразить славянскую речь методами греческого и латинского письма. Исходя из современных реалий получается, что наши предки были не слишком изобретательны в деле перевода славянской речи на латинскую письменную основу. А в кириллице и вовсе дополнительные греческие буквы с течением времени исчезли из обихода за ненадобностью.

Один мой коллега – географ также критически заметил на этот счёт: «Понятно, что признанных действительных исторических документов практически нет. Есть только “исторические” рассказы арабских и других писателей про город на горе, где сидит самый главный правитель, а вокруг него много девушек, и пиры закатывают каждый день. Кстати, что-то мне это описание напоминает. Уж не мусульманский ли рай с пышногрудыми гуриями и продуктами питания в большом количестве и разнообразии?»

При заметном влиянии религиозного сознания на историческую и географическую литературу средневековья подобный критический взгляд на события давно минувших дней «имеет место быть». Он кажется вполне уместным, если вспомнить дошедшие до наших дней некоторые предания о порядке выбора религии Владимиром Красное Солнышко, где встречаются упоминания как раз мусульманской религии. Да и каким в средние века могло быть научное знание – только религиозным. Современные схоластические споры в исторической науке, уводящие нас порой в эту эпоху, тому подтверждение.

Современная же наука отметила наличие в русском православии некоторых остатков влияния на него пережитков из других направлений христианства. Во всяком случае «именно арианские черты прослеживаются в символе веры, помещённом в “Повести временных лет” в конце сказания о крещении Владимира» [4, с. 119]. На это же обращает внимание и М. Ю. Брайчевский [1, с. 87]. Между тем хорошо известно, что как раз готы были христианами особого арианского толка. Их алфавит, приписываемый епископу Вульфиле, был создан на основе греческого с латинскими заимствованиями, но названия букв были руническими.

Впрочем, с готами и их этнической принадлежностью тоже не все ясно. Ведь первые славянские книги написаны глаголицей. Возможно, разные племена готов использовали разные системы письма? Ведь если семь славянских родов, вошедших в состав Дунайской Болгарии, переименовать на тюркский лад, то мы получаем семь – джеты – геты, т. е. готы. Любопытно, что если остроготов толковать как «остров готов», то это толкование прямоком выводит нас на остров гетов, хорошо известный античной географии. Вот только размещался он отнюдь не в Балтийском море, а в

низовьях Днестра. Не этим ли и вызвано широкое распространение глаголицы у южных славян? Ведь и Мефодия обвиняли именно в арианстве.

Уж не был ли и вызов папского посланника Адальберта на Русь элементарной ошибкой? Возможно, кто-то не слишком грамотный решил, что раз германцы близки по языку к готам, то и веры они должны быть одной с ними. Учитывая, что в Испании арианские общины оставались вплоть до XI века [2, с. 87] и даже Кириллу и Мефодию пришлось, якобы, с ними столкнуться [Там же, с. 105], а у рутенов, связываемых с русами, следы его прослеживаются до 1145 года [Там же, с. 134], то это не столь уж и неправдоподобно. Тогда провал Германской миссии получает очень даже логичное объяснение.

Имеется также одно свидетельство арабского автора аль-Масуди, что и сами русы были христианами яковитского толка [3, с. 375], переводчик А. Я. Гаркави перевёл как несторианского толка, что не совсем верно. Учитывая ошибку переводчика, видимо, следует считать, что мог ошибиться и сам информатор аль-Масуди. Однако то, что русы (не славяне!), возможно, были когда-то иною, явно не греческого толка, пожалуй, ясно и из этого свидетельства. Впрочем, известно, что и пришедшие на Кавказ предки аланов (роксаланы?) когда-то жили в местности, где среди них проповедовали христиане-несториане. Эту веру они могли принести с собой на Кавказ.

Кстати, яковиты и несториане пользуются своими особыми системами сирийского письма на базе арамейского алфавита. Не яковитскую ли разновидность сурского письма у русов и встретил в Херсонесе Кирилл? Встречу несторианской письменности при этом можно исключить, т. к. как раз её он знал достаточно хорошо, а вот яковитскую разновидность мог увидеть в первый раз. Для обозначения гласных яковиты использовали маленькие греческие буквы. Так что Кирилл вполне мог бы быстро начать читать незнакомый текст, используя знакомые буквы. Смысл текста можно было бы уловить, если знать наизусть первоисточник. Не в этом ли причина чуда, поразившего слушателей?

Но могло ли яковитство быть распространённым где-то на Руси? Такой вариант мы не исключаем. Ведь в Византии сторонников ересей предпочитали отправлять подальше в ссылку. Крым для этого был весьма удобен. Местное начальство вряд ли сильно мешало ссыльным в пропаганде христианства среди варваров. Главное, чтобы это не мешало вести успешную хозяйственную деятельность. Ведь виноградники полуострова до сих пор славятся своими винами. Да и активно вмешиваться в религиозные дела было опасно. А ну как о ссыльном вспомнят после очередного переворота в Константинополе, а тот пожалуется на притеснения во время ссылки, и тогда ссыльными рискуют стать уже бывшие начальники. Не бежать же от ссылки к местным варварам!

Таким образом, получается, что наиболее предпочтительным вариантом решения загадки «русских письмен» является гипотеза, что они яв-

лялись письмом христиан-яковитов как одной из разновидностей сирийского письма. Вероятно, данная ересь получила некоторое распространение от сосланных в Херсонес яковитских проповедников. Русское письмо в этом случае представляло собой как раз одну из разновидностей «сурьского письма» и никакой путаницы с перестановкой букв при этом не возникает [5]. Однако это всего лишь частный вопрос, касающийся распространения у славян разных систем письма.

Не совсем ясен и тёмный эпизод крещения Владимира Святого в ходе похода на Корсунь. Ведь тот же Херсон в IX веке назван «городом готов» [2, с. 8]. Любопытно, но «вина» Ария осуждена даже Кириллом Туровским (XII век) [2, с. 41]. Упоминает об осуждении Ария на первом Никейском соборе и ПВЛ. Интересно, зачем? Не в связи ли с былым распространением арианства на Руси? Пока вопро-

сов явно больше, чем ответов, но, похоже, роль готов-ариан в истории Руси могла быть значительно большей, чем ей отводят учебники.

Распространением разного рода христианских ересей на Руси в последнее время пытаются объяснить и отсутствие точных сведений о самом процессе прихода в Россию православия. Постепенное вытеснение прежних систем письма кириллицей характеризует проникновение на Русь православия как процесс весьма продолжительный и далеко не такой безоблачный, что нам представляют современные церковные историки. Не очень ясным в этой связи остаются и системы письма, которые использовали еретики. Ведь их произведения усиленно уничтожались официальной церковью. Об этом следует помнить, начиная исследования на эту весьма деликатную тему.

Источники и литература

1. Брайчевский М. Ю. Утверждение христианства на Руси. Киев: Наукова думка, 1989. 296 с.
2. Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А. Еретики и ортодоксы. Л.: Лениздат, 1991. 208 с.
3. Королев А. С. Загадки первых русских князей. М.: Вече, 2002. 480 с.
4. Кузьмин А. Г. Падение Перуна: становление христианства на Руси. М.: Молодая гвардия, 1988. 240 с.
5. Харитонов А. М. Русские письма в Житии св. Кирилла // VI Приморские образовательные чтения памяти святых Кирилла и Мефодия. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2007. С. 61–62.

УДК 221.7:27
ББК Э341:Э372

Дмитрий Анатольевич Крылов,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия

Ли Ваньли,
Среднеазиатская серебряная полиметаллическая группа лимитед,
г. Гонконг, Китай

Конфуцианство и православие: формы идентичности в Китае и России

В статье рассматриваются две ключевые традиции – конфуцианство и православие, оказывающие влияние на культуру и менталитет народов Китая и России на протяжении многих веков. Благодаря этому поддерживается внутренняя идентичность, необходимая для самосохранения и поддержания внутренних связей. Авторы считают, что установка на тождественность с прошлым призвана сохранять особенность той или иной цивилизации в её универсальном аспекте.

Ключевые слова: идентичность, традиция, сравнительный анализ, конфуцианство, православие, прагматизм, Китай, Россия

Dmitriy A. Krylov,
Transbaikal State University,
Chita, Russia

Li Vanli,
Central Asia Silver Polymetallic Group Limited,
HongKong, China

Confucianism and Orthodoxy: Forms of Identity in China and Russia

The article discusses two key traditions – Confucianism, and Christianity, influencing the culture and mentality of the peoples of China and Russia over many centuries. This supports the internal identity is necessary for self-preservation and maintaining internal connections. The authors believe that the installation of the identity with the past is designed to keep the feature of a civilization in its universal aspect.

Keywords: identity, tradition, comparative analysis, Confucianism, Christianity, pragmatics, China, Russia

Считается, что современный мир пребывает в перманентном кризисе, когда внешние влияния, новые взгляды, политические притязания, проводимые экономические реформы, смешение социокультурных представлений и утрата прежних ценностей могут оказаться пагубными для сохранения внутренней целостности политически организованного социума. Под угрозой оказывается сохранение самостоятельности и ценности собственного исторического пути. «Столкновение цивилизаций» – отнюдь не интеллектуальный парадокс, поэтому оказывается важным, несмотря на существующие внутренние противоречия и явную консервативность движения, поддержание присутствующих историческому социуму традиций. Здесь действует принцип непосредственной включённости в ту или иную культуру. Как подчёркивает С. Бенхабиб: «Быть носителем культуры означает для человека находиться внутри неё. Поэтому границы между культурами всегда тщательно охраняются, соответствующие нарративы очищаются (от второстепенных деталей), а ритуалы тщательно соблюдают» [1, с. 36].

Китай и Россия являются странами, стремящимися не только к экономическим преобразованиям, но и сохраняющими собственное лицо. Несмотря на различия в ментальности, культуре, истории и особенностях выбранного пути развития, здесь стремятся сохранить уникальность своей культуры, особенности мировосприятия. Поддержка же внутренней идентичности позволяет оставаться «цивилизацией в себе», избегая поглощения в духе однополярного или «плоского» мира. Ведь и процессы глобализации или вестернизации не могут рассматриваться как безусловные, однонаправленные и линейные. Понятно, что и идентичность не остаётся неизменной, заставляя рефлексировать по поводу будущего «внутреннего мира». В этом же аспекте предстаёт и идея поиска общественного идеала.

Показательно, как полагает директор Гуманитарного института Хуадунского университета в Шанхае, профессор Гао Жуй-цюаня (高瑞泉), что «вопрос “куда движется Китай” возник только в 1840-е годы и для Китая был совершенно новым, поскольку мыслители и политики традиционного Китая считали, что Среднее государство является образцом для подражания для всех стран и народов» [9, с. 4]. Для сравнения отметим, что и в России дискуссии между западниками и славянофилами начались в 40-е годы XIX века. Оказавшись перед внешними вызовами и необходимостью реформ, страны пережили сложнейшие периоды собственной истории, что в конечном итоге так и не изменило ментальных установок. А сами внешние изменения были поглощены и деформированы в соответствии с внутренними представлениями. Ведь идентичность является проявлением коллективной самости, принадлежность к которой признаётся исходной для любого формирующегося и претендующего на внутреннюю устойчивость группового сознания. Не случайно, скажем, в Китае в настоящее время одновременно существуют как бы три вида традиционных представлений: «Одно

из них сформировалось в течение 28 последних лет эры реформ... Согласно ему, рыночные отношения занимают центральные позиции, а наряду с ними и целый ряд концепций, затрагивающих проблемы свобод и прав человека. Другое – возникло в правление Мао Цзэдуна. Его главной отличительной чертой является борьба за равенство и справедливость. Наконец, тысячи лет назад зародилась самая важная традиция, и её чтут по сей день. Это конфуцианская культура» [8, с. 31–32].

Видный социолог Макс Вебер в своё время обратил внимание на конфуцианство как на явление восточного прагматизма, являющегося иным по отношению к консерватизму пуританского толка. Он пишет: «Такой рациональной этикой, которая сводит к минимуму напряжённость в отношении к миру, равно как и его религиозное обесценивание и отвержение, как мы видели, было конфуцианство. Данный мир для него был лучшим из возможных миров, человек изначально этически хорош, и, хотя конкретные люди в этическом отношении, как и во всём остальном, могли быть лучше или хуже, но, в принципе, они все, на один манер и в любом случае, воспринимались как способные к беспредельному совершенствованию и к выполнению морального императива» [3].

В преодолении иррациональных страстей М. Вебер видел положительное значение конфуцианства, способствовавшего вознаграждению и благополучию людей, обретающих доброе имя. Цель китайского прагматизма – в поддержании морального и естественного порядка. Согласно мнению Марселя Гране, речь здесь должна идти о синкретическом прагматизме: «Поскольку китайцы не увидят в науке ничего иного, кроме собрания действительных рецептов, то никаких изменений не произойдёт. Что касается противопоставления науки и религии, то такая постановка вопроса не имеет для них никакого смысла: они никогда не рассматривали человека и его душу (в той мере, в какой у них существует представление о душе) как обособленные сферы. Идея, что законы человеческого и естественного порядка идентичны, даёт чудесные преимущества для того, чтобы приспособиться к этой новой реальности. Маловероятно, что китайцы начнут реализовывать метафизические постулаты науки с большей энергией, чем это имело место в отношении религиозных существей. Они, конечно, будут по-прежнему удовлетворяться синкретическим прагматизмом, понемногу приспособливая к современному вкусу своё секулярное символическое» [4]. Не случайно, что именно в конфуцианстве Гране усматривал проявление собственной Реформации. В то же время, известный синолог отмечал важность складывания китайской цивилизации как единого пространства: «Нынешнее единообразие Китая в зоне лёссовых и осадочных земель – это результат огромного общественного усилия. Если, по китайскому выражению, реки в конце концов сдались морю со спокойствием и величием вассалов, приносящих дань, то потому, что уделы пришли к сближению и объединению лишь после того, как приручили природу» [5, с. 79].

Здесь мы отмечаем непосредственную направленность китайской культуры на мир и необходимость соблюдения моральных норм. Деятельность здесь предстаёт как субстанциальная основа общественной жизни людей. Поэтому, изучая источники и механизмы социокультурного изменения в прошлом, мы получаем объективное представление о социальной эволюции китайского общества в новом тысячелетии. Обратим внимание на такие важные для китайской философии понятия как «естественность» и «социальность» [11, с. 172]. Преобразование мира оказывается здесь не самоцелью, а лишь поиском путей по построению этически оправданных жизненных практик [14, с. 169].

«Мир за Великой стеной» не просто только сохраняет внутреннюю идентичность и ментальную матрицу, но и обретает возможность стать одним из центров политико-экономической силы на длительную перспективу. В контексте фрагментации современного мира поиск взаимных представлений, как и обнаружение понимания иной культуры, оказывает существенную помощь для примирения различных интересов. В нашем случае мы рассматриваем ситуацию проявления внутренней идентичности двух стран – Китая и России, находящихся в фазе модернизации. Несмотря на всю несхожесть культур, именно в системе духовной организации и поведения двух социумов, правильное использование культурного контекста открывает путь к взаимопониманию и сотрудничеству. Ведь, даже с точки зрения строительства государственности, можно обнаружить, что и конфуцианство, и православие способствовали её формированию как целостной системы отношений и институтов. Оказавшись в определённых условиях на периферии исторических процессов, конфуцианство, как и православие, сегодня активно привлекается для ассимиляции модернизационных проектов, предложенных Западом. Как, в частности, пишет Ту Вэймин: «Экономическая культура, семейные ценности и коммерческая этика в Восточной Азии и Китае также формулируются в конфуцианских терминах. Причём видеть в этих феноменах постмодернистские “новоделы” – значит слишком упрощать. Даже если согласиться с тем, что конфуцианские мотивы представляют собой лишь рецидивы “задней мысли”, постоянное упоминание применительно к Восточной Азии таких терминов, как “семейный капитализм”, “мягкий авторитаризм”, “групповой дух” позволяет говорить, помимо прочего, о позитивном потенциале конфуцианской традиции в модернизации интересующего нас региона» [12, с. 244]. При этом известный исследователь проводит принципиальное различие между модернизацией и вестернизацией.

Данная позиция вполне соответствует и российской модели развития, стремления к сохранению самобытности. Отсюда же проистекает и общая установка на связь с древностью или тождественностью с прошлым, точнее, установка на историческую преемственность. Воспроизводство языковой картины мира оказывает существенное влияние на систему оценок и поведение в истори-

чески сложившемся социуме. Здесь же скрываются противоречия, связанные с возможностью принятия западной модели развития мира. Присутствует идея существования так называемых цивилизационных «островов», которая оправдывает существующее многообразие мира и внутреннюю идентичность. Этим оправдывается не только существование культурно-религиозных смыслов и нарративов, но и их использование элитами для решения самых различных задач, «включая внеэкономическую мотивацию к модернизации и труду» [7]. Именно в этом контексте, как мы видим, происходит «возвращение» конфуцианства и православия, обладающих социокультурной ценностью, как устойчивых исторических форм национального сознания. Что, разумеется, не исключает их использования не только для обеспечения внутренней солидарности и идентичности, но и для обеспечения (если такая цель стоит, и речь не идёт о банальной «симфонии» с властью) ценностного сопровождения модернизации.

Интерес представляет исследование А. Н. Уланова «Анализ влияния русского православного христианства на модель экономического развития в России», осуществлённое в контексте теории М. Вебера. Основная проблема, рассматриваемая автором, это формирование православной трудовой этики. Опираясь на рассуждения Макса Вебера о старообрядцах, автор предлагает более широкий взгляд, полагая, «что не существует принципиальных различий между старообрядческой и никонианской трудовой этикой». Кроме того, утверждается, что «православие в целом является сильнейшим и эффективнейшим источником трудовой этики и имеет гигантский потенциал для стимулирования экономического развития нашей страны» [13].

На сегодняшний день данную позицию принимают, хотя и с известными оговорками, т. к. у того же Макса Вебера упор делался на особую трудовую этику у определённых религиозных групп. И в этом плане старообрядцы, действительно, подходят под описание христиан, которые «вошли на рынок жизни». Как писал С. Н. Булгаков: «Старообрядческие промышленные центры отличались перед другими, ибо старообрядцы, будучи преследуемы, более сплотились в традиции этической дисциплины, которая повлияла и на промышленность, придав ей более методичный характер» [2, с. 845]. Вместе с тем, речь могла идти лишь об общем векторе развития, когда рационализм, обрядовая и социальная практика как бы «вписались» в капиталистические отношения. В качестве же принципиального отличия между протестантизмом и старообрядчеством отмечается природа их происхождения. В основе протестантизма лежало реформаторство, тогда как в старообрядчестве исходным было движение против обновления и реформ. Тем более что существовало существенное различие в восточной и западной религиозных традициях христианства. В итоге, как считает Д. Е. Расков, в отличие от протестантизма в своём развитии старообрядчество не стало «светским христианством» [10, с. 135].

Близость традиции указывает на близкую связь между официальным православием и старообрядчеством, которое нашло для себя выход в непосредственной хозяйственной деятельности и соответствующей ей этике. При этом они не выходили за рамки консервативного мышления и известной им ментальной картины мира. Тем самым, можно говорить о том, что базовые ценности сохранялись, как и установка на послушание как форму не только подчинения, но и активной деятельности. Особенно этот момент можно проследить в жизнедеятельности православных монастырей.

Так, стоит обратить внимание на то, что до секуляризации монастыри демонстрировали хозяйственную активность, постоянно улучшая своё финансовое положение, порой занимая значи-

тельное место в экономической жизни регионов [6, с. 128].

Проблемой здесь было то, что непосредственная религиозная мотивация труда как и аскеза, выработанная в православных монастырях, не вели к переносу хозяйственной практики в светский мир, оставаясь эталоном в православии. Надежды возлагались на вероучительные стимулы и побуждение к соблюдению духовных заповедей. Этим обеспечивался исходный прагматизм, который выступал в качестве основы для собственной трудовой традиции в её духовном измерении. Обращение же к этому опыту сегодня играет роль восстановления духовно-нравственной традиции, преодоления кризиса идентичности и поддержания курса на восстановление, надо полагать, до определённой степени традиции автаркии национального хозяйства.

Источники и литература

1. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / пер. с англ. М.: Логос, 2003. 350 с.
2. Булгаков С. Н. История экономических и социальных учений. М.: Астрель, 2007. 988 с.
3. Вебер М. Конфуцианство и пуританизм [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас. 2011. № 79. Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/1046> (дата обращения: 02.09.2017).
4. Гране М. Дух китайской религии [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас. 2011. № 79. Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/1047> (дата обращения: 03.09.2017).
5. Гране М. Китайская цивилизация. М.: Алгоритм, 2016. 480 с. (Сер. Величайшие цивилизации мира).
6. Дроботушенко Е. В. Православные монастыри в социальных процессах Забайкалья во второй половине XIX – начале XX в. Чита: ЗабГГПУ, 2012. 224 с.
7. Кудряшова И. В. Цивилизационное измерение модернизации: Россия в контексте мирового опыта [Электронный ресурс] // Перспектива. Режим доступа: <http://www.perspektivy.info> (дата обращения: 04.09.2017).
8. Леонард М. О чём думают в Китае? / пер. с англ. М.: АСТ, 2009. 222 с.
9. Мартынов Д. Е. Западные социальные утопии и проект «Великого Единения» Кан Ю-вэя в общественно-политическом развитии Китая (XIX – первая треть XX в.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.03. Казань, 2011. 47 с.
10. Расков Д. Е. Экономические институты старообрядчества. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2012. 344 с.
11. Ся Цзисун. Человек и природа: Исходная точка логики диалога философий современного Китая и Запада // Россия и АТР. 2006. № 3. С. 168–173.
12. Ту Вэймин. Множественность модернизаций и последствия этого явления для Восточной Азии // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / под ред. Л. Харисона и С. Хантингтона. М.: Московская школа полит. исследований, 2002. С. 237–250.
13. Уланов А. Н. Анализ влияния русского православного христианства на модель экономического развития в России (исходя из теории Макса Вебера). М.: ЛЕНАНД, 2016. 80 с.
14. Чжан Фань. Конфуцианский здравый смысл и христианские верования (по материалам китайских исследований) // Вестник ВСГУТУ. 2014. № 6. С. 167–173.

УДК 27-675
ББК Э372.24-3,7

Александр Петрович Быданцев,

Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Россия

Оценки и перспективы экуменического движения внутри Русской Православной Церкви

В данной статье рассматривается проблема отношения Русской Православной Церкви к экуменическому движению. Приведена историческая справка этой проблемы, противоположные оценки внутри православной общественности относительно экуменизма, а также вероятные перспективы ближайшего будущего.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, экуменическое движение, экуменизм, межконфессиональный диалог, антиэкуменизм

Alexander P. Bydantsev,

*Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin,
Yekaterinburg, Russia*

Evaluations and Prospects of the Ecumenic Movement Inside the Russian Orthodox Church

This article examines the problem of the attitude of the Russian Orthodox Church towards the ecumenical movement. The historical background of this problem, the opposite assessments within the Orthodox public regarding ecumenism, as well as the probable prospects that are expected in the near future are given.

Keywords: Russian Orthodox Church, ecumenical movement, ecumenism, interdenominational dialogue, anti-ecumenism

Экуменическое движение – это движение за объединение христианских церквей, возникшее в начале XX века в протестантизме [5, с. 1031], отсюда экуменизм есть ряд идей и форм деятельности, направленных на объединение христианских церквей.

Актуальность проблемы экуменического движения и экуменических идей внутри Русской Православной Церкви (далее – РПЦ) существует с первой половины XX века, когда состоялась конференция в Лозанне под руководством экуменической организации «Вера и церковное устройство». На ней присутствовало 439 делегатов от 90 церквей, в том числе делегаты русской эмиграции. Это участие показало заинтересованность представителей РПЦ в начинающемся экуменическом процессе, который длится по сей день [7].

С появлением Всемирного совета церквей (далее – ВСЦ) высшие иерархи РПЦ стали непосредственно сотрудничать с главами самой крупной экуменической организации. В августе 1958 года в Утрехте (Нидерланды) состоялась встреча между председателем Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополитом Николаем (Ярушевичем) и председателем ЦК ВСЦ Ф. К. Фраем, генеральным секретарём В. А. Виссерт-Хуфтом и митрополитом Иаковом (Константинопольский Патриархат). В результате встречи было опубликовано коммюнике, в котором говорилось о сотрудничестве ВСЦ с РПЦ. В дальнейшем РПЦ приобрела статус участника ВСЦ, начиная с III Генеральной Ассамблеи ВСЦ, проходившей в 1961 году в Нью-Дели (Индия) [2, с. 42–43].

По сию пору РПЦ является активным участником ВСЦ, данный факт подтверждает участие Московского Патриархата в последней десятой Генеральной Ассамблее в Пусане (Южная Корея) в

2013 году [2]. Несмотря на это, в русском православии существуют антиэкуменические настроения. Для приверженцев антиэкуменических взглядов принято рассматривать экуменизм как враждебную для русской церкви и православной веры идеологию. Совместная деятельность и диалог между РПЦ и другими конфессиями воспринимается как попытка деструктивного влияния на Русскую Церковь [6].

С другой стороны, среди высших иерархов РПЦ контакты с другими конфессиями рассматриваются как полезная практика. Подтверждением этого служит встреча Патриарха Кирилла и Папы Франциска в Гаване в 12 февраля 2016 года [4], а также деятельность митрополита Илариона (Алфеева) в межконфессиональном общении.

По мнению митрополита Илариона, первоочередной задачей христианских церквей должно быть достижение единой организованной деятельности в качестве союзников в решении общезначимых проблем внешнего мира с сохранением внутренних структур церквей [1].

Из вышесказанного следует, что РПЦ как организация и как церковь, объединяющая миллионы православных христиан, не имеет единой оценки в отношении экуменизма, что порождает разрозненность в общинах, в управленческом аппарате, в церковных СМИ и т. п. Поэтому логично предположить, что высшее руководство РПЦ не будет предпринимать каких-либо радикальных попыток для сближения с другими инославными церквями до момента, когда настанет приблизительно единый взгляд на экуменизм как возможность межконфессиональной деятельности и межконфессионального общения с целью решения проблем христианского мира, не касающихся церковных догматов и канонов.

Источники и литература

1. Алфеев Г. В. Есть ли будущее у межхристианского сотрудничества?: лекция митрополита Волоколамского Илариона в университетах Винчестера (5 февр. 2015 г.) и Кембриджа (6 февр. 2015 г.) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.hilarion.ru/upload/iblock> (дата обращения: 14.09.2017).
2. Впервые Ассамблея Всемирного совета церквей проходит в Азии [Электронный ресурс] // Седмица. Ru. Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/4194558.html> (дата обращения: 22.09.2017).
3. Гордиенко Н. С. Современный экуменизм. М.: Наука, 1972. 202 с.
4. Лученко К. О чём договорились Папа и Патриарх? [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org> (дата обращения: 15.09.2017).
5. Пивоваров Д. В. Экуменическое движение // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кеморова. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Панпринт, 1998. 1064 с.
6. Радецкая А. В. Антиэкуменизм в современном православии [Электронный ресурс] // Вестник РХГА. 2010. № 3. Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/antiekumenizm-v-sovremennom-pravoslavii> (дата обращения: 20.09.2017).

7. Разумовский Г. И. Экуменическое движение и Русская Православная Церковь [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Razumovskij (дата обращения: 22.08.2017).

УДК 2-67
ББК Э212

Сергей Иванович Ивентьев,
юридическая компания «Юмарк»,
г. Казань, Россия

Секуляризация с точки зрения четвёртого и пятого поколений прав человека

Открытие новых прав души и духа человека позволяет взглянуть по-новому на некоторые духовно-нравственные и социально-культурные явления и события в жизни человека и общества. В статье рассматривается такое общественное явление, как секуляризация с позиции четвёртого и пятого поколений прав человека.

Ключевые слова: истина, человек, душа и дух человека, права души и духа человека, права человека, религия, наука, секуляризация, информация

Sergey I. Iventev,
Legal Company "Yumark" LLC,
Kazan, Russia

Secularization from the Point of View of the Fourth and Fifth Generations of Human Rights

The discovery of the new rights of the soul and spirit of man allows us to look in a new light on some of the spiritual, moral and socio-cultural phenomena and events in the life of man and society. The article considers such a social phenomenon as secularization from the position of the fourth and fifth generation of human rights.

Keywords: Truth, man, soul and spirit of man, the rights of the soul and spirit of man, human rights, religion, science, secularization, information

В конце XX века в Российской Федерации было открыто четвёртое поколение прав человека – духовно-нравственные права и свободы человека – гражданина, которые провозгласили и провозглашают духовные и нравственные ценности личности [4, с. 5–6].

К четвёртому поколению прав человека относятся следующие права: право на жизнь; уважение духовного и нравственного достоинства человека; запрет пыток и бесчеловечного обращения; право на творчество; право выбора и свобода воли; свобода совести и вероисповедания; право на духовное образование и воспитание; право на духовное и нравственное совершенствование; право человека на духовную и моральную истину; право на благоприятную окружающую среду и другие права, которые вытекают из духовной и нравственной автономии человека.

В начале нашего столетия в России было провозглашено и введено в юридическую науку пятое поколение прав человека: Божественные права и свободы, основу которых составляют Любовь, Божественная информация и энергия [Там же, с. 123–135]. К пятому поколению прав человека относятся: право на Любовь; Вера и любовь к Богу; единство с Творцом; право на рождение в Любви; право на обращение к Богу; право на информацию и управление энергией; право на управление пространством-временем, материей; право на развитие энергетической мощи своей души и своих энергооболочек; право на Сотворчество и совер-

шенствование окружающего мира; право на Божественное совершенствование; право на дары Бога; право человека на бессмертие; право человека на Абсолютную истину и другие права, которые вытекают из Любви и Божественной энергии.

Четвёртое и пятое поколения прав человека направлены на защиту духовной сущности человека, его Души и Духа, которые бессмертны. Четвёртое и пятое поколения прав человека – это права духа и души человека.

В продолжение разговора об отношении вышеуказанных новых прав человека к различным духовно-нравственным и социально-культурным явлениям и событиям в жизни человека и общества, рассмотрим такое общественное явление как секуляризация с точки зрения четвёртого и пятого поколения прав человека.

Согласно «Современному толковому словарю русского языка» Т. Ф. Ефремовой: «Секуляризация – 1. Обращение церковной и монастырской собственности в собственность светскую. 2. Изъятие чего-л. из церковного, духовного ведения и передача светскому, гражданскому ведению. 3. Перен. Освобождение от церковного влияния (в общественной и умственной деятельности, в художественном творчестве)» [3].

В «Свободной энциклопедии» Википедии читаем: «Секуляризация (позднелат. *Saecularis* – мирской, светский) в исторической науке – изъятие чего-либо из церковного, духовного ведения и передача светскому, гражданскому ведению.

Обычно употребляется для описания изъятия государства у церкви её земельной и иной собственности. В Западной Европе секуляризация проводилась в XVI–XVII веках во время Реформации. Ещё более масштабная секуляризация в Западной Европе (особенно во Франции, Италии и Германии) произошла после Французской буржуазной революции. В России в основном закончилась в XVIII веке.

Секуляризация в социологии – процесс снижения роли религии в сознании людей и жизни общества; переход от общества, регулируемого преимущественно религиозной традицией, к светской модели общественного устройства на основе рациональных (внерелигиозных) норм. Политика государства, направленная на уменьшение влияния и роли религии (например, секуляризация образования).

Антоним – клерикализация.

Отделение государства от церкви является одним из признаков секуляризации.

В приложении к обществу, в настоящее время термин “секуляризация” используется в нескольких значениях. Часто под секуляризацией понимается уменьшение религиозности населения, выражающееся в снижении посещаемости культовых сооружений, отходе от строгого следования религиозным обрядам, распространении атеизма и т. д.

Некоторые социологи используют термин “секуляризация” в другом значении: как переход от религиозного регулирования общественных и государственных институтов к рационалистическому обоснованию их деятельности. При таком определении рост индивидуальной религиозности не противоречит секуляризации – до тех пор, пока религия остаётся свободным выбором индивида, а государственные органы не обосновывают свои решения религиозными нормами. Например, усиление религиозности в связи с массовым распространением протестантизма в Южной Корее и Латинской Америке и ростом христианского фундаментализма в США не является отходом от секуляризации».

В социологии секуляризацию ошибочно отнесли к социокультурному феномену [2, с. 280] по ряду оснований. В «Философском энциклопедическом словаре» о секуляризации говорится следующее: «Секуляризация (от позднелат. *saecularis* – мирской, светский) – первоначально отторжение или передача церковного имущества и земель в светское государственное владение, т. е. их “обмирщение”. С конца XIX века – любая форма освобождения от религиозных и церковных институтов, от религиозного влияния сфер жизни общества и личности. Английские вольнодумцы, к примеру, называли свою свободную от христианства жизненную философию секуляризмом» [14, с. 409].

Как правило, представителями вольнодумцев были деисты и масоны, которые распространяли свою корпоративную истину [5, с. 133–134], чуждую Абсолютной Истине и Истине Первоначальной [Там же, с. 166].

Верно подметил в своих исследованиях Н. Н. Мальцев: тайные масонские общества свя-

заны незримыми духовными нитями с богоборческой энергией дьявольского духа [8, с. 138].

Ярким представителем вольнодумцев (масонов) был Ч. Р. Дарвин (1809–1882), который разработал теорию эволюции. К масонам также следует отнести и одного из основателей США Б. Франклина (1706–1790) [7, с. 11], политики которого, к большому сожалению, придерживается и по сей день основанная им империя.

Критики эволюционной теории говорят о том, что в ней рассмотрен только биологический, а не духовный аспект эволюции. Дарвиновская теория эволюции не объясняет происхождение души и духа, возникновение информации (энергии), в которую облачается человек, что говорит о её неполноте и несостоятельности [4, с. 19]. Она отражает научный уровень XIX века, который не применим в наше время, т. к. ограничивает и сужает познание человека.

Теория эволюции используется сторонниками материализма для борьбы с религией, распространения пагубной идеологии превосходства одних над другими, а также для того, чтобы народ не думал о своей духовной сущности и духовно-нравственном совершенствовании и пребывал в страхе перед своим будущим, обращаясь за защитой только к финансово-политической власти [4, с. 19].

Таким образом, секуляризацию нельзя относить к важному для человечества социокультурному феномену. Секуляризация не только охватила государство, философию, науку, но и оккультные учения (эзотерику), в основу которых были положены не религиозные учения, а так называемые истинные знания древних эпох. В связи с чем появилось такое понятие, как «секуляризованный эзотеризм», который породил различные альтернативные «романтические» теории [10, с. 204–227]. Согласно П. Г. Носачеву, «романтизм» понимается здесь как «продукт слияния эзотеризма и движения контрпросвещения» [Там же, с. 207].

Выделяют три основные теории секуляризации: 1) секуляризация как утрата «священного»; 2) секуляризация как вытеснение религии наукой, рациональным мышлением, светской этикой; 3) секуляризация как эволюция религии и её видоизменения в ходе социальных перемен [2, с. 289–294].

Процесс секуляризации окончательно проявил себя в ходе буржуазных революций и провозглашения прав человека. По этой причине В. И. Гараджа указывает, что «секуляризация – одна из главных сил, которые сформировали современную культуру и общество» [2, с. 285–286].

Ч. М. Тейлор выделяет три ступени развития секулярности: 1) замена христианской религии «эксклюзивным гуманизмом»; 2) критика и отрицание в эпоху Просвещения христианства и гуманизма; 3) формирование после Второй мировой войны идеи аутентичности, или «экспрессивного индивидуализма», т. е. стремления людей найти собственный путь к самореализации [13, с. 24–31, 625–630].

Запад создал модель секулярного общества, которое легко управляемо. Некоторые авторы го-

ворят о так называемом дисциплинарном обществе [13, с. 116].

Можно однозначно утверждать, что секуляризация и существующие западные теории секуляризации – результат реализации первого – третьего поколений прав человека или прав человеческого тела.

Четвёртое и пятое поколения прав человека охватывают категории и материи на порядок выше, чем первое – третье поколения прав человека.

Сторонники секуляризации пытаются отделить не только религиозное (откровение, культ, догмат), но и духовно-нравственное из человека и общества.

При жизни не происходит в человеке духовно-нравственной секуляризации. Просто так и без особых причин духовная составляющая (душа, дух) не отделяется от физического тела человека.

Религиозная секуляризация в государстве, государственных и социально-общественных институтах происходит свободно в связи с тем, что в них отсутствуют духовно-нравственные основы.

Е. А. Степанова отмечает, что «всё большую популярность приобретает контекстуальная критика теории секуляризации: поскольку сам термин “секуляризация” возник в христианской среде, то он и описывает состояние, в котором находится именно христианство, а не религия как таковая» [12, с. 54–73].

Исследователи констатируют, что человек западного общества сегодня чаще всего отчуждён от традиционной христианской веры, наблюдаются противоречия между отвержением традиционной религии в пользу индивидуализма и плюрализма и приверженностью традиции в виде консерватизма (от лат. *conservo* – сохраняю) и фундаментализма (от лат. *fundamentum* – основание) [13, с. 24–31].

В современном информационном обществе понятие «секуляризация» должно рассматриваться с точки зрения информации.

В статье 2 Федерального закона от 27 июля 2006 года № 149-ФЗ «Об информации, информационных технологиях и о защите информации» даётся правовое определение «информации», под которой понимаются сведения (сообщения, данные) независимо от формы их представления [11].

В юридической науке под информацией понимают «строительный материал», первооснову творимых, высказываемых или воспринимаемых людьми взглядов, суждений, оценок, мнений, сообщений, которые представляют собой личностно окрашенную информацию, отражающую чьи-либо позиции и интересы [6, с. 228].

Секуляризация – это определённый вид (разновидность) информации, который преследует определённые цели.

В соответствии с классификацией информации [5, с. 237–239]: для религии секуляризация – это ложная и недостоверная информация, отрицательная информация (дезинформация); для философии – учение, мировоззрение; для науки – социально-экономическое явление в истории государства и религии, информация-знания; для тайных сообществ – способ борьбы с Богом-Творцом,

ложная информация; для оккультизма (от лат. *Occultus* – скрытый, тайный) – просвещённая переходная информация.

Очевидно, что «проект секуляризации», или метод информационной войны, был запущен с целью сокрытия Первоначальной Истины и насаждения определённой корпоративной истины.

Е. М. Морозов указывает, что «представители Московской Патриархии говорят о современной секуляризации как направленном процессе, т. к. представляют её не столько в виде социального явления, сколько в форме социального действия, направленного на “изгнание Бога из человеческой жизни, из жизни общества” и непосредственно связанного с популярной в мире “глобальной ересью человекопоклонничества”, которая в качестве универсального и исключительного критерия истины применяет не традиционные религиозные смыслы, содержащиеся в вероучительных христианских источниках, но частное человеческое мнение без учёта нравственных качеств его носителя. Светские учёные, в отличие от православных богословов, не видят за процессом секуляризации в постсоветской России чьей-то “руки”, но рассматривают его в качестве компонента индивидуализации современного общества» [9, с. 141–149].

По нашему мнению, религия не будет полностью вытеснена из общества и сознания человека по следующим причинам.

1. Наука и религия занимаются познанием истины, используя духовные и физические (природные) законы, дополняя друг друга [5, с. 142].

2. Религия представляет собой учение о Боге-Творце и богоподобии человека.

3. Религия констатирует, что человек – духовная личность, у которой есть душа.

Провозглашённые четвёртое и пятое поколения прав человека направлены на защиту души и духа человека, а не на клерикализацию (лат. *clericalis* – церковный) государства и общества.

Как отмечают исследователи, «религия воспринимается как важнейшая интегрирующая сила и фактор духовно-нравственного возрождения народов России» [1, с. 100–107].

Четвёртое и пятое поколения прав человека провозглашают духовные и нравственные ценности личности, о которых говорит религия.

Нельзя не отрицать и тот факт, что четвёртое и пятое поколения прав человека обратили пристальное внимание теории прав человека на духовные возможности и сверхъестественные психические способности человека, с которыми связаны оккультные (эзотерические) и различные парапсихологические (др.-греч. *παρά* – возле, около) учения.

О. В. Вольтер отмечает, что «в настоящее время для России остаётся актуальной задача построить такую модель взаимоотношений с основными религиозными конфессиями, которая отвечала бы российским традициям и менталитету, учитывала исторический опыт страны, традиции Русской Православной Церкви и ислама как основных носителей духовных начал Российского государства и национальной идеологии как основы государственной

целостности современной России. В последние десятилетия влияние церкви, религиозных норм и ценностей на жизнь общества заметно увеличилось. Религия воспринимается как важнейшая интегрирующая сила и фактор духовно-нравственно-возрождения народов России» [1, с. 100–107].

По нашему мнению, четвёртое и пятое поколения прав человека создали универсальную модель или площадку для диалога и мирного сосуществования различных религиозных конфессий, науки и религии, духовной сферы с материальным бытием.

Источники и литература

1. Вольтер О. В. Отношения Русской Православной Церкви и государства в XX – начале XXI века: идеологическое измерение проблемы // Среднерусский вестник общественных наук. 2009. № 3. С. 100–107.
2. Гараджа В. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2005. 348 с.
3. Ефремова Т. Ф. Современный толковый словарь русского языка: в 3 т. Т. 3. Р–Я. М.: АСТ: Астрель: Харвест, 2006. 976 с.
4. Ивентьев С. И. Божественные и духовно-нравственные права и свободы человека. Новосибирск: СИБПРИНТ, 2012. 357 с.
5. Ивентьев С. И. Истина. Новосибирск: СИБПРИНТ, 2016. 384 с.
6. Конституционное право России: учебник / отв. ред. А. Н. Котов, М. И. Кукушкин. М.: Норма: Инфра-М, 2010. 544 с.
7. Кручина О., Разумовский И. Эпоха гибели книг // Пришелец. 2017. № 35. С. 11.
8. Мальцев Н. Н. Бог и Вселенная. Философия науки и веры. М.: Алгоритм, 2014. 480 с.
9. Морозов Е. М. Реакция Русской Православной Церкви на процессы секуляризации современного общества // Социально-экономические явления и процессы. 2017. Т. 12, № 1. С. 141–149.
10. Носачев П. Г. Оккультизм и романтизм как две формы «секуляризованного эзотеризма» XIX – начала XX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4. С. 204–227.
11. Об информации, информационных технологиях и о защите информации: федер. от 27.07.2006 г. № 149-ФЗ (ред. от 29.07.2017 г.) // Российская газета. 2006. № 165.
12. Степанова Е. А. Теория секуляризации в «Проекте модерна»: возможности и границы // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. 2009. Вып. 9. С. 54–73.
13. Тейлор Ч. М. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. 967 с.
14. Философский энциклопедический словарь. М. ИНФРА-М, 2009. 570 с.

**УДК 2:31
ББК Э212**

Святослав Сергеевич Гузенко,

*средняя русско-татарская общеобразовательная школа № 57, 11-й класс,
г. Казань, Россия*

Духовно-нравственные права человека как основа семьи и российской культуры

В статье рассматриваются основы культуры России. Автором раскрывается взаимосвязь культуры с правами человека и духовно-нравственными ценностями.

Ключевые слова: человек, семья, права человека, культура

Svyatoslav S. Guzenko,

*The average Russian-Tatar school № 57, 11 class,
Kazan, Russia*

Moral Human Rights as the Basis Family and Russian Culture

This article discusses the basics of culture of Russia. The author reveals the relationship of culture to human rights and moral values.

Keywords: People, family, human rights, culture

Основу любого общества и государства составляют человек, семья, благодаря которой происходит становление личности и формирование человека [4, с. 161–163].

Под семьёй следует понимать объединение влюблённых мужчины и женщины, желающих растить детей, а также объединение людей, связанное на браке или кровном родстве, связанных общностью быта, взаимной моральной ответственностью и взаимопомощью.

В любом государстве главным правовым документом является Конституция, в которой закрепляются основные права и обязанности граждан.

В главе 2 Конституции Российской Федерации отражены следующие группы прав человека и гражданина: 1. Гражданские (личные) права (ст. 19–28, 45–54). 2. Политические права и свободы (ст. 29–33). 3. Социальные и экономические (ст. 36–42). 4. Культурные права (ст. 43–44) [9].

Каждая семья обладает всем этим указанным набором прав и свобод.

В Российской Федерации материнство и детство, семья находятся под защитой государства (по Конституции Российской Федерации).

Выше приведена так называемая традиционная классификация прав и свобод человека и

гражданина, которая присутствует и в международном праве, например, в Международном пакте о гражданских и политических правах от 16 декабря 1966 года.

Существует также классификация прав человека, основанная на генерационном основании, которая включает в себя «пять поколений» прав и свобод человека, которая, по нашему мнению, является наиболее полной.

Права человека «первого поколения» были провозглашены в конце XVIII века в ходе буржуазных революций (принятие французской Декларации прав и свобод человека и гражданина и Декларации независимости США). К ним относят гражданские и политические права (право на жизнь, свобода слова, свобода прессы, право на справедливый судебный процесс, презумпцию невиновности, право участия в общественных организациях, право голосовать на выборах или добиваться своего избрания (право голоса), право защиты от политической и социальной дискриминации и другие права).

Права человека «второго поколения» связаны с процессом социализации общества, происходящим в конце XIX – начале XX столетия. Это экономические, социальные и культурные права и свободы (право частной собственности и наследования, право на труд и оплату труда, право на забастовки, право на безопасные условия труда, право на образование, право на пользование культурными ценностями и результатами научного прогресса, право на социальную защиту и пенсионное обеспечение, право на материнство и защиту детства и другие права).

Права «третьего поколения» связаны с интернализацией. К этим правам относятся такие права, как право на мир, на ядерную безопасность и др.

Права человека «четвёртого поколения» были провозглашены в конце XX века. Это так называемые духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина, которые закрепляют духовные и нравственные ценности личности [7, с. 199–203]. К ним относят такие права и свободы, как: уважение духовного и нравственного достоинства человека; право на творчество (духовно- и морально-этическое творчество); право выбора и свобода воли; свобода совести и вероисповедания; право на духовное образование и воспитание; право на духовное и нравственное совершенствование; право на благоприятную окружающую среду и другие, которые вытекают из духовной и нравственной автономии человека.

Безусловно, что фундаментом любой семьи выступают духовные и нравственные ценности. «Пятое поколение» прав человека связано с правами и свободами души и духа человека. Указанные права были провозглашены в начале XX века. К ним относят право на любовь, право на сотворчество и др.

Любовь берёт своё начало в семье. Благодаря ей рождаются дети, живёт и развивается семья. Четвёртое и пятое поколения прав являются основой любой семьи и противостоят духовно-нравственным деформациям общества и государства

(алкоголизм, наркомания, проституция, аборт, половые девиации и прочие отклонения).

Любой человек и каждая семья обладают вышеречисленными правами.

Как нами отмечалось, к главным духовно-нравственным основам современной России, включая семью, относятся следующие духовно-нравственные явления:

- 1) славянский миф (христианский миф);
- 2) религия;

3) четвёртое и пятое поколения прав человека, которые требуют к себе особого внимания, т. к. они по-новому и с позиции современной юриспруденции рассматривают духовно-нравственную сферу человека [3, с. 13–16].

Согласно энциклопедическим словарям, под духовностью понимается: совокупность проявлений духа в мире и человеке; объединяющее начало общества, выражаемое в виде моральных ценностей и традиций, сконцентрированных в религиозных учениях и практиках (религия), а также в художественных образах искусства.

Духовную сферу составляют миф, религия, культура, искусство и наука.

Нравственность – внутренние духовные качества, которыми руководствуется человек, этические нормы.

Этические нормы исходят от религии.

По мнению Д. Л. Андреева, «во всех сферах жизнедеятельности человека наблюдаются два рода различных явлений: духовный и интеллектуальный. Почти вся область науки и тем более техники принадлежит ко второму ряду; в него также входят философские (кроме духовной философии), правовые (право), эстетические и моральные построения. Сюда же относятся общественные объединения с различными организационно-правовыми формами кроме религиозных, политические программы и партии, экономическая и социальная деятельность, даже искусство и художественная литература. Духовный же ряд состоит из человеческих проявлений. Сюда полностью относятся области религии, спиритуалистической или духовной философии, метаистории, магии, высокой этики или нравственности и наиболее глубокие творения литературы, музыки, пространственных искусств, отражающих сферы духовных материй только светлых проявлений» [2, с. 223].

Религия (от лат. *religio* – набожность – святые, предмет культа) – мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), основанные на вере в существование Бога или богов, сверхъестественного [11].

Различают следующие разновидности религий:

1) духовное мировоззрение – естественная религия;

2) астральная религия – мифология как составная часть естественной религии [12, с. 32, 392–393].

Со временем астральная религия трансформировалась в астрологию, отделив от себя мифологию как культурно-исторический феномен человечества.

Религия имеет свои корни в мифе. Миф – сказание, воспроизводящее в вербальной форме архаические верования древних (и современных первобытных) народов, их религиозно-мистические представления о происхождении Космоса, явлениях природы и событиях социальной жизни, деяниях богов, героев, демонов, «духов» и т. д. [8].

Историческую основу нашего государства составляет славянская мифология, представляющая собой совокупность мифологических представлений древних славян (праславян) времени их единства (до конца I тыс. н. э.) [10, с. 450–453].

Некоторые авторы полагают, что славянский миф вобрал в себя христианский миф [2, с. 143–145].

Существуют мировые религии – буддизм, христианство и ислам – которые выступают главным мерилом духовности, нравственности и добра.

Духовное развитие Киевской Руси связывают с Крещением в конце X века князем Владимиром Святославичем и установления государственной религии христианства – православия. В «Повести временных лет» об этом событии указывается так: «Благословен Господь Иисус Христос, возлюбивший Русскую землю и просветивший её Крещением Святым».

Крещение Руси способствовало развитию зодчества, живописи, письменности и разнообразного народного фольклора.

Христианство принесло славянам основные заповеди Бога (Десять Божественных заповедей), которые стали основой духовной и нравственной жизни каждого человека.

Десять Божественных заповедей имеют следующее содержание:

1. Я есть Господь Бог твой, и нет других богов, кроме Меня.
2. Не сотвори себе кумира и никакого изображения; не поклоняйся им и не служи им.
3. Не поминай имени Господа Бога твоего всуе.
4. Шесть дней работай и делай всякие дела свои, а седьмой есть день отдохновения, который посвяти Господу Богу твоему.
5. Почитай отца твоего и мать, да будешь благословен на земле и долгодетен.
6. Не убий.
7. Не прелюбодействуй.
8. Не укради.

9. Не лжесвидетельствуй.

10. Не пожелай ничего чужого.

Десять Божественных заповедей вошли в государственные законы Древней Руси: «Русская правда», «Стоглав», «Соборное уложение» и «Судебник».

С развитием Российского государства Божьи заповеди всегда составляли и составляют основу действующих законов.

В современном понимании Божьи заповеди – это «золотое правило нравственности» [5].

Базисными духовно-нравственными ценностями Святой Руси были любовь, вера в Бога, мир, свобода, единство, нравственность, достоинство, честность, патриотизм, солидарность, семья, культура, национальные традиции, благо человека, трудолюбие, самоограничение, жертвенность, которые также составляют основу нашей страны.

До Крещения Древней Руси духовно-нравственную основу жизни славян составляло наследие Русских Вед, в которых были изложены Законы Бога Всевышнего, или Законы Сварога [1, с. 220–230]. Эти Законы можно назвать праславянской религией, которая дошла и до наших дней (проводы весны, масленица, святки и пр.).

Законы Сварога содержат морально-нравственные нормы, которым должны были следовать наши предки при общении с Богом, друг с другом и окружающей природой.

Православие стало дополнять праславянскую религию, органично её дополняя.

Рассматриваемые права человека и перечисленные духовно-нравственные явления, согласно статье 3 Закона РФ «Основы законодательства Российской Федерации о культуре», отнесены к культурным ценностям Российской Федерации. Как точно подметила Т. В. Даниленко: «Современное информационное общество существенно преобразовало социальную и духовную природу человека, его ценности и представления» [6, с. 81–90].

Именно человек и семья являются носителями права на любовь и духовно-нравственных ценностей, т. е. выступают фундаментом любого общества и государства. Следовательно, государство должно больше уделять внимание семье и создавать необходимые условия для её укрепления, что существенно и позитивно скажется на российской культуре.

Источники и литература

1. Асов А. И. Русские веды. Песни Птицы Гамаюн. Изборник «Книги Коляды». М.: Амрита, 2011. 256 с.
2. Андреев Д. Л. Роза Мира. М.: Клышников-Комаров и К°, 1993. 304 с.
3. Гузенко С. С. Духовно-нравственная основа современной России // Культура. Духовность. Общество: сб. материалов IV Междунар. науч.-практ. конф. / под общ. ред. С. С. Чернова. Новосибирск: СИБПРИНТ, 2013. С. 13–16.
4. Гузенко С. С. Духовно-нравственные права человека. Семья // Исследовательская деятельность студента как фактор развития и реализации потенциальных и творческих возможностей специалиста: сб. материалов студенческой науч.-практ. конф. с междунар. участием / под ред. Л. А. Кочемайкиной. Омск: Омский экон. ин-т, 2016. С. 161–163.
5. Гусейнов А. А. Золотое правило нравственности. Изд. 2-е, доп. и перераб. М.: Молодая гвардия, 1982. 208 с.
6. Даниленко Т. В. Человек в информационном обществе (аксиологический аспект) // Культура. Духовность. Общество. 2016. № 23. С. 81–90.
7. Ивентьев С. И. Классификация прав и свобод человека и гражданина // Казанская наука. 2010. № 3. С. 199–203.
8. Ивин А. А. Философия: энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2004. 1074 с.
9. Конституция Российской Федерации // Российская газета. 1993. 25 дек.
10. Мифы народов Мира. Энциклопедия: в 2 т. Т. 2. К–Я / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. 719 с.

11. Толковый словарь русского языка: ок. 100 000 слов, терминов и фразеологических выражений / С. И. Ожегов; под ред. Л. И. Скворцова. Изд. 27-е, испр. М.: Оникс: Мир и образование, 2011. 736 с.
12. Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М, 2009. 570 с.

УДК 2-67
ББК Э212

Сергей Иванович Ивентьев,
юридическая компания «Юмарк»,
г. Казань, Россия

Духовно-нравственная революция идеи прав человека

В статье рассматривается духовно-нравственная революция, которая охватила права человека, а также человеческое сознание. Четвёртое и пятое поколения прав человека провозгласили и закрепили права души человека, что ново в юриспруденции.

Ключевые слова: человек, душа и дух человека, религия, права человека, революция, духовно-нравственная революция

Sergey I. Iventev,
Legal Company "Yumark" LLC,
Kazan, Russia

Spiritual and Moral Revolution of the Idea of Human Rights

The article deals with a spiritual and moral revolution that embraced human rights, as well as human consciousness. The fourth and fifth generations of human rights proclaimed and consolidated the rights of the human soul, which is new in jurisprudence.

Keywords: man, soul and spirit of man, religion, human rights, revolution, spiritual and moral revolution

Под революцией (от позднелат. *revolutio* – поворот, переворот) понимают: 1) переворот в области мировоззрения, науки, искусства, моды; 2) внезапное, насильственное изменение существующего общественно-политического строя – в противоположность эволюции, постепенному изменению [15, с. 390].

Традиционно революцию подразделяют на следующие группы: 1) социальная революция; 2) политическая революция; 3) революция в науке; 4) сексуальная революция; 5) виртуальная революция; 6) информационная революция; 7) культурная революция.

Предметом нашего исследования является так называемая духовно-нравственная революция, которая охватила идею прав человека и человеческое сознание.

Как правило, социальные и политические революции (буржуазные революции, социалистические революции, Октябрьская революция, «бархатные революции», «цветные революции»), информационные революции и сексуальные революции не сопровождаются резким духовно-нравственным подъёмом и нравственным обновлением общества, а наоборот, приводят к девальвации духовно-нравственных ценностей и разрушению культуры.

В. А. Чигирев отмечает, что «в России произошла безнравственная антинародная революция. По сути, это – революция мировой безнравственности против традиционной народной нравственности. Вместо «миллионов собственников» появились десятки миллионов нищих» [16, с. 21].

Современник Октябрьской революции Н. А. Бердяев (1874–1948) писал, что «социаль-

ной, а глубже и духовной сущности русской революции нужно искать не в столкновении классов трудящихся с классами имущими, не в борьбе пролетариата с буржуазией, а прежде всего в столкновении жизненных интересов и в противоположности жизнеощущений представителей труда материального и труда духовного. Это очень глубокий конфликт труда количественного с трудом качественным, это – трагическое для судьбы России столкновение «народа» с «культурой». Народ восстал против дела Петра и Пушкина. Причины такого характера нашей несчастной революции заложены очень глубоко в прошлом» [1, с. 3–6].

Например, П. И. Юнацкевич, В. А. Чигирев и С. В. Горюнков указывают другую причину Октябрьской революции: «Если нынешний кризис – это кризис доверия к традиционным идеалам, то и саму проблему кризиса нужно рассматривать с точки зрения выявления причин, подорвавших доверие к этим идеалам.

Почему, спрашивается, сто с лишним лет назад в России начал углубляться кризис доверия к идее монархической власти – кризис, воплотившийся в лозунге «Долой самодержавие»? Ответ очевиден: убеждённости в необходимости и благодати монархической власти покоилась на религиозной вере в её божественное происхождение. Рухнула вера – рухнул и мистический статус «божьего помазанника»; в самодержавии стали видеть обычного человека, присвоившего себе ничем не обоснованное право на безграничное своеволие. И «поругать» захотелось многим.

А почему возник кризис доверия к религиозной вере? Ответ опять-таки очевиден: она утрати-

ла способность отвечать на множество новых вопросов, задаваемых обществу самой жизнью, всем ходом её поступательного развития. А те ответы, которые она по традиции продолжала давать, перестали казаться убедительными в свете набирающего силу светского, рационального знания» [17, с. 3–4].

Как отмечает Д. А. Головушкин, «представители “нового религиозного сознания” (Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. В. Философов и др.) рассматривали социальную революцию как преддверие религиозной революции, а также как “конкурентный религиозный дискурс”, способный вытеснить и сокрушить господствующую религию – самодержавие (“святыня против святыни”)». Сторонники реформации и «христианской общественности» (С. Н. Булгаков, А. В. Карташев, В. Ф. Эрн, В. П. Свенцицкий и др.) не наделяли революцию буквальным религиозным смыслом, однако, считали, что она является неотъемлемым этапом в «богочеловеческом процессе» и может служить средством достижения высших религиозных целей – отделения церкви от государства, религиозного возрождения и построения государства «свободной теократии» (В. С. Соловьёв). Несмотря на то, что эта дискуссия к 1910–1911 годам фактически зашла в тупик (ни тот, ни другой лагерь не смог ответить на вопросы, как христианизировать эту социальную стихию и как осуществить данный религиозно-социальный переворот), она «оказала огромное влияние на идейное развитие обновленческого движения в Русском Православии первой четверти XX века, а также на последующую оценку русской религиозно-философской мыслью революционного движения в стране» [3, с. 23–29].

По нашему мнению, помимо вышеуказанных причин Октябрьской революции, к главным причинам эпохального и трагического события следует отнести геополитику (географическую политику: греч. γη – земля, πολιτική – государственные или общественные дела), метафизический фактор (преобладание богоборческих сил и создание на огромной территории страны деспотических условий для их увеличения, пресечение духовного и нравственного развития человека, переписывание истории и сокрытие истины, формирование нового и пагубного для человека антидуховного мировоззрения), оккультные причины (совершение тайных месс и ритуалов мистическими обществами, захват власти и мировое господство), т. е. определённый круг лиц не нужна была духовно, нравственно и экономически процветающая Россия.

Зарождение идеи прав человека связывают с Великой хартией вольностей (лат. – *Magna Carta Libertatum*, англ. – *The Great Charter*), принятой 15 июня 1215 года в Англии, которая определяла гражданские и политические права граждан.

В. П. Воробьёв и Р. Р. Илиев утверждают: «Принято считать, что понятие “права человека” было сформулировано в рамках еврейской религиозной традиции и что иудаизм является одним из самых богатых и понятных первичных источников по данной проблематике. Современная дефиниция “права человека” в значительной мере жи-

дется на принципах, обозначенных именно в этой религии.

Развитие представлений о правах человека – это длительный взаимосвязанный процесс эволюции данной идеи от Десяти заповедей до Всеобщей декларации прав человека 1948 года и принятой в 1950 году Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод.

В настоящее время, рассматривая вопрос о правах человека, целесообразно сравнить главу 20 Книги Исход и Всеобщую декларацию прав человека 1948 года. При сопоставлении выясняется, при всех различиях в формулировках, что два текста практически дублируют друг друга – “день седьмой – не делай в оный никакого дела” (строфа 10) и “каждый человек имеет право на отдых и досуг” (строфа 24); “не убивай” (строфа 13) и “каждый человек имеет право на жизнь” (строфа 3); “не кради” (строфа 15) и “каждый человек имеет право владеть имуществом” (строфа 17). Подобные примеры можно приводить и далее.

Основные права и свободы человека, такие как право на защиту достоинства личности, на свободу, равенство, собственность, чётко сформулированы в еврейских религиозных трактатах, а их соблюдение предписывается такими фундаментальными источниками, как Библия, Тора и Талмуд. В то же время следует обратить внимание на то, что как таковой термин “права человека” не фигурирует в еврейской религиозной литературе» [2, с. 88–106].

С. А. Калинин указывает на то, что «Концепция прав человека возникла в христианском мире во время потери им единых представлений об Истине. Невозможность решить социальные проблемы в рамках единой религиозной (мировоззренческой) традиции в силу утраты римским первосвященником исключительного авторитета (*Roma locuta – causa finita*) вызвала к жизни потребность в новых инструментах, носящих общий (абсолютный) характер и способных решать конфликты между верующими» [10, с. 164–181].

Как нами отмечалось, основные права и обязанности любых существ, в том числе и человека, живого и неживого мира были установлены Божественными законами, которые древнее даже иудейских религиозных источников [5, с. 95].

Одним из первых документов, юридически утвердивших права человека, считается Билль о правах, или «Акт, декларирующий права и свободы подданного и устанавливающий наследование Короны» (англ. *Bill of Rights – An Act declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown*), принятый Парламентом Англии в декабре 1689 года в результате «Славной революции».

Буржуазно-демократические революции оставили человечеству по своей сути великие законодательные акты, касающиеся прав человека: Декларацию независимости Соединённых Штатов Америки (1776), Билль о правах (1789), дополняющий статьи и поправки к Конституции Соединённых Штатов Америки (1787), французскую Декларацию прав человека и гражданина (1789), в кото-

рых, к большому сожалению, не были сформулированы и выделены права души человека.

«Высочайший манифест об усовершенствовании государственного порядка» (Октябрьский манифест), вышедший 17 октября 1905 года, даровал населению России незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов.

Октябрьская революция 1917 года провозгласила права человека, зависимые от государственной атеистической идеологии.

Декларацию прав трудящегося и эксплуатируемого народа принял 12(25).01.1918 года III Всеобщий российский Съезд Советов, на основе которой была принята Конституция РСФСР от 10.07.1918 года.

Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах был издан 20.01(02.02).1918 года. В указанное время вступил также в силу Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви.

После Октябрьской революции произошёл раскол между Русской Православной Церковью (далее – РПЦ) и Русской Православной Церковью за рубежом (далее – РПЦЗ), связанный с благосклонным отношением церкви к Красной армии и солидаризацией с советской властью, что произошло в СССР [9, с. 3–4] и сказалось на отношении церкви к правам человека.

Объединение РПЦ и РПЦЗ произошло только в начале XXI века.

После Октябрьской Революции по настоящее время государственная атеистическая идеология прослеживается в нормативно-правовых документах РСФСР, СССР и Российской Федерации.

Основы революционной секуляризации были закреплены в нормативно-правовых документах РСФСР, СССР, а также Российской Федерации, в частности в статье 14 Конституции Российской Федерации, согласно которой государство отделено от религии.

После Второй мировой войны были учреждены Организация Объединённых Наций (ООН) и Совет Европы (1945 и 1949 соответственно), которые кодифицировали международное право, в том числе и права человека.

Генеральная Ассамблея ООН 10.12.1948 года приняла Всеобщую Декларацию прав человека, в которой сформулированы основные стандарты в области прав человека, имеющих моральное значение, к достижению которых должны стремиться все народы и государства. В дальнейшем ООН были приняты Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах (1966) и Международный пакт о гражданских и политических правах (1966). После принятия Всеобщей Декларации права человека ООН подписала большое количество международных договоров и актов, касающихся прав человека.

Государства-члены Совета Европы, принимая во внимание Всеобщую Декларацию прав человека от 10.12.1948 года, подписали 04.11.1950 года Конвенцию о защите прав человека и основных свобод.

Своё отношение к правам человека также публично выразила Католическая церковь. Так, 07.12.1965 года Ватиканский Собор принял Декларацию о свободе вероисповедания (*Dignitatis humanae personae*), согласно которой, человеческая личность имеет право на свободу вероисповедания.

Л. Р. Сюкияйнен указывает: «Очевидно, что религиозные институты в целом никогда не были в числе лидеров защиты прав человека. Но не подлежит сомнению тот факт, что, например, признание права на свободу вероисповедания (религии) в значительной мере обязано именно западному христианству. Кроме того, религиозные учения непосредственно отразились во включении обязанностей человека в общее представление о его правах и свободах» [14, с. 7–28].

С учётом основных положений международных правовых актов, в которых закреплены неотъемлемые права и свободы человека, была провозглашена в России Декларация прав и свобод человека и гражданина от 22.11.1991 года.

Государства Содружества Независимых Государств подписали Конвенцию о правах и основных свободах человека от 26.05.1995 года.

Основные права и свободы человека, которые были закреплены в международном праве, нашли своё отражение в национальных законодательствах и конституциях многих государств.

За весь период становления идеи прав человека были закреплены в национальных и международных правовых актах, в основном, это так называемые права тела и отчасти права души и духа человека (свобода совести и вероисповедания, свобода творчества), которые длительное время не подлежали конкретизации и расширительному толкованию.

К большому сожалению, религиозные институты, в том числе и Русская Православная Церковь, входящая в дореволюционную царскую государственную систему, не раскрыли понятие о свободе совести и не выделили в отдельную группу прав человека права души и духа человека, что было необходимо незамедлительно сделать для защиты архиважной для человека духовно-нравственной сферы. Это промедление привело к появлению духовно и нравственно деградирующего поколения людей, составивших основу национализма, фашизма, авторитарных режимов, криминальных и террористических группировок.

А. Г. Поляков про положение РПЦ до Октябрьской революции отметил следующее: «Русская Православная Церковь до Октябрьской революции была по своему статусу государственной. Российское правительство последовательно использовало церковь как политический инструмент, призванный стабилизировать положение в стране» [13, с. 17].

«Русской Православной Церкви, как и другим религиозным общинам в Советском Союзе, начиная с 60-х годов XX в. (и особенно интенсивно в 70-х годах), пришлось самым разнообразным образом сталкиваться с проблемой прав человека. Это касается всех автокефальных православных

церквей в странах, находившихся под властью коммунистических режимов (Грузии, Румынии, Болгарии и Сербии)» [11, с. 133–163].

Ю. Н. Макаров в своей докторской диссертации указал, что «отношение Советского государства к религии как к явлению, чуждому социализму, его идеологии, политике, образу жизни и нравственности, приводило к перерастанию мировоззренческого противостояния в русло политической конфронтации, порождая желание решать идеологические проблемы волевыми усилиями [12, с. 36–37].

Такой явный конфликт сохранился до распада СССР.

Закрепление в российском законодательстве права на свободу совести и вероисповедания, так или иначе, сглаживало углы между противоборством науки и церкви, человеком и государством, государством и обществом.

Позиция Русской Православной Церкви по правам человека открыто была выражена только в 2008 году в «Основах учения о достоинстве, свободе и правах человека», понимание прав человека в котором, как отмечает М. А. Краснов, много заимствовано из светского дискурса [9, с. 122–137]. В данном документе также не было слова о правах души и духа человека, хотя упоминалось о посмертных благах человеческой души.

В современной отечественной философии и юридической науке появилось понятие «права души человека» [4, с. 183–185], которое отсутствовало до Октябрьской революции, а также до открытия четвёртого и пятого поколений прав человека [5; 7], что является революционным в теории прав человека.

В конце XX века в Российской Федерации было открыто четвёртое поколение прав человека – духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина, которые провозгласили и провозглашают духовные и нравственные ценности личности [5, с. 5–6; 6].

К четвёртому поколению прав человека относят следующие права: право на жизнь, уважение духовного и нравственного достоинства человека, запрет пыток и бесчеловечного обращения, право на творчество, право выбора и свобода воли, свобода совести и вероисповедания, право на духовное образование и воспитание, право на духовное и нравственное совершенствование, право чело-

века на духовную и моральную истину, право на благоприятную окружающую среду и другие права, которые вытекают из духовной и нравственной автономии человека.

В начале нашего столетия в России было провозглашено и введено в юридическую науку пятое поколение прав человека – Божественные права и свободы, основу которых составляют Любовь, Божественная информация и энергия [Там же, с. 123–135].

К пятому поколению прав человека относят: право на Любовь, Вера и любовь к Богу, единство с Творцом, право на рождение в Любви, право на обращение к Богу, право на информацию и управление энергией, право на управление пространством-временем, материей, право на развитие энергетической мощи своей души и своих энергоболочек, право на Сотворчество и совершенствование окружающего мира, право на Божественное совершенствование, право на дары Бога, право человека на бессмертие, право человека на Абсолютную истину и другие права, которые вытекают из Любви и Божественной энергии.

Четвёртое и пятое поколения прав человека направлены на защиту духовной сущности человека, его Души и Духа, которые бессмертны.

Четвёртое и пятое поколения прав человека – это права духа и души человека [4, с. 183–185].

Права четвёртого и пятого поколений прав человека были закреплены в Декларации Божественных и духовно-нравственных прав и свобод человека от 23.11.2010 года [7, с. 318–321].

Четвёртое и пятое поколения прав человека относят к духовно-правовым ценностям [8, с. 19–22].

Благодаря вышеуказанным новым правам человека, можно по-новому взглянуть на различные духовно-нравственные и социально-культурные явления и события в жизни человека и общества.

В связи с открытием четвёртого и пятого поколений прав человека, можно вышеприведённую классификацию революций добавить ещё одной группой – духовно-нравственная революция.

Мы считаем, что именно произошедшая духовно-нравственная революция в России представляет идеологическую угрозу для США, а не российский военный потенциал, о котором, как об угрозе национальных интересов, упоминается в Стратегии национальной безопасности данной страны.

Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Духовный и материальный труд в русской революции // Народопрямство. 1918. № 21/22. С. 3–6.
2. Воробьёв В. П., Илиев Р. Р. Права человека в иудаизме и еврейской правовой традиции // Международная жизнь. 2016. № 6. С. 88–106.
3. Головушкин Д. А. Русская революция и её религиозно-исторический смысл в полемике церковных и внецерковных реформаторов начала XX века // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер. Гуманитарные и социальные науки. 2017. № 2. С. 23–29.
4. Гузенко С. С. Что такое права души человека // Молодёжь и наука: материалы междунар. науч.-практ. конф. (г. Нижний Тагил, 26 мая 2017 г.): в 2 т. Т. 2. Нижний Тагил: НТИ УрФУ, 2017. С. 183–185.
5. Ивентьев С. И. Божественные и духовно-нравственные права и свободы человека. Новосибирск: СИБПРИНТ, 2012. 357 с.
6. Ивентьев С. И. Истина. Новосибирск: СИБПРИНТ, 2014. 384 с.
7. Ивентьев С. И. Духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина. М.: Директ-Медиа, 2012. 143 с.
8. Ивентьев С. И. Современные духовно-правовые ценности // Научный поиск. 2012. № 43. С. 19.
9. Краснов М. А. Права человека в понимании Русской Православной Церкви // Очерки идеологии постсоветского конституционализма: сб. науч. тр. / под ред. М. А. Краснова и Ю. Г. Барабаша. Харьков: Право, 2013. С. 122–137.
10. Калинин С. А. Идея прав человека в православном понимании // Право. 2012. № 3. С. 164–181.

11. Лухтерхандт О. Права человека, свобода вероисповедания и Русская православная церковь // Право. 2012. № 1. С. 133–163.
12. Макаров Ю. Н. Советская государственная религиозная политика и органы ВЧК/ГПУ/ОГПУ/НКВД СССР (окт. 1917 – конец 1930-х гг.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.02. СПб., 2007. 48 с.
13. Поляков А. Г. Викторианское течение в Русской Православной Церкви. Киров, 2009. 400 с.
14. Сюкияйнен Л. Р. Современные религиозные концепции прав человека: сопоставление теологического и юридического подходов // Право. 2012. № 3. С. 7–28.
15. Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М, 2009. 570 с.
16. Чигирев В. А. Нравственный путь безнравственной цивилизации / под ред. П. И. Юнацкевича. СПб.: ОСБ ПАНИ, 2006. 72 с. (Сер. Теория и методика профессионального образования и воспитания взрослых).
17. Юнацкевич П. И., Чигирев В. А., Горюнков С. В. Нравственное возрождение России и проблема смены мировоззренческой парадигмы: учеб.-метод. пособие / под ред. В. А. Чигирева. СПб.: Ин-т нравственности Международной академии социальных технологий, 2013. 38 с. (Сер. Нравственный путь человечества).

УДК 27-662.3:316.6
ББК Э372-12:Ю95

Виктор Николаевич Блохин,
*Белорусская государственная сельскохозяйственная академия,
г. Горки, Беларусь*

Иван Николаевич Гуцко,
*Белорусская государственная сельскохозяйственная академия,
г. Горки, Беларусь*

Роль православной церкви в преодолении постсоветского социокультурного кризиса

В статье рассматривается проблема социокультурного кризиса на постсоветском пространстве. Анализируется ситуация в Беларуси. Обращается внимание на важную роль православной церкви в преодолении многочисленных морально-нравственных проблем современного общества, а также на взаимодействие государственных и религиозных институтов, семьи, общественных организаций, которые должны способствовать преодолению социокультурного кризиса.

Ключевые слова: социокультурный кризис, православная церковь, проблемы, возможности

Viktor N. Blokhin,
*Belarusian State Agricultural Academy,
Gorki, Belarus*

Ivan N. Gutsko,
*Belarusian State Agricultural Academy,
Gorki, Belarus*

The Role of the Orthodox Church in Overcoming the Post-Soviet Sociocultural Crisis

The article deals the problem of socio-cultural crisis in the post-Soviet space. The situation in Belarus is analyzed. It drawn attention on the important role of the Orthodox Church in overcoming the many moral problems of modern society. The interaction of state and religious institutions, family, public organizations should help to overcome the socio-cultural crisis.

Keywords: socio-cultural crisis, Orthodox Church, problems, opportunities

После распада Советского Союза Беларусь оказалась втянута в глубокий социокультурный кризис, что может быть связано со вступлением на путь очередной радикальной модернизации. Вследствие этого Беларусь переживает культурно-историческую трансформацию, что негативно сказывается на населении страны.

Среди универсальных, общекультурных характеристик современного кризиса важное место занимает усложнение процессов идентификации в обществе. С распадом советской модели развития

культурная политика государства перестала быть ключевым механизмом формирования и конструирования идентичности. Изменился вектор социокультурного и политического развития, привычные механизмы социализации были разрушены в ходе демонтажа прежних социальных институтов, не отвечавших требованиям перехода к постиндустриальному обществу. Дезинтеграция единого в своей идеологии советского пространства, уникального социального конструкта «советский народ», служившего ключевым фактором мобилиза-

ционного развития огромного государства, привело к поискам новых критериев коллективной идентичности и выработке национальных стратегий [1, с. 95].

Приведём конкретные примеры. Проблема пьянства и алкоголизма для Беларуси – одна из самых актуальных и социально опасных. Только за последнее десятилетие потребление алкоголя в пересчёте на чистый спирт выросло с 7 литров на душу населения до 17. Критический порог, после которого начинается необратимое изменение генофонда нации, составляет, по данным Всемирной организации здравоохранения, 8 литров. Число зависимых от алкоголя людей, состоящих на учёте у наркологов, превышает 265 тысяч. Реальное же количество, по мнению специалистов, в 4 раза больше.

Угрожающие масштабы приобретает наркомания, особенно среди детей и молодёжи. За последние годы число школьников и студентов, употребляющих наркотики, возросло в разы. Число смертельных случаев от употребления наркотиков за последние 10 лет увеличилось среди населения в Беларуси в 12 раз, а среди детей – в 42 раза.

Решение обозначенных и иных морально-нравственных проблем представляется крайне сложным. Ведь речь идёт о масштабном социальном явлении. Социокультурный кризис затрагивает всё общество. Важную роль в улучшении ситуации могут, и должны сыграть государство и религия, в частности православная церковь, как доминирующая конфессия на территории Беларуси.

Православная церковь активно участвует в социальном служении: создаются детские приюты, осуществляется уход за инвалидами, престарелыми, развивается всесторонняя благотворительная и просветительская деятельность.

Особый интерес вызывает сотрудничество между Белорусской православной церковью (далее БПЦ) и Министерством образования, испугавшее многих сторонников светского образования. В 2006 году огромный резонанс вызвала статья заместителя главы администрации президента Анатолия Рубинова, который высказал озабоченность излишней активностью церкви, её стремлением проникнуть в среднее и высшее образование.

По словам самих представителей БПЦ, ввести какие бы то ни было уроки религии в школе не планировалось, а речь шла лишь о духовно-нравственном воспитании. Об этом прямо заявил разработчик соглашений со стороны православной церкви, юрист Андрей Алешко: «Законодательство не позволяет вводить в школе какие-либо религиозные предметы, каким является Закон Божий. Мы говорим лишь только о предметах по духовно-нравственному воспитанию. При этом законы об образовании и о свободе совести чётко определяют условия такого образования: полная добровольность и письменное согласие родителей, внеучебное время».

Первая программа сотрудничества между БПЦ и Минобразования, разработанная на 2004–2006 годы, предусматривала изучение возможности открытия в г. Минске православной гимназии, однако, спустя более десятка лет после принятия программы подобная гимназия так и не появилась. А в вузах не был введён курс (по выбору) по основам теологии.

Что касается изучения вопроса о возможности открытия кафедр теологии в высших учебных заведениях Республики Беларусь, то оно было осуществлено довольно оригинальным способом. В 2004 году закрылся Европейский гуманитарный университет (ЕГУ), где находился уникальный для Беларуси богословский факультет, ректором которого был глава БПЦ митрополит Филарет. Правда, в отличие от других факультетов ЕГУ, которые просто прекратили своё существование на территории Беларуси, богословский факультет был без изменения включён в состав Белорусского государственного университета, получив название Института теологии [2, с. 85–87].

Взаимодействие православной церкви и светских институтов образования возможно. Важно определить пути и форматы этого сотрудничества, ведь Беларусь на государственном уровне заявляет о поддержке традиционных религиозных конфессий. Совместные усилия государственной власти, семьи, церкви, неправительственных и иных организаций, могут помочь преодолеть такое опасное социальное явление, как социокультурный кризис.

Источники и литература

1. Голованова Е. В. Социокультурный кризис и механизмы саморегуляции общества // Вестник МГУКИ. 2013. № 2. С. 95–98.
2. Колядко И. Н. Феномен социокультурного кризиса в современных нестабильных обществах // Учёные записки. 2016. Т. 22. С. 83–88.

УДК 27:94(47+57)

ББК ЭЗ72.24-124.24:ТЗ(2)6

Алексей Станиславович Тимощук,
Владимирский юридический институт
Федеральной службы исполнения наказаний России,
г. Владимир, Россия

Русская Православная Церковь и социальные процессы новейшей истории России

Статья посвящена исследованию вопроса о соотношении модернизации и социально-духовного потенциала России. Практический аспект актуальности данного вопроса связан с потребностью прогнозирования и гуманного инжиниринга социальных систем. Для исследования использованы общелогические, общенаучные и частнонаучные методы. Советский период представлен как ускоренная социально-технологическая модернизация, лиминальный технологический рывок. Рассмотрено место Русской Православной Церкви в современной России.

Ключевые слова: революция, эволюция, модернизация, Русская Православная Церковь, руссиеведение

Alexey S. Timoshchuk,
Vladimir Law Institute Federal Penitentiary Service of Russia,
Vladimir, Russia

Russian Orthodox Church and Social Processes of the Newest History of Russia

The paper considers the issue of the relationship between modernization and the social and spiritual potential of Russia. The practical aspect of relevance is related to the need for forecasting and humane engineering of social systems. Research methods: general, general scientific and specific-scientific. Results: The Soviet period is presented as an accelerated socio-technological modernization, a liminal technological leap. The place of the ROC in modern Russia is considered.

Keywords: revolution, evolution, modernization, ROC, Russian studies

Русская революция 1917 года – событие, положившее начало новому государству, новому обществу и новому мировому порядку. Это была попытка построить общество социальной справедливости, равенства и братства, причём в глобальном масштабе. Социальный инжиниринг происходил на фоне колоссальных социальных задач по модернизации, поэтому советский проект часто критикуется как утопия, тоталитаризм, новая система неравенства и эксплуатации.

Столетний юбилей революционных событий в России даёт нам возможность рассмотреть феномен революции масштабно и в диалектике развития науки, техники, культуры, общества, массового сознания. В условиях инновационного ландшафта современной России анализ типов развития «революция – эволюция – синергия» сохраняет свою актуальность в условиях социального расслоения, демографической диспропорции Востока и Запада, Севера и Юга России.

2017 год – это кайрос, обладающий когнитивным потенциалом осмысления и интерпретации событий советской истории. Короткий проект строительства социализма в России охватил в общей сложности более 70 лет и прошёл несколько стадий, различавшихся целями, механизмами реализации идей и результатами: от радикальной модели (военный коммунизм) к переходной нэповской (многоукладное общество) и распределительно-плановой модели (советское общество). Сегодня как никогда важно обозначить процессы трансформации идей в мифы и конвертации их в конкретные управленческие решения.

2017 год революционный втройне. Тысячу лет назад в Южной Индии родился Рамануджа, реформатор вишнуизма, который восстал против кастовой дискриминации. В 1517 году Мартин Лютер провозгласил 95 революционных тезисов об отношении Бога, церкви, государства и человека. В 1917 году в России произошла контррелигиозная революция, бросившая вызов многовековым устоям.

Обновление общественных отношений состояло из множества подпроцессов, таких как индустриализация, повышение горизонтальной и вертикальной мобильности населения, урбанизация. Одним из существенных элементов общественно-развития революционной России стала секуляризация – государственная политика, которая является комплексной и включает в себя такие направления, как: 1) отделение церкви от государства, от образования; 2) репрессии по отношению к религиозным институтам; 3) атеистическая пропаганда; 4) активное расцерковление масс рабочих и крестьян; 5) обмирщение как результат становления нового технологического общества; 6) изъятие движимого и недвижимого имущества из собственности религиозных организаций; 7) разрушение традиционного крестьянского быта.

Длительное слияние Русской Православной Церкви (далее – РПЦ) с монархией не могло не сказаться на положении конфессии в России после 1917 года, она не могла найти себе места в новом государстве. Верой и правдой служа царскому самодержавию, предоставляя ему идеоло-

гическую поддержку, православие вызывало антипатии у радикальных революционеров. В общественной структуре накануне 1917 года церковная элита занимала место в высшем эшелоне общества, что не создавало народной платформы для национального примирения на основе религии. Сегодня, по-прежнему, общество разделено по доходам на две большие группы, и священнослужители воспринимаются сегодня как часть не только этической, но и экономической элиты общества, далёкой от народа. Хотя отдельные «деревенские батюшки» могут занимать невысокое социальное положение, церковная элита, в целом, далека от народа так же, как она и была далека от него накануне революции.

Однако церковь сегодня снова нужна власти как исторический фундамент, органический принцип связи с народом. Это единственный коллективный собственник, которому передаётся дореволюционное имущество, заодно с религиозными организациями старообрядцев, католиков, мусульман, иудеев, протестантов, буддистов, кто владел собственностью до революции. Возможно, преждевременно говорить о ресакрализации общества, однако, можно отметить, что РПЦ нашла своё прочное место в современных геополитических условиях. Так, сегодня вновь обращаются к опыту благотворительных домов трудолюбия, организованных в рамках РПЦ, что актуально для ресоциализации осуждённых. В советское время дома трудолюбия постепенно закрывались, а с 1961 года бродяжничество и попрошайничество стали уголовно наказуемыми. Обязанность борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно полезного труда и ведущих антиобщественный, паразитический образ жизни была возложена на органы внутренних дел, которые проводили рейды, помещали бездомных в приёмники-распределители и направляли их на обязательные работы. С 1991 года бездомность декриминализована, что положительно для уголовной политики, но не решает проблемы бездомных, число которых значительно увеличилось в годы передела собственности. В настоящее время опыт домов трудолюбия верующих, пожалуй, единственный комплексный способ помощи освобождённым осуждённым, не имеющим постоянного места жительства.

Революция – это быстрый насильственный способ передела собственности. Действительно, ведь долго не могло продолжаться, что 90 % населения не владеет ничем, кроме рабочих рук, а остальные 10 % владеют всем богатством страны. Подобно тому, как Е. Пугачёв в XVIII веке жёг ненаквивные бумаги, документы, закладные, что символизировало свободу от права собственности на крепостных, революция 1917 года уничтожала права всех владельцев дореволюционной собственности. В силу нарушения мемориальных эстафет реституция собственности возможна, пожалуй, только по отношению к религиозным инсти-

тутам, отличающимся консервативным отношением к памяти. Из-за последующей ускоренной модернизации иные социальные группы не обладают консолидированным банком памяти и коммеморативной силой для того, чтобы представлять свои интересы. Вопрос о реституции удовлетворяется Росимуществом и органами местного самоуправления только в отношении собственности религиозных организаций. Был принят закон № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности». Иное имущество, находящееся в частной собственности до революции, в РФ не возмещается, в отличие от Польши, Венгрии, Чехии, Румынии, Латвии, Литвы, Эстонии. В Восточной Европе и Прибалтике, где советская власть действовала на 30 лет меньше, нежели в СССР, была произведён возврат владельцам и правопреемникам имущества как неправомерно захваченного просоветским правительством.

Спустя 100 лет после революции 1917 года общество также сильно дифференцировано по уровню жизни. Вместе с тем, структура бедности также изменилась: сегодня социальным низам гораздо больше есть что терять, нежели накануне революции, их благосостояние увеличилось. За 100 лет построения социальной справедливости в России практически не осталось пролетариата. Три миллиона бездомных в современной России не являются социально активной группой индустриального и постиндустриального общества.

Много веков РПЦ освящала аграрный уклад жизни России. Большевики не воспринимали крестьян в целом как свою социальную опору, они нужны были как источник зерна и других продуктов, которые те прятали от изъятия. Не случайно их изображали как идейно отсталую, пассивную, реакционную массу. Люди земли – главные жертвы трагедии 1917 года. Преобладание на 80 % крестьянского населения накануне революции обусловливало главный её конфликт – города и деревни. Снятием этого конфликта занималась 70 лет советская власть силовыми, экономическими, образовательными и инфраструктурными методами: «Начиная с октября 1917 г. огромная государственная машина безостановочно работала, чтобы свести на нет материальное неравенство между людьми, и достигла в этом определённых успехов – в 1985 году децильный коэффициент равнялся 4, в то время как в последние годы царского режима – около 7» [1, с. 124].

В споре народников и марксистов о том, может ли Россия избежать индустриализации, победили марксисты. Спустя 100 лет после модернизации мы имеем, как и ранее, диспропорцию между бедной массой и узким слоем привилегированных. Растущее расслоение становится наиболее острой социальной проблемой, поэтому социальное служение является приоритетным для РПЦ и других конфессий.

Источники и литература

1. Березкина О. С. Советский модернизационный проект в контексте опыта других стран // Революции в отечественной и мировой истории: к 100- летию рос. революций 1917 года: матер. междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, 14 апр. 2017 г.) / под ред. В. М. Доброштан [и др.]. СПб.: СПбГУПТД, 2017. С. 37–40.
2. Миронов Б. Н. Какая дорога ведёт к революции? Имущественное неравенство в России за три столетия. Ст. 2 // Социологические исследования. 2014. № 11. С. 121–129.
3. Петин Д. И. Гражданская война в России (1917–1922 гг.): историческая память и проблемы мемориализации «красного» и «белого» движения // Отечественные архивы. 2016. № 4. С. 130.

УДК 27-75
ББК Э372-164

Виктор Николаевич Блохин,
Белорусская государственная сельскохозяйственная академия,
г. Горки, Беларусь

Роль православной церкви в развитии образования

Статья рассматривает роль и значение образования с позиции православной церкви. Церковь сыграла важную историческую роль в развитии и распространении научного знания и культуры. В условиях современного общества важно развивать взаимодействие между религиозными и светскими учреждениями образования, поскольку их цели одинаковы, отличаются лишь способы их достижения.

Ключевые слова: образование, церковь, религия, духовные ценности, развитие личности

Viktor N. Blokhin,
Belarusian State Agricultural Academy,
Gorki, Belarus

Role of Orthodox Church in Education Development

The article examines the role and importance of education from the position of the Orthodox Church. The Church played an important historical role in the development and dissemination of scientific knowledge and culture. In today's society it is important to develop interaction between religious and secular educational institutions, since their goals are the same, only ways to achieve them differ.

Keywords: education, Church, religion, spiritual values, personality development

Церковь понимает под образованием единый целостный процесс воспитания и обучения человека, направленный на наиболее полное раскрытие его способностей, приобщение к достижениям человечества в области наук, культуры, искусств. Образование совершенствуется на протяжении всей жизни человека, сообразно его дарованиям и задачам возрастного развития, и является общественным благом, обеспечивая преемственность духовного и культурного развития народов. Образование должно затрагивать человека в его целостности, сказываться на жизни его духа, на разуме, воле, чувстве, физическом развитии. Оно призвано не только повышать интеллектуальный уровень человека, но и оказывать влияние на его мировоззрение, нравственный облик, ценностные ориентиры, содействовать духовному возрастанию личности. В силу этого образование, лишённое мировоззренческой или воспитательной составляющей, не отвечает своему назначению.

Основными целями деятельности церкви в сфере образования являются сохранение и передача православного Предания, наставление членов церкви в христианской вере и нравственности, а также приобщение к ценностям православия и проповедь Евангелия Христова как внутри, так и

вне церковной ограды – в общественном и культурном пространстве разных стран и народов. Образование неизменно является одним из приоритетных направлений церковной деятельности.

Под христианским образованием церковь понимает такое образование, которое основано на христианском вероучении. Оно является неотъемлемой частью просветительной деятельности церкви, наряду с миссией и катехизацией. В христианском образовании теоретическая сторона, включающая изучение вероучительных и нравственных истин, церковной истории, органично сочетается с духовно-практической, содействующей приобретению личного духовного опыта богопознания. Иисус Христос, Сын Божий, ставший Сыном Человеческим, является абсолютным духовно-нравственным идеалом для православного христианина. Христианское образование призвано содействовать уподоблению человека Господу, воспитать в нём верность учению Христа и стремление воплощать в жизнь Его заповеди. Вместе с тем оно приобщает верующего к двухтысячелетнему опыту церкви, к богатому святоотеческому наследию, помогая ему тем самым достичь главной цели христианской жизни – нерушимого единства со своим Господом и Спасителем [1].

Исповедание христианской веры не только включает в себя признание Иисуса Христа Богочеловеком, Господом и Спасителем, но и предполагает следование заповеданным Им жизненным идеалам. Верность в исполнении евангельских заповедей была одним из самых убедительных свидетельств истинности христианской веры на протяжении многих веков. Наиболее ярко это проявлялось в периоды гонений на церковь благодаря подвигу мучеников и исповедников. Основанная на богооткровенном учении и подкрепляемая личным подвигом христиан, проповедь Евангелия стала мощнейшим духовно-нравственным фактором в истории человечества. Неотъемлемое качество церкви – непрерывно совершающееся в ней созидание и возрастание во Христе нового человека, который обновляется в познании по образу Создавшего его.

Полнота участия человека в жизни церкви невозможна без знания христианского вероучения и нравственных норм, богослужебного строя и аскетической традиции. Однако образовательные задачи церкви не ограничиваются воспитанием православных верующих как участников литургической жизни и носителей христианской нравственности. Призывая своих чад к духовному преображению силою благодати Божией, церковь поддерживает приобщение человека к сокровищам национальной и мировой культуры, что предполагает изучение различных наук и искусств. Образовательный идеал церкви заключается в воспитании христианина, который, будучи полноценным членом общества, вдохновляется идеалами служения Богу, церкви и ближним, по образу Христа. Созданная Спасителем Церковь на протяжении всей своей истории стремилась к воцерковлению культуры, включающей различные аспекты духовного и социального бытия человека, преобразая её и наполняя христианским содержанием.

Христианское образование впитало в себя наследие античной учёности. Многие отцы и учителя древней церкви были высокообразованными людьми, ценили учёность и христианское «любомудрие», которое понимали не только как стремление к богопознанию, но и как расширение человеком своего интеллектуального и духовного горизонта за счёт освоения «внешней» мудрости, т. е. сложившихся вне церкви философских традиций.

Христианское образование, возникшее как синтез античных образовательных моделей и церковно-богословских традиций, всегда принимало и использовало те достижения внецерковного знания, которые не противоречили христианскому миропониманию. Христианское образование является не только важнейшей и неотъемлемой частью христианской культуры, но и необходимым условием её исторического продолжения и развития. Распространение христианской проповеди содействовало национальному и культурному самоопределению многих народов. Церковные школы воспитывали просветителей, историков, писателей, учёных; вокруг этих школ формировались первые университеты.

В новое время произошло разделение некогда единой христианской культуры на светскую и

религиозную. Этот процесс в ряде стран сопровождался ростом взаимного отчуждения и противостояния церкви и внецерковной культуры, опирающейся на безрелигиозные ценности. Идеология секуляризма, рассматривающая религию как конкурента и вытесняющая её в сферу частной жизни, способствовала тому, что государственное образование во многих странах приобрело безрелигиозный, а в некоторых случаях и открыто антирелигиозный характер. Однако гуманистический идеал, заложенный в основу современного секулярного подхода к образованию, исторически формировался в тесном взаимодействии с христианской традицией, в частности – с тем пониманием свободы и достоинства личности, которое проистекает из Евангельского учения [3].

Исторический и духовный опыт церкви убеждает в том, что образование только тогда является в полном смысле слова просвещением, когда оно свидетельствует о высших идеалах, превосходящих временные интересы и ориентирующих человека на подлинно вечные духовные ценности. Именно христианство сделало просвещение фактически синонимом образовательной деятельности, навсегда заложив в эту деятельность мощнейший внутренний императив самосовершенствования. Имея свою собственную образовательную систему, развивая и укрепляя её, церковь одновременно ведёт диалог со светской школой, взаимодействуя с ней в различных областях. Церковь считает неправомерным отождествление светскости с такой формой секулярной идеологии, при которой антицерковность и антирелигиозность становятся её неотъемлемой частью. Светский характер государства, с точки зрения церкви, не является препятствием к общественному служению церкви в сфере образования, просвещения и науки, к взаимодействию церкви с образовательными и научными институциями, не имеющими церковного подчинения.

Русская Православная Церковь объединяет многомиллионную семью православных народов и сохраняет преемственность с двухтысячелетней восточно-христианской культурной традицией. Цивилизационный выбор святого равноапостольного князя Владимира, приобщившего Русь к православной вере, на долгие века закрепил за русской церковью особую просветительную роль. Множество святых подвижников, учителей нравственности и духовности, великих деятелей культуры и искусства, военачальников и героев, людей, определивших в разные эпохи ход истории, были воспитаны русской церковью. Благодаря образовательному и просветительному служению церкви светом Христовым были просвещены многие народы, ставшие христианскими не только по вере, но и по культуре.

При участии церкви создавались на Руси первые школы. Благодаря церкви развивалось летописание, под эгидой церкви осуществлялась обширная переводческая деятельность, церковью стояла у истоков книгоиздательства. После появления системы светского образования церковь активно взаимодействовала с нею. Даже в условиях

нарастающей секуляризации духовные и церковно-приходские школы достойно осуществляли своё христианское образовательное призвание.

Послереволюционный период стал временем жёсткого подавления православия атеистическим государством и антирелигиозно настроенными общественными силами, вытеснения церкви из общественной и культурной жизни. Гонения на церковь в полной мере затронули и образовательную сферу. Все дореволюционные духовные академии и семинарии русской церкви в 1920-е годы были закрыты, и лишь в послевоенный период церкви было позволено в очень ограниченном объёме восстановить свой образовательный потенциал. Однако даже в условиях прямых гонений церковь продолжала исполнять свою образовательную миссию в той мере, в какой это было возможно в условиях внешней несвободы.

Развитие богословской науки продолжилось в эмиграции, где были основаны духовные учебные заведения, воспитавшие целую плеяду выдающихся учёных и церковных деятелей. Оказавшись в инославном окружении, православные богословы вступили в творческий диалог с учёными, принадлежавшими к иным христианским конфессиям. Во многом благодаря деятелям русской эмиграции православное богословие получило известность на Западе. Для самой же русскоязычной диаспоры развитие богословского образования стало одним из факторов сохранения её религиозной и культурной идентичности [2].

Изменение государственного устройства в странах канонического присутствия Русской Православной Церкви в конце XX века открыло возможности для качественного расширения деятельности церкви в сфере просвещения, образования и науки. Церковью были созданы новые духовные учебные заведения, в университетское образование стала постепенно возвращаться теология как неотъемлемая составляющая человеческого знания. Богословская наука получила новый импульс для своего развития. Жизнь русской церк-

ви возрождается в условиях постатеистической, секулярной эпохи, определяющей содержание новых вызовов, стоящих перед церковью в образовательной сфере. Атеистическая идеология, господствовавшая в предшествующий период, оставила после себя тяжёлое наследие, которое усугубляется влиянием потребительской идеологии, кризисом семьи и разрушением связей между поколениями. Мировоззренческий и духовный кризис в значительной мере затронул и сферу образования, угрожая её вырождением в «образовательные услуги», лишённые духовных устремлений и воспитательной функции. В этих условиях церковь видит свой долг в том, чтобы способствовать возвращению обществу утраченных православных культурно-религиозных ценностей, в том числе через различные формы воспитания и образования, нацеленные на становление духовной и нравственной личности, гражданина Отечества, а также понимания, что образовательная деятельность не может носить исключительно прикладной, профессиональный характер, не затрагивая нравственного, воспитательного и мировоззренческого измерений. В начале XXI века накопленные русской церковью сокровища богословского, исторического, культурного предания, её духовно-нравственные идеалы становятся вновь востребованными.

Таким образом, церковь оказывает содействие полноценному обеспечению прав граждан на духовное, культурное и всестороннее развитие. В условиях современного общества церковные институты играют важную роль в преодолении социокультурного кризиса, в укреплении роли семьи, брака, стабильности общества. Ведущую роль в распространении христианских принципов и идеалов должны играть учреждения образования. Церковь заинтересована в сотрудничестве и диалоге со светскими образовательными институтами, поскольку цели их деятельности соответствуют идеалам христианства, отличаются лишь способы их достижения.

Источники и литература

1. Балич Н. Л. Религиозные и светские ценности в культуре современного общества // Религия и образование в светских обществах: опыт, проблемы, перспективы: материалы междунар. науч. конф. Минск, 2014. С. 53–55.
2. Никандров Н. Д. Светское образование и духовное просвещение: проблемы взаимодействия // Педагогика. 2010. № 3. С. 9–14.
3. Тимбиянц Ю. Г. Религия, духовность, образование на современном этапе: теория и практика // Религия и образование в светских обществах: опыт, проблемы, перспективы: материалы междунар. науч. конф. Минск, 2014. С. 32–34.

УДК 27-75(571.55)

ББК Э372.24-164-67(2Рос-4Чит)

Аксий (Дмитрий Борисович Лобов),
Нерчинская епархия Забайкальской митрополии,
г. Нерчинск, Россия

Особенности взаимодействия Русской Православной Церкви и представителей государственно-общественных структур в проектировании современного социального и образовательного пространства Забайкалья

В статье освещается проблемное поле специфики сотрудничества Русской Православной Церкви и государства в области социального служения, духовно-нравственного образования и воспитания подрастающего поколения.

Ключевые слова: духовно-нравственное образование, сотрудничество, церковно-государственные отношения, возрождение духовных традиций

Aksiy (Dmitriy Borisovich Lobov),
Nerchinsk Diocese of Transbaikalia Metropolis,
Nerchinsk, Russia

Peculiarities of Interaction of the Russian Orthodox Churches and Representatives of State-Public Structures in Designing the Modern Social and Educational Space of Transbaikalia

The article covers the problem field of the specifics of cooperation between the Russian Orthodox Church and the state in the area of social service and spiritual-moral education of the younger generation.

Keywords: moral education, co-working, Church-state relations, the revival of spiritual traditions

В настоящее время Россия и наша малая Родина Забайкалье переживают весьма непростые времена. С одной стороны, происходит движение от прежней социально-экономической и идеологической системы к возрождению традиций и нравственно-духовного образа жизни, изменяется национальное, культурное самосознание нашего народа. Ход истории подтверждает, что основополагающей ценностью для обществ любого культурно-исторического типа всегда являлась вера. Сейчас наблюдаются положительные тенденции в этом вопросе: строятся и восстанавливаются из руин храмы, всё больше людей приходит к вере, осознавая этническую и национальную идентичность.

Одновременно с этим, не может не тревожить нравственное состояние нынешнего общества, в котором произошла деформация шкалы морально-этических ценностей в сторону наживы, потребления, карьерного роста любой ценой. Безбожное наследие советской эпохи, более чем семидесятилетняя оторванность народа от вековых традиций способствовала тому, что основная часть общества пребывает в духовной пустоте, которая заполняется разного рода тлетворными влияниями, разрушительными для человеческой личности и для всего народа. Наряду с позитивными изменениями непостижимым образом соседствует «торжество потребительской психологии», остро стоят проблемы демографического кризиса, снижения уровня общей культуры и образованности. Молодёжь покидает родные пенаты, стремясь в отдалённые перенаселённые мегаполисы, где царит культ денег, пропаганда агрессии, вражды, насилия, наживы, преступного образа жизни.

В условиях противоречий современного бытия возникает необходимость обращения к исконным, духовно-нравственным и историко-культурным традициям, этническим особенностям уклада жизни народа, его духовным истокам. Возрождение и преобразование людей не может состояться без духовной крепости, опоры на многовековые традиции, которые свидетельствуют, что духовным сердцем российской цивилизации по праву считается православное христианство. При этом мы не принижаем роли других традиционных религий в истории и современной жизни российских граждан, принимая во внимание многонациональность нашего государства.

Сегодня как никогда назрела необходимость сотрудничества государства с церковью в едином проблемном пространстве на благо людей, проживающих на необъятных российских просторах, независимо от национальности и конфессиональной принадлежности. Важнейшими официальными документами, регулирующими отношения государства и церкви, являются Конституция Российской Федерации с одной стороны и «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» с другой. Конституция декларирует однозначную светскость государственных структур (в том числе образовательных), отделение церкви от государства и свободное волеизъявление граждан России в выборе религиозных предпочтений. Во втором документе уделено значительное внимание вопросу сотрудничества церкви и государства в условиях конституционального разделения этих важнейших для страны правовых институтов. Настоящий документ, принимаемый Освящённым Архиерейским Собором Русской Православной Церкви,

излагает базовые положения учения концепции по вопросам церковно-государственных отношений и по ряду современных общественно значимых проблем. Документ также отражает официальную позицию Московского Патриархата в сфере взаимоотношений с государством и светским обществом. Помимо этого, он устанавливает ряд руководящих принципов, применяемых в данной области епископата, клиром и мирянами.

Позиция церкви чётко обозначена: «Исполняя миссию спасения рода человеческого, церковь делает это не только через прямую проповедь, но и через благие дела, направленные на улучшение духовно-нравственного и материального состояния окружающего мира. Для сего она вступает во взаимодействие с государством, даже если оно не носит христианского характера, а также с различными общественными ассоциациями и отдельными людьми, даже если они не идентифицируют себя с христианской верой...

В современном мире государство обычно является светским и не связывает себя какими-либо религиозными обязательствами. Его сотрудничество с церковью ограничено рядом областей и основано на взаимном невмешательстве в дела друг друга. Однако, как правило, государство сознаёт, что земное благоденствие немислимо без соблюдения определённых нравственных норм – тех самых, которые необходимы и для вечного спасения человека. Поэтому задачи и деятельность церкви и государства могут совпадать не только в достижении чисто земной пользы, но и в осуществлении спасительной миссии церкви. Нельзя понимать принцип светскости государства как означающий радикальное вытеснение религии из всех сфер жизни народа, отстранение религиозных объединений от участия в решении общественно значимых задач, лишение их права давать оценку действиям властей. Этот принцип предполагает лишь известное разделение сфер компетенции церкви и власти, невмешательство их во внутренние дела друг друга. В осуществлении своих социальных, благотворительных, образовательных и других общественно значимых программ церковь может рассчитывать на помощь и содействие государства.

Областями соработничества церкви и государства в нынешний исторический период являются: миротворчество на международном, межэтническом и гражданском уровнях, содействие взаимопониманию между людьми, народами и государствами; забота о сохранении нравственности в обществе; духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание; дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ; охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия; диалог с органами государственной власти любых ветвей и уровней; попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание; труды по профилактике правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы; наука, включая гуманитарные исследования; здравоохранение; культура и творческая деятельность;

работа церковных и светских СМИ; деятельность по сохранению окружающей среды; экономическая деятельность на пользу церкви, государства и общества; поддержка института семьи, материнства и детства; противодействие деятельности псевдорелигиозных структур, представляющих опасность для личности и общества» [4, с. 4–5]. Таким образом, церковь полностью готова и положительно относится к любым продуктивным отношениям с государством на благо людей.

В настоящее время происходят положительные изменения в отношениях церкви и представителей государственно-общественных структур в проектировании социального пространства Забайкалья. Уже не один год действует соглашение между забайкальскими епархиями и структурными подразделениями УФСИН, священнослужители окормляют заключённых во всех восьми колониях края, во многих есть храмы, служатся литургии, молебны. Не реже двух раз в месяц происходит посещение батюшками заключённых с целью духовно-нравственных бесед. Неплохо обстоит дела с армейскими подразделениями, в которых налажены отношения с личным составом и офицерами. В Краснокаменске успешно действует сестричество преподобной мученицы Елисаветы, которое осуществляет патронатный уход в районной больнице за одиночными и престарелыми пациентами с тяжёлой патологией. В Нерчинске священнослужители регулярно посещают реабилитационный центр «Гарант» для детей и подростков, оказавшихся в трудной жизненной ситуации, дом престарелых, психоневрологический интернат в пгт. Первомайский. Эти примеры можно продолжить, и они радуют, потому что богоугодная благая помощь нашла своих адресатов.

На сегодняшний момент достаточно проблемным является сотрудничество церкви с учреждениями образования, что проявляется в отсутствии скоординированных совместных действий по осуществлению мероприятий, направленных на духовно-нравственное развитие подрастающего поколения. Так, в Нерчинской епархии налажено первоначальное сотрудничество со школами в сёлах Знаменка и Мирсаново, имеющими кадетские классы и казачий этнокультурный компонент, но системной плановой образовательно-воспитательной совместной работы ведётся недостаточно и она носит фрагментарный характер. До сих пор не реализован проект подписания договора о сотрудничестве церкви с Министерством образования, науки и молодёжной политики, совсем не проводятся или организованы на формальном уровне занятия по основам православной культуры. Во многие учебные заведения вообще не допускают священнослужителей для духовно-нравственных бесед.

По нашему мнению, в Забайкалье необходимо активнее следовать опыту соработничества церкви и государства, представленному в других регионах России. Уже не один год подобные отношения считаются хорошим тоном в Архангельской, Тамбовской, Белгородской, Ростовской и других областях РФ.

Интересной формой взаимодействия светской и духовной систем образования является организация и проведение Всероссийского конкурса в области педагогики, воспитания и работы с детьми школьного возраста и молодёжью до 20 лет на соискание премии «За нравственный подвиг учителя». Он проводится по инициативе Русской Православной Церкви при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации и полномочных представителей Президента Российской Федерации во всех федеральных округах. Целью конкурса является укрепление взаимодействия светской и церковной систем образования по духовно-нравственному воспитанию и образованию граждан Российской Федерации.

В «Независимой газете» от 28 августа 2017 года опубликована информация о том, что к началу нынешнего учебного года система духовно-нравственного образования и воспитания выстроена от начальной школы до высшей, вплоть до присуждения учёных степеней. Предварительные итоги этой работы были подведены на I Всероссийской научной конференции «Теология в гуманитарном образовательном пространстве», организованной при поддержке Министерства образования и науки РФ. Министр данного ведомства Ольга Васильева выступила с предложением об усилении и укреплении развития кафедр теологии, а также сообщила, что в вузах будет увеличено число бюджетных мест на специальность «Теология». В августе министр посетила лагерь «Артек» в Крыму, где заявила, что между светским государством и школьным предметом основ религиозных культур нет противоречий. Таким образом, на государственном уровне задачи поставлены и цели определены: зелёный свет новому русскому человеку, воспитанному в системе духовно-нравственных инноваций. Председатель Синодального отдела религиозного образования и катехизации РПЦ митрополит Меркурий в своих выступлениях также неоднократно высказывал точку зрения о непрерывности и перманентности религиозного духовно-нравственного образования [1].

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл на встрече с Верховным муфтием Узбекистана и председателем Комитета по делам религий при Кабинете министров Узбекистана, состоявшейся 29 сентября 2017 года, поднимал вопрос о важности религиозного образования, правильном

построении системы образования. По словам Его Святейшества, передача нравственных ценностей, в том числе посредством образования – это залог формирования благополучного общества. «Без такого воспитания человек может стать лёгкой добычей разного рода экстремистов, да и вообще, без нравственных основ очень просто допустить множество ошибок», – подчеркнул Святейший Владыка [2].

На прошедшем 21–22 сентября 2017 года в г. Нерчинске Межрайонном форуме активных граждан сообщение священнослужителя Нерчинской епархии о тенденции роста экстремизма в Забайкалье привлекло живой интерес аудитории. Докладчик процитировал слова из речи председателя Отдела внешних церковных связей митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева) на открытии встречи Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ): «Общество, вставшее на путь отказа от духовного наследия под предлогом радикального разделения религиозной и общественной жизни, становится уязвимым к духу вражды к представителям любой религии. Это на деле и создаёт атмосферу нетерпимости по отношению к христианам, равно как и представителям иных традиционных религий». Слушатели поддержали дискуссию, и было принято решение продолжить обсуждение данного вопроса с общественностью, представителями власти.

Таким образом, светский характер российского государства не является непреодолимым препятствием для осуществления духовно-нравственного просвещения на основе ценностей православия и других традиционных религий в рамках действующей в стране системы государственного общего образования. В Забайкалье необходимо объединить усилия церкви и светских структур, организовать плодотворную совместную работу педагогов, психологов и священников для возвращения духовного здоровья людям, воспитания нравственных начал, а также для поддержки института семьи. Хочется выразить надежду и уверенность, что совместными усилиями органов государственной власти всех уровней, местного самоуправления, общественности и представителей церкви будут преодолены негативные тенденции в области образования и воспитания подрастающего поколения Забайкальского края.

Источники и литература

1. Вероучители ждут учеников [Электронный ресурс] // Независимая газета. 2017. 28 авг. Режим доступа: <http://www.ng.ru> (дата обращения: 19.09.2017).
2. Визит Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Узбекистан 29.09.2017 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarhia.ru> (дата обращения: 01.10.2017).
3. Моисеева Н. А. Взаимодействие государства и Церкви в духовно-нравственном воспитании учащихся российской школы // I и II Архангельские епархиальные образовательные чтения в Выборге: сб. докл. 2013–2014 гг. СПб.: Изд-во РХГА, 2015. 234 с.: ил.
4. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. 2000 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravera.ru/index> (дата обращения: 01.10.2017).

ББК Ш33(2=411.2)6,445-8
УДК 82.0

Игорь Александрович Романов,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия

Духовная проблематика поэзии И. Бродского

Духовная проблематика определяет художественный и смысловой центр поэзии И. Бродского. Выход сознания лирического героя за пределы реальности, метафизический взлёт присутствует во многих его произведениях. При этом в текстах И. Бродского нет «встречи» лирического героя с личностным Богом. Его творчество отражает тип сознания, который не соответствует традиционным религиозным системам. Поэтому можно говорить о реализовавшейся в нём «интуиции абсолюта», выраженной художественно ярко, противоречиво и драматично.

Ключевые слова: метафизический взлёт, экзистенциальный поиск, лирический герой, религиозность, «логос христианской цивилизации», «интуиция абсолюта», трансцендентное, транзитный характер сознания

Igor A. Romanov,
Transbaikal State University,
Chita, Russia

The Spiritual Problem of the Poetry of I. Brodsky

The Spiritual perspective determines the artistic and semantic center of the poetry of Joseph Brodsky. The output of the consciousness of the lyrical hero beyond reality, the metaphysical takeoff is present in many of his works. In the texts of Brodsky no "meeting" of the lyric hero with the personal God. His work reflects a type of consciousness that does not conform to traditional religious systems. So we can talk about said to be realized in her "intuition of the absolute", which is expressed artistically bright, controversial and dramatic.

Keywords: the rise of the metaphysical, existential search, lyrical character, religiosity, "the logo of Christian civilization", "intuition of the absolute", the transcendental, the transit nature of consciousness

Метафизический взлёт, наблюдаемый во многих стихотворениях Иосифа Бродского, венчает экзистенциальный поиск лирического героя. Маргинальный, «экс-центричный» жест, заключающийся в уходе на край бытия, в осознанном выборе «безопасности» и периферии, оборачивается, в конце концов, ещё большим «уходом»/отрывом от земной реальности, подлинным духовным прорывом в высшие сферы ради обретения истинной основы жизни и истинного центра.

Описать то, что находится за пределами реального мира, невозможно, но сам вектор движения сознания становится не только знаком устремлённости к Высшему, но и знаком самого Высшего (так лирический герой стихотворений «Я как Улисс» и «Одессей Телемаку», страдающий скиталец, ощущал свою связь с Неземным). Метафизическая интенция, однако, не означает радикального разрыва с землёй, и доказательством тому служат сами поэтические тексты, в которых запечатлён опыт лирического «я»: значит, сознание героя всё же «возвращается» назад, хотя бы затем, чтобы поведать о своём духовном опыте. Творческий акт связывает духовную и земную реальность, абсурд которой преодолевается. Именно в этом смысле Л. Лосев говорил о И. Бродском как о поэте, видящем «свою миссию прежде всего в том, чтобы отыскивать гармонию в мире хаоса, чтобы гармонизировать действительность» [9, с. 168].

Русский религиозный мыслитель Е. Трубецкой писал: «Вокруг этих вопросов идёт вечный спор двух противоположных жизнеописаний – на-

туралистическое и супранатуралистическое – одинаково односторонни и несостоятельны <...> Обе линии, выражающие два основных направления жизненного стремления – линия плоская, или горизонтальная, нисходящая и вертикальная, – скрещиваются <...> их скрещение – крест – есть наиболее универсальное точное, схематическое изображение жизненного пути» [11, с. 40, 46]. По мнению философа, небеса оторванные от земли – безжизненные и холодные: они так же далеки от полноты, а стало быть и от смысла, как самоутверждающая земля, оторванная от неба. Поэтому полнота всемирного смысла может явиться только в объединении неба и земли. Мысли Е. Трубецкого развивает современный философ А. Казин: «Вертикальную основу мирового Креста образует божественная энергия. <...> Онтологическую горизонталь Креста составляет тварный мир как таковой, в его относительной завершенности и самоценности. <...> Таков логос христианской цивилизации» [6, с. 19–20].

Пространство поэзии И. Бродского метафизично по своей сути. Сознание лирического героя пытается собрать воедино осколки мира, а вертикальный взлёт, прикосновение к духовному истоку способствует этому. В стихах И. Бродского «не придуман, а изображён взгляд откуда-то с высоты», в них «произошла децентрализация личности, его (Бродского – И. Р.) стихи – это Вселенная, которая не вращается вокруг своего героя» [8, с. 10]. Способность же «выходить из каждого данного момента Вселенной и смотреть на него из другой точки», говорит о том, что «Вселенная

Бродского вращается вокруг чего-то высшего» [8, с. 10].

Это умение подняться над тленной материей, реализовавшееся во многих произведениях И. Бродского, Т. Вольтская уподобляет монашеской аскетической практике: «Отказаться от своего смертного, конечного Я, чтобы прийти к Богу и уже в Нём снова обрести своё Я – уже совершенное» [8, с. 10]. Показательно, что духовный взлёт знаменует собой изменение качественной характеристики героя: «эго-центризм» (Л. Баткин) погружённого в абсурд сознания сменяется отказом от личного, несовершенного Я.

Большинство исследователей, так или иначе обращавшиеся к теме религиозности в поэзии И. Бродского, к сожалению, смотрели на неё слишком узко: для них была важна не религиозность, собственно, а то, соответствуют ли представленные в конкретных текстах мысли, чувства и образы какой-либо традиционной религиозной системе. Идея по такому пути, некоторые исследователи даже отказывали поэзии И. Бродского в религиозности. Дело в том, что ни в одном из стихотворений поэта не представлена прямо «встреча» лирического героя с личностным Богом, наподобие той встречи, которую описал А. С. Пушкин в «Пророке». Гораздо чаще сознание лирического героя предчувствует ожидающую его за краем бытия пустоту, или Ничто («Похороны Бобо», «На смерть друга», «Колыбельная Трескового мыса», «Разговор с небожителем» и др.). Этот факт значительно затрудняет для исследователей определение места И. Бродского в той или иной религиозной системе.

В стихотворении «Разговор с небожителем» (1970) лирический герой обращается к Богу, Творцу, но при этом нисколько не тешит себя иллюзией услышать ответное Слово. Да и самого образа Творца в стихотворении нет: герой обращается к нему то как к Ангелу, то как к Духу-исцелителю, а слова героя, адресованные ему, убеждают в принципиальной невозможности этот образ даже представить:

Не стану ждать
твоих ответов, Ангел, поелику
столь плохо представляемому лику,
как твой, под стать,
должно быть, лишь
молчанье – столь просторное, что эха
в нём не сподобятся ни всплески смеха,
ни вопль: «Услышь!» [2, с. 362].

При этом «просторное молчание», фактически отделяющее Бога от человека, лирический герой воспринимает почти как должное. На страдания от невозможности личностного контакта с Богом, означавшего бы спасение от душевной боли, он предлагает смотреть стоически: «Поскольку боль – не нарушение правил // страданье есть // способность тел, // и человек есть испытатель боли» [Там же]. Впрочем, связь с Богом у героя существует несомненная, и раскрывается она через тему творчества.

Дар как возможность творить назван «горестным», ибо сам удел героя-поэта трагичен: вся его земная жизнь предстаёт как изгнание, в ней ему

открыто такое видение вещей, которое и отдаётся душевной болью. И если творчество становится смыслом жизни лирического героя, то, естественно, и его душа оказывается «лишь слепком с горестного дара».

Особую смысловую роль в тексте играет четырёхжды (в первой, девятой, десятой и одиннадцатой строфах) употреблённый повтор «здесь, на земле». Он акцентирует мысль о трагическом отрыве Бога и лирического героя; это некая исходная точка, передающая одновременно и соотносённость сознания с реальной действительностью, и реакцию на неё сознания. Восприятие мира («земли») вызывает у лирического героя чувство экзистенциальной тоски, выраженной в тексте, например, следующими фразами: «И вкус во рту от жизни в этом мире // как будто наследил в чужой квартире // и вышел прочь! И мозг под током!» [2, с. 365]; «все формы жизни есть приспосотбленье» [Там же, с. 363]; «в мозгу горчит» [Там же, с. 366].

На лексическом уровне психологического напряжения лирического героя передаётся вопиющим, на первый взгляд, несоответствующим торжественности момента (обращения к Высшей инстанции) использованием грубых и просторечных слов. Вследствие этого в тексте старославянизмы и латинизмы, вносящие элемент эмоциональной возвышенности («коего», «поелику», «кропя», «с одесной», «влачащий», «витийствовал», «петит», «литера»), сталкиваются со сниженными словами и выражениями («падаль», «не пропил», «жлоблюсь», «как на сопле», «перебарщивай», «башкой», «старик торчит», «я кладу на мысль о комуфляже»), передавая душевное смятение лирического героя. В то же время возникающие в тексте фигуры умолчания «Ночная тишь...», «Всё откололось... И время. И судьба, и о судьбе...» [Там же, с. 365] являют интонацию сдержанности.

Несмотря на то, что для лирического героя «Разговора с небожителем» личностный Бог оказывается непредставимым, а «вся вера есть не более чем почта // в один конец» [Там же, с. 362], духовный взлёт как следствие преодоления экзистенциального хаоса всё же происходит. Лирический герой, обращаясь к непредставимому небожителю, от которого к тому же не приходится ждать ответного Слова, смиренно благодарит его:

Там, наверху –
услышь одно: благодарю за то, что ты отнял всё,
чем на своём веку
владел я... [Там же, с. 364].

Мысль о творчестве появляется и в конце стихотворения, где возникает символический образ, знаменующий момент прикосновения к трансцендентному: «...И невдомёк, // зачем так много чёрного на белом? // Гортань исходят грифелем и мелом, // и в ней – комок // не слов, не слёз, // а странной мысли о победе снега – // отбросов света, падающих с неба» [Там же, с. 366].

В мифологических представлениях снег связан со светом. Весеннему снегу «приписывается целебное свойство» [1, с. 52], потому что он выпадает в начале весны (время в стихотворении

И. Бродского – апрель, Страстная неделя). Образ ослепительной белизны снега акцентирует идею приятия мира, существующего по божественным космическим законам умирания и возрождения: недаром «взгляд младенца, // ещё не начинавшего шагов» [2, с. 367] в последней строфе оказывается тождественным взгляду доживающего последние дни старика. Свет и снег, таким образом, исцеляют душу героя, позволяют преодолеть мысль о смерти, связывая воедино метафизическую высь и землю.

По мнению А. Расторгуева, применительно к стихам И. Бродского можно говорить о явно обозначенной в них «интуиции абсолюта». Лирический герой, оказавшись в маргинальной зоне на периферии реальности, устремляется своим сознанием на окраину метафизическую, где «нечто можно домыслить». «Эту мысль, половинчатую, лишённую второго края, мысль у – предела – находящегося опыта можно назвать интуицией. Другого края у этой мысли нет, и неизвестно, что там. Это и есть интуиция абсолюта. То есть любое слово, сказанное на пределе возможности говорить...» [10, с. 174].

Лирический герой И. Бродского, предпочитающий «зыбкость» периферии и перспективу, оказывается героем «иного измерения», существом, которое невозможно «вписать» в какую-либо традиционную религиозную систему. Эти системы претят самому духу лирического героя, находящегося в постоянном духовном поиске, предлагая строго определённый, регламентированный, конечный образ мира. Мысли лирического героя в разных текстах могут быть созвучны той или иной религии, но не соответствуют ей полностью. Например, герой «Колыбельной Трескового мыса» заявляет, что «рай – тупик», «место, где перспективы нет» [3, с. 80], тем самым отвергая фундаментальное понятие христианства. Подобные высказывания по поводурая содержатся также в «Памяти Т. Б.» и «Разговоре с небожителем». Ко-

нечность, тупиковость Рая и Ада претят транзитному характеру сознания лирического героя Бродского, которому всегда нужно наличие «в реальности “за” – возможности выйти за пределы, т. е. свобода» [7, с. 206]. Но при этом явно обозначенное в стихах И. Бродского пересечение земного и небесного, образующее полноту бытия, говорит о его христианском миропонимании.

Применительно к герою поэзии И. Бродского можно говорить не о следовании какой-либо традиционной религии, а о религиозности как таковой, выразившейся в экзистенциальном поиске собственного места в мире, в преодолении тленной материи ради встречи с Высшим, пусть и принимающей зыбкую форму интуиции абсолюта. И. Ильин писал: «Настоящая религиозность состоит в том, что человек подходит ко всем вещам, делам и отношениям в жизни, оставаясь сам в Божием луче, освещая все эти отношения, дела и вещи Божиим лучом и отыскивая во всём ответный Божий луч <...> от него всё делается значительным, глубоким и священным...» [5, с. 208].

«Нахождение» в Божьем луче для героя Бродского связано прежде всего с возможностью творить, позволяющем обрести «речи дар в глухонемой Вселенной» [14, с. 58]. В стихотворении «На столетие Анны Ахматовой» творчество предстаёт как процесс, непосредственным образом связанный с деятельностью Бога:

Бог сохраняет всё; особенно – слова
прощенья и любви, как собственный свой голос [4, с. 58].

Глагол с процессуальным значением («сохраняет») создаёт представление о Боге как о разумном существе, образ которого может не укладываться в ряды традиционных религиозных систем, но деятельность которого, очевидно, вносит высший смысл в существование человека, побуждая совершенствоваться и находить «слова прощенья и любви».

Источники и литература

1. Афанасьев А. Н. Древо жизни: избр. ст. М.: Современник, 1983. 464 с.
2. Бродский И. Сочинения: в 7 т. Т. 2. СПб.: Пушкинский фонд, 2001. 479 с.
3. Бродский И. Сочинения: в 7 т. Т. 3. СПб.: Пушкинский фонд, 2001. 312 с.
4. Бродский И. Сочинения: в 7 т. Т. 4. СПб.: Пушкинский фонд, 2001. 432 с.
5. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М.: Парогъ, 1993. 448 с.
6. Казин А. Религия, цивилизация, культура (о русском пути в истории) // Православный летописец Санкт-Петербурга. 2000. № 1. С. 19–28.
7. Крепс М. О поэзии Иосифа Бродского. Ardis, Ann Arbor, Mich, 1984. 278 p.
8. Лурье С., Вольская Т. Символ свободы // Литературная газета. 2000. № 21. 24–30 мая.
9. Полухина В. Новое представление о поэзии. Интервью с Львом Лосевым // Звезда. 1997. № 1. С. 159–172.
10. Расторгуев А. Л. Интуиция абсолютна в поэзии Иосифа Бродского // Звезда. 1993. № 1. С. 173–183.
11. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. 431 с.

УДК 82.3(092):27

ББК Ш33(2=411.2)6-8,3:Э372

Валентина Яковлевна Иванова,

Музей В. Г. Распутина,
г. Иркутск, Россия

Художественное и биографическое время

Валентина Распутина: путь к вере

В статье рассматривается соотношение биографического времени Валентина Распутина и художественного времени его произведений, связанного с отражением православной картины мира. Путь писателя к крещению (1980) связан с художественным отражением православной традиции в творчестве, начиная с первой повести «Деньги для Марии». Год 1980 проводит границу в творчестве Валентина Распутина: он меньше пишет художественных произведений, больше публицистических, с 1981 года меняется объект изображения в рассказах писателя.

Ключевые слова: биографическое время, художественное время, мотив преобразования, хронотоп вечности

Valentina Ya. Ivanova,

The Museum of V. G. Rasputin,
Irkutsk, Russia

Art and Biographical Time

of Valentin Rasputin: the Way to Faith

In the article, the ratio of the biographical time of Valentin Rasputin and the artistic time of his works, connected with the reflection of the Orthodox picture of the world, is considered. The writer's way to christening (1980) is not related to the artistic reflection of the Orthodox tradition in creativity, beginning with the first novel "Money for Mary" 1980 marks the boundary in the work of Valentin Rasputin – he writes less art works, more journalism. The object of the image changes in the stories of 1981.

Keywords: biographical time, artistic time, motif of transformation, chronotope of eternity

При обращении внимания исследователей к факту крещения Валентина Распутина на поверхность выходит проблема соотношения православного и мифопоэтического в художественном мире писателя, их переплетения и временных границ, их соотношения внутри всего творчества и конкретного литературного произведения. Вопрос сложный, с перспективой решения в последующие годы. Проблему можно обозначить и как соотношение биографического и художественного времени, согласованного с моментом важнейшего для писателя жизненного события. Крещение Валентина Григорьевича Распутина состоялось 22 сентября 1980 года в г. Елец, родном городе известного российского кинорежиссёра Рениты Андреевны Григорьевой, куда она в 1978 году пригласила сотрудников ВООПИиК после посещения ими Куликова поля. Знакомство со старцем Нектарием произвело на писателя очень сильное впечатление.

Сохранилось уникальное и единственное известное из опубликованных свидетельство писателя о его чувствах от встречи со старцем Нектарием (Овчинниковым): «Это случилось. Случилось какое-то духовное преображение, уже не Мира, как на Поле Куликовом, а моё духовное преображение. Уже тогда было ясно, что без крещения нельзя, и это крещение должно происходить здесь, в Ельце, который обладал каким-то особым сиянием» [1, с. 189].

Два года писатель готовился к крещению. В Музее В. Г. Распутина (г. Иркутск) хранится небольшой блокнот из жёлтой газетной бумаги. Блокнот передан Музею Ренитой Андреевной, крёст-

ной матерью писателя. В нём её рукой сделаны выписки о духовном смысле предстоящего таинства, о православной вере, о монашестве. Этот документ (теперь музейный экспонат) можно рассматривать как своеобразный духовный путеводитель писателя к будущему крещению, вере. «Его духовным отцом был великий старец схииеромонах Нектарий, благословивший Валентина крестом последних оптинских старцев», – вспоминает писатель В. Крупин, близкий друг и крёстный брат В. Распутина [2, с. 29].

Духовные перемены в душе писателя отразились на творчестве. Сам Валентин Распутин связывает их с крещением. «После крещения многое открылось: открылось прошлое, открылось настоящее, и то преображение души, которое заставляет человека быть добрее, принимать всё – и дурное, и хорошее. <...> Я стал писать меньше. Если до этого писалось легче – что хотел, то и писал, то теперь уже шёл отбор, духовный отбор, и при этом писать мне было всё труднее и труднее. Я после этого, в восьмидесятые годы художественных работ писал совсем мало, я перешёл на публицистику – тут уже нужно было стоять за Россию» [1, с. 190]. Переход в своём творчестве от художественных произведений к публицистике писатель осознаёт как выполнение долга «стоять за Россию». Участие Валентина Распутина в Президентском совете М. С. Горбачёва имело для церкви зримый результат. Как утверждает В. Крупин, «многие ли знают, что и Оптина пустынь была возвращена Православной Церкви трудами Распутина» [2, с. 29]. Для исследователей малая продук-

тивность художественного творчества Валентина Распутина после 1980 года остаётся ещё загадкой. Вопрос связан и с периодизацией творчества писателя – проблемой современного распутиноведения. Пока же очевидна экспликация православного содержания в публицистическом слове писателя – он говорит о вере как основе русской литературы и культуры прямо, открыто, раскрывает духовно-нравственный потенциал православной традиции и отстаивает позицию верности ей.

В 1981 году (после крещения) написаны три необычных для предыдущего творчества рассказы: «Что передать вороне?», «Наташа», «Век живи – век люби». В них сюжетная линия словно отходит на второй план, уступая место другому: главным в изображении становится обращённость рассказчика к своему внутреннему миру, осознание его центральности. Каждый из рассказов – это вариант преобразования человека: подростка, взрослого человека в больнице после операции, писателя в процессе творчества. Духовность как основное содержание православной традиции определяет в этих рассказах главный объект внимания писателя. В каждом из них происходит встреча человека с трансцендентным, необъяснимым в его жизни: встреча с Наташей и полёт над Байкалом; встреча мальчика Сани с красотой природы, с её величием и вневременностью; встреча писателя с ночным Байкалом, дарующим особое чувство себя и времени. Каждая из встреч переживается каждым героем как обновление себя. В рассказе «Что передать вороне?» оно описано так: «И всё тише становилось во мне, всё покойней и покойней. Я не ощущал себя вовсе, всякие внутренние движения сошли из меня, но я продолжал замечать всё, что происходило вокруг, сразу всё и далеко вокруг, но только замечать. Я словно бы соединился с единым для всего чувствительным и остался в нём. Ни неба я не видел, ни воды и ни земли, а в пустынном светоносном мире висела и уходила в горизонтальную даль незримая дорога, по которой то быстрее, то тише проносились голова» [4, с. 357].

То же преобразование происходит в душе Алёши Коренева, главного героя рассказа «Новая профессия» (1998): «Когда дорога подворачивала к берегу слишком близко, Алёша садился на рельс и смотрел, смотрел, уже не видя, не различая ничего, а только всеми порами открывшись, как губка, и натекая, томясь творящимся преобразованием. И чудилось ему, что душа, по-матерински убаюкав его и не притворив дверей, чтобы при первом же зове вернуться, где-то чистится рядом, освобождаясь от всего чужого и низкого, что он неосторожно занёс в неё; и чудилось, что и прежде повторялось в нём это чувство не однажды, что он древний, вечный человек...» [5, с. 320]. Очевидно, что художественное время претерпевает изменения – главный герой в своём состоянии словно переходит границу самого времени, выпадает из него, находится вне времени, в соединении с вечностью. Прикосновением к вечности характеризуется художественное время рассказов 1981 года и рассказа «Новая профессия» 1998 года. Смещение

писательской оптики с внешних событий, определяющих сюжет произведения, на внутренние – сюжет преобразования души – фиксирует границу в творчестве писателя, связанную с датой крещения. «Пограничье», появившееся в рассказе «Что передать вороне?» («словно бы отлетаю в какое-то предстоящее мне пограничье, откуда не хочется возвращаться» [4, с. 349]), пролегло по творчеству писателя. Хотя, следует отметить, что в этот же период написаны «Пожар» (1985) и «Дочь Ивана, мать Ивана» (2003) с их социально-историческим временем, что требует дополнительного осмысления.

Между тем, изображение православной традиции обнаруживается уже в первых художественных произведениях писателя. Призывом к молитве как спасению заканчивается первая повесть Валентина Распутина «Деньги для Марии»: «Вот он и приехал – молись, Мария! Сейчас ему откроют» [3, с. 130]. Молитва в связи с обращением к Марии реминисцентна евангельским событиям и молитвам, обращённым к Пресвятой Богородице. Молитвой наполнен внутренний строй души старухи Анны в повести «Последний срок» (1970). Внутренняя молитвенная жизнь главной героини связана с тишиной и безмолвием, ставшей иконографической особенностью этого образа. Старуха Анна словно состоит из тишины. Любовь старухи ко всему живому едина с её стремлением к согласию, миру между близкими, по её пониманию, держащимися на терпении и смирении, в аскетической терминологии – на «послушании». Светочность образа старухи Анны пространственна. В ореол её сияния попадает изба, дети, невестка Надя, внучка Нинка. Изба старухи наполнена солнечным светом. Особенно важно то, что в тексте повести тихо и незаметно присутствует описание Литургии с его главным Таинством – Евхаристией. «Она осторожно перекрестилась: пусть простится ей, если что не так, она никого не хотела прогневить этим непрошенным воспоминанием, она не знает, откуда оно взялось и как оно к ней попало. <...> Перед глазами в захлопнувшихся створках слева направо поплыли дымные извивающиеся колечки, словно кто-то тотчас принялся окуривать её перед новым причастием. Она вытянулась и замерла, напрягшись в ожидании первого щекотливого прикосновения, от которого по телу начнёт разливать скорбная и усыпляющая благодать. Вот и побыла она человеком, познала его царство. Аминь. <...> Налившись обещанным звоном, повисли над землёй колокола» [4, с. 188].

В повести «Прощание с Матёрой» (1976) череда прощаний, пронизывающих повесть, концентрация определённых слов-образов, система образов формируют хронотоп конца, края, хранящего реминисценцию христианской эсхатологии. Кумуляции утраты пространства (земли, деревни, дома) и утраты времени (годы, дни, часы), выраженные динамически, в заключении переводят хронотоп конца в хронотоп вечности с характеристиками сгущения времени и его отсутствия. Валентин Распутин изображает зыбкое, неопределённое пространство тумана, без формы и границ.

Повествование передаёт дематериализацию пространства и времени. В повести Валентина Распутина Матёра остаётся в вечности. Преображение в повести «Прощание с Матёрой» отражает состояние самой земли, мира вокруг людей, переход его в состояние вне времени и узнаваемого реального окружения. Линия развития образа-мотива преобразования внутри творчества характеризуется перемещением внимания писателя с внешнего мира – земли человека – на самого человека. Социально-историческое включено в вечное. Время и вечность в творческой картине мира писателя входят в православную парадигму.

Таким образом, связь с православной культурой проявилась в творчестве Валентина Распутина рано, начиная с 1967 года (повесть «Деньги для Марии»). Эта связь обусловлена, прежде всего, воспитанием православной бабушкой Марией Герасимовной Распутиной (в девичестве Вологжиной) и обликом мамы Нины Ивановны, которая отличалась добротой, терпением, верностью. В труднейшие военные и затем послевоенные годы, одиннадцать лет без мужа Нина Ивановна одна поднимала двух, а затем трёх детей. Отец Григорий Никитич, едва успев прийти с фронта, награждённый орденами и медалями, на семь лет попал на Колыму. Крещён мальчик не был – в опасный 1937 год, когда он родился, рядом уже не было храма. Но православно-этическая среда в атеистической политике государства укрепила в мальчике внутреннее убеждение в правильности веры как основы миропонимания и мироустроения. Это убеждение проявилось как культурная память в его раннем художественном творчестве, и намного позднее в биографии – в таинстве крещения. Биографическое время вобрало в себя и пионерскую школьную жизнь и работу в молодёжных газетах «Советская молодёжь» и «Красноярский комсомолец», где была, например, типичная для того времени статья о девушке, осуждающей верующих родителей и стремящейся в комсомол.

В жизни молодого журналиста и писателя Валентина Распутина был один очень важный факт – его посещения Знаменского монастыря. Епископ Вениамин (Новицкий) пригласил начинающих писателей Валентина Распутина, Александра Вампилова и Вячеслава Шугаева пользоваться своей библиотекой, где были недоступные в 1960-е годы для чтения труды К. Леонтьева, Н. Бердяева, В. Соловьёва, Л. Шестова и других философов. Позднее книги, прочитанные в епископской библи-

отеке, Валентин Распутин будет искать в букинистах Ленинграда и соберёт собственную библиотеку русских религиозных мыслителей. Знаменский монастырь с тех пор становится любимым местом писателя, куда он неизменно приводит столичных гостей и близких друзей – писателей, журналистов, редакторов журналов, деятелей культуры.

Так, в зрелые годы линия жизни привела Валентина Распутина к крещению. Путь к вере оказался длинной в сорок три года. Но православная традиция в его творчестве пробилась с первых крупных произведений. И создаётся впечатление, что биографическое время пути к Богу и художественное воплощение веры протекали, словно не пересекаясь. Когда произошло пересечение и соединение, характер творчества писателя изменился, снизился импульс к литературному труду, сменилась проблематика произведений, другим стал объект изображения, обострился публицистический накал художественного. В рассказах 1981 года главным объектом изображения становится внутренний мир человека в его кульминационный момент – обновления, преобразования, который эксплицирует особый хронотоп – вне времени и пространства, названный нами «хронотопом вечности». Биографическое время писателя сливается с художественным временем его произведений – в прозе и публицистике выражаются те же чувства, которые писатель пережил при первой встрече со старцем Нектарием и после крещения. Открытая согласованность личных внутренних изменений и творчества выразилась в ощущении прикосновения вечности.

Биография писателя заканчивается упокоением в некрополе Знаменского монастыря г. Иркутска, и в этом необычном для современности месте упокоения видится тоже отзвук вечного. В посёлке Порт Байкал на горе, у подножия которой находится самое любимое для писателя место – крошечный домик, бывший когда-то домиком путёвского обходчика, сегодня строится храм Преображения. Особенно символический для места, где были написаны рассказы «Наташа», «Век живи – век люби», «Что передать вороне?» с их вниманием к духовному обновлению главных героев. На этой горе Валентин Распутин часто сидел в тишине вечерами, когда смолкали звуки деревни, наедине с торжественной красотой Байкала. Так биографическое время сомкнулось с художественным в едином хронотопе вечности.

Источники и литература

1. Голубь мира Нины Поповой. М.: ТОНЧУ, 2010. 352 с.
2. Крупин В. Распутинское слово // Наш современник. 2015. № 4. С. 28–29.
3. Распутин В. Г. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. Век живи – век люби: повести, рассказы / предисл. В. Курбатова. Иркутск: Изд. Сапронов, 2007. 448 с.
4. Распутин В. Г. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. Последний срок: повесть, рассказы. Иркутск: Изд. Сапронов, 2007. 440 с.
5. Распутин В. Г. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. В ту же землю: повесть, рассказы. Иркутск: Изд. Сапронов, 2007. 440 с.

УДК 373
ББК 4420.051

Валерия Андреевна Сергеева,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия

Изучение произведений идеациональной культуры на уроке литературы

Статья посвящена решению задач духовно-нравственного воспитания школьников в процессе изучения древнерусской литературы. Представлена работа с воинскими повестями, житийной литературой. Приведены фрагменты ответов детей, характеризующих видение ими основных проблем древнерусских текстов.

Ключевые слова: идеациональная культура, духовно-нравственное воспитание, комплексно-деятельностный подход, этическая проблема

Valeria A. Sergeeva,
Transbaikal State University,
Chita, Russia

Studying the Works of Ideational Culture in Literature Classes

The article is devoted to solution of problems of spiritually-moral education of schoolchildren in the process of studying old Russian literature. The present work with military stories, hagiographic literature. Fragments of the children's answers, describing the vision of their main problems of ancient texts.

Keywords: ideational culture, spiritually-moral education, comprehensive activity approach, ethical problem

«Что является истинным с точки зрения идеационального знания, является полным невежеством с точки зрения чувственной истины, и наоборот», – утверждает социолог и культуролог П. Сорокин. Сегодня человеку, находящемуся в поле чувственной культуры, динамичной, эмоциональной, сенсационной, «свободной от религии, морали, других ценностей», основная цель которой – развлекать и веселить, сложно войти в прямо противоположную систему культуры: мир идеациональный, аскетичный, мир религиозного искусства, которое мало уделяет внимания личности, событиям чувственным. Ведь чувственная система материалистична, чувственное общество живёт в настоящем, вечные ценности всё более отрицаются. В результате, размышляет П. Сорокин, общество погружается в состояние морального, умственного, культурного хаоса. Эта идея всё более осознаётся современным обществом, прежде всего самой активной его частью, той, что призвана задумываться о будущем, – учительством. Именно они, учителя-словесники, должны помочь познать, понять и принять вечные истины современным школьникам. Именно они должны донести мысль о том, что истоки литературы нового времени в традиции, которая берёт начало в идеациональном искусстве, в древнерусской литературе.

Как войти в мир этой литературы? Необходима система, основа, концепция преподавания литературы как искусства и нравственно-этического курса, помогающего каждому состояться Человеком (Е. Н. Ильин), построение учебного процесса на принципе обучающего воспитания.

Результатом такого обучения может быть исследованная Е. М. Целма трансформация при условии, что происходит взаимодействие смыслового содержания произведения с личным опытом личности. Происходит некий взрыв, преобразова-

ние, переживание на уровне смысловой перестройки. Появляется необходимость психологического осмысления взаимодействия между воспринимающей личностью и художественным произведением. Таким образом, главная установка на таких уроках: анализ литературного произведения должен вырастать в этическую проблему, поскольку урок – это обязательно нравственная тема, а не отрезок истории и теории литературы, по словам Е. Н. Ильина.

Традиционно решение задачи духовно-нравственного воспитания при изучении древнерусской литературы в лицее Забайкальского государственного университета строилось на основе базового, основополагающего курса «Основы русской духовной культуры», который читала профессор кафедры литературы Л. В. Камедина. Изучая его содержание, школьники осознают, что система Абсолютных ценностей открывается в каждом значительном произведении классической литературы, что сюжеты Ветхого и Нового Заветов послужили одним из источников мировой и русской литературы, что благодаря этому пониманию возможно познать смысл художественного текста. Без этого курса практически невозможно сегодня вхождение в эстетику древнерусских авторов. При этом очень важным представляется утверждение Л. В. Камединой: «Духовный смысл явлен из глубины веков и сохраняется до сего дня. Смысл связан с литературным творчеством, он предполагает со-мыслие» [3, с. 9].

Как организовать такое обучение, построенное на идее «со-мыслия»? Только через собственную деятельность каждый познаёт мир – эта максима востребована сегодняшней психологической наукой и педагогической практикой. Для того чтобы знания стали результатом собственных поисков, надо организовать эти поиски, управлять обу-

чающимися, развивать их познавательную деятельность. Роль преподавателя на таких занятиях очень важна: он должен построить занятия так, чтобы передать часть своих функций обучающимся, использовать проблемные формы обучения, отслеживать реальный рост каждого, принимать его мнение, создавать атмосферу сотрудничества. При этом становление учебной деятельности означает становление творческого развития личности.

Как комплексно-деятельностный подход реализуется на практике в работе с древнерусскими текстами? Обратимся к древнерусским воинским повестям. В начале изучения древнерусские тексты были трудны для восприятия восьмиклассниками, они принимались учениками только на эмоциональном уровне (понравилось – не понравилось). В процессе изучения этих произведений делались попытки анализа цветописы, звукописи, символики воинских повестей. На уроках анализа воинских повестей были использованы приёмы, связанные с интерпретацией текста, такие как выразительное чтение отрывка и его стилизация. Этот приём позволяет осуществлять «обратную связь» (учитель – ученик). Например, удачными были попытки написания фрагментов воинской повести (в подражание «Повести о разорении Рязани Батыем», «Слову» или «Задонщине»). Один из таких опытов – смысловые и образные параллели «Слова» и «Задонщины». Важно, что восьмиклассники, следуя древнерусскому канону, приходят к важному выводу: «Авторы воинских повестей рассказывают о русских воинах, главной целью существования которых было служение Богу». Подобные задания заставляют вчитаться в текст, воссоздать его элементы в своём художественном рассказывании, но главное – они будят в детях лучшие стороны личности, которые способствуют росту их духовного потенциала. Анализ литературного произведения, таким образом, из эстетической вырастает в этическую проблему. Подобные задания заставляют лицеистов ещё раз вчитаться в текст, вникнуть в его смысл, воссоздать его элементы в своём художественном рассказывании, но главное – разбудить в детях те лучшие стороны личности, которые способствуют росту их духовного потенциала. Работы получились разными, как по качеству исполнения, так и по глубине понимания изучаемого. В результате выполнения такой работы выявились «аналитики», которые стремятся передать лишь внешние приметы природы, уточняют даже самые мелкие детали в своих наблюдениях (срез проводился по методике В. А. Доманского [1]). Эмоциональные реакции этих детей сдержанны, у них активно работает воссоздающее воображение, работа творческого воображения отсутствует. Другая группа – «интерпретаторы», которые отличаются эмоциональным отношением к изображаемому, правда, часто основанным на субъективных ассоциациях. Работа воссоздающего и творческого воображения у них активна. Они пытаются передать в изображении своё отношение к миру и человеку, философствуют.

На завершающем этапе обучения ученики могли назвать любимые произведения. Это не

только «Слово о полку Игореве» и «Задонщина», но и «Повесть временных лет», «Поучение Владимира Мономаха», «Повесть о Петре и Февронии Муромских», «Житие протопопа Аввакума»: «"Житие Петра и Февронии" даёт представление о том, что значила для древнерусских людей вера в Бога. В древнерусской литературе очень важно было православие, великую русскую веру противопоставляли язычеству. Очень важны были образы святых в житиях» (Александр Т.); «"Задонщина" показала мне, как русский народ может объединиться перед лицом врага» (Дмитрий П.); «Человек в Древней Руси должен был быть истинно верующим и защищать свою родину – Русь» (Иван М.); «Больше всего мне запомнилось "Поучение Владимира Мономаха", в нём заложены основы нравственности. Оно даёт людям нравственные ориентиры в жизни» (Арина Ч.); «Я считаю, что человек в древнерусской литературе был патриотом, готовым пойти на защиту своего государства в любой момент, отважным, благородным и добрым» (Пётр О.).

Какие тексты древнерусской литературы можно назвать сегодня актуальными? Вот ответы учеников: «Древнерусская литература актуальна сегодня, потому что современным людям интересно, что происходило в Древней Руси» (Лиза В.); «Автор "Слова о полку Игореве" сравнивает героев с Русью, с родной землёй, что позволяет ему выявить главную мысль: патриотизм, единение русских князей накануне монгольского нашествия. Сегодня на этом произведении воспитываются духовные ценности детей» (Никита Т.); «Не думаю, что традиции древнерусской литературы сохранились сегодня, потому что произведения в наше время носят бытовой характер» (Иван М.); «"Повесть временных лет" даёт возможность узнать о жизни и быте, обычаях и нравах древнерусского государства» (Дмитрий С.); «"Поучение" Владимира Мономаха" учит нас моральным правилам, заставляет нас задумываться об отношениях между людьми, о надобности совершенствовать свои принципы» (Виктория М.); «Мне кажется, что большинство произведений древнерусской литературы актуальны сегодня, потому что эта литература несёт в себе большую нравственную силу, в этих произведениях духовный смысл лежит в основе сюжета» (Алина Р.).

Какие качества исторической личности древнерусские авторы считают основными? «Храбрость и бесстрашие (Евпатий Коловрат, князь из «Повести о разорении Рязани Батыем», мудрость и знания (Владимир Мономах, князь Святослав)» (Дмитрий П.); «Храбрость, бесстрашие, мудрость, справедливость. Например, мудрость Февронии. Основным героем был князь. Он выступал в роли сильного и могучего воина, защитника своего народа» (Дмитрий С.); «В древнерусской литературе человек изображался патриотом, служащим русской земле, родине» (Лиза В.); «Русский человек осознавал себя частью единого славянского мира, общей веры» (Егор Ш.); «Идеальный образ героя создавался в соответствии с определённым канон. Древнерусская литература прославляет мо-

ральную красоту русского человека, способного ради общего блага пожертвовать самым дорогим» (Ливия А.).

Таким образом, личностные смыслы обнаруживаются в результате изучения древнерусской литературы, общения древних авторов с читателями. Общаясь с художественным произведением, мы «раскристаллизовываем» тот смысл, который заложил автор. Л. П. Печко говорит о том, что «художник вливает в чувственную, говорящую нашему восприятию художественную форму мир своих

неповторимо-пережитых смыслов, своё переживание времени». Выявление художественных особенностей произведения, основанное на комплексно-деятельностном подходе, помогает глубже понять авторскую идею текста, отдалённого от современного школьника, принадлежащего идеациональной культуре, приобщает к художественному миру, формирует разноплановые умения вхождения в произведение, помогает осознать не только читательские, но и авторские эмоции, будит воссоздающее и творческое воображение.

Источники и литература

1. Доманский В. А. Чтобы не работать вслепую. Знание об уровнях читательского восприятия старшеклассников как фактор их дальнейшего развития // Русский язык и литература в средних учебных заведениях Украины. 1992. № 1. С. 20–23.
2. Камедина Л. В. Проблема духовного смысла литературного творчества. Чита: М. А. Степанов, 2004. 208 с.
3. Кара Ж. Ю. Особенности смыслообразования младших подростков с разными стратегиями художественного восприятия: дис. ... канд. психол. наук: 19.00.07. Ростов н/Д., 2008. 225 с.
4. Питирим Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество / под общ. ред. А. Ю. Согомонова. М.: Политиздат, 1992. 393 с.
5. Целма Е. М. Искусство как ценность. Рига: Лиесма, 1988. 131 с.

УДК 27

ББК Э372.24:Х7

Наталья Евгеньевна Ильина,

*Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия*

Василий Александрович Ильин,

*Ингодинский ОП УМВД по г. Чите,
г. Чита, Россия*

К вопросу о правовых основах взаимодействия Русской Православной Церкви и правоохранительных структур

Сотрудничество правоохранительных учреждений и Русской Православной Церкви (далее – РПЦ) не является новым направлением в жизни российского государства, но, тем не менее, обладает рядом специфических малоизученных черт. Базой для такого взаимодействия служили высокие нравственные и патриотические идеалы любви к Отечеству, верности долгу, готовности к самопожертвованию, которые во все времена проповедают религиозные организации. Сотрудничество церкви и правоохранителей в настоящее время продолжает развиваться на основе лучших образцов и традиций. Авторами статьи проводится анализ нормативно-правовых основ современного взаимодействия силовых структур с церковью сквозь призму государственно-конфессиональных отношений. Подчёркивается, что современное реформирование силовых структур происходит в условиях активного сотрудничества с РПЦ, призванной оберегать традиционные ценности и духовное состояние российского общества.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, правоохранительные структуры, силовые ведомства, правовые основы, взаимодействие

Natalia E. Ilyina,

*Transbaikal State University,
Chita, Russia*

Vasily A. Ilyin,

*Ingodinsk police department of the Ministry of Internal Affairs in Chita,
Chita, Russia*

To the Question about the Legal Basis of Interaction the Russian Orthodox Church and Law Enforcement Agencies

The cooperation of law enforcement agencies and the Russian Orthodox Church (ROC) is not a new direction in the life of the Russian state, but, nevertheless, it has a number of specific little-studied features. The base for such interaction was the high moral and patriotic ideals of love for the Fatherland, loyalty to duty, readiness for self-sacrifice, which at all times

preach religious organizations. The cooperation of the Church and law enforcement agencies is currently developing on the basis of the best examples and traditions. Authors analyze the regulatory and legal foundations of modern interaction of power structures with the Church through the prism of state-confessional relations. It is emphasized that modern reform of law enforcement agencies takes place in conditions of active cooperation with the Russian Orthodox Church, designed to protect the traditional values and spiritual state of Russian society.

Keywords: Russian Orthodox Church, law enforcement agencies, law enforcement agencies, cooperation

Общественно-политические трансформационные процессы 90-х годов XX века в России способствовали не только качественным преобразованиям государственного и политического устройства страны, но и оказали существенное влияние на сферу государственно-конфессиональных взаимоотношений.

Усиление влияния религиозных объединений, функционирующих на территории Российской Федерации, обозначило перед руководством правоохранительных органов комплекс сложных и нетрадиционных задач по взаимодействию с религиозными объединениями, с которыми оно ранее не встречалось ни в правовом, ни в управленческом аспектах. При этом следует учитывать, что под взаимодействием, в данном контексте, понимается координация деятельности не с религией, церковью как с социальным институтом, а как с религиозной организацией, имеющей статус юридического лица.

В 90-е годы минувшего века начала активно набирать обороты и складываться традиция взаимодействия силовых ведомств Российской Федерации и религиозных организаций. Первым официальным актом, закрепляющим подобное сотрудничество, стало Совместное заявление, подписанное 2 марта 1994 года Святейшим Патриархом и министром обороны РФ [7]. Вскоре после этого вектор взаимодействия между церковью и армией был воспринят и другими силовыми структурами, в том числе и МВД РФ. Со всеми ведомствами были заключены подобные соглашения на федеральном и региональном уровнях, что давало правовое основание для Христианской Православной миссии среди личного состава правоохранительных учреждений.

22 ноября 2004 года было подписано долгосрочное «Соглашение о сотрудничестве между РПЦ и МВД РФ». Цель данного документа заключается в следующем: «Возрождение духовности, основанной на традиционных нравственных ценностях, что является важнейшим фактором благополучия и безопасности общества» [8]. В соглашении отмечается, что особую тревогу, как у РПЦ, так и у МВД вызывают такие социально опасные явления, как терроризм, экстремизм, коррупция, наркомания, рост беспризорности и правонарушений со стороны несовершеннолетних, преодоление которых требует объединения усилий всего общества.

В нормативном документе под названием «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» обозначены приоритетные направления совместной деятельности церкви и силовых организаций, в частности: «...в) духовное, культурное, нравственное и патриотическое вос-

питание; г) дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ; ...ж) попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание; з) труды по профилактике правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы...» [5, с. 35–36].

Необходимо отметить, что подразделения силовых структур выбирают различные формы и методы взаимодействия с религиозными организациями, руководствуясь преимущественно двумя подходами. Суть первого усматривается не только в проведении совместной работы в сфере духовно-нравственного и патриотического воспитания, в участии в торжественных мероприятиях, но и в привлечении сотрудников к религиозным обрядам. Так, например, управление Воронежского военного института радиозлектроники (ВВИРЭ) разработало годовой план совместных мероприятий с Воронежской епархией, положения которого включают подготовку к принятию крещения курсантами института, а также к их непосредственному участию в других таинствах и обрядах, участие военнослужащих в восстановлении и строительстве храмов Воронежа [1].

В рамках второго подхода не планируется воцерковление сотрудников подразделения, а вся работа сосредоточена на воспитательных и просветительских мероприятиях. Например, 12 августа 2005 года «Соглашение о сотрудничестве» было заключено между Красноярской епархией РПЦ и Сибирским юридическим институтом МВД России. В качестве важнейших направлений совместной деятельности соглашение определяет: духовно-нравственное просвещение сотрудников, курсантов и слушателей на добровольной основе; научно-исследовательские изыскания; проведение просветительских, познавательных и информационных мероприятий, направленных на укрепление общественной нравственности [6].

В соответствии с Конституцией Российской Федерации, Россия является светским государством [2] и не связывает себя какими-либо религиозными обязательствами. Однако отметим, что светскость не является синонимом антирелигиозности и антицерковности. И у государства, и у церкви есть общее осознание того, что земное благополучие немислимо без соблюдения нравственных норм – тех самых, которые необходимы не только для спасения человека в вечности, но и для достойной жизни на земле. Именно на таком общем понимании и строится взаимодействие церкви и государства, отдельных его институтов, в том числе и взаимодействие с правоохранительными органами.

Стоит отметить, что священнослужители нередко являются членами Общественных советов при МВД РФ в субъектах федерации, так, например, с 2012 года в состав Общественного совета при Забайкальском ЛУ МВД России на транспорте входит епископ Нерчинский и Краснокаменский Димитрий [9]. При его непосредственном содействии и участии, на постоянной основе осуществляется комплекс мероприятий духовной направленности: регулярно проводятся посещения сотрудниками транспортной полиции кафедрального собора Казанской иконы Божией Матери и храмов Русской Православной Церкви, организовываются совместные благотворительные мероприятия.

Священнослужителями систематически проводятся встречи с личным составом, направленные на духовно-нравственное воспитание сотрудников, а также членов их семей. Особое внимание уделяется разъяснению позиций митрополии по различным вопросам межконфессиональных и национальных отношений посредством профилактики экстремистских радикальных проявлений и противодействия терроризму.

Стоит отметить, что за большой личный вклад в духовно-нравственное воспитание сотрудников органов полиции, организацию помощи в актуальных вопросах охраны общественного порядка и борьбы с преступностью на объектах инфраструктуры транспорта, проявленные при этом инициативу, творческий подход приказом Министра внутренних дел Российской Федерации митрополит Читинский и Петровск-Забайкальский Димитрий – глава Забайкальской митрополии награжден медалью МВД России «За вклад в укрепление правопорядка» [3].

Несмотря на принятие ряда правовых актов, регламентирующих вопросы деятельности религиозных объединений, законотворческий процесс в указанной сфере в современной России нельзя считать завершённым. Модель государственно-конфессиональных отношений, в том числе и их правового обеспечения, требует дальнейшего развития и совершенствования.

Базовым законом, непосредственно регламентирующим отношения в области прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, а также правовое положение религиозных объединений, является Федеральный Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 года № 125-ФЗ (далее – ФЗ-125) [4]. Интересным, на наш взгляд, является определение религиозного объединения, закреплённое в статье 6 указанного нормативно-правового акта. В качестве основополагающих признаков религиозного объединения указаны: «вероисповедание, совершение религиозных обрядов и церемоний, обучение религии и религиозное воспитание своих последователей» (статья 1) [Там же]. Согласно данной правовой норме, действия,

совершаемые религиозным объединением, являются религиозными. Но, предположим, если некая группа не зарегистрировалась в качестве религиозной и намеренно не употребляет термина «религия» применительно к себе – то её деятельность будет рассматриваться как светская даже в тех случаях, когда она является однозначно оккультной и мистической. Отсюда следует, что ФЗ-125 даёт не достаточно чёткое определение таковым. Стоит только какой-либо группе заявить, что у неё якобы не религиозное вероучение, а, к примеру, «духовное знание» или «информационно-космическое знание», как её деятельность уже нельзя будет идентифицировать в качестве религиозной. Думается, что корень проблемы заключается в том, что многие деструктивные объединения, по своей сути явно религиозные, сознательно не регистрируются в качестве религиозных организаций для достижения конъюнктурных целей, в частности для того, чтобы проникать в образовательные и иные государственные и общественные структуры.

Статья 14 пункта 2 ФЗ-125 гласит о том, что религиозная организация может быть ликвидирована или запрещена в судебном порядке в следующих случаях: пропаганда войны, разжигание социальной, расовой, национальной или религиозной розни [Там же]. Этой правовой нормой подтверждается принципиальная невозможность существования религиозных объединений, деятельность которых не позволит их зарегистрировать или обусловит запрещение и ликвидацию в судебном порядке. Однако в случае, если какое-либо религиозное объединение будет запрещено в судебном порядке, то оно также будет называться религиозным объединением, но только с пометкой «запрещённое». Но, отметим, что такая формулировка не вскрывает деструктивной сущности подобных структур, деятельность которых, вероятно, не прекратится после запрещения решением суда или отказа в регистрации.

Таким образом, требуется тщательная проработка понятийного аппарата, чтобы исключить возможность легализации религиозных объединений, способных, посредством своей деятельности нанести физический, психический и иной ущерб своим адептам, что противоречит законодательству Российской Федерации.

Вопрос о необходимости сотрудничества правоохранительных структур с Русской Православной Церковью находит своё отражение в реалиях современной жизни. История, традиция, законодательная база дают предпосылки для данного взаимодействия. Формирование общественного единства, престижа силовых структур, законопослушания в условиях развивающегося мира являются залогом процветания государства и в этом процессе важную задачу должны совместными усилиями реализовать Русская Православная Церковь и правоохранительные органы России.

Источники и литература

1. Командование Воронежского военного института радиоэлектроники разработало годовой план совместных мероприятий с церковью [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://religion.sova-center.ru/events> (дата обращения: 11.09.2017).

2. Конституция Российской Федерации: принята всенар. голосованием 12.12.1993 г. (с учётом поправок, внесённых Законами РФ о поправках к Конституции РФ от 30.12.2008 г. № 6-ФКЗ, от 30.12.2008 г. № 7-ФКЗ, от 05.02.2014 г. № 2-ФКЗ, от 21.07.2014 г. № 11-ФКЗ) // Собрание законодательства РФ. 2014. № 9. Ст. 851.

3. Начальник Забайкальской транспортной полиции вручил митрополиту Читинскому и Петровск-Забайкальскому Димитрию – главе Забайкальской митрополии медаль МВД России «За вклад в укрепление правопорядка» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://xn--80aaacwhribjc8a0b6a4j.xn--b1aew.xn--p1ai/novosti/item/9552357> (дата обращения: 12.08.2017).

4. О свободе совести и о религиозных объединениях: федер. закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ (ред. от 06.07.2016 г.) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.consultant.ru/document> (дата обращения: 05.08.2017).

5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: общественные общерос. чтения // Информационный бюллетень. 2001. № 2. С. 35–36.

6. Соглашение Красноярской Епархии РПЦ и Сибирского юридического института МВД России о сотрудничестве от 12 августа 2005 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kerpc.ru/news> (дата обращения: 11.09.2017).

7. Соглашение о сотрудничестве между Министерством обороны РФ и Русской Православной Церковью [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://v-pobeda.ru> (дата обращения: 12.09.2017).

8. Соглашение Русской Православной Церкви и Министерства внутренних дел Российской Федерации о сотрудничестве от 17 ноября 2004 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/document> (дата обращения: 12.09.2017).

9. Состав Общественного совета при Забайкальском ЛУ МВД России на транспорте [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.xn--80aaacwhribjc8a0b6a4j.xn--b1aew.xn--p1ai/struktura/obwestvennii_sovet/Sostav_Obshheshtvennogo_soveta_pri_Zabajk (дата обращения: 10.09.2017).

Российско-Китайское научное сотрудничество по изучению Российской истории

Russian-Chinese Scientific Cooperation the Study of Russian History

УДК 93
ББК ТЗ(2)

Чжан Гуансян,
Цзилиньский университет,
г. Чанчунь, Китай

Исследования по российской истории и сотрудничество с российскими учёными Цзилиньского университета

В статье даётся характеристика научно-исследовательских работ по истории России, которые проводятся преподавателями, научными сотрудниками Цзилиньского университета. Отмечается, что на сегодняшний день в Китае немного учёных, которые серьёзно занимаются изучением истории России. Только четыре высших учебных заведения Китая готовят специалистов в данной области. Цзилиньский университет стал одним из центров изучения истории России. В статье говорится о важности сотрудничества учёных университета с исследователями из России. Описываются перспективы развития контактов между университетами и научными центрами двух стран.

Ключевые слова: история, наука, учёные, преподавание, издания, конференции, Китай, Россия

Zhang Guangxiang,
Jilin University, Changchun, China

Studies on Russian History and Cooperation with Russian Scientists Jilin University

The article describes the characteristics of research works on the history of Russia, organized by the faculty academic staff Jilin University. It is noted that, to date, in China there are many scientists who seriously study the history of Russia. Only four higher education institutions of China specialists in this field. Jilin University has become one of the centers of studying of history of Russia. Talk about the importance of the cooperation of University scientists with researchers from Russia. Describes prospects for the development of contacts between universities and research centers of two countries.

Keywords: history, science, scientists, teaching, publication, conference, China, Russia

Дорогие российские друзья, уважаемые коллеги, добрый день!

Я расскажу о трёх проблемах, связанных на сегодняшний день с сотрудничеством Цзилиньского университета с российской стороной: во-первых – это исследования по российской истории, проводимые в Цзилиньском университете; во-вторых – сотрудничество с российскими учёными; в-третьих – планы будущего развития исследований и сотрудничества между учёными двух стран.

Исследования по российской истории в Цзилиньском университете следует рассматривать в широком спектре исследований по российской

истории в Китае, а исследования по российской истории в Китае следует рассматривать в широком спектре исследований по всеобщей истории в Китае.

В целом, начиная с 2012 года, всеобщая история вместе с историей Китая и археологией стали дисциплинами первого уровня. Развитие исследований по всеобщей истории в Китае находится, в целом, на хорошем уровне, но существует дисбаланс. Тенденции исследований по истории Америки и Великобритании хорошие. В данном направлении много исследований, исследовательская группа, которая изучает французскую, германскую

и японскую историю очень впечатляющая, но научная группа по истории российской не очень удовлетворяющая, потому что китайских студентов, которые изучают русский язык, в Китае очень мало. Учёных, которые специально изучают русскую историю, также мало: сейчас в Китае их не больше 80 человек. Из всех университетов и институтов в Китае есть только четыре университета и института, воспитывающих докторов российской истории, а научных руководителей, докторов – всего пять человек.

В такой обстановке в нашем университете есть шесть учёных, которые изучают российскую историю, при этом возрастной состав исследовательской группы разный. За последние пять лет исследовательская группа по российской истории получила пять проектов национального фонда общественной науки, один из них – крупный проект, четыре проекта – губернского уровня. Опубликовано больше 60 статей о российской модернизации, урбанизации, индустриализации, социальной иерархии и классовых вопросах в журнале уровня CSSCI, а также три монографии, семь переводов монографий. Университетом подготовлено 15 докторантов.

Если говорить об академическом сотрудничестве с российскими учёными, то все члены нашей исследовательской группы проходили стажировку в российских университетах, некоторые из них защитили диссертации на соискание степени кандидата наук в Московском государственном, Санкт-Петербургском государственном и Новосибирском государственном университетах. Нами установлены научные контакты со следующими учебными и научными учреждениями: исторический факультет Московского государственного университета, исторический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербургский институт истории РАН, Уральский филиал Института истории и археологии РАН, факультет истории и социологии Молдавского университета и др. Чтобы расширить поле наших исследований, с 2001 года каждый год мы приглашаем двух-трёх российских историков для преподавания российской экономической истории, социальной и политической истории. За всё время было приглашено более 50 человек, каждый из которых читал по 8–10 лекций, каждая продолжительностью в 3 часа. Среди них были известные учёные-историки: Борис Николаевич Миронов, Леонид Иосифович Бородин, Сергей Павлович Карпов, Леонид Васильевич Милов, Вениамин Васильевич Алексеев, Андрей Николаевич Медушевский, Николай Михайлович Арсентьев, Валей Михайлович Степанов, Тамара Фёдоровна Измествьева, Софья Александровна Саломатина, Сергей Владимирович Мироненко, Александр Владимирович Голубев, Игорь Васильевич Побережников, Сергей Александрович Нефедов и др.

Было переведено 46 научных трудов российских историков на китайский язык, которые публиковались в таких китайских изданиях, как «Исторический ежемесячник», «Исторический сборник», «Вестник социальных наук Цзилиньского универ-

ситета», «Фронт общественных наук», «Форум Jiangnan», «Северный форум», «Исследования по экономической и социальной истории», «Исследования по военной истории». Переводы трудов российских коллег необходимы для того, чтобы мы своевременно знакомились с новейшими достижениями российской историографии, повышали свои научные знания.

Активно сотрудничая с российскими учёными с 2002 года, особенно с историческим факультетом Московского университета, мы и добились замечательных результатов. Следует подчеркнуть, что наше академическое сотрудничество с историческим факультетом Московского государственного университета получило полную поддержку со стороны нашего университета и Института Северо-Восточной Азии. В 70-летний юбилей Цзилиньского университета 17 сентября 2016 года состоялась церемония открытия Центра исторических наук, созданного совместно с Цзилиньским университетом и МГУ. Президент исторического факультета академик С. П. Карпов и преподаватели Цзилиньского университета участвовали в церемонии открытия Центра исторических наук. Предполагалось на основе Центра создать исследовательскую группу российской истории Цзилиньского университета с определённым международным влиянием, воспитать первоклассных учёных, опубликовать серьёзные научные труды.

Центр исторических наук создан уже почти год и достиг больших успехов. Главным образом, это выражается в следующих четырёх аспектах: во-первых – переводы и публикации трудов знаменитых историков МГУ; во-вторых – обмены книгами, периодическими изданиями и публикациями; в-третьих – публикация статей в российских академических журналах; в-четвёртых – обмены преподавателями и учёными.

В аспекте переводов исследовательская группа Цзилиньского университета за четыре года планирует перевести 30 трудов учёных МГУ под названием «Серия переводов российской истории», охватывающая образование, сельское хозяйство, промышленность, финансы, строительство, налогообложение и другие области. В настоящее время МГУ передал авторские права и права опубликования 30 научных работ издательству китайской литературы по общественным наукам. Исследовательская группа Цзилиньского университета уже перевела 13 монографий. Работа по переводу идёт активно. Уже опубликованы 6 переводов: «Рынок хлеба и его регулирование во время войны и революции» Н. Д. Кондратьева, «История фабричной инспекции в России, 1882–1914 гг.» А. Ю. Володина, «История московского жилья» И. П. Кулаковой, «Российская промышленность начала XX века: источники и методы изучения» С. В. Воронковой, «Русская фабрика в прошлом и настоящем. Историческое развитие русской фабрики в XIX веке» М. И. Туган-Барановского, «Самодержавие и реформы: политическая борьба в России в первой четверти XIX в.» С. В. Мироненко. Ещё 3 перевода книг были посланы в издательство и будут опубликованы уже в конце 2017 года:

«Город и городская жизнь в России XIX столетия: социальные и культурные аспекты» Л. В. Кошман, «Российский абсолютизм и купечество в XVIII в.: 20-е – начало 60-х годов» Н. В. Козлов, «Коммерческие банки в России: динамика и структура операций, 1864–1917 гг.» С. А. Саломатина.

В следующем году планируется опубликовать 5 переводов книг: «Урбанизация XIX–XX веков в условиях российской деревни: региональные перемены» Л. Н. Мазур, «Не рублём единым: трудовые стимулы рабочих-текстильщиков дореволюционной России» Л. И. Бородкин, «Смех – дело серьёзное. Россия и мир на рубеже XIX–XX веков в политической карикатуре» А. Г. Голиков, «Зарождение демократической культуры: Россия в начале XX века» Н. Б. Селунская, «Классическая традиция и искусство Возрождения (росписи вилл Флоренции и Рима)» И. И. Тучков. Это огромная академическая переводческая деятельность как по объёму, так и по качеству гораздо лучше той, что существовала в 90-е годы прошлого века. Китайская академия общественных наук организовала переводы серии «Советская история», что должно способствовать значительному развитию изучения в Китае российской истории.

В аспекте обмена информацией следует отметить работу профессоров истории МГУ, которые помогают китайским исследователям собирать архивные материалы по российской истории в российских библиотеках. С помощью профессоров С. П. Карпова и Л. И. Бородкина уже собраны 12 томов архивов о советской ядерной программе, а также более 50 российских монографий, посвящённых российской авторитарной системе и реформам, городской автономии, специальным совещаниям по вопросам обороны, урбанизациям и т. д.

В рамках научного взаимодействия в ноябре 2016 года в Цзилиньский университет были приглашены российские исследователи. Это автор книги «Самодержавие и реформы: политическая борьба в России в первой четверти XIX в.» С. В. Мироненко, автор книги «История московского жилья» И. П. Кулакова, автор книги «Коммерческие банки в России: динамика и структура опера-

ций, 1864–1917 гг.» С. А. Саломатина. При прямой встрече и беседе переводчиков с авторами обсуждались проблемы, возникшие в процессе перевода, что позволило улучшить качество перевода и увеличить его скорость.

Статья профессора Чжан Гуансяна «Транспорт и экономическое развитие в конце XIX – начале XX века» была опубликована в иркутском журнале «Историко-экономические исследования» (2016. № 4. С. 645–696), статья доцента Сюй Цзиньюю «Роль культурного фактора в распаде Советского союза» – в екатеринбургском журнале «Уральский исторический вестник» (2017. № 3. С. 136–144).

Что касается планов будущего развития на ближайшие 3–5 лет, то главные направления в работе Центра следующие.

Необходимо продолжать перевод книг серии «Русская история»: отобрать лучшие издания для серии переводов по российской истории; подобрать хороших переводчиков, которые долгое время изучают русскую историю, хорошо знают русский язык, имеют богатый опыт переводов русской исторической литературы; обеспечить двусторонний качественный перевод.

Укреплять связи с историческим факультетом МГУ: стремиться к более высокому уровню совместной работы, к расширению областей сотрудничества; сохранять связи между российскими и китайскими учёными (через электронную почту, факсы и другими путями); обсуждать проблемы, возникающие в процессе научных изысканий исследовательской группы по российской истории; обмениваться списками книг, требующихся для написания научных работ; оказывать помощь при сборе исследовательских материалов. Необходимо продолжать обмены преподавателями и учёными обеих сторон, приглашать преподавателей и учёных в Китай и посылать наших учёных и аспирантов в МГУ на научную связь и стажировку.

Организовать двустороннюю научную конференцию в Цзилиньском университете или в Москве для расширения контактов Центра исторических услуг.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Аксий (Д. Б. Лобов) – епископ Нерчинский и Краснокаменский, управляющий, Нерчинская епархия Забайкальской митрополии, г. Нерчинск, Россия.

Aksiy (D. B. Lobov) – Bishop of Nerchinsk and Krasnokamensk, Nerchinskiy Diocese of Transbaikalia Metropolis of the Archdiocese, Nerchinsk, Russia.

Блохин В. Н. – магистр исторических наук, старший преподаватель кафедры истории и педагогики, Белорусская государственная сельскохозяйственная академия, г. Горки, Беларусь.

Blokhin V. N. – Master in History, Senior Lecturer, Chair of History and Pedagogical Education, Belarusian State Agricultural Academy, Gorki, Belarus.

Бочков П. В. – доктор богословия, кандидат юридических наук, профессор, настоятель, священник местной православной религиозной организации «Приход храма святого Луки», Институт современных гуманитарных исследований, г. Норильск, Россия.

Bochkov P. V. – Doctor of Theology, Candidate of Legal Sciences, Professor, priest of Prikhod khrama SVT. Luke, Institute of Modern Humanitarian Researches, rector, Norilsk, Russia.

Бушуева Е. С. – аспирант кафедры истории и философии, Иркутский национальный исследовательский технический университет, г. Иркутск, Россия.

Bushueva E. S. – Postgraduate Student of the Department of history and philosophy, Irkutsk National Research Technical University, Irkutsk, Russia.

Быданцев А. П. – студент кафедры онтологии и теории познания (секция религиоведения), Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Россия.

Bydantsev A. P. – Student, Chair of ontology and theory of knowledge (religious studies section), Ural Federal University named after First President of Russia B. N. Yeltsin, Yekaterinburg, Russia.

Волнина Н. Н. – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук, Читинская государственная медицинская академия, г. Чита, Россия.

Volnina N. N. – Candidate of Philosophy Sciences, Docent, Associate Professor Chair of Humanities, Chita state medical Academy, Chita, Russia.

Григорьева Ю. А. – ведущий юрисконсульт, ГПК «Быстринское», г. Чита, Россия.

Grigoryeva Yu. A. – Leading Legal Adviser, GRK "Bysrinskoye", Chita, Russia.

Гузенко С. С. – ученик 11-го класса, средняя русско-татарская общеобразовательная школа № 57, г. Казань, Россия.

Guzenko S. S. – Pupil 11 class, Secondary of Average Russian-Tatar school № 57, Kazan, Russia.

Гуцко И. Н. – студент, Белорусская государственная сельскохозяйственная академия, г. Горки, Беларусь.

Gutsko I. N. – Student, Belarusian State Agricultural Academy, Gorki, Belarus.

Демидов С. С. – доктор физико-математических наук, профессор, президент Международной академии истории науки (г. Париж), заведующий отделом истории физики и математики, Институт истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН, профессор механико-математического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова, г. Москва, Россия.

Demidov S. S. – Doctor of Physico-mathematical Sciences, Full Professor, President of the International Academy of history of science (Paris), Head of the Department of history of physics and mathematics of the Institute for the history of science and technology. S. I. Vavilov of the Russian Academy of Sciences, Professor of Mechanics and mathematics faculty, Moscow State University M. V. Lomonosov, Moscow, Russia.

Дроботушенко Е. В. – кандидат исторических наук, доцент, декан исторического факультета, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Drobotushenko E. V. – Candidate of Historical Sciences, Docent, Dean of the Faculty History, Transbaikalia State University, Chita, Russia.

Замогильный С. И. – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой гуманитарных наук, Энгельский технологический институт Саратовского государственного технического университета им. Ю. А. Гагарина, г. Энгельс, Россия.

Zamogilny S. I. – Doctor of Philosophy Sciences, Full Professor, Head of the Chair, Humanities Engels technological Institute of Saratov state technical University named after Y. A. Gagarin, Engels, Russia.

Иванова В. Я. – кандидат филологических наук, кандидат культурологии, научный сотрудник Музея Валентина Распутина, Иркутский областной краеведческий музей, г. Иркутск, Россия.

Ivanova V. Ya. – Candidate of Philology Sciences, Candidate of Culturology, researcher of the Museum of Valentin Rasputin, Irkutsk regional Museum of local lore, Irkutsk, Russia.

Иванова Е. В. – ученица 11-го класса, средняя общеобразовательная школа № 1, г. Чита, Россия.

E. V. Ivanova – Pupil 11 class, Secondary school № 1, Chita, Russia.

Ивентьев С. Н. – советник Российской Академии Естествознания, член РФО, юриконсульт, юридическая компания «Юмарк», г. Казань, Россия.

Iventev S. N. – Advisor of the Russian Academy of natural Sciences, member of the philosophical society, counsel, Legal Company “Yumark”, Kazan, Russia.

Ильина Н. Е. – старший преподаватель кафедры политологии, лаборант кафедры истории исторического факультета, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Iliina N. E. – Senior Lecturer, Chair of political science, Laboratory assistant, Chair of History of the Faculty of History, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Ильин В. А. – старший участковый, уполномоченный полиции, Ингодинский ОП УМВД по г. Чите, г. Чита, Россия.

Ilyin V. A. – Senior police Commissioner of police, Ingodinsk police department of the Ministry of Internal Affairs in Chita, Chita, Russia.

Камедина Л. В. – доктор культурологии, доцент, профессор кафедры литературы факультета филологии и массовых коммуникаций, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Camelina L. V. – Doctor of Culturology, Associate Professor of the Chair of literature, faculty of Philology and mass communications, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Карасёв С. В. – доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры общеобразовательных дисциплин заочно-вечернего факультета, Иркутский национальный исследовательский технический университет, г. Иркутск, Россия.

Karasyov S. V. – Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor of the Chair of General Education of the Faculty of Extramural Education, Irkutsk National Research Technical University, Irkutsk, Russia.

Карчанова Л. М. – начальник отдела научно-исследовательской работы и использования документов, Государственный архив Забайкальского края, г. Чита, Россия.

Karchanova L. M. – Head of the Department of Research Work and Use of Documents, State Archive of Zabaykalsky Krai, Chita, Russia.

Ковалева И. В. – магистрант исторического факультета, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Kovaleva I. V. – Undergraduate students of the Faculty of History, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Константинова Т. А. – кандидат исторических наук, ведущий архивист отдела НИР и использования документов, Государственный архив Забайкальского края, г. Чита, Россия.

Konstantinova T. A. – Candidate of Historical Sciences, Leading Archivist of the Department of Research Work and Use of Documents, State Archive of Zabaykalsky Krai, Chita, Russia.

Корниенко Н. Н. – кандидат богословия, аспирант, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, г. Улан-Удэ, Россия.

Kornienko N. N. – Candidate of Theology, graduate student, Institute of Mongolian, Buddhology and Tibetology Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia.

Косых В. И. – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории исторического факультета, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Kosyh V. I. – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor Chair of History, of the Faculty of History, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Косых Е. С. – кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права юридического факультета, Стерлитамакский филиал Башкирского государственного университета, г. Стерлитамак, Россия.

Kosykh E. S. – Candidate of Historical Sciences, Docent, Associate Professor, Department of Theory and History of State and Law, Institute of Law of Bashkir State University Sterlitamak Branch, Sterlitamak, Russia.

Крылов Д. А. – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой политологии исторического факультета, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Krylov D. A. – Doctor of Philosophy Sciences, Docent, Head of the Chair of Political Science of the Faculty of History, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Крючкова Т. А. – кандидат исторических наук, главный специалист отдела краеведения, Иркутская областная государственная универсальная научная библиотека им. И. И. Молчанова-Сибирского, г. Иркутск, Россия.

Kryuchkova T. A. – Candidate of Historical Sciences, chief specialist of Department of regional studies, Irkutsk State Scientific Library named after I. I. Molchanov-Sibirsky, Irkutsk, Russia.

Куренная И. Г. – кандидат исторических наук, ведущий специалист по историко-культурному наследию, Комитет культуры администрации городского округа «Город Чита», г. Чита, Россия.

Kurennaia I. G. – Candidate of Historical Sciences, a leading expert on the historical and cultural heritage, Committee on culture of administration of city district "City of Chita", Chita, Russia.

Ланцова Ю. Н. – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории, ведущий специалист по воспитательной работе исторического факультета, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Lantsova Yu. N. – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor Chair of History, Leading Expert on Educational Work of the Faculty of History, Transbaikalsk State University, Chita, Russia.

Ли Ванли – сотрудник, акционерная компания с ограниченной ответственностью «Среднеазиатская серебряная полиметаллическая группа лимитед», г. Гонконг, Китай.

Li Wanli – Employee Joint stock Company with limited liability "Central Asia Silver Polymetallic Group Limited", Hong Kong, China.

Мельникова С. В. – кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник, заведующая сектором научного проектирования и инноваций, Иркутская областная государственная универсальная научная библиотека им. И. И. Молчанова-Сибирского, г. Иркутск, Россия.

Melnikova S. V. – Candidate of Philology Sciences, Docent, senior researcher, Head sector research, design and innovation, Irkutsk State Scientific Library named after I. I. Molchanov-Sibirsky, Irkutsk, Russia.

Михайлов С. С. – научный сотрудник, член Союза писателей России, Музей истории и культуры старообрядчества, г. Москва, Россия.

Mikhailov S. S. – researcher, member of the Union of writers of Russia, Museum of history and culture of the old believers, Moscow, Russia.

Молодов О. Б. – кандидат исторических наук, доцент кафедры управления персоналом, Вологодский филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Вологда, Россия.

Molodov O. B. – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor Chair of personnel management, Vologda branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Vologda, Russia.

Мясников А. В. – архивист первой категории, Государственный архив Забайкальского края, г. Чита, Россия.

Myasnikov A. V. – archivist of the first category, State Archive of Zabaykalsky Krai, Chita, Russia.

Мясникова Г. В. – старший преподаватель кафедры истории, заместитель декана исторического факультета по научной работе, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Myasnikova G. V. – Senior Lecturer, Chair of History, Deputy Dean of the Faculty of History for Scientific Work, Transbaikalsk State University, Chita, Russia.

Невельская-Гордеева Е. П. – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры логики, Национальный юридический университет им. Ярослава Мудрого, г. Харьков, Украина.

Nevelskaya-Gordeeva E. P. – Candidate of Philosophy Sciences, Docent, Associate Professor Chair of logic, Yaroslav Mudryi National law University, Kharkiv, Ukraine.

Подмарицын А. Г. – кандидат исторических наук, доцент кафедры церковной истории, Самарская Духовная семинария; заведующий Самарским епархиальным архивом, Самарская митрополия РПЦ МП, г. Самара, Россия.

Podmaritsyn A. G. – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor Chair of Church history, Samara Theological Seminary; Head of the diocesan archive of the Samara Archdiocese of the ROC, Samara, Russia.

Постников А. В. – доктор технических наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН, г. Москва, Россия.

Postnikov A. V. – Doctor of technical Sciences, Full Professor, Chief scientific officer, Russian Academy of Sciences S. I. Vavilov Institute of the History of Science and Technology, Moscow, Russia.

Прохоров Е. А. – старший преподаватель кафедры религиоведения и теологии исторического факультета, Иркутский государственный университет, г. Иркутск, Россия.

Prokhorov E. A. – Senior Lecturer, Chair of religious studies and theology of the Faculty of history, Irkutsk state University, Irkutsk, Russia.

Пряженникова М. В. – кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры истории, заместитель декана исторического факультета по учебной работе, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Pryazhennikova M. V. – Candidate of Historical Sciences, Docent, Associate Professor Chair of History, Deputy Dean of the Faculty of History for Academic Affairs, Transbaikalsk State University, Chita, Russia.

Романов И. А. – кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры литературы, декан факультета филологии и массовых коммуникаций, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Romanov I. A. – Candidate of Philology Sciences, Docent, Associate Professor Chair of literature, Dean of the Faculty of Philology and mass communications, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Северюхина У. В. – учащаяся 10-го класса, средняя общеобразовательная школа № 1, г. Чита, Россия.

Severyukhina U. V. – Pupil 10 class, Secondary school № 1, Chita, Russia.

Сергеева В. А. – кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой литературы факультета филологии и массовых коммуникаций, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Sergeeva V. A. – Candidate of Pedagogical Sciences, Docent, Head of the Chair of literature of faculty of Philology and mass communications, Transbaikal state University, Chita, Russia.

Ставропольский Ю. В. – кандидат социальных наук, доцент, доцент кафедры общей и социальной психологии, Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского, г. Саратов, Россия.

Stavropolsky Yu. V. – Candidate of Sociological Sciences, Docent, Associate Professor Chair of o General and social psychology Saratov state University named after N. G. Chernyshevsky, Saratov, Russia.

Суханова Н. Н. – заведующая отделом историко-культурного наследия, Иркутская областная государственная универсальная научная библиотека им. И. И. Молчанова-Сибирского, г. Иркутск, Россия.

Sukhanova N. N. – Head of the Department of historical and cultural heritage, Irkutsk State Scientific Library named after I. I. Molchanov-Sibirsky, Irkutsk, Russia.

Тимошук А. С. – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Владимирский юридический институт ФСИН России, г. Владимир, Россия.

Timoshchuk A. S. – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor Chair of humanitarian and socio-economic disciplines, Vladimirskiy legal Institute FSIN of Russia, Vladimir, Russia.

Харитонов А. М. – научный сотрудник, Тихоокеанский институт географии ДВО РАН, г. Владивосток, Россия.

Kharitonov A. M. – Researcher of Pacific Institute of Geography of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences, Vladivostok, Russia.

Чжан Гуансян – доктор исторических наук, профессор, Институт исследования России при Цзилиньском университете, г. Чанчунь, Китай.

Zhang Guangxiang – Doctor of Historical Sciences, Professor, Institute of Russian studies at Jilin University, Changchun, China.

Шкабарня М. Е. – заведующая сектором оцифровки книжных фондов, Забайкальский региональный центр Президентской библиотеки им. Б. Н. Ельцина, Забайкальская краевая универсальная научная библиотека им. А. С. Пушкина, г. Чита, Россия.

Shkabarnya M. E. – Head of the sector of digitization of book collections, Transbaikal Regional center of the Presidential library them B. N. Yeltsin, Chita, Russia.

Якунин В. Н. – доктор исторических наук, профессор, проректор по научной и инновационной деятельности, Поволжский государственный университет сервиса, г. Тольятти, Россия.

Yakunin V. N. – Doctor of Historical Sciences, Professor, Vice-Rector for scientific and innovative activities, Volga Region State University of Service, Togliatti, Russia.

Яремчук О. А. – кандидат исторических наук, доцент, заведующая кафедрой истории исторического факультета, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Yaremchuk O. A. – Candidate of Historical Sciences, Docent, Head of the Chair of History of the Faculty of History, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Научное издание

ПРАВОСЛАВИЕ И ОБЩЕСТВО: ГРАНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
ORTHODOX CHRISTIAN AND SOCIETY: FACE INTERACTION

Редактор Е. В. Валюкова
Вёрстка Г. А. Зенковой

Подписано в печать 30.11.2017.
Форм. бум. 60×84/8.
Печать цифровая. Гарнитура Arial.
Усл. печ. л. 20. Уч.-изд. л. 20,3.
Тираж 115 экз. Заказ № 17247.

ФГБОУ ВО «Забайкальский государственный университет»
672039, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30