



**ПРАВОСЛАВИЕ И ОБЩЕСТВО:
ГРАНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

ЧИТА, 2020

Забайкальский государственный университет
Забайкальская митрополия Русской Православной Церкви
Байкальское региональное отделение Академии военных наук
Забайкальское краевое отделение Российского общества политологов
Отделение Российского исторического общества в г. Чите

ПРАВОСЛАВИЕ И ОБЩЕСТВО: ГРАНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

**IV Международная научно-практическая конференция:
региональный этап XXIX Международных Рождественских
образовательных чтений**

11 декабря 2020 г.

г. Чита

**Чита
ЗабГУ
2020**

УДК 27(082)
ББК 86.372-12я431
ББК Э372-12я431
П 685

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

Рецензенты

Т. Е. Санжиева, д-р ист. наук, профессор, профессор кафедры истории Бурятии,
Бурятский государственный университет, г. Улан-Удэ
Е. Н. Палхаева, д-р истор. наук, доцент, доцент кафедры всеобщей и отечественной
истории, Бурятский государственный университет, г. Улан-Удэ

Редакционная коллегия

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

Православие и общество: грани взаимодействия : материалы
IV Международной научно-практической конференции / Забайкальский государственный университет ; ответственный редактор
Е. В. Дроботушенко. – Чита : ЗабГУ, 2020. – 220 с.

ISBN 978-5-9293-2678-3

В сборнике представлены материалы докладов и выступлений участников IV Международной научно-практической конференции, состоявшейся в декабре 2020 г. в г. Чите. Она прошла в рамках X Забайкальских Рождественских образовательных чтений – регионального этапа XXIX Международных Рождественских образовательных чтений. Авторы рассуждают о самых разных аспектах истории и современного состояния православия в России и мире. Отдельное внимание уделяется страницам православной истории Сибири и Забайкалья, вопросам осмысления богословских основ религии в целом и православия в частности (его ценностей и социальных установок), а также роли православной церкви в деле просвещения и благотворительности.

Представленные материалы будут интересны специалистам в области истории и современного состояния православия, общественным и государственным деятелям, преподавателям высших, средних и средних специальных учебных заведений, студентам, магистрантам и аспирантам и всем интересующимся проблемами развития православия и его роли в обществе.

УДК 27(082)
ББК 86.372-12я431
ББК Э372-12я431

Transbaikal State University
Zabaikalsky Archdiocese of the Russian Orthodox Church
Baikal Regional Branch of Academy of Military Science
Zabaikalsky Regional Branch of Russian Political Scientists Society
Department of the Russian Historical Society in Chita

ORTHODOX CHRISTIAN AND SOCIETY: FACE TO FACE INTERACTION

**IV International Scientific-Practical Conference:
the Regional Stage XXIX International
Christmas Educational Readings**

11 December 2020

Chita

**Chita
Transbaikal State University
2020**

УДК 27(082)
ББК 86.372-12я431
ББК Э372-12я431
П 685

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

Reviewers

T. E. Sanzhieva, Doctor of History Sciences, Full Professor,
Professor of the Department of History of Buryatia of Buryat State University, Ulan-Ude
E. N. Palkhaeva, Doctor of History Sciences, Associate Professor, Associate Professor
of the Department of General and National History, Buryat State University, Ulan-Ude

Editorial board

E. V. Drobotushenko (*chief-in-editor*), **N. G. Diatchina**,
Yu. N. Lantsova, **M. V. Pryazhennikova**, **Archpriest Pavel Matveev**, **O. A. Yaremchuk**

Orthodox Christian and Society: Face to Face interaction : proceedings of the IV International Scientific-Practical Conference / Transbaikal State University ; chief-in-editor E. V. Drobotushenko. – Chita: Transbaikal State University, 2020. – 220 p.

ISBN 978-5-9293-2678-3

The collection contains materials of reports and presentations of participants of the IV international scientific and practical conference, held in December 2020 in Chita. It was held as part of the X Zabaykalskye Christmas educational readings – the regional stage of the XXIX International Christmas educational readings. The authors discuss various aspects of the history and current state of Orthodoxy in Russia and the world. Special attention is paid to the pages of the Orthodox history of Siberia and Transbaikalia. Special attention is paid to the issues of understanding the theological foundations of religion in General and Orthodoxy, in particular, its values and social attitudes. Some articles focus on the role of the Orthodox Church in education and charity.

The presented materials will be of interest to specialists in the field of the history and current state of Orthodoxy, public and state figures, teachers of higher, secondary and secondary specialized educational institutions, students, undergraduates and postgraduates, as well as anyone interested in the development of Orthodoxy and its role in society.

УДК 27(082)
ББК 86.372-12я431
ББК Э372-12я431

СОДЕРЖАНИЕ

Приветственные слова	9
Предисловие	11

РАЗДЕЛ 1

Общие вопросы истории и современного состояния православной церкви

<i>Харитонов А. М.</i> Армянский след в истории ранней Древней Руси	12
<i>Панина М. Е.</i> Русские духовные миссии как основа формирования культурно-конфессионального диалога между Россией и Китаем	15
<i>Барышников М. Н.</i> РОПиТ и деятельность Русской духовной миссии в Иерусалиме в 1857–1864 годах: исследовательская позиция В. И. Титова	18
<i>Кондаков Ю. Е.</i> Российское паломничество в Святую землю на пароходах русского общества паромства и торговли	22
<i>Гавриков А. А.</i> Публикации православных японцев в «Церковных ведомостях» в 1890-х годах	27
<i>Бабура Н. И., Воробьева Н. В.</i> Жизненный путь в Царствие Небесное омской вдовы Анны Казиной	30
<i>Ашмаров И. А., Ершов Б. А.</i> Роль семейных основ жизни священнослужителей в формировании религиозной культуры в русском обществе XIX – начала XX века	35
<i>Скипина И. В.</i> Современная историография истории церковного делопроизводства второй половины XIX – начала XX века	37
<i>Мазитов М. А.</i> Православная миссия в Средней Азии во второй половине XIX – начале XX века (до 1917 года)	40
<i>Михайлов С. С.</i> К изучению некрополя локальной православной диаспоры на примере традиционного места погребения ассирийцев – потомков выходцев из области Джилу на Ваганьковском кладбище в Москве	44
<i>Журавлёв Д. А.</i> Молодежная работа в Русской Православной Церкви в начале XX века	50
<i>Пастухов А. С., Потапов А. А.</i> Создание 3D-макета православной часовни Святого Николая, Мирликийского Чудотворца в пригороде Выборга Хави: история часовни и опыт построения трехмерной модели	53
<i>Старостенко Э. В.</i> Священники полков особого назначения в годы Первой мировой войны	56
<i>Дроботушенко Е. В.</i> Православие в Тяньцзине в 1920-е годы: малоизвестные и спорные страницы истории российской эмиграции в Китае	58
<i>Камнева Г. П., Сотников С. А., Сотников А. А.</i> Отношение властных структур СССР к русской православной церкви в 1920–1930-е годы. Начальный этап репрессивной политики	64
<i>Насибулин С. А.</i> Русская Православная Церковь в Маньчжоу-Го	77
<i>Михайлов С. С.</i> Закрытие Храма погоста Шатур Егорьевского района Московской области в 1962 году	79
<i>Молодов О. Б.</i> Архивные источники о религиозной жизни Тотемского района Вологодской области в 1960–1980-е годы	82
<i>Юйшин М. А.</i> Духовный климат далекой эпохи	86
<i>Деева Н. Н.</i> Новомученики Биробиджанской епархии: прошлое и настоящее	89
<i>Старостенко В. В.</i> Православие в системе государственно-конфессиональных отношений Республики Беларусь	91
<i>Изосимов А. А.</i> Издательская деятельность Барнаульской епархии в период с 1994 по 2019 год	94
<i>Вайраух Т.</i> От кирпичного чая до Православной Церкви: русская жизнь в Ханькоу	100
<i>Юйшин М. А.</i> Православная церковь как основной фактор распространения православия в Китае	110
<i>Журавлёв Д. А.</i> Русское православие в Китае. Страницы из истории отношений двух стран	113

РАЗДЕЛ 2

История православия и его современное состояние в Сибири, Забайкалье и на Дальнем Востоке

<i>Бушужева Е. С.</i> Нерчинская Троицкая церковь: неизвестные факты истории первой половины XVIII века (к истории Нерчинской Успенской церкви)	117
---	-----

Аникина Е. В., Каширин А. А. Приходское духовенство Нерчинского заказа Иркутской епархии (по материалам переписей 1730–1740-х годов)	125
Макаров Р. В. Роль нерчинской интеллигенции в присоединении Приамурья к России (1830–1850-е годы)	128
Пряженникова М. В. История появления православных реликвий Забайкальской епархии	131
Мясникова Г. В. Педагогические курсы в Чите (1902 год)	134
Ланцова Ю. Н. К вопросу об отношении к православию в Монголии в начале XX века: по материалам «Забайкальских епархиальных ведомостей»	139
Яремчук О. А. Помощь церковно-приходских школ Забайкальской области фронту в начале Первой мировой войны	141
Косых В. И. Использование имущества упразднённых церквей в Забайкальской епархии (1921–1922 годы)	144
Дроботушенко Е. В. Материалы к истории религиозных процессов в Республике Бурятия в начале 1990-х годов и определению в них места православной церкви	146

РАЗДЕЛ 3

Православие в истории и современном мире: богословские основы, ценности и социальные установки. Православные традиции в лингвистике, филологии

Карасёв С. В., Косолапов Р. А. История человека. Шаг первый. Самостоятельный?	151
Носко А. А., Степанов А. В. Практическая философия Дарио Саласа Соммэра и ценность человеческой жизни в призме православной аксиологии	154
Бурмакина Н. А., Штумпф С. П. Разговорная лексика как средство умиротворения сторон в гендерных противоречиях (на примере выступлений протоиерея Андрея Ткачева)	160
Ивентьев С. И., Асадуллина Г. Р. Человек – раб Божий или Сотворец?	164
Асадуллина Г. Р., Шкуран О. В., Ивентьев С. И. Междисциплинарное исследование метаязыка концепта «Бессмертие»	169
Элентух И. П. Мироззренческие основы воспитания преемственности православной молодежи духовного опыта подвига новомучеников Церкви Русской	173
Богодухова Е. Е. Православие как форма российско-китайского межкультурного взаимодействия	177
Литвинцева Е. А. Поиск «земного рая» в современных неоязыческих концепциях. На примере проекта «Звенящие кедровые России» как деструктивного движения в отношении Русской Православной Церкви	179
Куприянова А. В. Отражение христианских представлений о преступлении и наказании в романе Захара Прилепина «Обитель»	183
Камедина Л. В. Христоцентризм поэтического творчества Бориса Макарова	186
Пляскина Е. И. Репрезентация духовных ценностей средствами фразеологии в говоре забайкальских казаков (на материале романа К. Ф. Седых «Даурия»)	191
Дробная Е. В. Визуализация духовного опыта в мультимедийном проекте современного художника Гора Чахала «Имя Бога»	196
Линьков В. В. Духовное самосознание в профессиональной деятельности высококвалифицированных руководителей, специалистов и технических исполнителей сельскохозяйственного производства	200
Томилина Л. Б. Культурно-историческая динамика социального служения Русской Православной Церкви	203
Шарков И. Г. Церковная благотворительность в современной России: состояние и социокультурные перспективы	206
Подгорная И. А., Стародубцева К. А. Проблема игромании: содержание, причины, влияние на духовное развитие личности	209
Брындин Е. Г. Благая весть о духовных дарах для духовной жизни	212
Сведения об авторах	215

CONTENTS

Welcom Address	9
Preface	11

SECTION 1

General Questions of the History and Current State of the Orthodox Church

Kharitonov A. M. Armenian Trace in the History of Ancient Russia	12
Panina M. E. Russian Spiritual Missions as the Basis for the Formation of a Cultural and Confessional Dialogue between Russia and China	15
Baryshnikov M. N. The Rsatc and the Activities of the Russian Spiritual Mission in Ierusalem in 1857–1864: the Research Position of V. I. Titov	18
Kondakov Y. E. Russian Pilgrims to the Holy Land on The Steamers of the Russian Societe of Shipping and Trade	22
Gavrikov A. A. Publications of Orthodox Japanese in The Magazine “Tserkovnye Vedomosti” in the 1890ths	27
Babura N. I., Vorobyova N. V. Life path to the Kingdom of Heaven of Omsk Widow Anna Kazina	30
Ashmarov I. A., Ershov B. A. The Role of Family Foundations for the Life of Sacred Employees in Forming a Religious Culture in Russian Society XIX – the Beginning of the XX Century	35
Skipina I. V. Modern Historiography of the History of Church Records Management in the Second Half of the XIX – Early XX Centuries	37
Mazitov M. A. Orthodox Mission In Middle Asia in The Second Half of the XIX – Early XX Centuries (Before 1917)	40
Mikhailov S. S. To Study the Necropolis of The Local Orthodox Diaspora on the Example of the Traditional Burial Place of Assyrians – Natives of the Jilu Region at the Vagankovskoe Cemetery in Moscow	44
Zhuravlev D. A. Youth Working in the Russian Orthodox Church at the Beginning of the 20th Century	50
Pastukhov A. S., Potapov A. A. Modeling of A Mock-Up of the Orthodox Chapel of St. Nicholas, the Miracle Worker of Myra in the Suburb of Vyborg Havi: Chapel History and Experience in Building of a 3D-Model	53
Starostenko E. V. Priests of the Regiments of Special Appointment during the First World War	56
Drobotushenko E. V. Orthodoxy in Tianjin in the 1920s. Little-Known And Controversial Pages in the History of Russian Emigration in China	58
Kamneva G. P., Sotnikov S. A., Sotnikov A. A. Relations of the USSR Power Structures to the Russian Orthodox Church in the 1920–1930s. The Initial Stage of Repressive Policy	64
Nasibulin S. A. Russian Orthodox Church in Manchukuo	77
Mikhailov S. S. Destruction of the Parish in the Village of Shatur Yegoryevsky District Moscow Region in the 1962	79
Molodov O. B. Archival Sources about Religious Life of the Totemsky District of the Vologda Region in 1960–1980s	82
Yuyschin M. A. The Spiritual Climate of a Distant Era	86
Deeva N. N. New Martyrs of the Birobidzhan Diocese: Past and Present	89
Starostenko V. V. Orthodox in the System of State-Confessional Relations of the Republic of Belarus	91
Izosimov A. A. Publishing Activities of the Barnaul Diocese in the Period From 1994 to 2019	94
Weyrauch T. From Brick Tea to the Orthodox Church: Russian Life in Hankow	100
Yuyschin M. A. The Orthodox Church as the Main Factor of Orthodoxy in China	110
Zhuravlev D. A. Russian Orthodoxy in China. Pages of the History of Relations between the Two Countries	113

SECTION 2

History of Orthodoxy and its Current State in Siberia, Transbaikalia and the Far East

Bushueva E. S. Nerchinsk Trinity Church: Unknown Facts of the History of the First Half XVIII Century (to the History of the Nerchinsk Assumption Church)	117
Anikina E. V., Kashirin A. A. Parish Clergy of the Nerchinsk Order Irkutsk Diocese Based (on the Materials of the 1730–1740 Census)	125
Makarov R. V. The Role of Nerchinsk Intelligensia in Connecting the Amur Riverregion (1830–1850)	128
Pryazhennikova M. V. History of the Appearance of Orthodox Relics of the Zabaikal Diocese	131
Maysnikova G. V. Pedagogical Courses in Chita (1902)	134

Lantsova Y. N. On the Question of Attitude to Orthodoxy in Mongolia at the Beginning of the XX Century: According to the Materials of the “Zabaikalskie Eparhialnye Vedomosti”	139
Yaremchuk O. A. Assistance of Parochial Schools of the Zabaikal Region to the Front at the Beginning of the First World War	141
Kosyh V. I. Use of the Property of Abolished Churches in the Zabaikal Diocese (1921–1922)	144
Drobotushenko E. V. Materials on the History of Religious Processes in the Republic of Buryatia in the Early 1990s and Determining the Place of the Orthodox Church in Them	146

SECTION 3

Orthodoxy in History and the Contemporary World: Boghoslovsky Bases, Values and Social Installations. Orthodox Traditions in Linguistics, Philology

Karasev S. V., Kosolapov R. A. History of Man. Step One. Independent?	151
Nosko A. A., Stepanov A. V. Practical Philosophy of Dario Salas Sommer and the Value of Human Life in the Prism of Orthodox Axiology	154
Burmakina N. A., Stumpf S. P. Colloquial Vocabulary as a Means Of Appeasing Parties in Gender Contradictions (on the Example of Archpriest Andrey Tkachev’s Speeches)	160
Iventev S. I., Asadullina G. R. Is Man a Servant of God or a Co-Creator?	164
Asadullina G. R., Shkuran O. V., Iventev S. I. An Interdisciplinary Study of the Metalanguage of the Concept “Immortality”	169
Elentukh I. P. Worldview Foundations of Fostering Continuity of the Spiritual Experience of New Martyrs of the Russian Church Feat by Orthodox Youth	173
Bogodukhova E. E. Orthodox as a Form of Russian-Chinese Intercultural Interaction	177
Litvintseva E. A. Search for “Earthly Paradise” in Modern Neo-Pagan Concepts on the Example of the Project “Ringing Cedars of Russia” as a Destructive Movement Against the Russian Orthodox Church	179
Kupriyanova A. V. Portrayal of Christian Perception of Crime and Punishment in the Novel “Abode” by Zakhar Prilepin	183
Kamedina L. V. Christ-Centered Poetic Creativity of Boris Makarov	186
Plyaskina E. I. Representation of Spiritual Values by Means of Phraseology in the Dialect of Zabaikal Cossacks (Based on the Novel “Dauria” by K. F. Sedykh)	191
Drobnaya E. V. Visualization of Spiritual Experience in the Multimedia Project of Contemporary Artist Gor Chahal “The Name of God”	196
Linkov V. V. Spiritual Consciousness in the Professional Activity of Highly Qualified Managers, Specialists and Technical Executors of Agricultural Production	200
Tomilina L. B. Cultural and Historical Dynamics of the Social Ministry of the Russian Orthodox Church	203
Sharkov I. G. Church Charity in Modern Russia: State and Sociocultural Prospects	206
Podgornaya I. A., Starodubtseva K. A. The Problem of Gambling Addiction: Content, Causes, Influence on the Spiritual Development of the Individual	209
Brundin E. G. The Good News about Spiritual Gifts for a Spiritual Life	212
Information about Authors	215

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ СЛОВА

WELCOM ADDRESS

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

Приветствую Вас на научно-практической конференции, посвященной вопросам истории и современного развития православия, которая проходит в рамках X Забайкальских Рождественских общеобразовательных чтений – регионального этапа XXIX Международных Рождественских образовательных чтений.

Отрадно, что сложности, с которыми столкнулось мировое и российское сообщество в 2020 году, не стали причиной отмены научного форума, ставшего традиционным за последние годы. Конференция, объединяющая ученых из стран Дальнего и Ближнего Зарубежья, а также из разных регионов России, демонстрирует значительный интерес общества к данному мероприятию, с одной стороны, и актуальность обсуждения проблем, историю и современное состояние православия, с другой.

Думается, что в трудное время социальных потрясений особо важно говорить о духовных ценностях, о важности взаимного понимания и взаимной поддержке. Выражаем уверенность, что данное мероприятие позволит обсудить настоящие проблемы дня сегодняшнего и найти пути и возможности для дальнейшего развития.

Хочется сказать Большое Спасибо соорганизаторам конференции: Забайкальскому государственному университету и общественным организациям Забайкальского края.

Призываю на вас Благодать Божию и благословение на плодотворные труды!



A handwritten signature in blue ink, which appears to read "Dmitriy". The signature is written in a cursive style.

Димитрий
Митрополит Читинский и Петровск-Забайкальский
Глава Забайкальской митрополии

**Уважаемые организаторы и участники
IV Международной научно-практической конференции
«Православие и общество:
границы взаимодействия», гости!**



В очередной, уже четвертый раз, хочу от своего лица и от лица коллектива крупнейшего высшего учебного заведения Забайкальского края, Забайкальского государственного университета, поприветствовать вас на нашем научном форуме!

2020 год стал годом испытаний для мира и для Российской Федерации. Пандемия коронавирусной инфекции COVID-19 изменила жизнь людей, внесла свои коррективы в работу учебных и научных заведений. Какие-то из запланированных мероприятий, в том числе и научных, были отменены, какие-то перенесены на другой срок. Отрадно видеть, что конференция, ставшая традиционной для Забайкальского края, Забайкальской митрополии и Забайкальского государственного университета, состоялась.

В этом году ее участниками стали ученые, краеведы, преподаватели из ряда городов Российской Федерации, а также стран Ближнего и Дальнего Зарубежья

Глубочайше убежден, что конференции подобного рода крайне необходимы. В рамках их работы обсуждаются важнейшие проблемы истории и современности мира и России, Сибири, Дальнего Востока и Забайкалья. Считаю научный форум важнейшей площадкой для серьезных, плодотворных дискуссий.

Хочу сказать особое, большое спасибо Митрополиту Читинскому и Петровск-Забайкальскому Димитрию за постоянную поддержку конференции. Для организаторов и участников нашего научного форума важно, что православная церковь принимает активное участие в научной жизни Забайкальского края и нашего университета.

Отдельное Спасибо за работу по организации конференции скажу сотрудникам и преподавателям кафедры истории историко-филологического факультета, которые в очередной раз показали уровень своего профессионализма.

Всем участникам конференции желаю, прежде всего, Здоровья, серьезного научного поиска и плодотворной работы.

A handwritten signature in blue ink, consisting of several loops and a long tail, representing the name S. A. Ivanov.

С. А. Иванов
Ректор Забайкальского государственного университета

ПРЕДИСЛОВИЕ

PREFACE

2020 год поставил перед мировым и российским сообществом сложные задачи. Для высшей школы и научных учреждений – это новый формат работы в дистанционной форме, проведение научных конференций, семинаров, круглых столов в Online-режиме. Однако новая форма не делает научные мероприятия менее «научными», не падает и их значимость.

Кафедра истории историко-филологического факультета Забайкальского государственного университета, несмотря на трудности перехода к новому формату работы, решила не нарушать традицию и провести четвертую по счету международную научно-практическую конференцию, посвященную проблемам исторического развития и современного состояния православия в мире и России.

Как всегда, соорганизаторами конференции выступили Забайкальская митрополия Русской Православной Церкви, Байкальское отделение Академии военных наук, Забайкальское краевое отделение Российского общества политологов и отделение Российского исторического общества в г. Чите.

Конференция прошла в рамках Забайкальских Рождественских образовательных чтений регионального этапа Международных Рождественских образовательных чтений. Ее участниками стали ученые, преподаватели высших и средних учебных заведений, краеведы и просто интересующиеся проблемным полем, заявленным организаторами. Российская Федерация представлена почти 20 населенными пунктами. Статус международной подтверждается участниками из государств ближнего и дальнего зарубежья.

Организаторы научного форума предложили ряд направлений для работы, ставших уже традиционными:

- Исторический путь православия. История православной церкви в России и за рубежом.
- История православной церкви в Забайкалье: XVII – начало XX в.
- 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.

В сборнике представлены материалы докладов и выступлений участников научного форума. Они будут интересны всем, кто интересуется историей православия в мире и России, в Сибири и Забайкалье, проблемами его современного развития, особенностями его влияния на общество и т. д.

Редакционная коллегия

РАЗДЕЛ 1

Общие вопросы истории и современного состояния православной церкви

SECTION 1

General Questions of the History and Current State of the Orthodox Church

УДК 930.85:94
ББК 63.3(2)2

*Александр Михайлович Харитонов,
Тихоокеанский институт географии ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия,
e-mail: mavr@tig.dvo.ru*

Армянский след в истории ранней Древней Руси

Об истории Древней Руси мы судим не только по отечественным, но и по зарубежным источникам. Хотя территория Армении и не граничила непосредственно с территорией Древней Руси, но некоторые факты древнерусской истории, в том числе церковной, сохранились и могут найти свое подтверждение и в армянских источниках. Объяснить это можно и значительно более близким географическим соседством Армении и Древней Руси, чем предполагают современные историки.

Ключевые слова: Армения, Византия, Древняя Русь, Киев, православие

*Alexander M. Kharitonov,
Pacific Institute of Geography Feb RAS,
Vladivostok, Russia,
e-mail: mavr@tig.dvo.ru*

Armenian Trace in the History of Ancient Russia

We judge the history of Ancient Russia not only by domestic, but also by foreign sources. Although the territory of Armenia did not directly border on the territory of Ancient Russia, some facts of ancient Russian history, including Church history, have been preserved and can be confirmed in Armenian sources. This can also be explained by the much closer geographical proximity of Armenia and Ancient Russia than modern historians suggest.

Keywords: Armenia, Byzantium, Ancient Russia, Kiev, Orthodoxy

Армения и Древняя Русь на современных исторических картах находятся настолько далеко друг от друга, что это должно практически исключить взаимные упоминания в исторических документах о происходящих на их территориях событиях. Однако, это далеко не так.

Понятно, что находясь в составе Византии, армянские летописцы могли получать сведения о Руси из вторых рук. Подобным образом могли попасть в Армению сведения, связанные с Крещением Руси, хотя сам инте-

рес к подобному событию на периферии христианского мира в стране, которая стала первым государством античности, принявшим христианство в качестве государственной религии, был, скорее всего, вызван другими интересами.

Эти упоминаемые в Армении Степаносом Таронским несколько путанные сведения, касающиеся древнерусской истории, связаны с неким Феофилактом. Некоторые источники называют Феофилактом как первого



Киевского митрополита на Руси, хотя имеются и другие претенденты на это звание (Михаил и Леонтий).

Был ли Феофилакт первым? Вопрос можно рассматривать по-разному. Возможно, что историческая память не сохранила имени первого русского митрополита. По этой причине и называются разные имена. Обычно этой концепцией и руководствуются исследователи.

Однако можно взглянуть на проблему и с другой точки зрения. Ведь Древняя Русь не была монолитной с точки зрения зарубежных источников, в т. ч. разного рода легенд и преданий. Возможно, на разных землях, относимых к территории Руси, существовали и другие русские (или даже не собственно русские) государства, владельцы которых претендовали на роль первой русской метрополии, пока не вмешались вышестоящие православные церковные власти и не установили нужную им иерархию во главе с Киевом.

Возможно, что подобное вмешательство могло бы понадобиться в условиях усиления сопротивления народа резкой смене религиозной политики «верхов». Во всяком случае, полностью этого исключить нельзя. А если при этом христианизация Руси происходила со стороны разных ветвей этого самого христианства, что заметил при наличии формулы арианства в «Повести временных лет» и допускал еще А. Г. Кузьмин, то выводы могут сильно измениться при допущении подобного хода событий.

Кстати, Крещение Руси происходило ведь тогда, когда западная и восточная ветви христианства все еще считались едиными. Окончательный разрыв между ними обычно относят к 1054 г.

Но вернемся все же к Феофилакту. Каким образом он стал первопричиной интереса армянских клириков к событиям русской истории? Причина очень проста – находясь «при должности» в одной из провинций Армении в Себастии сей церковный деятель Византии оставил яркий негативный след в истории армянской церкви, привыкшей к некоторой независимости при своей автокефалии.

Учитывая, что свой неукротимый нрав Феофилакт вряд ли сдерживал в «варварских» землях Руси, к которым относили и Болгарию, то его печальный конец вполне мог заинтересовать священников-армян. Не иначе, сбылись посылаемые ему вслед проклятия. По этой прозаической причине в армянские источники и мог затесаться эпизод, связанный с Крещением Руси.

Однако не только этот эпизод из российской истории попал в летописи Армении. Обычно историки вспоминают, что в них имеется легенда, напоминающая события по основанию Киева в «Повести временных лет». Только вместо Кия, Щека и Хорива в армянском источнике в стране Палуни («История Тарона» Зеноба Глака VIII в., впрочем, время жизни последнего сильно варьирует у разных современных авторов) действуют Куар, Мелтей и Хореван. Б. А. Рыбаков [7] пытался связать появление данного сообщения с событиями, связанными с разгромом Хазарии в одном из арабских походов, но это маловероятно. Ведь все славянские пленники с Русской реки были уничтожены, согласно отчету арабских чиновников. Впрочем, более вероятно, что это была перекинувшаяся на сторону победителей какая-то тюркская орда, которая сбежала обратно, как только поняла, что «ошиблась дверью».

Любопытно сравнить, однако, имя Куар не с именем Кий, но с понятием **хварна**, где Фарн, Хварно – абстрактное божество в древнеиранской мифологии, связанное с огнем, светом и теплом (*farnah* – «слава, счастье» в языке древних персов). В Авесте **Хварно** представлено в виде птицы **Варэгна** [6]. Получается, что армянский Куар вполне мог быть связан с **варягами** или даже и быть им. Вспоминаются также созвучные данному понятию египетские **фараоны**. Кстати, имелся в Древнем Египте город Аварис, связанный с завоевателями – гиксосами. А имя Киева-Куара можно попытаться сравнить и с топонимами Хива и Хорезм (Хуарезм. Хварезм). Ведь во времена Александра Македонского Хорезм имел общую границу с Колхидой.

Напомним, что имя Варяг (Уархаг) встречается в качестве родоначальника осетинских нартов. Его женой была некая Дзерасса (Русская?). Не здесь ли лежат истоки появления некоторых иранских богатырских мотивов в славянской мифологии? Кстати, народ нартов не любил своего родоначальника. Не были ли эти легендарные нарты норманнами (= летописные северяне) по происхождению?

Да и в Индии деление общества на касты, называемые на самом деле **варнами**, имело первоначально и религиозный оттенок. Отсюда уже не так далеко для попыток объяснения появления пласта санскритских заимствований в русском языке. А случайна ли ассоциация слова хварно с современным русским «коварный», которое в русских же сказках есть весьма характерный эпитет для враждебных героев восточных владык?



Остальные имена армянских источников ближе к топонимике Ближнего Востока. Хорив – библейская гора, а Мелтей может быть связан с именем города Малатья. Впрочем, не исключено, что эти названия уже были перенесены к моменту упоминания имен в Армении и восточнее. Подобные перемещения топонимов в исторической географии не являются редкостью в свете исследований В. А. Курбатова [5].

Армянские источники позволяют также найти место локализации одного из трех центров Древней Руси. Это Арда (Арта), т. е. Орда. Местность Ардоз армянские источники относят к территории, прилегающей к Дарьяльскому ущелью [2]. Ранние арабские источники указывают, что Славия и Куява (Киев) находились от Арды в пределах нескольких дней пути. Если Славия, как показывали мы ранее [9], связана с Болгарией, то тогда здесь речь идет о Болгарии Кавказской (ср. Балкария).

Где-то неподалеку следует искать и известный арабам летописный Киев. Место ему на современной реке Кубань. Ее средневековое имя Вардан вполне может быть связано с варягами (кстати, отцом Куара с братьями был... Вардан!). Ведь арабский ученый Ал-Хараки так и называет Меотиду (Азовское море) ...морем варанков (Варяжское море) [3].

Да и А. Г. Кузьмин заметил по европейскому географическому описанию народов на берегах Балтики их полное соответствие народам берега моря Азовского [1]. К тому же некоторые русские летописи приписывают Днепру целых три устья. Столько могло быть только у Кубани.

Нам показалось также интересным наличие области Артаз на землях Армении, упоминаемой в Википедии, еще во времена государства Урарту. Царями последней были иноземцы с именем Руса (этноним?). Одно из названий Киева по Константину Багрянородному – Самватос при наличии армянского имени Смбат (Синдбад-мореход?). Потомками Смбата Багратуни были и три брата из легенды.

Кстати, легендарный армянский первопредок Хайк вполне сопоставляется с названием реки Яик (современная река Урал). Если принять, что имя этой современной реки может быть связано с переносом географических названий, то на Северном Кавказе первоначально это же имя могла бы носить река Кума – возможное место кочевания мадьяр к северу от Болгарии Кавказской.

Здесь напомним, что с точки зрения географии средних веков, Древняя Русь была Причерноморской Русью и иной быть не могла в принципе. Ведь лежащие севернее земли считались географией того времени необитаемыми еще со времен Аристотеля [8]. Потому русы вполне могли совершать походы на юг в Закавказье. В частности таковым являлся поход на город Бердаа, о котором, помимо арабских авторов, упоминал и армянский историк Мовсэс Каланкатуаци в «Истории страны Алуанк» (кн. 3, гл. 22) [4].

Таким образом, правильное толкование географических и исторических данных армянских источников может помочь несколько иначе посмотреть на историческую географию и историю ранней Древней Руси.

Список литературы

1. Галкина Е. С. Тайны Русского каганата. – М.: Вече, 2002. – 430 с.
2. Галкина Е. С. Этносы Восточной Европы в цикле «О тюрках» арабской географической литературы // ROSSICA ANTIQUA. – 2010. – № 1. – С. 54–98.
3. Древняя Русь в свете зарубежных источников / под ред. Т. Н. Джаксон [и др.]. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2009. – Т. 3. Восточные источники. – 264 с.
4. Каланкатуаци М. История страны Алуанк / пер. с древнеармянского Ш. В. Смбатяна. – Ереван: Изд-во АН Арм ССР, 1984. – 258 с.
5. Курбатов В. А. Славянские континенты: пути расселения наших предков (V–XIX вв.). – М.: Эксмо; Алгоритм, 2005. – 382 с.
6. Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М.: Сов. энциклопедия, 1990. – 672 с.
7. Рыбаков Б. А. Мир истории. Начальные века русской истории. – 2-е из. – М.: Молодая гвардия, 1987. – 351 с.
8. Харитонов А. М. Историческая география Древней Руси: античная география против современной истории // Гуманитаристика в условиях современной социокультурной трансформации: материалы VIII Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием (9–10 ноября 2018 г.). – Липецк: ЛГПУ им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, 2018. – С. 65–67.
9. Харитонов А. М. Современная геополитическая идеология против средневековой географической реальности (Древняя Русь и ее соседи на современной географической карте) // Дневник Алтайской школы политических исследований № 35. Современная Россия и мир: альтернативы развития (Политика памяти и формирование международного имиджа страны): сб. науч. ст. / под ред. Ю. Г. Чернышова. – Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2019. – С. 71–75.



УДК 2-7:2-9:94
ББК 63.3(0)

Мария Евгеньевна Панина,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: panin140201@mail.ru

Русские духовные миссии как основа формирования культурно-конфессионального диалога между Россией и Китаем

Данная статья посвящена анализу деятельности Русских духовных миссий в Китае как фактора зарождения русско-китайского диалога, посредством которого народы разных культур избежали конфликтов, приняли ценности культур друг друга и установили международные отношения. Методология исследования базируется на историко-типологическом методе, позволившем выявить основные этапы становления русско-китайского культурно-конфессионального диалога.

Ключевые слова: российско-китайские отношения, Русская духовная миссия, миссионерство, межконфессиональный диалог, культурный диалог, типология

Maria E. Panina,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: panin140201@mail.ru

Russian Spiritual Missions as the Basis for the Formation of a Cultural and Confessional Dialogue between Russia and China

Russian spiritual missions in China are analyzed in this article as a factor in the emergence of the Russian-Chinese dialogue, through which the peoples of different cultures avoided conflicts, accepted the values of each other's cultures, and established international relations. The research methodology is based on the historical and typological method that allowed us to identify the main stages of the formation of the Russian-Chinese cultural and confessional dialogue.

Keywords: Russian-Chinese relations, Russian spiritual mission, missionaries, interfaith dialogue, cultural dialogue, typology, Embassy

Современный мир – это тот мир, в котором активно взаимодействуют культуры разных народов. У каждого взаимодействия культур есть прочная основа для зарождения контактов. Прочной основой для зарождения российско-китайских контактов является деятельность Русских Духовных Миссий в Китае, благодаря которым был заложен прочный фундамент для формирования культурно-конфессионального диалога. Культурно-конфессиональный диалог позволил совершенно разным народам прийти к пониманию ценностных ориентаций представителей других культур, помог избежать конфликтов и противоречий, а также привел к зарождению и укреплению международного сотрудничества, которое продолжается до настоящего времени, чем и обусловлена актуальность данного исследования.

Целью данного исследования является изучение деятельности Русских Духовных Миссий в Китае как основы формирования русско-китайского культурно-конфессионального диалога. Новизна исследования заключается в выявлении типологии культурно-конфессионального диалога. Методом исследо-

вания является историко-типологический метод, при помощи которого исследуются исторические периоды становления культурно-конфессионального диалога между Россией и Китаем, выделяется типология становления русско-китайского культурно-конфессионального диалога в разные исторические периоды.

По мнению В. Ф. Павлова, «культуры обладают настолько существенными различиями, что многие ученые ставят под сомнение возможность налаживания взаимопонимания между представителями различных культур» [7]. Смысл культуры находится в диалоге, поскольку диалог – одна из характеристик универсального сознания человека. В диалоге заложены личные позиции, характерные для каждого участника диалога, которые находят свое отражение со стороны другого участника диалога. В рамках реализации деятельности Духовных Миссий укреплялись международные контакты стран, впоследствии сформировалась основа для диалога. Первоначально, основой диалога являлся межконфессиональный диалог, поскольку именно он позволял познакомиться со своей религией



представителей других стран. «Межконфессиональный диалог рассматривается как один из действенных инструментов формирования нравственно здоровой основы единства общества» [2]. Взаимодействие представителей различных религий позволило предотвратить разногласия среди народов разных стран, что помогло привести народы разных национальностей к стабильности в обществе и мирному сосуществованию.

Впоследствии международные контакты укреплялись, и представители народов взаимодействовали и познали не только религию, но и культуру друг друга. В современном мире в культурологии понятие диалога имеет довольно широкое распространение, поскольку в культурологии существуют концепции коммуникации, которые основаны на идеях диалога культур. «Диалог культур – метод мышления о культуре, который дает возможность видеть ее в множественности и сложной взаимосвязи различных культурных ценностей» [6]. Диалог культур тесно связан с межконфессиональным диалогом, поскольку в большинстве случаев, посредством межконфессионального диалога начинается международное взаимодействие. Таким образом, возникает уже не только межконфессиональный, но и культурный диалог, который в рамках данного исследования будет рассматриваться как культурно-конфессиональный. Становление культурно-конфессионального диалога между Россией и Китаем относится к разным историческим периодам и на каждом периоде развитие диалога происходит по-разному, поэтому у культурно-конфессионального диалога появляется своя типология. «Построение типологии предметной области – закономерный процесс развития знания» [1]. Типология помогает систематизировать те знания, которые уже существуют, также, определяет конкретное направление для дальнейшего исследования. В рамках данного исследования удалось проанализировать деятельность Русских Духовных Миссий в Китае с точки зрения становления культурно-конфессионального диалога и распределить результаты их деятельности на 6 типов: дипломатически-конфессиональный, культурно-конфессиональный, культурно-образовательный, конфессионально-образовательный, миссионерско-образовательный и миссионерский.

По мнению С. А. Головина, зарождение в Китае Русской Духовной Миссии относится к 1680-м гг., «когда в столице Цинской империи поселилась группа русских, попавших в плен при защите (1685) Албазинского острога на

Амуре» [3]. Из захваченных в плен албазинцев состояла первая в Китае Русская Православная Община. Для того, чтобы избежать противоречий «в качестве одной из привилегий, дарованных албазинцам, император Канси разрешил им исповедовать собственную религию» [Там же]. Посредством появления Православия в Китае, китайская сторона вступила в межконфессиональный диалог, позволив захваченным албазинцам исповедовать свою религию, впоследствии стала развиваться и культура, диалог плавно перешел в и культурный и стал культурно-конфессиональным. Предпосылки зарождения Русских Духовных Миссий можно отнести к дипломатически-конфессиональному типу диалога, поскольку албазинцы занимались миссионерской деятельностью и заложили прочную базу для зарождения дипломатических отношений, которых прежде не было между народами двух стран.

В 1715 г. Первая Русская Духовная Миссия прибыла в Пекин. Главной задачей миссии по указу Петра I было «изучение китайского и маньчжурского языков для ведения проповедей, исследования и изучения культуры Китая» [8, с. 83], что соответствовало в Китае экономическим и политическим интересам Российской Империи. В рамках работы первой Русской Духовной Миссии культурно-конфессиональный диалог развивался, кроме религии был и культурный обмен знаниями, изучение культуры и быта китайцев, становление международных отношений. Деятельность Первой Миссии уже относится к культурно-конфессиональному типу, так как помимо распространения православия, русские стали углубляться в китайскую культуру и постигать ее.

Далее в Китай продолжали направлять Духовные Миссии. Период расцвета культурно-конфессионального диалога приходится на одну из самых удачных Миссий – Девятую под предводительством Иакинфа Бичурина в период с 1807 по 1821 г. Основной задачей для миссионеров было изучение китайского языка, посредством которого можно было вести проповеди и участникам Миссии исследовать китайскую культуру. И. Бичурин положил основу для развития синологии в России, составил словари, перевел множество книг по политическому устройству Китая, гражданской истории, культу конфуцианства, за все время он стал автором 14 книг о Китае [7]. Деятельность Девятой Духовной Миссии в рамках становления культурно-конфессионального диалога следует отнести к культурно-образовательно-



му типу, потому, что сам предводитель Девятой Миссии посвятил больше времени образованию, которое заключалось в постижении наук и культуры Китая.

В ходе Десятой Русской Духовной Миссии, которую возглавил архимандрит Петр (Каменский), в период с 1821 по 1831 г. в Пекине было открыто Духовное училище для албазинцев. Открытие русскими Духовных училищ в Китае в контексте культурно-конфессионального диалога говорит об утверждении русской культуры в Китае, что позволило мирно существовать двум народам и все глубже укреплять культурно-конфессиональный диалог. Десятая Духовная Миссия относится к конфессионально-образовательному типу, поскольку во главе угла ставится развитие религиозного образования, строительства Духовных училищ и их признания в Китае самими китайцами.

Следующие в Китае Духовные Миссии продолжали заниматься миссионерством и изучением китайской культуры и китайского языка. Их деятельность в рамках становления культурно-конфессионального диалога можно отнести к миссионерско-образовательному типу, так как они пропагандировали религию и изучали язык и культуру Китая. В ходе четырнадцатой Духовной Миссии с 1858 по 1864 г. под предводительством Гурия Карпова был организован лучший в Пекине церковный хор. Деятельность данной Духовной Миссии также относится к миссионерско-образовательному типу, поскольку создание церковного хора позволило обучить пению и одновременно популяризировало религию. Диалог между странами вышел на новый уровень – в 1864 г. было открыто в Пекине дипломатическое посольство Российской Империи. Тогда Духовная Миссия стала заниматься только миссионерством, поэтому стала относиться только к миссионерскому типу. В этот период была переведена на китайский язык Библия и богослужебная литература.

Колониальная политика европейских государств побудила китайцев бороться со всем иностранным и чуждым китайскому народу. Ненависть ко всему чужому обрушилась и на китайцев, которые исповедовали христианство в ходе Боксерского (Ихэтуаньского) восстания (1899–1901), которое было протестом против иностранного вмешательства в жизнь Китая в плане религии, внутренней политики и экономики. «11 июля 1900 г. восставшие ихэтуани замучили в Пекине 222 православных китайца, которые и стали первыми китайскими святыми-мученика-

ми» [5]. Тогда многие китайские христиане отказались от веры, но 222 китайских мученика до самой смерти исповедовали Христа. В 1902 г. РПЦ были канонизированы 222 китайских мученика, в честь них была составлена особая служба и написана «Икона 222 китайских мученика». После подавления этого восстания Китай был в упадке как в духовном плане, так и в экономическом. Ввиду такого печального события рассматривался вопрос о закрытии Духовной Миссии, но епископ Иннокентий Фигуровский настоял на ее сохранении. На помощь возрождению духовности и урегулированию спокойствия в обществе снова пришел культурно-конфессиональный диалог, который помог китайцам возродить духовность после тяжелого урона ихэтуаньского восстания, что позволяет отнести деятельность Духовной Миссии к миссионерскому типу, как и работу последующих Миссий – распространение православия. В ходе миссионерской работы увеличилось строительство православных храмов, в 1903 г. построен Храм Всех святых мучеников Китайских в Пекине, в который были перенесены мощи святых китайских мучеников, и к 1917 г. количество православных китайцев увеличилось до 6 200 человек. Деятельность духовных миссий не прекращалась, русские беженцы в Китае пытались сохранить свою культуру и веру, китайские христиане принимали их и поддерживали. В таких условиях культурно-конфессиональный диалог помог народам двух стран обрести мир и спокойствие, сохранить обмен культурой и подарить уверенность в том, что даже в сложные времена мирная жизнь существует. Духовная миссия просуществовала в Китае до 1956 г. и советским правительством была закрыта. Но в Китае появилась своя Автономная Китайская православная церковь и епископы среди китайцев.

Таким образом, в ходе данного исследования удалось проанализировать становление русско-китайского культурно-конфессионального диалога в разные исторические периоды и выделить свою типологию развития диалога, состоящую из шести типов, благодаря которым наглядно видно эволюцию становления культурно-конфессионального диалога. Результатом культурно-конфессионального диалога стали наличие в Китае «106 православных храмов, создание трудов по синологии, в том числе изучению культуры Китая, учреждена Духовная Семинария, издавался журнал «Китайский благовестник» [4]. Деятельность Русских Духовных Миссий,



действительно, послужила основой для формирования русско-китайского культурно-конфессионального диалога и сыграла в установлении дипломатических отношений очень

важную роль, заложила начало для развития дружеских русско-китайских отношений и стала в Китае представителем Русского Правительства.

Список литературы

1. Асланян В. Ю. Типология личности: методика типологизации в психологии. – Текст: электронный // Азимут научных исследований: педагогика и психология. – 2019. – Т. 18, № 2. – С. 285–290. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tipologiya-lichnosti-metodika-tipologizatsii-v-psihologii/viewer> (дата обращения: 01.09.2020).
2. Глазков А. П. Государственно-конфессиональная политика и сохранение межконфессионального согласия. – Текст: электронный // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2019. – № 4. – С. 73–78. – URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=42206417> (дата обращения: 02.08.2020).
3. Головин С. А. Албазинцы в Китае и основание Русской Духовной Миссии в Пекине. – Текст: электронный // Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества. – Благовещенск: Благовещенский гос. пед. ун-т, 2016. – С. 137–147. – URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=26012297> (дата обращения: 02.08.2020).
4. Камедина Л. В. «Культурное Христианство» – феномен современного Китая. – Текст: электронный // Православие и дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. – Улан-Удэ: Бурятский гос. ун-т им. Доржи Базарова, 2015. – С. 12–17. – URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=24474018> (дата обращения: 02.08.2020).
5. Московский Патриархат: [официальный сайт]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1143899.html> (дата обращения: 02.07.2020). – Текст: электронный.
6. Павлов В. Ф. Диалог как метод мышления о культуре – Текст: электронный // Экология культуры. – Псков: Псковский гос. ун-т, 2017. – С. 38–41. – URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=29267470> (дата обращения: 02.08.2020).
7. Удалова И. В., Пэйцзюнь Чэнь. Пекинский период основоположника российского китаеведения Н. Я. Бичурина. – Текст: электронный // Чувашский национальный музей: люди, события, факты. – 2018. – № 13. – С. 117–123. – URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=37383415> (дата обращения: 13.09.2020).
8. Чжан Фань, Фомина М. Н. Китайское религиоведение о православии в современном Китае. – М.: Изд. дом Академии естествознания, 2015. – 130 с.

УДК 2-9:94(5)

ББК 63.3(5):86.372.24-3

Михаил Николаевич Барышников,

*Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,
г. Санкт-Петербург, Россия,
e-mail: barmini@list.ru*

РОПит и деятельность Русской духовной миссии в Иерусалиме в 1857–1864 годах: исследовательская позиция Ф. И. Титова¹

В статье рассматривается, как российское присутствие в Палестине менялось в течение крайне важного периода (1857–1864) с учетом трех ключевых событий: основание Русского общества пароходства и торговли, РОПит, Русской духовной миссии и Палестинской комиссии. Исследовательские позиции Ф. И. Титова позволяют полнее понять результативность межведомственного взаимодействия, которое не различалась по конечным целям.

Ключевые слова: Русская духовная миссия, РОПит, Палестинский комитет, Иерусалим, В. И. Титов

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-41001 по теме «Русское общество пароходства и торговли в истории православного паломничества в Святую Землю (1857–1914 гг.)»



Mikhail N. Baryshnikov,

State Pedagogical University of Russia named after A. I. Herzen,

St. Petersburg, Russia,

e-mail: barmini@list.ru

The RsaTC and the Activities of the Russian Spiritual Mission in Jerusalem in 1857–1864: the Research Position of F. I. Titov¹

This article examines how the Russian presence in Palestine evolved over an important period (1856–1864) that included three key events: the founding of the RsaTC, the Russian spiritual mission and Palestinian Commission. F. I. Titov's research position is used to understand departmental interests' effectiveness, which did not differ across ultimate goals.

Keywords: Russian Ecclesiastical Mission, RsaTC, Palestinian Committee, Jerusalem, V. I. Titov

В дореволюционный период обращение к проблеме соотношения государственных (правительственные учреждения), церковных (Русская духовная миссия в Иерусалиме во главе с епископом Кириллом) и частных (Русское общество пароходства и торговли – РОПиТ) интересов в условиях предпринимаемых усилий по утверждению позиций России на Ближнем Востоке в 1856–1864 гг. не отличалось однозначностью оценок. Показательной здесь была позиция двух исследователей церковной истории – А. А. Дмитриевского и Ф. И. Титова. По мнению Дмитриевского, озвученному в 1907 г., РОПиТ – «новый фактор нашей деятельности на православном востоке», становился в разрез с «воззрениями нашего правительства и посланной им в качестве своего агента духовной миссии», в связи с чем «с самых первых шагов не только не могли установиться «в достижении общей цели» согласие и желательное единодушие, но возгорелась тяжелая и даже компрометирующая русских деятелей вражда, к глубокому сожалению, не прекращающаяся даже и в наши дни...» [2, с. 23, 24]. Спустя век взгляды Дмитриевского нашли отражение в позиции российского историка Н. Н. Лисового, отмечавшего, что деятельность РОПиТ, с которым «материально» были связаны и сановные лица Петербурга, и более мелкие чиновники, представляется «естественно, нравственно несовместимой с высокими принципами и целями русского духовного присутствия в Иерусалиме и Святой Земле» [3, с. 25].

Иной позиции придерживался Ф. И. Титов, полагавший, что под влиянием РОПиТ в русском обществе пробудился живой интерес к вопросу о положении русских паломников в Святой земле и «вообще о русском влиянии на Востоке» [8, с. 386]. Взгляды Титова нашли

подтверждение в исследованиях К. А. Ваха, рассматривавшего проект учреждения РОПиТ в качестве базового для последующих решений по созданию российской инфраструктуры (прежде всего паломнической) на Ближнем Востоке, и, в первую очередь, в Палестине [1, с. 10].

С учетом того, что позиция Ф. И. Титова по вопросу о взаимодействии государственных, церковных и предпринимательских интересов в Палестине с 1856 г. (учреждение и начало функционирования РОПиТ) по 1864 г. (увольнение преосвященного Кирилла с поста начальника Русской духовной миссии и его отъезд из Иерусалима) не получила широкого освещения в исследовательской литературе, обратимся к некоторым положениям опубликованной им в 1902 г. работы, посвященной деятельности Миссии в означенный период. Изложенная здесь позиция автора примечательна по ряду причин, в том числе попытке дать сбалансированную оценку действиям в Палестине после завершения Крымской войны различных российских учреждений – правительственных, церковных, коммерческих.

Для Ф. И. Титова одним из «интересных» с точки зрения того, как российское правительство рассматривало положение империи на Ближнем Востоке и какие задачи оно ставило на вновь учреждаемую Духовную миссию, стал доклад министра иностранных дел А. М. Горчакова императору Александру II. Этот документ, утвержденный императором 23 марта 1857 г., заложил серьезную проблему в содержание будущего функционирования Миссии, а именно – отсутствие средств, необходимых для выполнения возложенных на нее соответствующей инструкцией целей и задач деятельности в Святой земле [8, с. 119]. Иначе говоря, не столько в противостоянии с

¹ The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 20-09-41001 on the topic «The Russian Society of Shipping and Trade in the History of the Orthodox Pilgrimage to the Holy Land (1857–1914)»



РОПит крылись последующие трудности Миссии, сколько в ограниченности финансовых ресурсов, позволявших ее начальнику Кириллу взять на себя в полной мере выполнение тех функций, которые были определены за ним в Петербурге. В данном отношении РОПит, располагавшее значительными средствами, оказалось готово и способно заявить о своей первенствующей роли в деле утверждения русских интересов в Палестине, в том числе помощи православному паломничеству в Святую землю.

Еще 19 марта в правление компании пришло письмо из Министерства финансов, в котором сообщалось, что правительство Османской империи дало разрешение на плавание судов РОПит в Бейрут и Яффу [6, л. 107]. 23 марта 1857 г., вслед за утверждением императором доклада А. М. Горчакова об открытии Духовной миссии в Иерусалиме, директор Н. А. Новосельский приступает к реализации мер, которые должны обеспечить перевозку и размещение в святых местах православных паломников. В частности, предполагалось использовать те меры, «кои уже приняты для этой же цели со стороны иностранных пароходных компаний» [Там же, л. 112]. О полной поддержке данной работы Общества было заявлено великим князем Константином Николаевичем и подведомственным ему Морским министерством [7, л. 1, 2].

Какая же ситуация складывалась в это время в деятельности Духовной миссии? Ф. И. Титов обращает внимание на одно обстоятельство – крайне ограниченный состав ее штата. Все попытки преосвященного Кирилла увеличить штат оказались неудачны. Св. Синод сообщил об отсутствии в его бюджете необходимых средств. Обращение к Министерству иностранных дел также не дало результатов [8, с. 124–129]. Другое обстоятельство, отрицательно сказывавшееся на работе Миссии, – немалое количество «неясностей и неточностей» в инструкции, данной Министерством иностранных дел. В ней присутствовало воззрение на Миссию «не как на духовно-церковное, а скорее как на гражданско-политическое учреждение». Впрочем, как замечает Титов, требовать иного от Министерства было бы, по меньшей мере, странно [Там же, с. 137]. В результате, Миссия, состоявшая всего из 6 членов, включая 2 иподиаконов, должна была «поддерживать добрые сношения с греческим духовенством, инославными христианами и армянами, действовать преимущественно на арабский элемент, притесняемый греческим, заботиться всеми сред-

ствами о проявлении русского богослужения в Иерусалиме, дабы возвысить оное на Востоке, следуя примеру Западной церкви, благодетельствовать местной пастве посредством богоугодных учреждений, милостыни и просветительных мер, и, наконец, распространять подобную свою деятельность на всю Палестину, Сирию, Синай и Египет!» [8, с. 138].

31 января 1858 г., с прибытием преосвященного Кирилла в Иерусалим, начинается своя деятельность Духовная миссия. Спустя две недели, 12 февраля, свое отношение к перспективе укрепления русского влияния в Палестине сформулировало руководство РОПит. Подчеркивалось, что «поощрение православного поклонничества очевидно важно в отношении нравственном и религиозном». Вместе с тем, указывалось, что компания будет получать от увеличения числа паломников «выгоды» по примеру Австрийского Ллойда и французской Messageries Maritimes [7, л. 15]. Такого подхода к деятельности в Палестине должен был придерживаться утвержденный императором Александром II 19 апреля консулом в Иерусалиме (одновременно ставший здесь агентом РОПит) В. И. Доргобужин [Там же, л. 44].

Спустя год, 23 марта 1859 г., в Петербурге начинается работу Высочайше учрежденный Комитет для принятия мер к устройству богоугодных заведений для православных поклонников в Палестине (Палестинский комитет) под председательством великого князя Константина Николаевича. Тем самым, по мнению Ф. И. Титова, в Иерусалиме оказались представлены интересы трех учреждений (Миссия под началом Св. Синода, Консульство и в его лице РОПит, Палестинский комитет), представители которых не имели точных и ясных инструкций, которые строго бы определяли характер и границы их деятельности в сфере улучшения быта русских паломников. Поэтому, подчеркивает Титов, «среди них были неизбежны столкновения, которые были тем прискорбнее, чем важнее было дело, которому все вышеназванные учреждения и их представители, кажется, одинаково усердно желали послужить» (выделено мною – М. Б.) [8, с. 386, 387].

Таким образом, для Ф. И. Титова ключевое противоречие состояло не в коммерческих интересах деятельности РОПит в прибрежных территориях Леванта, не личных амбициях преосвященного Кирилла, и не ведомственных предпочтениях великого князя Константина Николаевича или министра А. М. Горчакова. Главная проблема – в отсутствии должной институционализации прав и полномочий всех



заинтересованных сторон, в том числе преосвященного Кирилла, который продолжал считать себя «единственным и полномочным» представителем России в Святой земле и после того, как здесь появилось консульство, и был наделен официальными полномочиями от Палестинского комитета Б. П. Мансуров. Вслед за этим начались, констатирует Титов, «столкновения, которые повели сначала к ограничению прав начальника миссии, к сужению их до того, что он на практике сделался «нравственным наблюдателем» за русскими поклонниками, их духовником и совершителем богослужения, а затем и к удалению преосв. Кирилла от должности начальника иерусалимской миссии» [8, с. 387]. Добавим, что в значительной мере по этим же причинам была свернута деятельность РОПит в Палестине весной 1860 г., когда вся полнота руководства русскими делами в Святой Земле перешла к Палестинскому комитету.

Указывая, что «серьезные недоразумения» в Русской Палестине определяли «не личные качества борющихся, а самый принцип, из-за которого они боролись» Ф. И. Титов ссылается на разногласия между великим князем Константином Николаевичем и А. М. Горчаковым по поводу судьбы преосвященного Кирилла. В начале 1863 г. Великий князь в рескрипте на имя обер-прокурора Св. Синода высказал пожелание об отзыве главы Миссии из Иерусалима. Это предложение не было поддержано министерством иностранных дел. В мае 1863 г. просьба об освобождении преосвященного Кирилла от начальства поступила в азиатский департамент Министерства иностранных дел и от российского консула в Иерусалиме. 22 июня 1863 г., после согласования с министерством, последовало Высочайшее утверждение синодального определения об отзыве преосвященного Кирилла и по-

нижении статуса начальника Миссии до сана архимандрита.

Примечательно, что вопрос об институционализации статуса начальника Миссии был в полном смысле поднят только в связи с урегулированием вопросов, связанных с отъездом преосвященного Кирилла из Иерусалима. Речь шла, помимо прочего, о сдаче им архива, имущества и всех прочих дел, относящихся к деятельности Миссии [8, с. 438–439]. В данной ситуации затянувшаяся подготовка к отъезду преосвященного Кирилла, его нежелание покидать Иерусалим до того времени, пока не будут урегулированы необходимые формальности в отношениях с Св. Синодом, по своему подтверждала важность четкого определения места и роли Русской духовной миссии в Святой земле.

При всех имевшихся сложностях, принятое в Петербурге решение о перераспределении полномочий в сфере представительства русских интересов в Палестине сыграло свою положительную роль. С этого времени деятельность РОПит, помимо содержания прочих сухоходных линий, сосредотачивалась на перевозке паломников с соответствующим обслуживанием их потребностей в портовых городах Леванта. За период с 1861 по 1864 г. численность доставленных по александрийской линии в порты Восточного Средиземноморья пассажиров увеличилось с 21 160 до 29 479 человек [4, с. 4; 5, с. 4]. В это же время значительно возрос объем работ, осуществляемых при посредничестве Консульства и Миссии в ходе устройства жизни паломников в Иерусалиме. В целом следует отметить, что, несмотря на имевшиеся трудности, представителям государственных, церковных и коммерческих структур удавалось достаточно результативно следовать тем целям, которые ставились перед ними в деле защиты российских национальных интересов в Палестине в 1857–1864 гг.

Список литературы

1. Вах К. А. Об изучении первого периода создания Русской Палестины, 1856–1864 гг. // Великий князь Константин Николаевич и Русский Иерусалим: к 150-летию основания. – М.: Индрик, 2012. – С. 7–14.
2. Императорское Православное палестинское общество и его деятельность за истекшую четверть века (1882–1907). Историческая записка, составленная по поручению Совета Общества профессором А. А. Дмитриевским. – СПб.: Тип. В. Ф. Киришбаума, 1907. – 332 с.
3. Лисовой Н. Н. Русское духовное присутствие в Святой Земле в XIX – начале XX в. // Россия в Святой Земле. Документы и материалы: в 2 т. – М.: Международные отношения, 2000. – Т. 1. – С. 121–142.
4. Объяснительная записка к отчету Русского общества пароходства и торговли за 1861 г. – СПб.: [б. и.], 1862. – 82 с.
5. Объяснительная записка к отчету Русского общества пароходства и торговли за 1864 год. – СПб.: [б. и.], 1865. – 50 с.
6. РГИА (Российский государственный исторический архив). – Ф. 107. – Оп. 1. – Д. 11.
7. РГИА. – Ф. 107. – Оп. 1. – Д. 43.
8. Титов Ф. И., священник. Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский, бывший настоятель русской духовной миссии в Иерусалиме. Очерк из истории сношений России с православным Востоком. – Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1902. – 440 с.



УДК 2-9:94(5)
ББК 63.3(5):86.372.24-3

Юрий Евгеньевич Кондаков,

*Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,
г. Санкт-Петербург, Россия,
e-mail: yukondakov@herzen.spb.ru*

Российские паломничество в Святую землю на пароходах русского общества пароходства и торговли

Путешествие российских паломников к Святым местам Востока стало значительно легче после учреждения Русского общества пароходства и торговли (РОПиТ) в 1856 г. Частное пароходство стало частью проекта по усилению российского влияния в Палестине. Хотя в полном объеме проект осуществить не удалось, РОПиТ свою задачу выполнил. Десятикратно возросло количество российских паломников, перевозимых на пароходах. Год за годом размер платы за проезд уменьшался, условия перевозки пассажиров становились лучше.

Ключевые слова: паломники, Русское общество пароходства и торговли, Святая Земля, Иерусалим, пароходы, воспоминания

Yuri E. Kondakov,

*Russian State Pedagogical University A. I. Herzen,
St. Petersburg, Russia,
e-mail: yukondakov@herzen.spb.ru*

Russian Pilgrims to the Holy Land on The Steamers of the Russian Societe of Shipping and Trade

The journey of Russian pilgrims to the Holy Places of the East became much easier after the establishment of the Russian Society of Shipping and Trade (ROPiT) in 1856. The private shipping company became part of a project to strengthen Russian influence in Palestine. Although the project was not fully implemented, ROPiT fulfilled its task. The number of Russian pilgrims transported by steamers has increased tenfold. Year after year, the fare decreased, and the conditions for the carriage of passengers improved.

Keywords: pilgrims, Russian Society of Shipping and Trade, Holy Land, Jerusalem, ships, memories

Член Географического и Палестинского обществ А. В. Елисеев (1858–1895) в своей книге «С русскими паломниками на Святой земле весною 1884 года» прослеживал историю русского паломничества к Святым местам Востока. Он указывал на то, что до Крымской войны не было регулярного морского сообщения между российскими портами Черного моря и Константинополем. Русским паломникам приходилось пользоваться иностранными пароходными линиями, где к ним «относились, как к собакам». Особенным мучением были поездки на турецких судах. Несмотря на внесенную плату, русских пассажиров заставляли исполнять самую грязную работу на корабле, их постоянной обязанностью было поднятие якоря. Подобные условия заставляли русских паломников отправляться сухопутным путем: Подольск, Кичнев, Галац, Силистрия, Балканы, Андриано-поль. Всюду у них вымогали деньги. Паломники подвергались нападениям разбойников [13, с. 13–16]. Информацию Елисеева подтверждал игумен Антоний (Бочков). Паломни-

ческие поездки он совершал в 1847, 1848, 1852 и 1857 гг. Из Одессы ему приходилось отплывать только на иностранных кораблях. В конце рассказа о своих плаваниях игумен Антоний мечтал: «Если бы возможно было казенным пароходом доставлять в Иерусалим из России, то это было бы величайшим благодеянием для подданных нашего Государя и сохранило бы их от того унижения, которыми облакаются они на иностранных пакетбортах. Я полагаю, что эта компания принесла бы хорошую выгоду акционерам, не говоря уже о распространении нашей торговли» [2, с. 5–6]. После Крымской войны многолетняя мечта русских паломников была осуществлена.

3 августа 1856 г. Александр II утвердил устав Русского общества пароходства и торговли (РОПиТ). Эта частная акционерная компания получила государственную поддержку, так как имелись планы при необходимости переоборудовать её пароходы в военные [4, с. 109]. Великий князь Константин Николаевич, выступивший инициатором учреждения РОПиТ, имел и другие планы на этот



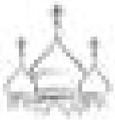
проект. Он писал, что цель РОПиТ «в содействии Обществу коренному русскому православному населению Империи для удовлетворения духовной потребности оною, которая с давних лет ежегодно влечет православных поклонников к Гробу Господню и Св. местам Палестины» [9, с. 131]. Хотя в уставе Общества ничего не говорилось о паломниках, но они должны были стать основными пассажирами пароходства на Черном море. В этом вопросе пересекались интересы Министерства иностранных дел, Морского министерства и Св. Синода. Все эти ведомства были заинтересованы в усилении российского влияния на Востоке. Было принято решение прикрыть предполагаемую «экспансию» заботой о паломниках. Чтобы не вызвать подозрения великих держав с инициативой должна была выступить частная компания РОПиТ, якобы заботящаяся о своей выгоде. Эти планы были оформлены в Морском министерстве под названием «Иерусалимский проект». В рамках реализации проекта в 1858 г. РОПиТ в Иерусалиме было открыто российское консульство. Первым консулом был назначен сотрудник Морского министерства, друг главного идеолога «Иерусалимского проекта» Б. П. Мансурова, В. И. Дорогобужин. Параллельно начала действовать русская Духовная Миссия. Главной задачей консула была забота о русских паломниках. Именно под руководством агента РОПиТ Россией были приобретены первые участки в Иерусалиме и начато строительство. Уже в 1860 г. Дорогобужин потерял свою должность из-за конфликта с Духовной Миссией. Следующим консулом стал уже чиновник МИД, но противостояние между двумя российскими структурами в Иерусалиме продолжилось. Отголоски этих конфликтов звучали в критике открывшегося в 1882 г. Императорского палестинского общества по поводу РОПиТ. После 1860 г. деятельность пароходства по отношению к паломникам заключалась только в их перевозке к Святым местам. Первым участие РОПиТ в «Иерусалимском проекте» описал А. А. Дмитриевский [11, с. 16–25]. В новейшей литературе этого вопроса касались К. А. Вах, А. А. Гравин [7; 8; 10].

Воспоминания российских паломников являются важным источником для изучения деятельности РОПиТ. В отличие от грузов, люди могли подробно описать условия своего мореплавания, отметить сильные и слабые стороны кораблей их экипажей, особенности маршрутов. Воспоминания паломников используются в качестве источника при описа-

нии российских учреждений на Востоке [3; 20; 22]. Ещё в XIX веке издавались указатели воспоминаний российских паломников [21]. Сотни воспоминаний о путешествиях к Святым местам очень существенно различаются между собой. Многие паломники, целью которых являлись Святые места, не придавали значение обстановке путешествия по морю. Другие, описывали только красоты морских и прибрежных пейзажей, часто в рассказах фигурировала морская болезнь и разгул стихии. На пароходах РОПиТ были билеты трех классов (первоначально четырех, четвертый класс размещался без мест в трюме и на палубе). Первые два размещались в каютах и получали питание (уже в плаванье можно было поменять класс с частичной доплатой). Третий класс размещался в трюме и на палубе. Только часть пароходов имели нары для размещения таких пассажиров, билеты давались без мест. Для третьего класса питание было не запланировано, выдавалась лишь горячая вода (Палестинское общество добилось введения 2 копеечной платы за чайник кипятка). При этом второй класс стоил 160 р. туда и обратно, а третий класс можно было купить за 25 р. Для бедного человека такая разница в цене имела огромное значение. Надо учитывать, что даже пассажир третьего класса должен был брать с собой ещё 150–200 р. на дорожные расходы.

Совершивший паломническую поездку в 1887 г. в первом классе А. Коптеев описывал обстановку на пароходе «Корнилов». По его словам, каюты первого класса были большие. В каждой стояло по две железных кровати с мягкими тюфяками, умывальник и было место для багажа. Белье безукоризненно чистое, меняется каждую неделю. Общая кают-компания с мягкой мебелью и пианино. За завтраком и обедом давалось белое и красное вино в не ограниченном количестве. Во втором классе койки в два яруса, в некоторых каютах 4 места. Третий класс был расположен в крытом помещении под палубой, где пассажиры защищены от непогоды. Коптеев согласен с тем, что условия в третьем классе плохие. Перегруженность, теснота, духота во время бурь, плохое гигиеническое положение. Но он никогда не слышал жалоб паломников на неучтивость команды. Был свидетелем того, как во время отхода из Яффы капитан парохода приказал поместить русских паломников отдельно от азиатских пассажиров [15, с. 335–337].

Как и во времена деятельности на Черном море иностранных пароходных компа-



ний, так и при РОПиТ, пассажиры первых классов были вполне довольны условиями. Вот как описывал поездку во втором классе А. И. Недумов. Он плывал около 1890 г. на пароходе «Царь» из Одессы до Александрии, там с пересадкой на пароход «Лазарев» до Яффы. Путь в одну сторону занял 9 дней, возвращение на пароходе «Лазарев» – 11 дней. В Одессе места во втором классе заняли всего 11 пассажиров. Сразу по отплытию подали обед с вином, уже через 10 минут Недумов страдал жестокой морской болезнью. На пароходе для первых двух классов завтрак был в 11 часов, обед в 5 часов, ужин в 8 часов [19, с. 9–13]. Более детально меню описывал А. Е. Корчагин в 1900 г. ехавший на пароходе «Ольга», в каюте первого класса. Вместе с ним ехали пассажиры немцы, греки, итальянцы (только турки и арабы брали билеты в третий класс). На завтрак была подана икра, грузди, яблоки, апельсины, кофе и бутылка вина на двоих пассажиров. На обед: борщ, картофель с грибной подливкой, фрукты, паста, кофе. Немцы целый день играли в карты и пили пиво. Русских на этом рейсе было мало, две дамы ехали посетить пароход «Кострома», севший на мель у Константинополя [16, с. 9]. На пароходе «Ольга» пришлось в 1902 г. встретить Пасху известному византинисту А. А. Васильеву. Он вспоминал, как для пассажиров первого и второго класса в столовой накрыли столы. Там было множество закусок, водок и вин, куличи и пасха. Присутствовал весь персонал с капитаном во главе [6, с. 32]. При этом на рубеже веков именно пассажиры первых двух классов были озабочены положением их бедных собратьев. Некоторые из них специально спустились в трюм, чтобы посмотреть, как плывут в третьем классе. От них исходила весьма резкая критика некоторых сторон деятельности РОПиТ.

«Хотя в последнем классе и дешево, но ехать в нем не советую и своему врагу: так тяжелы невзгоды от солнца, от дождя, и от людей, и от насекомых» [1, с. 16], – писал священник А. Анисимов, в 1898 г. совершавший поездку в каюте второго класса. Далеко не всегда и не на всех пароходах создавалось подобное положение. Например, студент-паломник А. Г. Стадницкий, отправившийся летом 1883 г. на Афон на пароходе «Одесса», вспоминал вполне приемлемые условия в третьем классе. Пассажиров было мало, спали на палубе, продукты в буфете были очень дороги. На рейде Константинополя им встретился пароход «Цесаревич», находившийся в

карантине уже десять дней. В Александрии Стадницкий пересел на французский пароход, где в трюме были каюты на троих для пассажиров третьего класса [23, с. 17–20]. При этом никаких претензий к РОПиТ студент не высказывал. О поездке в третьем классе вспоминал священник А. П. Касторский (1886–1938). Он совершил паломническую поездку в 1907 г. с группой студентов Казанской Духовной Академии. Они расположились в трюме в носовой части парохода «Россия». «О 3-м классе морских пароходов мы уже заранее, по слухам, составили себе очень плохое мнение, но в действительности оказалось не так плохо», – писал Касторский. Представитель Палестинского общества выдал каждому Евангелие. Как и многим другим кораблям, им пришлось дожидаться рассвета для входа в бухту Константинополя [14, с. 96–99]. Осталась довольной поездкой в третьем классе в 1894 г. монахиня Митрофания Полисадова. На её корабле в трюме были каюты, с парохода на лодки спускали по лесенке. В Александрии один день ждали пересадки. Весь путь занял 11 дней [18, с. 3]. Г. В. Белов путешествовавший весной 1887 г. с группой холмогорских паломников в третьем классе, претензий не имел. На пароходе «Цесаревич» было 100 человек, почти все русские. Из Константинополя плыли на пароходе «Чихачев», где было очень просторно. Белов выражал благодарность руководству РОПиТ за то, что в Яффе паломников доставляли на берег вместе с багажом бесплатно (по соглашению с Палестинским обществом плата была включена в общую цену билета) [5, с. 13–19, 152].

Воспоминания паломников о РОПиТ можно условно разделить на два периода: до и после образования Палестинского общества. Нельзя сказать, что Общество существенно улучшило условия перевозки паломников (принципиально изменились их условия проживания в Святых местах). Важнейшим достижением Общества стало введение паломнических книжек. Их можно было купить во всех крупных городах России. Книжка давала право проезда в определенном классе до Яффы, бесплатный перевоз на берег, следование по железной дороге до Иерусалима, а также проживание на подворьях монастырей. При этом соперничество общественной благотворительной организации и коммерческого пароходства сильно повлияли на критику последнего паломниками. С 1856 г. по начало XX в. число российских паломников резко возросло до 20 000 человек в год. В конце XIX в. меняется и ситуация в россий-



ском обществе. Новые демократические традиции делают модными защиту народа от притеснителей. В качестве последних рассматриваются владельцы и акционеры РОПит, по мнению некоторых мемуаристов, нживающиеся на паломниках. Возросший уровень народного образования заставляет пассажиров более строго отнестись к условиям проезда по третьему классу. Среди пассажиров появляется все больше образованных людей.

Наиболее детальное описание паломнической поездки, предназначенной в качестве пособия паломнику, оставил А. В. Елисеев. Он утверждал, что теперь (1881), благодаря РОПит, паломническая поездка легка и удобна. Елисеев описывал процедуру получения в Одессе загранпаспорта. Это занимало двое суток, паспорт выдавался по любой справке с места жительства. В это время можно было проживать на подворье Афонских монастырей, по цене 50–60 копеек за 2–3 суток. В Константинополь пароход отходил три раза в неделю и брал 200–300 человек, на Яффу и Александрию в субботу и вторник. Билеты продавались в главном агентстве РОПит. Предлагались варианты с питанием и без, обратные билеты были действительны год. В турецких отделениях пароходства цена билета была та же, но платить надо было золотом, что удорожало поездку. После введения паломнических книжек цены на проезд снизились. Были варианты прямой поездки с пересадкой в Александрии (9 суток) и «круговой» вдоль побережья, с выгрузкой грузов (две недели). Цена на оба рейса одинаковая. В день отплытия паломники служили молебен в Успенской церкви.

Пароходы отходили из Карантинной гавани Одессы. Разрешалось брать три пуда багажа, но особого контроля не было. Для пассажиров третьего класса выбор места был свободный, на некоторых пароходах были нары и трюмные и палубные каюты. Не было разделений на женские и мужские помещения. Паломники жаловались на проблемы с гигиеной, так как на пароходах действовал режим жесткой экономии пресной воды. Хотя для пассажиров третьего класса питание не предусматривалось, некоторым удавалось договориться с коком и самим приготовить пищу на кухне.

При посадке начинались проблемы, которые чаще всего вспоминали паломники. Матросы и офицеры экипажа лучше относились к коммерсантам – туркам, арабам, евреям, армянам, чем к паломникам. Часто им выде-

лялись самые удобные места, были случаи, когда паломников заставляли уйти со своих мест [13, с. 40; 12, с. 86; 17, с. 14]. Несмотря на то, что на пароходах не было специально оборудованных для молитвы мест, сами паломники обустроивали походные иконостасы. Многие с благодарностью вспоминали пение молитв, раздававшееся в трюме и на палубе корабля. Часто молебнами руководили священники-паломники.

По правилам Константинопольского порта выход и вход кораблей в бухту был запрещен после захода солнца. Видевшие такой корабль батареи давали предупредительный холостой залп. При входе в бухту этот порядок соблюдался. Паломники вспоминают, как русские корабли стояли на якоре до рассвета. При выходе из бухты корабли европейских государств не обращали внимания на залпы батарей [22, с. 212]. Во всех турецких портах корабли останавливались на рейде. К ним подплывали лодки и забирали пассажиров на берег. Стоянка в Константинополе могла продлиться до трех дней (1,5 суток при прямом рейсе и 2,5 при круговом). На борт парохода поднимались арабские и турецкие предприниматели, предлагавшие ночлег в Константинополе. При этом в городе находились подворья Афонских монастырей, с которыми был заключен договор у Палестинского общества. Их представители поднимаются на корабли и предлагают паломникам остановку по низкой цене. При въезде в Константинополь случались и многодневные заминки из-за тумана, аварий и карантина. Серьезной проблемой являлся контроль багажа и паспортный контроль, выборочно проводившейся турецкой таможней. Были случаи, когда без взятки этот контроль пройти не удавалось [13, с. 73].

Дальше по короткому маршруту пароход делал остановку в Смирне, в Александрии происходила пересадка и затем плыли до Яффы (всего 9 дней от Одессы). По круговому маршруту останавливались для погрузки и выгрузки грузов в Смирне, Хиосе, Александrette, Латакии, Бейруте, Яффе, Порт-Саиде, Александрии (14 дней от Одессы до Яффы). Даже там, где пароход подплывал к пирсу, паломников заставляли съезжать на берег в лодках за особую плату. Многие паломники вспоминали как людей и вещи скидывали с борта судна в лодки. Н. В. Бергу такая процедура даже понравилась, он вспоминал, как ловко арабы ловили людей и поклажу. М. Полисадова, совершившая поездку в 1894 г., вспоминала, что их спускали на лодки по лестницам. А. Е. Корчагин, отправив-



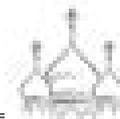
шийся на Афон в 1900 г., уже сходил по специальному трапу. Можно делать выводы об определенном улучшении сервиса и заботы пароходства о паломниках.

Воспоминания паломников субъективны, как и все источники личного происхождения. При этом они позволяют проследить оценку паломников в разные периоды, эффективно-

сти их перевозки пароходами РОПиТ. Использование этих воспоминаний позволяет выявить достоинства и недостатки обслуживания паломников на Черноморских пароходных линиях. Можно установить, как в различные периоды, пассажиры различных социальных групп оценивали деятельность пароходной компании, что влияло на эти оценки.

Список литературы

1. Анисимов А. В. Путевые записки русского пастыря о Священном Востоке. – СПб.: Изд. И. Л. Тузов, 1899. – 456 с.
2. Антоний (Бочков). Русские поклонники в Иерусалиме // Чтения в обществе истории и древностей Российских. – 1874. – Кн. 4. – От. 2. – С. 249–290.
3. Балдин К. Е. Русские в святой земле: паломнические дневники как источник // Лабиринт. – 2013. – № 2. – С. 45–62.
4. Барышников М. Н. Русское общество пароходства и торговли: учреждение, функционирование, перспективы развития (1856–1864 гг.) // Terra Economicus. – 2015. – Т. 13, № 2. – С. 106–130.
5. Белов Г. В. Иерусалим и Святая земля. Путешествие холмогорских паломников. – Варшава: Губерн. тип., 1897. – 179 с.
6. Васильев А. А. Поездка на Синай в 1902 году. Путевые наброски. – СПб.: Тип. В. Ф. Киришбаума, 1904. – 88 с.
7. Вах К. А. «Иерусалимский проект» России: Б. П. Мансуров и Русские постройки // Великий князь Константин Николаевич и Русский Иерусалим: к 150-летию основания. – М.: Индрик, 2012. – С. 21–37.
8. Вах К. А. Великий князь Константин Николаевич и русское паломничество в Святую землю. К 150-летию основания русской Палестины. – М.: Индрик, 2011. – 63 с.
9. Воронин В. Н. Великий князь Константин Николаевич: становление государственного деятеля. – М.: Русский мир, 2002. – 243 с.
10. Гравин А. А. Б. П. Мансуров и создание Русской Палестины (1857–1864) // Вестник Тамбовского университета. – 2019. – Т. 24. – С. 252–257.
11. Дмитриевский А. А. Императорское Православное Палестинское общество и его деятельность за истекшую четверть века (1882–1907). – СПб.: Тип. В. Ф. Киришбаума, 1907. – 337 с.
12. Дюков Г. С. Заметки и воспоминания поклонника святым местам на Афоне и в Палестине в 1869 году. – Харьков: Тип. Окр. штаба, 1872. – 214 с.
13. Елисеев А. В. С русскими паломниками на Святой земле весной 1884 года. – СПб.: Тип. В. Ф. Киришбаума, 1885. – 365 с.
14. Касторский А. П. Паломничество в Палестину и Афон // Костромские епархиальные ведомости. – 1909. – № 4. – С. 96–99.
15. Коптев А. Воспоминание о поездке в Константинополь, Каир и Иерусалим в 1887 году. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1888. – 340 с.
16. Корчагин А. Е. В Иерусалим. Письма с пути. – Тула: Тип. Губ. правл. 1900. – 57 с.
17. Логвинович В. И. Путешествие во Святую землю и другие места Востока. – Киев: Тип. Р. Добрянского, 1873. – 240 с.
18. Митрофания Путешествие в Святой град Иерусалим и другие места Палестины монахини Митрофании Полисадовой. – Тихвин: Тип. «Изачик», 1909. – 30 с.
19. Недумов А. И. На пути в Иерусалим. – М.: Синод. тип., 1897. – 135 с.
20. Платонов П. В. Быт и нужды русских православных поклонников на Святой Земле в XIX–XXI веках // Иерусалимский вестник. Императорское православное Палестинское общество. – 2012. – Вып. 1. – С. 7–38.
21. Пономарев С. Иерусалим и Палестина в русской литературе, науке, живописи и переводах. – СПб.: Тип. Акад. наук, 1877. – 182 с.
22. Путешествия в Святую Землю: записки русских паломников и путешественников XII–XIX вв. / сост. Б. Романова. – М.: Лепта, 1995. – 255 с.
23. Стадницкий А. Г. Дневник студента паломника на Афон. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1886. – 194 с.



УДК 087:94

ББК 63.3(2)5:86.372.24-3

Алексей Александрович Гавриков,

*Педагогический институт Иркутского государственного университета,
г. Иркутск, Россия,
e-mail: agav2008@mail.ru*

Публикации православных японцев в «Церковных ведомостях» в 1890-х годах

Статья посвящена изучению публицистического наследия православных японцев, выпускников духовной семинарии в Токио, проходивших обучение в духовных академиях Российской империи в 1890-х гг. Статьи Сёдзи Сергея и Кавамото Иоанна в «Церковных ведомостях» являются ценным историческим источником по истории распространения в России сведений о деятельности православных миссионеров в Японии.

Ключевые слова: Церковные ведомости, Российская духовная миссия в Японии, Православие в Японии, Православие на Востоке, Сёдзи Сергей, Кавамото (Сэнума) Иоанн, периодическая печать дореволюционного периода, православные японцы

Aleksey A. Gavrikov,

*Pedagogical Institute Irkutsk State University,
Irkutsk, Russia,
e-mail: agav2008@mail.ru*

Publications of Orthodox Japanese in the Magazine “Tserkovnye Vedomosti” in the 1890ths

The article is devoted to the study of publicistic heritage of Orthodox Japanese, graduates of the theological Seminary in Tokyo who studied in the theological academies of the Russian Empire in the 1890ths. Shoji Sergei's and Kawamoto John's articles in the “Tserkovnye Vedomosti” are a valuable historical source on the history of the proliferation of information on the activities of Orthodox missionaries in Japan.

Keywords: Tserkovnye Vedomosti, Russian spiritual mission in Japan, Orthodoxy in Japan, Orthodoxy in the East, Shoji Sergey, Kawamoto (Senuma) John, periodical press of the pre-revolutionary period, Orthodox Japanese

«Инструкция для начальника Российской Духовной миссии в Японии» от 14 (22) мая 1871 г. прямо предписывала Святителю Николаю: «...Между японцами, крещенными и изъявляющими готовность посвятить себя на служение Церкви, должны быть избираемы наиболее способные молодые люди, не свыше 20-ти лет от роду, но с литературным японским образованием, научаемы несколько русскому языку и отправляемы, смотря по развитию, в Духовные Семинарии или Академии в России» [5, с. 829–830]. Всего за время деятельности Миссии в период Мэйдзи (1868–1912) в духовных академиях России отучилось около двух десятков японских студентов [3, с. 16]. Из их числа активными корреспондентами «Церковных ведомостей» стали Сёдзи Сергей (Сёдзи Сёгоро, 1869–1936), выпускник Санкт-Петербургской духовной академии [11, с. 514–517] и Кавамото Иоанн (Кавамото (с 1897 г. Сэнума) Какусабу-ро, 1868–1933), выпускник Киевской духовной академии [1, с. 13].

Долгое время в отечественной историографии биография Сёдзи Сергея была бе-

лым пятном. Часто упоминалась и подробно анализировалась его работа «Как я стал христианином», опубликованная в «Русском вестнике» в 1891 г. [15], изданная позднее отдельной книгой [9]. При этом редакция «Церковных ведомостей» в заметке о вновь изданной книге упомянула: «Извлечение из этого рассказа было сообщено и в «Церковных ведомостях»» [4; 9, с. 679]. О других ярких моментах его публицистической деятельности чаще всего не упоминалось ни слова. Кроме того, согласно данным в исследованиях Г. Д. Ивановой, он умер еще в 1885 г. от тифа [3, с. 15]. Избегая конкретики, Э. Б. Саблина только вскользь упоминает, что Сёдзи умер в молодом возрасте [10, с. 64]. Только благодаря тесному взаимодействию российских и японских исследователей удалось пролить свет на биографию православного японца. Так, в книге Г. Е. Бесстремянной «Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников» на основе отечественных и японских источников кратко описана биография Сёдзи Сергея [11, с. 514–517]. В частности, исследователь сообщает, что Сёдзи Сергей



скончался 31 октября 1836 г.: «В январе 1937 года воспоминаниям об усопшем было посвящено около четверти выпуска журнала «Вестник Православия». Среди написавших теплые слова о своем друге и соратнике в деле проповеди Православия были Арсений Ивасава, протоиерей Симеон Мии и регент Кису Ёсиносин» [11, с. 516].

Между тем, анализ подшивок еженедельного журнала «Церковные ведомости», издаваемого при Святейшем Правительствующем Синоде в 1888–1918 гг., позволил выявить целый ряд публикаций, принадлежавших перу Сёдзи, помещенных в номерах за период 1890–1893 гг. Это было напрямую связано с тем, что в период с 1888 по 1893 г. православный японец проходил обучение в Санкт-Петербургской духовной академии и фактически был корреспондентом журнала, освещавшим успехи и проблемные вопросы распространения Православия в Японии на основании поступавших в его распоряжение материалов: писем, выпусков православных японских журналов.

Всего за время своего пребывания в России Сёдзи Сергей опубликовал в «Церковных ведомостях» около десятка материалов. Среди них наибольший интерес представляют обзоры подшивок японского православного журнала «Сэйкё симпо» (Православный вестник), издаваемого при Российской духовной миссии в Японии.

Трижды под заголовком «Вести из Японии» в 1890–1892 гг. Сёдзи Сергей публиковал в «Прибавлениях к Церковным ведомостям» статьи о распространении православия в Японии, подготовленные на основе материалов, опубликованных в «Сэйкё симпо» [12–14].

В этих обзорах Сёдзи Сергей сообщал читателям, по материалам «Сэйкё симпо», о деятельности Российской духовной миссии и важных событиях, связанных с распространением православия в Японии: в 1890 г. сообщалось о том, что «новый собор освободился из под брони своих лесов, и теперь грандиозный и красивый возвышается, на холмистой местности, над всем городом Токио» [12, с. 630]; в 1891 г. – о «злодейском покушении на жизнь русского Наследника Цесаревича» и «окончании постройки и торжественном освящении первого православного собора в Токио» [13, с. 1390]; в конце 1892 г. – об успехах Миссии: «Принявших крещение оказалось 1 738 человек. Цифра эта очень крупная, особенно если сравнить ее с цифрами просвещенных святым крещением за последние

годы, где число 1 000 встречается весьма редко» [14, с. 1762].

В одном из мартовских номеров 1891 г. была опубликована речь Сёдзи Сергея, произнесенная в общем собрании членов Санкт-Петербургского комитета Православного миссионерского общества 12 марта 1891 г. «О православной миссии и церкви в Японии» [17]. Позиционируя себя в качестве представителя японских христиан, он кратко изложил историю христианства в Японии, а затем подробно рассказал о деятельности там православных миссионеров, подчеркнув, что отношения в японских христианских общинах «самые близкие, самые искренние и родственные» [Там же, с. 405]. О жизни в Миссии Сёдзи рассказал по собственным впечатлениям [Там же, с. 406]. В заключение Сёдзи обращается к читателям (слушателям) со словами благодарности «за святое и великое миссионерское дело, которое русские православные христиане подняли для духовного блага японского народа!» [Там же, с. 410].

Две статьи Сёдзи Сергея о начавшем издаваться с осени 1892 г. при Женском духовном училище в Токио журнале «Уранисики» (Скромность) [16; 19] знакомят отечественного читателя с программой и содержанием нового журнала, имевшего «важное значение в современной жизни Японии» [16, с. 883].

В том же 1893 г. небольшая статья Сёдзи Сергея вновь напомнила читателям «Церковных ведомостей» о журнале «Сэйкё симпо»: «Это – главный печатный орган православной миссии в Японии» [18, с. 981]. Автор статьи отмечал, что за свою двенадцатилетнюю историю издание «нисколько не изменило ни своей программы, ни своего общего характера» [Там же].

В 1893 г. Сёдзи успешно окончил обучение в России и отправился назад в Японию [11, с. 515], поэтому в дальнейшем на страницах «Прибавлений к Церковным ведомостям» его публикации не встречаются. Зато в 1894 г. на страницах журнала вышел целый цикл статей о японских православных изданиях, принадлежавший перу слушателя Киевской духовной академии Кавамото Иоанну, более известному современным исследователям под фамилией Сэнума, которую он взял в 1897 г., будущему ректору Токийской духовной семинарии.

В статье «Религиозные дела в Японии и новый японский православный журнал» Кавамото Иоанн сообщил читателю о начале издания в Японии православного журнала «Син кай» [7], а в дальнейшем, в 1894–



1895 г., неоднократно публиковал на страницах «Прибавлений» обзоры номеров журнала «Сэйкё симпо» за 1894 г.

Среди этих обзоров наибольшего внимания заслуживают два. В статье «Обозрение японского православного журнала: «Сейкео-Синпоо» № 315–316 (Православный Вестник)» Кавамото Иоанн кратко сообщает содержание двух номеров японского журнала. Подробно автор останавливается на освещении одного из замечательных событий в истории распространения православия в Японии: на речи преосвященного Дионисия, архиепископа греческого острова Занте (современное название Закинф), произнесенной им при посещении храма Воскресения Христова в Токио. «Он приехал в Японию на обратном пути из Америки, куда он ездил для сбора пожертвований после известной прошлогодней катастрофы, происшедшей на острове Занте от большого землетрясения» [6, с. 1122, 1123]. Кавамото приводит полный текст речи архиепископа в переводе Мии Симеона, окончившего Киевскую духовную академию и знавшего греческий язык [Там же, с. 1123–1125]. Одной из главных мыслей, прозвучавших в речи, была мысль о том, что «встреча апостола Павла с членами ареопага была не что иное, как встреча представителей тогдашней образованности с посланником от Самого Бога, – встреча, при которой заключен великий союз, решающий судьбу мира. А в чем состоял этот союз? В том, что представители древней образованности покорились посланнику от Бога и согласились с тем требованием последнего, чтобы народы мира приняли Евангелие Христа» [Там же, с. 1125]. Сам по себе этот тезис тогда звучал очень актуально в Японии, где в начале 1890-х гг. все чаще стали высказываться мнения о несовместимости христианской религии и европейского образования.

Статья Кавамото Иоанна «Японский православный журнал «Сейкёо-Симпо» (двухне-

дельное издание) 1894 г.» представляет собой обзор еще двух номеров двухнедельного журнала. Автор подробно пересказывает речь отца Павла (Савабэ Такума, 1835–1913) о покойном архимандрите Анатолии (А. Д. Тихай, 1838–1893), представляющую собой некролог близкого друга [8, с. 1433]. Подробный рассказ японского священника о деятельности миссионера в Хакодате, а позднее в Осака, автор-академист дополняет собственными впечатлениями от личного общения с отцом Анатолием: «В последние годы о. Анатолий состоял в духовной семинарии в Токио преподавателем логики и психологии, будучи в то же время настоятелем при русской посольской церкви. Также он читал лекции в катехизаторском училище. Сам пишущий настоящие строки был свидетелем его сердечного отношения к образованию воспитанников миссии» [Там же, с. 1436]. Кавамото Иоанн сообщает читателю о планах японской паствы увековечить память об архимандрите Анатолии постройкой при соборе Воскресения Христова в Токио большого металлического или каменного креста, а также изданием брошюры о нем [Там же].

В 1895 г. Кавамото окончил академию и в самом начале 1896 г. вернулся в Японию. Запись в «Дневниках святого Николая Японского» от 25 декабря 1895 г. (6 января 1896 г.) гласит: «После всенощной увиделся с Иваном Акимовичем Кавамото, только что приехавшим, и проговорил с ним до половины десятого. Видимо, человеком хорошим приехал. Быть может, Господь и пошлет в нем столь нужного здесь педагога» [2, с. 234].

Публикации православных японцев на страницах «Церковных ведомостей» представляют собой весьма ценный исторический источник, знакомивший отечественного читателя с подробностями и успехами в деле распространения Православия в Стране восходящего солнца.

Список литературы

1. Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819–1920-е гг.: материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА / сост. В. И. Ульяновский: в 4 т. Т. 2: К–П. – Киев: Изд. отдел УПЦ, 2015. – 624 с.
2. Дневники святого Николая Японского / сост. К. Накамура: в 5 т. – СПб.: Гиперион, 2004. – Т. 3. – 896 с.
3. Иванова Г. Д. Жизнь и деятельность Святителя Николая Японского // Православие на Дальнем Востоке: сб. ст. – СПб.: СПбГУ, 1996. – Вып. 2. Памяти Святителя Николая, Апостола Японии, 1836. – 1912. – С. 10–19.
4. Из журнальных статей // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1891. – № 46. – С. 1643–1652.
5. Инструкция для начальника Российской Духовной миссии в Японии // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. – 1871. – № 48. – С. 826–830.
6. Кавамото И. Обзорение японского православного журнала «Сейкео-Синпоо» (№ 315, 316. Православный Вестник) // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1894. – № 32. – С. 1122–1126.



7. Кавамото И. Религиозные дела в Японии и новый японский православный журнал // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1894. – № 16/17. – С. 549–551.
8. Кавамото И. Японский православный журнал «Сейкёо-Симпо» (двухнедельное издание) 1894 г. // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1894. – № 40. – С. 1433–1438.
9. Как я стал христианином. Рассказ Сергея Сеодзи // Прибавления к «Церковным ведомостям». – 1892. – № 18. – С. 679, 680.
10. Саблина Э. Б. 150 лет Православия в Японии. История Японской Православной Церкви и ее основатель Святитель Николай. – М.: АИРО-XXI; СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. – 528 с.
11. Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников / сост. Г. Е. Бесстремьянная. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. – 528 с.
12. Сёдзи С. Вести из Японии // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1890. – № 19. – С. 629–631.
13. Сёдзи С. Вести из Японии // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1891. – № 40. – С. 1390–1396.
14. Сёдзи С. Вести из Японии // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1892. – № 49. – С. 1762–1764.
15. Сёдзи С. Как я стал христианином // Русский вестник. – 1891. – № 11. – С. 25–67.
16. Сёдзи С. Новый японский журнал «Уранисики» // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1893. – № 23. – С. 883–886.
17. Сёдзи С. О православной миссии и церкви в Японии // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1891. – № 13. – С. 403–410.
18. Сёдзи С. Православный японский журнал: «Сей-кё-Симпоо» // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1893. – № 26. – С. 981, 982.
19. Сёдзи С. Православный японский журнал «Уранисики», издание женской школы при православной Японской миссии // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1893. – № 18. – С. 736, 737.

УДК 929:94

ББК 63.3(2)5:86.372.24-3

Николай Иванович Бабур,

*Омская духовная семинария
Омской епархии Русской Православной Церкви,
г. Омск, Россия,
e-mail: nikolai.babur@yandex.ru*

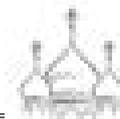
Наталья Владимировна Воробьева,

*Омская духовная семинария
Омской епархии Русской Православной Церкви,
г. Омск, Россия,
e-mail: nat.vorobiova@gmail.com*

Жизненный путь в Царстве Небесное омской вдовы Анны Казиной

В данной статье рассматривается жизнь омской вдовы Анны Казиной на основании данных Исторического архива Омской области; основание и разрушение Архистратиго-Михайловской обители и мученической кончины игуменьи Евпраксии, в миру Анны Казиной, основательницы обители. На примере нескольких архивных дел фонда Омской духовной консистории Исторического архива Омской области изучаются жертвователи на храмы; женские монашеские общины; создаваемое и разрушаемое сакральное пространство. Статья методологически построена на микроисторическом подходе и истории повседневности.

Ключевые слова: Анна Казина, игуменья Евпраксия, Архистратиго-Михайловский монастырь



Nikolai I. Babura,
Omsk Theological Seminary
Omsk Diocese of the Russian Orthodox Church,
Omsk, Russia,
e-mail: nikolai.babur@yandex.ru

Natalia V. Vorobyova,
Omsk Theological Seminary
Omsk Diocese of the Russian Orthodox Church,
Omsk, Russia,
e-mail: nat.vorobiova@gmail.com

Life path to the Kingdom of Heaven of Omsk Widow Anna Kazina

In this article, we consider the life of the Omsk widow Anna Kazina based on data from the Historical Archive of the Omsk Region. The founding and destruction of the Archangel Michael monastery and the martyrdom of Abbess Eupraxia, in the world of Anna Kazina, the founder of the monastery. On the example of several archival files of the fund of the Omsk Diocesan Consistory of the Historical Archives of the Omsk Region, donors for churches are studied; female monastic communities – the sacred space being created and destroyed. The article is methodologically based on a microhistorical approach and the history of everyday life.

Keywords: Anna Kazina, Abbess Eupraxia, Archangel-Mikhailovsky Monastery

В феврале 2021 г. исполняется сто лет с момента мученической гибели игуменьи Евпраксии (в миру вдовы есаула Анны Васильевны Казиной), основавшей Архистратиго-Михайловский женский монастырь близ станицы Пресногорьковская Петропавловского уезда (ныне близ села Пресноредуть Жамбылского района Северного Казахстана). Получив по смерти мужа богатый земельный участок, она пожертвовала его со всеми находящимися на нем строениями в вечную собственность духовному ведомству, но с тем, чтобы на этом участке была воздвигнута женская обитель. История монастыря, в котором еще сто лет назад кипела жизнь, трагична, как и судьба его основательницы. На основе архивных материалов, рассмотрим вехи строительства обители, ставшей делом всей жизни Анны Казиной.

Историк-краевед С. Н. Винниченко в книге «Пресногорьковские были» пишет: «...В 1857 году в поселке Камышловском Пресногорьковской станицы Петропавловского уезда в семье священника родилась дочь Анна. Окончив училище, она вышла замуж за казачьего офицера Михаила Казина, старшего сына полковника Сибирского казачьего войска» [2, л. 319–328].

По словам исследователя, Казин-старший проживал в станице Пресногорьковской в двухэтажном доме и имел участок земли размером в 1207 десятин, находящийся в 30 верстах от Пресногорьковской станицы. Однако с отцом супруги прожили недолго. Вслед за мужем Анна переехала в Омск, где Михаил служил в одной из сотен 1-го военно-

го отдела. Но в январе 1890 г. есаул Казин скоропостижно скончался. «Анна, выдержав страшный удар судьбы, приняла решение: основать на доставшемся в наследство от полковника Казина земельном участке женский монастырь. Земля здесь была удобна для хлебопашества и сенокосения, на участке рос березовый лес, в долине – пресноводное, богатое рыбой озеро. О своем решении Анна Васильевна сообщила благочинному 1-го Петропавловского округа, священнику церкви в станице Пресновской, о. Никанору Попову. Благочинный, понимая, какие заботы ложатся на плечи хрупкой женщины, предупредил ее о предстоящих трудностях, о заботах и хлопотах по устройству и существованию общины. На это казачка ответила: «Личное мое счастье Господь отобрал, хочу послужить Богу и родному народу. Благословите и помолитесь за меня, грешную» [2, л. 319–328].

24 сентября 1896 г. Омская духовная консистория приняла к рассмотрению прошение вдовы есаула Анны Васильевны Казиной с целью построить храм в станице Пресногорьковской Петропавловского уезда, но ей отказали.

В 1897 г. в березовом лесу неподалеку от поселка Пресноредутского были вырыты землянки для будущих насельниц женской общины. На строительство были использованы средства от продажи дома в станице Пресновской, оказали помощь отец и брат мужа Николай Казин. В создании общины огромную роль сыграли соратницы Анны Васильевны – дворянка, дочь офицера по-



селка Сибирского Наталья Прокофьевна Панкова и вдова вахмистра поселка Усердненского Пресногорьковской станицы сестра Лепехина.

Из окрестных казачьих станиц и переселенческих поселков стали поступать пожертвования. После того, как община приютила девочек – сирот, жители Петропавловского, Кокчетавского, Атбасарского, Троицкого уездов, городов Кургана, Шадринска, Челябинска, Омска, Екатеринбургa, Тюмени и даже великий молитвенник земли Русской о. Иоанн Кронштадский стали посылать денежную помощь, книги и одежду.

24 апреля 1897 г. рассмотрели рапорт благочинного священника Никанора Попова с планом на постройку деревянной церкви на каменном фундаменте во имя Святой Троицы на участке, жертвуемом вдовой есаула Анной Казиной под женскую обитель. В связи с тем, что у нее денег не было, и она рассчитывала на пожертвования, ей приказали вернуть план «для улучшения, а землю и постройку оставить за Казиной. 3 мая 1897 г. еп. Григорий» [5, л. 175–177 об.].

Спустя год план на постройку был улучшен и утвержден, Анна Казина обратилась 28 апреля 1898 г. с просьбой выдачи сборной книги на постройку Церкви на участке, жертвуемом ею под женскую общину. Просьба удовлетворена (утверждена 3 мая 1898 г.) [6, л. 206–209 об.].

17 июня 1899 г. рассмотрено прошение вдовы есаула Анны Казиной по заключению ей контракта с крестьянином Иваном Степановым с. Шадринского Ялуторского уезда. Принято решение утвердить контракт, создать строительный комитет по постройке церкви на участке Казиной (утверждено 22 июня 1899 г.) [7, л. 370–374 об.].

Указом Святейшего Синода, от 26 ноября 1901 г. за № 8270, близ поселка Кабаньего, Петропавловского уезда, Акмолинской области, на участке, пожертвованном вдовою есаула Сибирского казачьего войска А. В. Казиной, открыта женская община в честь святого Архистратига Божия Михаила с таким числом сестер, какое община в состоянии будет содержать на свои средства.

В Представлении Преосвященного архиепископа Омского и Семипалатинского Сергия (Петрова) об учреждении женской общины с именованием ее Архистратиго-Михайловскою говорилось: «на участке проживают до 50 насельниц, занимающихся земледелием и ремеслами, для совершения богослужения имеется небольшой молитвенный дом и

сооружается новый храм, есть школьное здание и дом для священника».

31 января 1902 г. Указом Святейшего Синода была учреждена женская Архистратиго-Михайловская община на жертвуемом вдовой есаула Сибирского Казачьего войска Анной Казиной участке земли, а 13 февраля 1902 г. было принято решение об управлении за Архистратиго-Михайловской женской общиной [8, л. 33–34 об., 38–40 об.].

7 февраля 1907 г. за Архистратиго-Михайловской женской общиной Петропавловского уезда был закреплен дом с землею под ним, пожертвованный монахиней Евпраксией (Казиной). Приказали: «Так как Анна Казина до своего пострижения в монашество изъявила желание пожертвовать дом в собственность общины не успев составить акт о передаче. Уже будучи монахиней, не имеет прав управлять имуществом. Возбудить ходатайство перед окружным судом о выдаче в охранительном порядке свидетельства в приобретении имущества, утверждено 12 февраля 1907 г.» [9, л. 53, 54].

Собранные нами архивные данные свидетельствуют о росте монастыря. Так, например, 19 января 1908 г. решалось дело о переименовании Архистратиго-Михайловской общины Петропавловского уезда в общежительный монастырь. Площадь монастыря на то время составляла 1797 кв. саж. (то есть 8 176,35 м²) с правовладением со всеми постройками, нотариально все права были закреплены 27 июля 1906 г. Капитал общины на 1 июля 1907 г. составлял 160 р. 46 к. наличными и 1 200 р. казначейскими билетами. Жилые помещения: дома священника (четырёхкомнатные), дом начальницы, здание школы, здание больницы, двухэтажное каменное здание для приезжих, 15 зданий для сестер; нежилые помещения: мельница, деревянная церковь; скот: 20 лошадей, четыре пары волов, 17 коров, 60 овец, 22 теленка; сельскохозяйственные машины: жнея, сеновязанка, плуг, молотилка. Проживавшие в общине сестры: на 1905 г. – 85 человек, 1906 г. – 112, 1907 г. – 122 сестры. Содержалась община сельскохозяйственным трудом сестер, рукодельем, печением просфор и частично на добровольные пожертвования, о чем сообщал в Омскую духовную консисторию священник Александр Паникаровский и священник Сергей Бисеров [10, л. 29–35 об.].

Об истории и устройстве Архистратиго-Михайловского женского монастыря рассказано в Справочной книге по Омской епархии священника Иоанна Голошубина: «Еще в



конце 1895 г. сюда стали собираться вдовицы и другие насельницы, терпеливо жившие на первых порах в землянках. В 1897 г. здесь был уже построен свой маленький молитвенный дом с алтарем, который существует и ныне. В 1901 г. по ходатайству перед Св. Синодом Преосвященного Сергия, на участке Казиною Высочайше было учреждено открыть женскую общину. В память этого события, теперь ежегодно 9 мая совершается в монастыре крестный ход, а 20 июля ходят со святыми иконами на колодезь. Спустя 12 лет после возникновения этой общины, она была переименована в монастырь, последовало утверждение настоятельницы, монахини Евпраксии в должности и была открыта священническая вакансия (указ Св. Синода 28 мая 1908 г., № 2983). Указом Св. Синода от 28 октября 1908 г. настоятельница монастыря возведена в сан игумении. В 1908 г. в монастыре было 6 монахинь и 119 сестер-послушниц. В настоящее время в черте усадьбы монастыря есть 10 домов для помещения сестер, полукаменный двухэтажный корпус, внизу трапезная, а сверху келии; за рвом гостиница и дом с прислугами для священника. На заимке дом для чернорабочих и отстроен большой другой, там же мельница, кузница и кирпичный сарай. Храм деревянный, на каменном фундаменте однопрестольный, во имя св. Троицы, достаточно поместителен и благолепен. Начат постройкою в 1899 г., окончен и посвящен 8 ноября 1908 г. В храме – чтимая икона Иверской Божией Матери с частицею мощей св. Великомученика Пантелеймона. Пред нею горит постоянно день и ночь лампада. За левым клиросом – икона сошествия святого Духа на апостолов, написанная на кипарисной доске, в которую вложены частицы Животворящего Креста Господня и мощей св. ап. Андрея Первозванного, св. великомученицы Варвары и св. Парфения епископа Лампсакийского. Последняя икона – дар супругов Феодора и Елизаветы Долгинцевых. Первым и весьма крупным жертвователем на сей монастырь был омский Архипастырь Григорий, положивший свою лепту в количестве 1 860 р. У монастыря два подворья – в Омске и Кургане. При первом уже построен храм. Священнику от монастыря дается пахотной и сенокосной земли 100 десятин. Содержания он получает 300 р. в год, отопление и три части доходов из братской кружки, а четвертая часть, согласно указу консистории, от 31 января 1908 г., № 1380, отдается в пользу монастыря. Всего дохода в течение года поступает до 300 р. Церковных капиталов нет. В пользу

причта имеется процентных бумаг на 1100 рублей» [4, с. 139–141].

Краевед Сергей Виниченко пишет о монастыре следующее: «К 1915 году, благодаря помощи Синода, были построены две церкви, часовня, просфорный дом, больница, хлебопекарня, дом священника, баня, трапезная, двухэтажная каменная школа. Монастырь обзавелся сельскохозяйственной экономией, расположенной у озера за версту от усадьбы, с ветряной мельницей, кузницей, большим количеством лошадей, дойных коров, быков. Была куплена паровая молотилка. Монастырь имел мельницы в станице Звериноголовской и Петропавловске, содержал подворье в Омске и Кургане. У самого дома игуменьи был большой сад, в котором росли крыжовник, клубника, малина, яблоки и т. д. Вся огромная территория березового леса была окопана глубоким рвом. К центру была проведена высокая насыпь, по ней приезжали гости, шли богомольцы со всей округи. Мужчин в монастыре было двое – священник и дед-мельник, ловивший рыбу для общины в круглом озере. Монахини из казачьих семей несли послушание в рукодельных группах, иконописной мастерской, чеботарне, просфорне и т. д. В храмах монастыря шли ежедневные богослужения. Деятельность монахинь была строго регламентирована. Церковный хор в исполнении 20 прекрасных молодых голосов под руководством дочери казака станицы Крутойрской Марии Бобровой» [1].

В 1912 г. игуменья Евпраксия обратилась с письмом к Императрице Александре Федоровне: «будучи пионером христианства, в таком глухом углу, как Киргизская степь. Монастырь дает приют уже 154 сестрам и призревает 20 девочек, круглых сирот. Содержится монастырь исключительно на средства, приобретенные трудом сестер из которых большая часть старух немощных, и в их числе шесть слепых...» [3]. Настоятельница заботится и о школе, «этом рассаднике знания в духе православия, самодержавия и народности», поэтому просит Царицу выделить средства на строительство «благолепного» храма и школы.

С приходом богоборческой власти трагически обрывается жизнь монастыря и его основательницы. Монахини стали свидетелями жестоких боев между казаками Сибирского корпуса и красноармейцами 5-й армии осенью 1919 г. В феврале 1921 г. началось Западно-Ишимское восстание казаков и крестьян против Советской власти. Оно было безжалостно подавлено регулярными частями



ми Красной Армии. Когда в конце зимы монастырь был захвачен пресногорьковским отрядом ЧОН (Части особого назначения), игуменье стало ясно, что близится конец делу всей ее жизни. Обвинив монахинь в том, что они снабжали оружием повстанцев отряда есаула Ивана Дурнева, «чоновцы» арестовали игуменью Евпраксию и монахиню Феофанию, несущую послушание монастырского казначея. Матушку Евпраксию и Феофанию увезли и расстреляли. Убитые пролежали под мартовским небом всю ночь, а наутро тел не оказалось. В народе разнеслась весть, что монахини были телесно взяты на небо Богом. Лишь спустя год их местонахождение было обнаружено комиссией по изъятию церковных ценностей – прах покоился в главном алтаре Троицкой церкви мо-

настыря. Той ночью молодые монахини, тайно следовавшие за отрядом и бывшие свидетелями казни, погрузили замерзшие тела на телегу и привезли в монастырь. Власти, с целью опровержения слухов о вознесении монахинь, выставили их останки на всеобщее обозрение [11].

Вскоре обитель была закрыта. В одной из ее построек была устроена социалистическая сельхозартель «Труд». Позже был открыт детский дом, который просуществовал до 1960-х гг. Сейчас от всего огромного комплекса монастырских зданий остались лишь стены двухэтажной школы и первый этаж дома для священника. В 70 метрах от этого дома на запад высится большой холм – всё, что осталось от некогда великолепного храма во имя Святой Троицы.

Список литературы

1. Виниченко С. Н. Архистратиго-Михайловский женский монастырь, п. Песчанка, СКО. – Текст: электронный // Костанайская и Рудненская епархия. – URL: <http://kst-eparhiya.kz/утраченные-святыни/arkhistratigo-mikhajlovskij-zhenskij-monastyr-p-peschanka-sko#.XnoT1mPVJPY> (дата обращения: 20.02.2020).
2. Виниченко С. Н. Пресногорьковские были: историческая хроника. – Костанай: Костанайполиграфия, 2006. – 400 с.
3. Виниченко С. Расстреляны и забыты: история Архистратиго-Михайловского монастыря. – Текст: электронный // News Петропавловск: [регион. инф. портал]. – URL: <https://pkzsk.info/rasstrelyany-i-zabyty-istoriya-arkhistratigo-mikhajlovskogo-monastyrya/> (дата обращения: 20.02.2020).
4. Голошубин Иоанн (свящ.). Справочная книга Омской епархии. – Омск: Тип. «Иртыш», 1914. – С. 139–141.
5. ИАОО (Исторический архив Омской области). – Ф. 16. – Оп. 1. – Д. 45.
6. ИАОО. – Ф. 16. – Оп. 1. – Д. 50.
7. ИАОО. – Ф. 16. – Оп. 1. – Д. 53.
8. ИАОО. – Ф. 16. – Оп. 1. – Д. 72.
9. ИАОО. – Ф. 16. – Оп. 1. – Д. 121.
10. ИАОО. – Ф. 16. – Оп. 1. – Д. 132. Св. 13.
11. Игуменья Евпраксия (Анна Васильевна Казина). – Текст: электронный // Костанайская и Рудненская епархия. – URL: <http://kst-eparhiya.kz/за-христа-пострадавшие/igumenya-evpraksiya-anna-vasilevna-kazina#.XnoO2mPVJPY> (дата обращения: 20.02.2020).



УДК 94

ББК 63.3(2)5:86.372.24-3

Игорь Анатольевич Ашмаров,
Воронежский государственный институт искусств,
г. Воронеж, Россия,
e-mail: Dobrinka75@mail.ru

Богдан Анатольевич Ершов,
Воронежский государственный технический университет,
г. Воронеж, Россия,
e-mail: Bogdan.ershov@yandex.ru

Роль семейных основ жизни священнослужителей в формировании религиозной культуры в русском обществе XIX – начала XX века

В статье сделана попытка выявить семейные основы жизни священнослужителей в рамках системы и культуры религиозных взаимоотношений в XIX – начале XX в. в жизни русского общества того времени. Материал статьи показывает, что семейный статус священнослужителей играл важную роль в их духовной деятельности. Вместе с тем, семейный статус священнослужителей в губерниях Центрального Черноземья постепенно изменялся вместе с развитием института российской семьи, но сохраняя свои отличительные особенности.

Ключевые слова: церковь, Русская Православная Церковь, семейная жизнь священнослужителей русского общества

Igor A. Ashmarov,
Voronezh State Institute of Art,
Voronezh, Russia,
e-mail: Dobrinka75@mail.ru

Bogdan A. Ershov,
Voronezh State Technical University,
Voronezh, Russia,
e-mail: Bogdan.ershov@yandex.ru

The Role of Family Foundations for the Life of Sacred Employees in Forming a Religious Culture in Russian Society XIX – the Beginning of the XX Century

The article attempts to identify the family foundations of the life of priests within the framework of the system and culture of religious relations in the XIX century – beginning of XX century in the life of Russian society of that time. The material of the article shows that the family status of the clergy played an important role in their spiritual activities. At the same time, the family status of clergy in the provinces of the Central Black Earth Region gradually changed with the development of the institution of the Russian family, but there were also distinctive features.

Keywords: Church, Russian Orthodox Church, family life of clergy of Russian society

В XIX – начале XX в. Русская Православная церковь выполняла важную роль в укреплении семейных основ жизни священнослужителей, а также и всего русского общества. Значение изучения области семейной жизни в православном богословии очень велико.

Православие имело свой собственный взгляд на жизнь духовенства, так как семейная жизнь духовных лиц – это тоже христианский труд и «зеркало церкви» [1].

Целый ряд церковных таинств и требований канонического характера освящал семейную жизнь священнослужителей. Требования канонического характера в православии предъявлялись к браку священника, выполнение которых было обязательным.

Священник не мог жениться на женщине иной веры, то есть неправославной. Дети священника не должны были состоять в браке с еретиками. Дом священника должен быть православным. Вдова или актриса театра не могла стать супругой священника. Если жена священника была замечена в порочном поведении, то он должен был с нею развестись или должен был быть расстриженным [2].

Священники не могли жениться повторно, так как это было запрещено церковными властями. «Попам и дьяконам разрешалось жениться только один раз, второй брак овдовевшему попу запрещался. Однако многие из овдовевших священников нарушали этот за-



кон, и таким попам не дозволялось служить обеден, или совершать таинств, им было разрешено только исполнять обязанности дьячков» [3, л. 71].

Православная мораль и религиозная этика была нормой в семейно-брачных отношениях в семьях священников в XIX в. Посвящение в сан отделяло в жизни священника мирское от духовного. Мирские интересы и суета мира не должны были интересовать священника. После того как священник посвящал себя высшему служению, его женитьба была невозможна, так как не соответствовала идеологическим канонам Русской Православной Церкви (РПЦ).

Православную духовную семью нельзя было создавать без совместной религиозной жизни, без совместных духовных переживаний, без общей молитвы, что играло в жизни каждого священника большую психологическую и организационную роль. Эта православная духовная семья являлась частью жизни всей Церкви, так как последняя постоянно заботилась о своих «чадах». В этом состояла ее особая социальная миссия и служение.

Главная роль православной духовной семьи – это духовно-нравственное воспитание детей. В религиозных семьях дети воспринимаются как «дар Божий», и родители оберегают своего ребенка, способствуют раскрытию его талантов.

Православие и женатое духовенство всегда находилось и находится в настоящее время в единой и неразрывной духовной связи. Церковь разрешала брак лиц духовного звания только до посвящения в священник сан. После совершения рукоположения (хиротонии) священнику жениться не дозволялось.

Времени для нахождения спутницы жизни было немного. Поэтому священник либо находил будущую матушку, либо всю свою жизнь был одиноким человеком, служителем культа. Как правило, разводы для священников были затруднены и не приветствовались, если не сказать больше, что были практически невозможны.

В дальнейшем сословную принадлежность священнослужителей наследовали их дети. Однако если дети до пятнадцати лет оставались без духовного обучения или исключались из духовных училищ, то они вообще не наследовали духовного звания и при-

писывались к мещанскому, купеческому или крестьянскому сословию.

Образовательная политика, проводимая русскими иерархами РПЦ, всячески духовно подготавливала будущих православных священников, а также и их будущих жен.

Длительная десятилетняя образовательная подготовка предназначалась для самих будущих священнослужителей. Только после этого времени они могли поступить в высшую духовную школу.

К началу XX в. священники в России перестали быть единым отдельным социальным сословием. Отсутствовала развитая система образовательных духовных школ, вследствие чего традиция священства и его бытового уклада постепенно размывалась, постепенно перестали действовать и пользоваться влиянием епархиальные женские училища.

Многих молодых девушек смущала перспектива стать женой священника, «стать матушкой». К тому же для этих сомнений имелись различные внутренние психологические барьеры, так как воцерковление означало определенные ограничения для светской жизни и потребностей человека на всю оставшуюся жизнь. С этим было связано особое духовное призвание.

Детей священнослужителей специально готовили для службы в церкви с самого раннего сознательного возраста, в том числе их отправляли обучаться в духовные училища [4].

Здесь только можно отметить, что духовно-нравственное воспитание детей в семье священнослужителей, где чтение молитв и богослужебных уставов играло важнейшую роль, выполняло основные функции духовной семьи – своего рода «домашней церкви» [5; 6].

Церковь всегда ставила семейную жизнь в качестве главного приоритета, чтобы дать вступающим в брак правильные понятия о нем. Разводы допускались церковью только в том случае, когда муж или жена постригались в монашество. Только в этом случае оставшаяся в миру половина могла вступать в новый брак, одобряемый церковью (к примеру, так поступали и русские монархи со своими бывшими женами, к которым они утрачивали любовь и доверие).

В целом традиционные воззрения Русской православной церкви на брак, семью и женщину были достаточно строгими и даже их можно признать аскетическими.

Список литературы

1. Выписка из «Историко-статистического описания церквей и приходов Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии» написанного Поликарповым Ф. И. и опубликованного в сборнике «Воронежская старина». – 1907. – № 6. – С. 12–15.



2. ГАВО (Государственный архив Воронежской области). – Ф. И-84. – Оп. 1. – Д. 1612.
3. ГАТО (Государственный архив Тамбовской области). – Ф. 181. – Оп. 1. – Д. 1792.
4. Ершов Б. А. Русская Православная Церковь в структуре государственного управления в XIX – начала XX в. – Воронеж: Воронежский гос. тех. ун-т, 2013. – 245 с.
5. Ershov B. A., Ashmarov I. A., Danilchenko S. L. The Development of Russian Church Architecture in the 1990s-2017: the State and Prospects // DataLumos. – 2018. – No. 1. – 5 p.
6. Ershov B. A., Ashmarov I. A. Interaction of the Orthodox Church and the State in Russia at the Present Stage. – Текст: электронный // Bulletin Social-Economic and Humanitarian Research. – 2018. – No. 2. – P. 19–24. – URL: <http://bulletensocial.com/> (дата обращения: 14.09.2020).

УДК 930.1:94

ББК 63.3(2)5:86.372.243

Ирина Васильевна Скипина,
Тюменский государственный университет,
г. Тюмень, Россия,
e-mail: i.v.skipina@utmn.ru

Современная историография истории церковного делопроизводства второй половины XIX – начала XX века

Сегодня историки активно изучают материалы церковного делопроизводства, отражающие все стороны деятельности православных институтов. Данные источники позволяют исследовать роль храмов в государственной и духовной жизни страны; анализировать церковную организацию, ее функционирование; узнать о требованиях к священнослужителям и основному содержанию их деятельности; дают возможность понять повседневную жизнь прихожан. Изучение достижений ученых дает возможность наметить новые тенденции дальнейшего рассмотрения истории церкви.

Ключевые слова: делопроизводство, церковь, современная историография, документальный фонд

Irina V. Skipina,
Tyumen State University,
Tyumen, Russia,
e-mail: i.v.skipina@utmn.ru

Modern Historiography of the History of Church Records Management in the Second Half of the XIX – Early XX Centuries

Today, historians are actively studying the materials of Church records management that reflect all aspects of the activities of Orthodox institutions. These sources allow us to study the role of churches in the state and spiritual life of the country, analyze the Church organization and its functioning, learn about the requirements for clergy and the main content of their activities, and provide an opportunity to understand the daily life of parishioners. Studying the achievements of scientists makes it possible not only to sum up, but also to outline new trends in further consideration of the history of the Church.

Keywords: office work, church, modern historiography, documentary fund

Ведения делопроизводства всегда являлись важной сферой церковной деятельности. В документальных материалах нашли отражение все направления работы православных храмов. Это объясняет использование данных источников современными историками в процессе исследования самых разных сторон истории церкви. По понятным причинам длительное время эти документы не включались в исследования светских историков. В постсоветский период наблюдается активизация в рассмотрении роли храмов в социальной жизни, что объясняется интере-

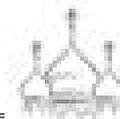
сом к институту церкви как таковому, его миссии в структуре государственного управления. Актуализация изучения материалов делопроизводства обусловлена также антропологическим поворотом, произошедшим в исторической науке на рубеже XX–XXI вв., ростом внимания к конкретным церковным деятелям, их послужным документам, наградам, продвижению по службе и порицаниям, которые фиксировались в кадровых документах. В начале XXI в. наметился рост интереса к ментальным сторонам жизни человека, внутреннему миру личности, что позволило углу-



биться в изучение духовных и социально-психологических факторов в истории. Ученые стали применять такие методы анализа документов, как комплексный, историко-антропологический, гендерный, феноменологический, привлекать значительные комплексы источниковых данных.

Сегодня авторы все чаще обращаются к материалам церковного делопроизводства, которые позволяют детально рассматривать роль церкви в государственной системе и ее место в частной жизни человека [16, с. 139–141], изучать церковную организацию, кадровое обеспечение приходов, их материальное состояние, анализируют практики контроля за деятельностью священнослужителей в епархиях [6, с. 167–170]. В центре внимания исследователей документы нормативного правового характера, регламентирующие деятельность духовных консисторий и приходов, а также опыт их применения [9, с. 119–122]. Взаимоотношения светских и духовных властей стали предметом специального анализа современных историков [1, с. 251–260]. Они оценили значимость документальных фондов духовных консисторий, являвшихся местными епархиальными административно-судебными учреждениями. В фондах большинства консисторий сохранилось значительное количество документации, касающихся многогранной деятельности церковью. Это акты, материалы, учетно-отчетная документация, приходские книги, переписка, а также документация по вопросам хозяйственной деятельности приходов. Разные виды документов оформлялись и хранились в соответствии с действующими требованиями [17, с. 139–144]. Историки указали на важную роль отдельных личностей в организации и ведении делопроизводства. В этом отношении особую значимость имели секретари духовных консисторий, от которых многое зависело в оформлении деловых бумаг и организации документооборота [3, с. 75–80]. От секретарей консисторий во многом зависела и оперативность решения дел [18, с. 191–195]. Исследователи, рассматривая проблемы генеалогии православного духовенства, указали на важность клировых ведомостей, фиксирующих основные этапы прохождения службы духовенством, а также сведения о семьях священнослужителей. Авторы отметили высокую достоверность данных источников, так как они проходили двойную проверку, поэтому ошибки были практически исключены [8, с. 79–81]. А. В. Спичак подробно рассмотрела организацию и ведение кадрового делопроизводства,

проследив процедуру документирования назначения на должность. На материалах Тобольской духовной консистории автор описала документирование процедуры назначения на должность священно- и церковнослужителей, рассмотрела правила законодательного регулирования этого процесса, а также представила практики оформления документов на награждения знаками отличия служителей консистории и церковью [15, с. 120–128]. Исследователи отметили, что данные ставленнического делопроизводства позволяют проследить трансформацию требований к кандидатам на духовные должности и эволюцию формуляров кадровых документов [5, с. 44–56]. В среде духовенства было немало желающих получить дворянский титул [10, с. 37–39]. Современные авторы указали на сложности с кадровым обеспечением приходов. Большой проблемой являлась нехватка служителей, их слабая профессиональная подготовка и нередкие проявления девиантного поведения. В рядах служителей культа случалось воровство из церковной казны, пьянство, недобросовестное исполнение служебных обязанностей. Выявленные нарушения осуждались, а за провинности церковнослужители несли наказание. А. И. Конюченко показал истории послужных списков православного приходского духовенства, обратив внимание на трудности, с которыми сталкивались служители церкви в работе с прихожанами. Прохождение службы во многом зависело от состава и ситуации в приходе. Случалось, что под давлением обстоятельств, служители культа просили перевести их на другое место [7, с. 69–84]. В ходе оценки деятельности священнослужителей руководством учитывалось и мнение прихожан [2, с. 134–136]. Особое внимание авторы обратили на документы учета населения, представленные, прежде всего, метрическими и клировыми книгами, брачными списками, ревизскими сказками. При этом многие подчеркивают важность исследования материалов церковного учета, в которых нашли отражение важные стороны личной жизни человека: крещение, венчание, расторжение брака, уход из жизни. Учетно-отчетная документация, по мнению большинства исследователей, позволяет создать впечатление как об организации управленческой деятельности церковью, так и о повседневной работе приходов. Обстоятельностью записей отличаются церковные журналы, в которых заносили сведения о проведенных в храмах богослужениях и их посещениях прихожана-



ми. Специальной сферой документирования являются взаимоотношения духовных консисторий, приходов и конкретных лиц. Современные исследователи указали на емкость содержания деловой переписки, которая в большинстве случаев оформлялась в форме доношений, а также обращений прихожан в местные церкви и духовные консистории по частным вопросам. В основном письменные коммуникации были связаны с процедурами вступления в брак, бракоразводными процессами, регистрацией новорожденных. Историки считают, что в материалах делопроизводства нашла всестороннее отражение повседневная жизнь приходов. Насыщенностью сведений в этом отношении отличаются приходно-расходные книги, описи имущества церквей, доходные реестры священнослужителей, записи пожертвований, книги о вспомогательном окладе, «оправдательные» денежные документы. Сегодня авторы обращаются к реестрам, содержащим сведения о верующих, вносивших средства на реставрации храмов, к делам о финансировании ремонта церквей, к документам об открытии церковно-приходских попечительств, книгам учета сведений о продаже церковной атрибутики: свеч; венчиков, книг, так как эти данные позволяют охарактеризовать взаимоотношения церкви и верующих, узнать о людях, принимавших активное участие в жизни приходов. Исследователи отметили, что церковнослужители нередко указывали на нехватку средств на содержание строений и обеспечение материальной стороны приходской жизни [4, с. 129–135]. Значительное место в исследовании церковного делопроизводства занимают документы монастырей. По подсчетам В. А. Овчинникова, во второй половине XIX –

начале XX вв. наблюдался значительный рост числа обителей. Монастыри оказывали благотворное воздействие на культурную и духовную жизнь территорий, в которых они находились, играя роль форпостов русской цивилизации [11, с. 15–32]. Материалы делопроизводства свидетельствуют об участии духовенства в организации обучения и воспитании детей, в налаживании семейных отношений прихожан, в противодействии «богохульству», в предотвращении проявлений недовольства властями. Именно церковное образование, несмотря на его ограниченность и зубрежку, способствовало распространению грамотности и культуры среди простых граждан, создавало базу для формирования нравственных и христианских начал, заложило основу системы образования в удаленных районах страны, помогло коренному населению российских окраин освоить азы письменности и счета [14, с. 37–43]. В данных материалах нашли отражение факты искренней заботы духовенства о нравственном просвещении и воспитании молодежи [12, с. 177–180]. При этом особую роль исследователи отворят священнослужителям, уделяющим особое внимание молодым членам приходов [13, с. 118–122].

Архивисты и историки поднимают вопрос о важности сохранения документального наследия. Хорошо известно, что материалы церквей пострадали в ходе войн и революций, когда храмы и церковные учреждения и их архивы разрушались, а документы уничтожались. Исследователи считают материалы церковного делопроизводства самостоятельным источником, обладающим значительным информационным потенциалом по истории экономической, социально-политической, культурной и духовной жизни России.

Список литературы

1. Дулов А. В. Взаимоотношения светских и духовных властей в Восточной Сибири в XVII – начале XX вв. // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». – 2009. – № 1. – С. 251–260.
2. Жарков Ю. А. Категория «духовных» в системе церковного прихода России в конце XIX – начале XX века // Вестник Пермского университета. – 2013. – Вып. 1. – С. 132–141.
3. Исаченкова А. И. Деятельность Пермской духовной консистории по организации документирования актов гражданского состояния на территории Прикамья в дореволюционный период // Делопроизводство. – 2009. – № 2. – С. 75–80.
4. Калашников Д. Н. «Молитесь чаще, нам прибыли больше!»: к вопросу о материальном обеспечении приходского духовенства во второй половине XIX – начале XX века // Вестник Челябинского государственного университета. – 2009. – Вып. 39, № 10. – С. 129–135.
5. Каримова Н. С. Награждение клириков и мирян в Екатеринбургской епархии в XIX – начале XX вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2015. – Вып. 3. – С. 44–56.
6. Комиссаров П. А. Кадровый состав Костромской духовной консистории во второй половине XIX – начале XX в. // Вестник Костромского государственного университета. – 2012. – № 5. – С. 167–170.



7. Конюченко А. И. Между долгом и поиском лучшей дол. Служебные переходы православного приходского духовенства России во второй половине XIX – начале XX века // Вестник Челябинского государственного университета. – 2005. – Вып. 1, т. 1. – С. 69–84.
8. Корнилова В. И. Материалы церковного делопроизводства как источники по генеалогии православного духовенства Прикамья (на примере семьи Кудрявцевых) // Альманах современной науки и образования. – 2012. – № 8. – С. 78–81.
9. Курилкин И. Б. Структура епархиальных органов делопроизводства во второй половине XIX – начале XX века (на примере оренбургской епархии) // Вестник Челябинского государственного университета. – 2009. – Вып. 38, № 41. – С. 119–122.
10. Лушин А. Н. Приобретение дворянства лицами духовного звания в Российской империи в XVIII – начале XX века: историко-правовой аспект // Вестник Нижегородской академии МВД России. – 2013. – № 21. – С. 37–39.
11. Овчинников В. А. Монастыри русской православной церкви на юге Западной Сибири (конец XVIII – начало XXI вв.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.02. – Кемерово, 2011. – 44 с.
12. Скипина И. В. Документы о роли духовенства Тобольской епархии в просвещении и нравственном воспитании сельских детей // Проблемы формирования ценностных ориентиров в воспитании сельской молодежи. – Тюмень: ТюмГУ, 2014. – С. 177–180.
13. Скипина И. В. Роль священнослужителей Тобольской епархии в духовно-нравственном воспитании детей // X Кирилло-Мефодиевские чтения. – Ишим: ИПИ, 2018. – С. 118–122.
14. Скипина И. В. Церковное образование в Тобольской губернии в первой половине XIX в. // Религия и церковь в Сибири. – Тюмень: ТюмГУ, 1990. – Вып. 1. – С. 37–43.
15. Спичак А. В. Кадровое делопроизводство в Тобольской епархии в XVIII – начале XX вв. – Нижневартовск: НВГУ, 2018. – 132 с.
16. Спичак А. В. Классификация документальных источников по истории приходских церквей Тобольской епархии XVIII – начала XX века // Вестник Томского государственного университета. – 2016. – № 410. – С. 138–141.
17. Спичак А. В. Характеристика архивных материалов по истории приходских церквей Тобольской епархии XVIII – начала XX в. // Вестник Томского университета. – 2016. – № 409. – С. 139–144.
18. Фролова Э. В. Статус секретаря духовной консистории в системе епархиального управления РПЦ Синодального периода // Исторические, философские, политические и исторические науки и искусствование. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 6/2. – С. 191–195.

УДК 2-9:94(5)

ББК 63.3(5):86.372.24-3

Марк Альбертович Мазитов,

Отдел религиозного образования и катехизации

Читинской епархии Забайкальской митрополии,

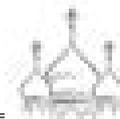
г. Чита, Россия,

e-mail: mark_mazitov@mail.ru

Православная миссия в Средней Азии во второй половине XIX – начале XX века (до 1917 года)

Статья посвящена миссии Русской Православной Церкви в Средней Азии во второй половине XIX – начале XX в. (до 1917 г.), которая раскрывается в двух направлениях: внутренней и внешней миссии. В ходе исследования этого вопроса уже известные факты и события в истории Церкви на этой территории были заново переосмыслены, проведен их анализ с точки зрения православной миссии в широком значении этого понятия.

Ключевые слова: миссия, Церковь, Православие, просветительская деятельность, образование, миссионерство, Средняя Азия



Mark A. Mazitov,
*Department of Religious Education and Catechesis
of the Chita Diocese of the Transbaikal Archdiocese,
Chita, Russia,
e-mail: mark_mazitov@mail.ru*

Orthodox Mission In Middle Asia in The Second Half of the XIX – Early XX Centuries (Before 1917)

The article is devoted to the mission of the Russian Orthodox Church in Middle Asia in the second half of the XIX century – the beginning of the XX century (before 1917), which is revealed in two directions: internal and external mission. In the course of research on this issue, already known facts and events in the history of the Church in this territory were reinterpreted and analyzed from the point of view of the Orthodox mission in the broad meaning of this concept.

Keywords: mission, Church, Orthodoxy, enlightenment activity, education, missionary work, Middle Asia

«Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28, 19–20) – такое благословение на все времена дает Господь наш Иисусу Христос Своим верным ученикам – Церкви Христовой, в семью которой входит и наша Русская Православная Церковь, несущая своё служение на огромных просторах исторической России. Русская Церковь всегда активно вела на своей канонической территории широкую православную миссию среди всех населявших ее народов, стараясь всех привести к Богу в лоно Его Церкви.

Православная миссиология – наука о видах, методологии, средствах и практике миссионерской деятельности – подразделяет миссию на 2 вида: внутреннюю и внешнюю. А сама миссия в широком смысле этого понятия – это «проповедь для пробуждения веры... и заключается в провозглашении Благой вести всему миру: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16, 15). Православная миссия имеет перед собой задачу не только научения просвещаемых народов вероучительным истинам, воспитания христианского образа жизни, главным образом она нацелена на передачу опыта Богообщения посредством личного участия человека в таинственной жизни евхаристической общины. Ведь благовестие Церкви есть свидетельство о Христе как о Воскресшем Господе и введение в мир Его Царства – нового неба и новой земли (Откр. 21, 1), открывающихся в совершении Евхаристии. Православное понимание миссии предполагает, что вселенская миссия является эсхатологическим событием, когда Евангелие будет проповедано «до скончания века» (Мф. 28, 20). Именно эта эсхатологическая перспектива определяет правильное взаимоот-

ношение между миссией и национальной культурой, ведь целью миссии всегда остается преобразование всего космоса – человечества и природы, по слову апостола Павла, «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). Поэтому миссия состоит в том, чтобы приближаться к миру, освящать и обновлять его, вкладывать новое содержание в привычный образ жизни, принимать местные культуры и способы их выражения, не противоречащие христианской вере, преобразуя их в средства спасения» [2].

Стоит отметить, что в Православной Церкви внутреннюю миссию принято также называть катехизацией и/или просвещением (просветительской деятельностью) уже обращенных и крещеных людей. А внешнюю миссию – собственно миссионерством или миссионерской деятельностью.

Если говорить в общем, то православная миссия в Средней Азии во второй половине XIX – начале XX в. состояла, преимущественно, во внутренней миссии. И практически отсутствовала внешняя, за редким исключением. Здесь этот вид миссии не имел строгого классического типа миссионерства (кроме отдельных случаев), а выражался, в первую очередь, в открытом свидетельстве об истинах Православия и высоте его учения через внешние образы благолепия и красоты, а также реальные примеры христианской жизни и народного благочестия того времени. Православная Церковь не вела здесь активной миссионерской деятельности среди местного населения по различным причинам: внутренним, политическим, социально-экономическим и др. Но внутренняя миссия не прекращалась никогда – Церковь всегда стремилась научить просвещенные ею народы основам православной веры и христианской жизни.

Так, в Средней Азии были широко развернуты *катехизация и просветительская*



деятельность. В 1869 г. по инициативе генерал-губернатора Туркестанского края Г. А. Колпаковского здесь было основано Семиреченское православное церковное братство. Помимо прочего оно занималось и делами культурного просвещения народа [4, л. 21]. В 1886 г. епископ Ташкентский Неофит (Неводчиков) благословил распространить деятельность братства на весь край [7, л. 1].

В 1907 г. братство было реорганизовано и преобразовано заботами выдающегося среднеазиатского архипастыря – епископа Туркестанского Димитрия (Абашидзе), который привлек к его деятельности немало талантливых и деятельных представителей духовенства и тогдашней интеллигенции. В это же время братство стало именоваться в честь Казанской иконы Божией Матери [1, с. 250].

Другой ташкентский архиерей – Преосвященный Аркадий (Карпинский) также усердно занимался духовным просвещением народа, при нем активизировалась деятельность созданного попечением епископа Неофита (Неводчикова) Епархиального училищного совета в Верном (ныне г. Алматы) и его отделений в Ташкенте и Лепсинске, в этих же городах были организованы курсы для преподавателей Закона Божия и создано 20 новых церковно-приходских школ. По указанию епископа Аркадия также были открыты школы-интернаты для детей при Иссык-Кульском Свято-Троицком мужском и Ташкентском Свято-Николаевском женском монастырях, создана двухклассная церковная школа в Ашхабаде. В своих просветительских трудах епископ Аркадий имел замечательных единомышленников и помощников [8, л. 56, 65–68, 80].

Среди активных мирян также были выдающиеся труженики на ниве духовного и культурного просвещения народа. Среди них особым образом выделяется Н. П. Остроумов – неутомимый церковный просветитель Туркестанского края. Кроме него, стоит особым образом отметить и К. Ф. Свирчевского, выпускника Петербургского учительского института, много потрудившегося здесь на просветительском поприще и в педагогической деятельности [1, с. 407].

Русская Православная Церковь также активно занималась и *общим народным образованием*, как неотъемлемой частью своей миссии в Средней Азии. Так, в первые же годы после открытия приходов в Туркестане православное духовенство начало заботиться об открытии народных школ. В форте № 1 священником Александром Победоносцевым

была разработана программа обучения детей Закону Божию, чтению, письму и арифметике. Подобную же программу составил и священник Андрей Малов из форта Перовского, при этом именно его проект был признан наиболее успешным и стал основной школьных программ для всего края. Таким образом, школы в фортах № 2, Перовском и Казалинске были открыты в начале 60-х гг. XIX века. Также предусматривалось обучение детей казахов и каракалпаков – но только при их согласии. При этом для детей местных национальностей Закон Божий из школьных программ заменялся на углубленное изучение русского языка. С 1863 г. в Перовске и Казалинске начали действовать отдельные киргизские школы. Впоследствии, в 1866 г., подобным же образом были организованы школы в Ташкенте, в которых предусматривалось еще и раздельное обучение мальчиков и девочек [5, л. 2–5, 12, 13, 25–28].

Миссионерской же деятельностью в общепринятом смысле, за редким исключением, как было сказано выше, Русская Православная Церковь в Средней Азии особо не занималась. Каждый раз для этого был какой-то особый повод или случай. Так, например, в 1868 г. в станице Сарканской (ныне г. Сарканд) образовался приход из крещеных китайских эмигрантов. Эти люди бежали от вспыхнувшей в Китае резни, которой маньчжурская императорская династия ответила на поднятое против нее китайскими мусульманами восстание. Жертвами расправы тогда стали не только мусульмане, но и все «иноверцы», не придерживавшиеся официальной имперской идеологии. Беженцы, оказавшиеся в Сарканской, были буддистами; попав же в казачью среду, они приняли Православие. Храм станицы Сарканской в честь Казанской иконы Божией Матери был выстроен из дерева казаком Георгием Зольниковым. В 1907 г. здесь же был построен новый каменный храм, а прежний деревянный был передан в соседний поселок Басканский. Также в 70-е гг. XIX в. множество китайских беженцев крестились в Джаркенте, приводил их к православной вере и впоследствии духовно окормлял протоиерей Константин Седачев. Среди просвещенных им были султан народности сибо Барге Асунь Елды со всем своим семейством. Для новообращенных в Джаркенте был создан особый квартал и в 1885 г. построен храм (уже второй в этом городе) [1, с. 254, 255].

По мнению митрополита Владимира (Икима), в 1990–2011 гг. возглавлявшего Среднеа-



зиатскую епархию, «истинная миссия Православия в Туркестане виделась в том, чтобы мусульмане стали терпимо и с уважением относиться к христианам» [1, с. 292].

Действительно, никакого миссионерства среди мусульманских народов Туркестанская епархия целенаправленно особо не вела, и часто причина была вовсе не в лености или страхе духовенства, а в понимании всей деликатности ситуации и непростых условий, в которых оказалась в то время Туркестанская епархия. Также в дела миссии настойчиво, а порой весьма грубо и резко вмешивалась военно-политическая администрация края, которая вела здесь свою особую внутреннюю политику умиротворения и спокойствия, считая, что активная миссионерская деятельность может «раскачать» ситуацию в крае и навредить отношениям с местными народами и их духовенством.

Например, на одну из попыток Ташкентского епископа Григория (Полетаева) организовать проповедь среди киргизов-язычников ответом генерал-губернатора барона Б. А. Вревского стал весьма резкий по тону формулировки указ от 6 марта 1893 г.: «Управление религиозными делами кара-киргизов предоставляется сартскому мусульманскому духовенству» [6, л. 56].

В 1912 году уже упоминаемый нами выше епископ Димитрий (Абашидзе) даже привёл интересную статистику принятия Православия местными народами за весь период присутствия Российской империи в Туркестане, в течение которого в общей сложности крестилось всего 8 кара-киргизов, 2 туркмена, 3 сарта (узбека) и 1 перс (скорее всего, таджик) [3, л. 6].

Митрополит Владимир (Иким) в своем историческом труде пишет по этому поводу: «Видится, что отсутствие миссионерства среди мусульман вызвано даже не тем, что у епархии не было сил и средств для такой деятельности. Умнейшие из православных деятелей в Туркестане понимали, что центральноазиатские народы более тысячелетия назад сделали свой исторический выбор в пользу ислама, и попытки поколебать их религиозно-национальные устои могут привести к нежелательным последствиям» [1, с. 294].

Но это личное мнение митрополита Владимира, бывшего Ташкентского и Среднеази-

атского (ныне – Омского и Таврического), с которым автор может согласиться только отчасти.

Опираясь на исторические документы и мемуары, хотелось бы отметить, что почти все архипастыри, служившие в Средней Азии, претерпевали здесь множество скорбей и стеснений, испытывая большие трудности и проблемы не только в плане организации хоть какой-то миссионерской деятельности (до этого часто просто не доходило), но даже и в устройении обычной епархиальной жизни с привлечением духовенства, строительством храмов и налаживанием простой приходской жизни. И не последнюю роль в этом играло светское руководство края, которое, мягко говоря, весьма прохладно относилось к делам и нуждам Церкви, думая об этом, возможно, в самую последнюю очередь, а часто – по остаточному принципу. Только неимоверные усилия архиереев и священников, активных мирян и помощников позволяли преодолевать сопротивление и нежелание чиновников хотя бы просто не мешать церковному делу просвещения и духовной заботы о пастве – и, конечно же, ее преумножении, в том числе за счет местных народов. Отсюда и единичные случаи обращений, являющиеся скорее плодом исключительного энтузиазма духовенства, служившего с помощью Божией в то время в этом непростом месте канонической территории Русской Церкви. Богу содействующая Туркестанская епархия, несмотря ни на что, росла и развивалась, хотя в ее истории были и разные периоды – как расцвета, так и упадка...

Стремление развивать православную миссию в Средней Азии у Русской Церкви было всегда, но в обозначенном периоде более всего удалось провести в жизнь внутреннюю ее часть, внешняя же миссия практически отсутствовала, вероятно, ожидая своих делателей в будущем. По мнению автора, разрабатывая планы по развитию всей миссии в полноте в настоящее время, современным катехизаторам и миссионерам необходимо учитывать этот исторический опыт прошлых лет, имея в виду все успехи и неудачи своих предшественников в деле просвещения народов, живущих на благословенной земле Средней Азии.

Список литературы

1. Иким Владимир, митрополит Ташкентский и Среднеазиатский. По стопам апостола Фомы. Христианство в Центральной Азии. – М.: М-Сканрус, 2011. – 752 с.
2. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. – Текст: электронный // Patriarchia. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/220922.html> (дата обращения: 19.10.2020).



3. РГИА (Российский государственный исторический архив). – Ф. 797. – Оп. 128. – Д. 1719.
4. ЦГА РУз (Центральный государственный архив Республики Узбекистан). – Ф. И-1. – Оп. 1. – Д. 16100.
5. ЦГА РУз. – Ф. И-1. – Оп. 1. – Д. 1210.
6. ЦГА РУз. – Ф. И-1. – Оп. 1. – Д. 35648.
7. ЦГА РУз. – Ф. И-182. – Оп. 1. – Д. 256.
8. ЦГА РУз. – Ф. И-961. – Оп. 1. – Д. 11655.

УДК 94
ББК 63.3(2)5

Сергей Сергеевич Михайлов,
Музей истории и культуры старообрядчества,
г. Москва, Россия,
e-mail: mesherdkray@mail.ru

**К изучению некрополя локальной православной диаспоры
на примере традиционного места погребения ассирийцев –
потомков выходцев из области Джилу на Ваганьковском кладбище в Москве**

Статья посвящена некрополю одной из локальных групп московской ассирийской диаспоры – выходцев из области Джилу, расположенному на Ваганьковском кладбище. Автор рассказывает о некоторых из интересных культурных моментов, каковые исследователь может здесь встретить. История ассирийской диаспоры Центральной России изучается автором с 1992 г. Ассирийский некрополь, в том числе и на Ваганьковском кладбище, прежде никем не был описан. Статья основана на полевых материалах автора, собранных в 2019–2020 гг.

Ключевые слова: ассирийцы, диаспора, кладбище, некрополь, Ваганьковское, надгробие, могила

Sergey S. Mikhailov,
Museum of History and Culture of Old Believers
Moscow, Russia,
e-mail: mesherdkray@mail.ru

**To Study the Necropolis of The Local Orthodox Diaspora on the Example
of the Traditional Burial Place of Assyrians – Natives of the Jilu Region
at the Vagankovskoe Cemetery in Moscow**

The article is devoted to the study of the necropolis of one of the local groups of the Moscow Assyrian Diaspora – natives of the Jilu region, located in the Vagankovskoe cemetery. The author examines some interesting cultural moments that researcher can find on this necropolis. The author has been studying the history of the Assyrian Diaspora in Central Russia since 1992. The Assyrian necropolis, including the one located in the Vagankovskoe cemetery, has not been studied by anyone before. The article is based on ethnographic materials collected by the author in 2019–2020.

Keywords: Assyrians, Diaspora, cemetery, necropolis, Vagankovskoe, gravestone, grave

Неотъемлемой частью культуры любого христианского народа, безусловно, является и похоронно-поминальная традиция, которая, к тому же, часто оказывается наиболее консервативной и поэтому дольше сохраняет многие архаичные черты. Таковым является некрополь ассирийцев – потомков выходцев из области-маликства Джилу (племя-миллетджильвая), – расположенный на Ваганьковском кладбище в Москве (3 и 6 участки). Из населенных пунктов прежней области Джилу, покинутых беженцами в 1915 г., на Ваганьковском, главным образом, погребают своих усопших выходцы из с. Алсан, состав-

ляющие основную массу московских джильвая, а также представленных куда меньшим числом семей: Зирини (столица маликства Джилу Горта), Телана, Бубава, Серпиль, Муспиран, Нерек, Няро, а также других, потомки которых представлены считанным числом семей. Помимо джильвая, здесь, на 6-м участке, с 1930-х гг. погребают своих усопших и представители племени куная (выходцы из с. Кон), однако, рассмотрение их некрополя, также достаточно интересного – тема отдельного разговора. На Ваганьковском есть еще места погребения ассирийцев других групп, однако, они расположены относительно да-



леко от участков, о которых мы будем упоминать в данной работе.

Тема истории российского ассирийского некрополя прежде никем не была исследована. Один раз в своей работе, посвященной соплеменникам, тему кладбищ одним абзацем упомянул К. П. Матвеев. Однако информация о Ваганьковском кладбище там дана в более чем общих чертах, с упоминанием только какие ассирийские группы там погребались [1, с. 54]. В настоящее время ею, помимо ряда других тем, связанных с историей своего народа в России, занимается архимандрит Стефан (Садо), заведующий библиотекой Санкт-Петербургской Духовной Академии, однако, им пока ничего не опубликовано из собранных сведений. Надеемся, что в дальнейшем о Стефан введен в оборот свои бесценные наблюдения, прокомментированные другой информацией, касающейся истории семей, персоналий, чем значительно обогатит комплекс наших знаний по истории российских ассирийцев. В основу данного повествования легли, прежде всего, полевые материалы автора, собранные в 2019–2020 гг. (в 2020 г. совместно с К. В. Орловой). Работа продолжается, и в дальнейшем мы сможем представить вашему вниманию более обширные и обобщенные описания как Ваганьковского, так и других ассирийских некрополей Центральной России.

Московский ваганьковский некрополь, наряду с Пятницким кладбищем, является одним из двух наиболее крупных в столице. Ассирийские локальные группы традиционно также хоронят на Калитниковском, Преображенском, Даниловском и Введенском (Немецком) кладбищах. В 1960 г. при появлении новой административной границы Москвы по линии МКАД в черте города оказалось Перловское кладбище, на котором хоронят своих усопших представители ассирийской диаспоры бывшего дачного поселка Перловка, являющегося частью города Мытищи. К сведению, перловскую диаспору, числом порядка десятка семей, составляли также выходцы из области Джилу, из селений Няро (*Наһра*), Самсики, Бубава, Серпиль и Муспиран. На Преображенском кладбище хоронит часть семей джилывая – потомков выходцев из с. Зирини, большинство которых все же ориентировано на Ваганьковское. На Калитниковском, на участках 18 и 23, автор видел могилы членов семьи с фамилией «Биджамовы», которая в России, как правило, встречается у джилывая.

К сожалению, мы уже не сможем выяснить время появления самого первого захо-

ронения ассирийцев рассматриваемой группы на Ваганьковском кладбище. Учитывая тот момент, что некрополь расположен на участках, которые находятся не так далеко от главного входа и кладбищенского храма, а не где-то на задворках достаточно большого столичного погоста, мы можем предположить, что первое захоронение имело место быть уже в советский период. В это время население Москвы уже недосчиталось большого процента из числа так называемых «бывших», т. е. слоев общества, кто прежде хоронил на таких удобных участках, и «освободившееся» пространство легко могли предоставить новым группам. Не исключено, что ранее, в случае смерти кого-то из отходников или переселенцев рассматриваемой группы, усопших хоронили где-то в другом месте, о котором мы также уже не сможем получить никакой информации.

Храм Воскресения Словущего на Ваганьковском кладбище, один из не прекращавших своей деятельности в советский период, тесно связан с духовной жизнью московской диаспоры выходцев из с. Алсан – именно в нем представители данной группы всегда старались крестить детей, венчать молодых и, конечно же, отпевать усопших. Интересно, но погребаящие своих усопших здесь же ассирийцы-куная, жившие в центре Москвы, в районе ул. Горького (Тверская) и соседних районах, были ориентированы на другой не закрывавшийся православный московский храм – на ул. Неждановой (Брюсов пер.). Как мне рассказывали и сами ассирийцы, и представители ваганьковского причта, до сих пор сохранилась такая «традиция» – у ассирийцев есть своеобразный «связник», через которого держатся контакты с храмом и который каждый раз сообщает причту о кончине кого-то из соплеменников и договаривается об отпевании. Хотя диаспора аласная, проживавшая прежде компактно в районе Грузинских и Брестских улиц, сейчас разбросана по всему городу, в Москве существует большое число храмов, отпевать эти ассирийцы стараются именно на Ваганьковском.

Автору довелось за последнее время осмотреть относительно большое число ассирийских некрополей, как Москвы, так и ряда других городов Центральной России (Егорьевск, Иваново, Рязань, Казань, Нижний Новгород, Кинешма и др.). В большинстве других случаев захоронения этнических ассирийцев отличаются от других могил только характерными фамилиями-именами-отчествами, на некоторых памятниках последне-



го времени появляется национальная символика в виде изображения флага и т. п. Места рождения представителей поколения беженцев, как с указанием села, так и паспортной «версии» – Иран, г. Урмия, – нами были замечены только в редких случаях в Казани (4 %) и Рязани (1 случай на могиле 1950-х гг.). Ваганьковский некрополь резко выделяется на общем фоне своей этнической спецификой и, безусловно, является наиболее интересным.

К сожалению, данный некрополь, который является действующим, вследствие чего на нем появляются новые захоронения, устанавливаются новые семейные надгробия, не стали изучать несколько десятилетий назад, когда здесь можно было увидеть куда большее число первоначальных памятников, имевших важную для нас специфику, а также информацию, которую в дальнейшем не перенесли на их «преемников». Прежде всего это касается упоминаний о родах-отжах, исходных селах, частях области Джилу (Большая или Малая), а также формах их представления. К настоящему моменту сохраняется четыре надгробия на мо-

гилах 1930-х гг., на которых присутствуют традиционные ассирийские тексты. Им мы и посвятим наше основное внимание в этой работе. Три из них находятся на 3-м участке и одно – в глубине 6-го. Последнее надгробие, на наш взгляд, наиболее интересно, поскольку на нем напрочь отсутствует русский текст, и оно явно воспроизводит традицию, каковая существовала в «гу-Атра», т. е. на родине ассирийцев. Поскольку памятник представляет собой горизонтальную плиту, он не помешал более позднему семейному захоронению и новому вертикальному надгробью, и его просто оставили на могильном холмике. Автору перевел текст надписи известный специалист по истории Восточной Церкви Н. Н. Селезнев и он звучит так: «Мяндю бар малик Ишо (здесь можно понимать и как «сын малика Ишо» и как «из рода малика Ишо») из места Зерини, отошел из этого мира 1 февраля 1930 года». Зерини (Зирини) являлось столицей маликства Джилу Горта и мы видим погребение человека, который происходил из рода маликов, которые правили и в этом селении, и во всем указанном маликстве (рис. 1).



Рис. 1. Надгробная плита на могиле Мяндю бар малика Ишо. Фото К. В. Орловой, 2020 г.



На 3-м участке три надгробия с традиционным ассирийским текстом имеют параллельный русский текст. Мы употребили термин «параллельный», поскольку, как следует из переводов, которые по просьбе автора сделали тот же Н. Н. Селезнев и о. Стефан (Садо), мы имеем дело не с дословным переводом. Сначала мы приведем русский текст, который выбит в нижней части плиты: «Здесь покоится раба Божия Элишва бретэт Бэбэ, келтат Салима, матат Алсан, оджах Бебадро, Горта Джели, турецко-подданная из города Урмия в Персии, родилась 21 июля 1913 г., скончалась 22 декабря в 1932 г., 20 лет от роду». Здесь мы видим и моменты, которые позаимствованы из рус-

ской традиции («Здесь покоится раба Божия...»), и указание родственных терминов без перевода на русский – «бретэт»= «дочь», «келтат»= «невестка», также воспроизведенное кириллицей указание на родное село («матат Алсан»), родную область-маликство – «Горта Джели», и, что достаточно примечательно, следующее сразу за этим указание на мнимое место рождения, каковое попало в документы молодой женщины, равно как и большинства ее соплеменников, получивших иранские паспорта – город Урмия в Персии, хотя при этом упоминание подданства Турции, с территории которой погребенная реально происходила (рис. 2).



Рис. 2. Плита на могиле женщины по имени Элишва. Фото С. С. Михайлова, 2020 г.

Архимандрит Стефан (Садо) по просьбе автора так перевел ассирийский текст на надгробии: «В году Господнем 1913-м 23 июля родилась Элишва. Упокоилась из этого мира в 1932 г., 8 декабря. Элишва, дочь Беба, невестка Салиму, оджах Би-Бадро, селение Алсан, страна Джилу Гурта, вилайет Ван, Османская империя. Господь упокой ее со всеми Твоими усопшими. Аминь». Н. Н. Селезнев, по графике исполнения ассирийской надписи, отнес последнюю к традиции, близкой к западной сирийской, т. е. «яковитской». О. Стефан (Садо) утверждает, что надпись «несторианская», но

с некоторыми элементами яковитской традиции.

Еще одно надгробие, сохранившееся до 2020 г., находится в другой части ассирийского некрополя 3-го участка. На нем в верхней части выбит ассирийский текст, а в нижней, по-русски: «Исак Абрамов деревни Алсан турецкий подданный. Родился 1 мая 1896 г., убит двоюродный брат 25 марта 1934 г. в Москве». А. Лявданский, по просьбе автора, перевел надпись на надгробии так: «Исхак сын Ханны из деревни Алсан, родился в лето Господне 1896 ... и был убит в год 1934 в меся-



це Адар 25 (числа) сыном (его) дяди в Москве». В самой верхней части памятника, выше ассирийского текста, по-русски выбита надпись: «Анна Мирза Никола Оглы, г. р. 1900–1973», относящаяся, судя по всему

к вдове Исака (Исхака), пережившей супруга на четыре десятилетия. Интересно, но сделавшие эту надпись постарались один к одному имитировать стиль более раннего текста (рис. 3).



Рис. 3. Фрагмент плиты с ассирийским текстом на могиле Исака Абрамова. Видна поздняя верхняя надпись, сделанная после погребения его вдовы. Фото С. С. Михайлова, 2020 г.

И, наконец, последнее сохранившееся надгробие, на котором мы встречаем новоарамейский текст, выполненный традиционным «несторианским» письмом, находится фактически рядом с предыдущим. Здесь ассирийский текст присутствует в верхней части, а ниже он, в отличие от двух вышеописанных прецедентов, по словам Н. Селезнева и о. Стефана (Садо) фактически дословно переведен на русский: «Задо сын Мало Нарая, турецкий подданный, род. 1912 г., скон. 14 март. 1936 г. в Москве». Здесь не указана фамилия семьи, даже в том варианте, каковой был записан в России, есть только имя погребенного молодого мужчины, имя его отца и то, что они «нарая» (или *наһрая*) происходят из с. Няро (*Наһра*) в маликстве Джилу Горта (рис. 4).

Согласно комментариям Н. Н. Селезнева, те, кто составлял текст надписей, все были воспитаны не на печатной ассирийской литературе, а на рукописях – все тексты имитируют именно рукописные образцы. Все четыре над-

писи составлены разными людьми, явно из среды самих джильвая, в среде которых в 1930-х гг. еще много были лиц, владеющих традиционной письменностью и книжностью своего народа. Русские тексты копируют шрифты из старых печатных изданий, включая и цифры на надгробии Мянду бар малика Ишо.

Из современных надгробий, на которых воспроизведен ассирийский текст традиционным письмом, мы обнаружили только памятник на семейной могиле Беджимовых-Авдешевых-Костан (на памятнике, установленном после кончины последнего погребенного – В. Т. Беджамова, умершего в 2014 г. – отображено еще три имени), на 3-м участке, на котором, на тыльной стороне, изображен текст молитвы, выполненный, по словам указанных выше специалистов, с тремя ошибками. Тема использования ассирийской символики на современных памятниках, которую относительно часто можно наблюдать в наше время, требует отдельного рассмотрения.



Рис. 4. Надгробие Задо сына Мало нарая. Фото С. С. Михайлова, 2020 г.

Отдельными темами при рассмотрении ваганьковского некрополя племени джилъвая могут быть упоминания о родных селах беженцев, родах-отжах и некоторая другая информация. На обнаруженных автором погребениях представителей племени джилъвая на 3 и 6 участках найдено упоминание о семи населенных пунктах Джилу, как Джилу Горта, так и Джилу Сорта. Прежде всего надо назвать некоторое число упоминаний о селе Алсан, которые составляют наибольшую часть местных джилъвая, а также в одном, уже упомянутом нами выше случае с. Зирини, и в также одном с. Няро (Наһра), которые вместе с первым входили в Большую Джилу (Джилу Горта). Из Джилу Сурта (Малой Джилу) есть упоминания о селах Бибукре (2 случая), Муспиран (2), Серпиль и Нерек (в обоих случаях – по одному прецеденту). На некоторых памятниках представителей группы аласная принадлежность к сообществу указана фразой «матат (матет) Алсан», от ассирийского «мата» = «деревня», «селение». Часто с. Алсан на памятниках со-

седствует с городом Ван, как центром Ванского вилайета Турции, в котором административно находилось Джилу. На наш взгляд, этот момент может быть заимствован от новых русских соседей, у которых, собранных в Москве со многих губерний России, для объяснения места происхождения название губернского центра играло важную роль. На одном из современных памятников представителей семьи Адамовых воспроизведена и надпись кириллицей «Язды алысная отжах Би-Адам», в которой указано имя прибывшего в Россию предка (Язды), указание сельской группы (в форме «алысная») и род – «отжах». Отжах указан и на памятниках 1940-х гг. и позже у аласная еще в нескольких обнаруженных нами случаях. Из таких родов можем привести: Бе-Адам, Бе-Бешу («Бешашу»), Бе-Бобо («Бобобо»), Бе-Быну («Бэбынно»), Бе-Бадро («Бэбадро»). У представителей других групп джилъвая, по крайней мере на существующих ныне надгробиях, упоминание об отжах не выявлено.



Более подробное рассмотрение всех выявленных надписей с упоминанием сел, частей маликства Джилу, других территориальных и родовых моментов на некрополе рассматриваемой группы является весьма интересной и обширной темой, которая требует

отдельного подробного анализа. Изучение ассирийского некрополя городов Центральной России, включая Москву, находится только в своем начале и в дальнейшем мы сможем ввести в оборот новые сведения по данной теме.

Список литературы

Матвеев К. П. Ассирийцы в городах Европейской части СССР // Малые и дисперсные этнические группы в городах Европейской части СССР. – 1985. – С. 46–54.

УДК 94

ББК 63.3(2):86.372.24-3

Денис Александрович Журавлёв,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: Denis45.99@mail.ru

Молодежная работа в Русской Православной Церкви в начале XX века

В статье рассматривается история молодежного служения в Русской Православной Церкви. Акцент делается на начале XX в. Выделяются характерные черты кризиса обозначенного периода и положение Церкви в первые десятилетия советской власти. Отмечается важность работы с молодежью в целом и в рамках деятельности Русской Православной Церкви, в частности.

Ключевые слова: православие, молодежь, Русская Православная Церковь, государство, скаутское движение, духовность, вера

Denis A. Zhuravlev,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: Denis45.99@mail.ru

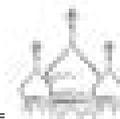
Youth Working in the Russian Orthodox Church at the Beginning of the 20th Century

The article examines the history of youth Ministry in the Russian Orthodox Church. The emphasis is on the beginning of the XX century. The characteristic features of the crisis of the designated period and the situation of the Church in the first decades of Soviet power are highlighted. The importance of working with young people in General and in the framework of the activities of the Russian Orthodox Church in particular is noted.

Keywords: Orthodoxy, youth, Russian Orthodox Church, state, scout movement, spirituality, faith

Христианство обращает свою проповедь о спасении ко всем людям независимо от пола, возраста и национальности. Ярким подтверждением этому являются слова апостола Павла: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» [6]. Довольно долгое время в Церкви не было специальной политики, т. е. комплекса мер, направленных на просвещение молодых людей. Работа с молодежью велась неразрывно от основной проповеди. Отношения между православной церковью и государством переживали периоды жестоких гонений и мирной *симфонии*. В классическом виде она существовала в Византии. В России принцип симфонии был «чище» ввиду отсутствия языческого наследия [7].

Русские христиане при воспитании руководствовались предписаниями «Домостроя» – сборника религиозных, хозяйственных и семейных советов. *Семья* являлась важнейшим опорным пунктом для будущей семейной и церковной жизни. Именно здесь дети перенимали от родителей ремесла и житейскую мудрость. Родители несли полную ответственность не только за тела, но и за души своих чад, если те согрешают или теряют невинность до брака по их недосмотру. «Домострой» в идеале предполагал обучение, воспитание с необходимым наказанием и достойное супружество молодых людей. Венцом добрых родителей является добрый ребенок, который «упокоит тебя в старости твоей» [1].



Одним из ключевых событий истории церкви имперского периода отечественной истории стало учреждение Святейшего Синода в 1721 г., который стал высшей инстанцией Русской Православной Церкви. Это решение, как считается, является отходом от привычной греческой симфонии в сторону принципов протестантских княжеств. Дальнейшие правители России, будучи по закону православными, также лишали церковь некоторых прав: секуляризацией земель, признанием монарха главой Церкви. Вместе с этим ортодоксальная вера всегда была высшей в рейтинге религий по отношению к неправославным христианам и даже нехристианам, кроме сектантов и старообрядцев. При этой России всегда была терпима. Постепенно отношение к различным религиям становилось всё более гуманным (запрет называть буддистов язычниками, а старообрядцев раскольниками; расширение прав католиков и мусульман; равнодушие государства к межконфессиональным переходам).

Такое размытие симфонии властей, а впоследствии, и падение монархического режима, поставило Церковь перед выбором дальнейшего пути развития [7].

В начале XX в. в России возникает *скаутское движение* – молодежная организация, стремившаяся воспитать молодежь на принципах веры, патриотизма и взаимопомощи. Царь Николай II поддержал это начинание, а его сын, царевич Алексей, вошел в ряды скаутов. Ребята оказывали помощь ближним в годы Первой мировой и Гражданской войн. Советское государство пыталось стереть память об одном из первых молодежных движений: в 1930-е гг. скауты были фактически истреблены за несогласие с новой политикой, а оставшиеся укрылись в эмиграции. Советская педагогика, по предложению Н. К. Крупской, восприняла основные черты скаутинга и создала уже известный нам *комсомол*, который стал доминирующей молодежной организацией [5].

Вместе с тем, сам факт создания специализированных объединений молодежи говорит о *кризисе семьи*, которая до этого справлялась с воспитанием порядочных граждан и христиан самостоятельно.

Русская революция 1917 г. не стала неожиданностью. В атмосфере общества давно витал дух атеизма, Церковь была подчинена власти и вклинена в её структуру. Православные стали реже прибегать к установленным таинствам. После свержения монархии по стране прокатилась волна епархиальных

съездов, некоторые епископы были смещены со своих кафедр. Церковная структура встала на принципы выборности, соборности (участие в решении вопросов РПЦ мирян), демократизации. Впервые за долгие годы появилась возможность восстановить патриаршество [8].

Установление буржуазного, а затем и советского правительств, положило конец симфонии властей и какому бы то ни было православному воспитанию молодежи со стороны государства. Тем не менее, Церковь в этот период (1917–1928) переживает небывалый *расцвет молодежного движения*: после революции возникают всевозможные братства и союзы; учащиеся наполняют храмы, поют и помогают во время богослужений, тайно собираются на квартирах. С другой стороны, часть радикально настроенной церковной молодежи увлеклась реформаторскими идеями – введения русского языка за богослужением, григорианского календаря, чтения тайных молитв вслух, вплоть до вынесения алтаря на середину храма у некоторых обновленческих групп.

Власти начинают все более жестоко бороться с православной молодежью, мешают оканчивать светское обучение и отправляют в ссылки. «Весной 1928 г. ОГПУ разгромило также тайный религиозно-философский кружок А. П. Обновленского «Братство Иоанна Лествичника» и религиозно-литературный кружок поэта Г. Г. Тайбалина» [9]. Одновременно с репрессиями новая власть проводит антирелигиозную пропаганду. Крестные ходы заменяются на безбожные шествия, катехизаторские беседы – на диспуты, иконы – на портреты вождей и т. д. Все духовные учебные заведения были закрыты. Молодежная деятельность стала нелегальной. Впрочем, все эти меры практически не влияли на церковную молодежь, и этот феномен удивительной стойкости позволил многомиллионной Церкви *выжить* в советскую эпоху.

Новый XX в. явился периодом не только политических преобразований, но и изменения церковной жизни. В это время возникают *первые православные молодежные движения*, направленные на воспитание и просвещение молодых людей. Несмотря на их положительную роль, *семья* – главный институт создания порядочного гражданина и христианина, *переживает глубокий кризис*. В этом же состоянии в обозначенный период времени находится Русская Православная Церковь. Управление её чиновниками; формальное, бездуховное соблюдение верующими



обрядов; распространение атеизма и расширение прав иных конфессий и религий; падение нравов духовенства – все эти явления характеризовали глубочайший кризис российского общества. Трудно представить все испытания, которые пережил народ в это время. Вдобавок к внутренним метастазам, Церковь получает урон от новой власти, и фактически двигалась к своей гибели.

Удивительно, но именно во время жестоких гонений к вере начинают приходить интеллигенты и молодые люди, происходит расцвет различных движений и братств. «Удивительным явлением веры на Руси была перепись 7 января 1937 года. Оказалось, что после 20 лет советской власти и богоборческой пропаганды 57 % граждан России старше 15 лет объявили себя верующими. Большинство людей вернулись к

вере, среди них было много молодых. Количество молодых было больше среднестатистического среди верующих» [4].

Начало XX в. стало для Церкви тяжелым испытанием, которая она, по словам Христа, не могла не пройти: «Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» [2]. Таким образом, после прихода к власти светского правительства, враждебно относившегося к религии, выстраивание единой концепции молодежного служения для Русской Православной Церкви становится невозможным. Тем не менее, сам факт ее выживания вызывает восхищение. Сегодня, после институционализации молодежного служения в 1990-х гг., Русская Православная Церковь восстанавливает своё влияние на российское общество и направляет все силы на воспитание здорового поколения молодых людей [3].

Список литературы

1. Домострой. – Текст электронный // LibreBook. – URL: <http://librebook.me/domostroi> (дата обращения: 04.11.2020).
2. Евангелие по Матфею. – Текст электронный // Азбука веры. – URL: <https://azbyka.ru/biblia/?Mt.16> (дата обращения: 04.11.2020).
3. Елишев С. О. Молодёжная политика Русской Православной Церкви в Российской Федерации. – Текст электронный // Пространство и время. – 2013. – № 1. – С. 117–124. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/molodyozhnaya-politika-russkoj-pravoslavnoy-tserkvi-v-rossiyskoj-federatsii> (дата обращения: 04.11.2020).
4. Зубов Андрей Борисович. История Русской Церкви. Русская церковь в XX веке. – Текст электронный // ВикиЧтение. – URL: <https://religion.wikireading.ru/19276> (дата обращения: 04.11.2020).
5. Иеромонах Димитрий (Першин), Александр Филиппов. Скауты: трагическая страница XX века. – Текст электронный // Правмир. – 2009. – 6 октября. – URL: <https://www.pravmir.ru/skauly/> (дата обращения: 04.11.2020).
6. Послание к Галатам 3, стих 28. – Текст электронный // Библия онлайн. – URL: <https://bible.by/verse/55/3/28/> (дата обращения: 04.11.2020).
7. Протоиерей Владислав Цыпин. Каноническое право. – Текст: электронный // Азбука веры. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 791 с. – URL: https://azbyka.ru/otchnik/Vladislav_Tsyпин/vzaimootnosheniya-tserkvi-i-gosudarstva-kanonicheskie-printsipy-i-istoricheskaja-dejstvitelnost/ (дата обращения: 04.11.2020).
8. Священник Алексей Федотов. Русская Православная Церковь в 1943–2000 гг.: внутрицерковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом (по материалам Центральной России). – Текст электронный // Азбука веры. – URL: https://azbyka.ru/otchnik/Istorija_Tserkvi/russkaja-pravoslavnaja-tserkov-v-1943-2000-gg-vnutritserkovnaja-zhizn-vzaimootnosheniya-s-gosudarstvom-i-obshestvom/#0_1 (дата обращения: 04.11.2020).
9. Шкаровский М. В. Православная молодежь в СССР. – Текст электронный // Религиозная организация – Духовная образовательная организация высшего образования «Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви». – URL: <https://spbda.ru/publications/shkarovskiy-m-v-pravoslavnaya-molodej-v-sssr/> (дата обращения: 04.11.2020).



УДК 94

ББК 63.3(2)5:86.372.24-3

Артем Сергеевич Пастухов,
*Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет
информационных технологий, механики и оптики,
г. Санкт-Петербург, Россия,
e-mail: Artem.pastukhov1984@gmail.com*

Александр Александрович Потапов,
*Лицей сервиса и индустриальных технологий,
г. Санкт-Петербург, Россия,
e-mail: Potapo-01@yandex.ru*

Создание 3D-макета православной часовни Святого Николая, Мирликийского Чудотворца в пригороде Выборга Хави: история часовни и опыт построения трехмерной модели

В статье рассматривается история деревянной часовни в районе Хави г. Выборга, а также создание трехмерной модели и физического макета здания самой часовни. На основе информации из старых газет, карт, чертежей был выбран хронологический срез (первая четверть XX века) для создания макета. Компьютерная модель построена в студенческой версии программы Fusion 360, физический макет был изготовлен методами аддитивных технологий. Полученный материал стал частью интерактивной выставки, посвященной историческому ландшафту местности Хави.

Ключевые слова: Хави, Выборг, Никольская церковь, Трехмерная летопись

Artem S. Pastukhov,
*Saint Petersburg State University of Information Technologies, Mechanics and Optics,
St. Petersburg, Russia,
e-mail: Artem.pastukhov1984@gmail.com*

Alexander A. Potapov,
*Lyceum of Service and Industrial Technologies,
St. Petersburg, Russia,
e-mail: Potapo-01@yandex.ru*

Modeling of A Mock-Up of the Orthodox Chapel of St. Nicholas, the Miracle Worker of Myra in the Suburb of Vyborg Havi: Chapel History and Experience in Building of a 3D-Model

This article describes the history of a wooden chapel in Havi district of Vyborg and the development of a three-dimensional model and a physical model of the chapel itself. Based on information from historical documents, newspapers, maps, drawings, a chronological section was chosen to create the maquette. The computer model was built in the student version of the Fusion 360 software, the physical model was produced using additive technologies. The resulting material became a part of an interactive exhibition dedicated to the historical landscape of Havi area.

Keywords: Havi, Viipuri, Vyborg, St. Nicholas Church, Three-dimensional Chronicle

В настоящее время технологии трехмерного моделирования находят широкое применение для визуализаций объектов культурного наследия. Через новые медиа культурный контент доносится новым аудиториям в виде инновационного продукта, цифровых приложений, сервисов и становится современным ресурсом документов нового формата для архивов, библиотек, выставочных залов и музеев [1, с. 108]. Данный подход лег в основу проекта «Трехмерная летопись», в ходе реализации которого был создан макет исторической территории вокруг каменной (кирпичной) Николаевской церкви, освященной в воскресенье 4 мая 1903 г. в пригороде Выбор-

га, носившем название – Хави [8, с. 327]. Работая над ландшафтом местности, авторы также изучили архитектуру как кирпичной церкви, так и деревянной часовни, располагавшихся в Хави в начале XX в. Краеведческие исследования и изучение быта людей, проживавших столетие назад, на основе газетных и журнальных публикаций и фотографий того времени, позволяет окунуться в атмосферу изучаемого места, а применение трехмерных моделей дает возможность сильнее отразить, по сравнению с бумажной картой, фотографией или газетой, не только физическое пространство, но и дух, а также расширить круг решаемых в последующих ис-



следования задач и значительно увеличить наглядность проектов [9, с. 198].

В данной статье рассматриваются сведения, касаемые деревянной часовни, собранные в ходе работы с литературными источниками в период реализации проекта «Трехмерная летопись» – с марта 2019 по сентябрь 2020 г. За это время были собраны и изучены 28 фотографий территории и зданий, 49 карт и схем, 5 комплектов чертежей, вычитаны 68 газетных статей, в которых упомянута деревянная часовня и каменная (кирпичная) церковь, построенная по проекту архитектора Александра Исаксона. Копии этих материалов сброшюрованы и являются справочным приложением к макету ландшафта местности Хави возле церкви и часовни.

Задолго до постройки каменного храма, в этой местности располагалась деревянная часовня. Так, в нескольких заметках «Финляндской газеты» начала XX в. упоминается, о существовании в пригороде Выборга в районе Хави довольно старой православной часовни святого Николая, Мирликийского Чудотворца [13, с. 3]. Старожилы города Выборга начала XX в. приблизительно оценивали время постройки часовни по крайней мере на начало XVIII в. [12, с. 1]. В книге чертежей и рисунков Полного Собрания Законов Российской империи опубликован план города Выборг 1794 г. с указанием в этом месте «Часовни при кирпичных заводах» [10, с. 82]. В часовне по состоянию на 1809 г. располагалась икона святого Николая в частично позолоченном, частично расписном окладе [16, с. 122]. По одним источникам икона чудеснейшим образом явилась в колодце с водой, как раз около места, где и была в последствии построена деревянная часовня, а по другим икона появилась в колодце рядом с усадьбой Альфтанов [6, с. 11], которая находилась в Кирьола (около современного поселка Советский), и была перенесена оттуда в ближайшую уже существовавшую православную часовню, которой как раз и была «часовня при кирпичных заводах». В наши дни икона находится в Финляндии, она установлена в Успенском соборе в городе Хельсинки.

Шведскоязычный журналист, совершивший паломничество район Хави 21 мая 1843 г., отметил, что часовня, которой, на тот момент уже около 100 лет, маленькая, невысокая и непривлекательной архитектуры, но её интерьер украшен прекрасными иконами святых, которые полностью покрывают стены, а перед ними в этот день горят бесчисленные свечи в честь святого Николая [17].

Рядом с часовней располагались несколько могил и православных памятников, свидетельствовавших, что здесь существовало православное кладбище [5, с. 21]. На рассмотренных в ходе работы картах Выборга, выполненных в период с начала 1830-х и заканчивая, 1887 г., это кладбище обозначено рядом с часовней на участке № 4 района Хави, и занимает довольно значительную площадь. То, что это именно русское кладбище указано на морской карте Выборгского залива 1844 г. На этом кладбище хоронили умерших, особенно из нижних воинских чинов. Также среди погребенных здесь были и люди из купеческого звания, так, здесь были погребены члены семейства купцов Гусовых [3, с. 90]. После того как в 1849 г. неподалеку от часовни были построены стеариновый завод и дома мастеровых, хоронить здесь было запрещено [16, с. 123]. В том же 1849 г. г. Выборг бесплатно передал в пользование местной греко-католической общине земельный участок № 4 в районе Хави, площадью 28 363 м² при условии, что община будет иметь доступ к этой области, пока в этом районе находится моленная комната [15, с. 3]. К 1860-м гг. кладбище уже было закрыто [7, с. 88]. На картах последующих лет кладбище рядом с часовней уже не отмечено, хотя оно указано на строительных чертежах 1897 и 1898 гг., относящихся к перестройке деревянной часовни и жилому дому на участке № 4. Начиная с 1900 г., кладбище окончательно исчезло со схем района и карты города.

Часовня неоднократно ремонтировалась и перестраивалась. В фондах национального архива Финляндии удалось встретить два чертежа часовни, также в открытых источниках были найдены три фотографии деревянной часовни, относящиеся к 1890–1899 и 1924 гг. Из фотографий, планов и чертежей видно, что часовня была небольшой – чуть более 15 м в длину и около 10 м в ширину. В донесении выборгского духовенства за 1809 г. указано, что часовня была построена из дерева, и имела также деревянную башенку, выкрашенную в черный цвет, оканчивающуюся луковицей с крестом, покрытым листовым железом. Зал часовни был длиной три морских сажени и шириной две. Помимо иконы Святого Николая в часовне находились икона с изображением императора Константина I и его матери царицы Елены, и иконы апостолов Петра и Павла, а перед иконостасом были два большие и один маленький старинные медные подвесные подсвечники [16, с. 122]. Во время служб в часовне было тесно



и душно, а с увеличением православного населения города Выборга она уже не могла вместить всех желавших помолиться перед иконой Святого Николая. В связи с этим в 1898 г. было решено построить на добровольные пожертвования прихожан новую кирпичную церковь или если позволят средства, то небольшой храм вместимостью 400 человек [11, с. 3].

Основываясь на чертежах и фотографиях, а также собранных планах застройки местности, в студенческой версии программы Fusion 360 была подготовлена трехмерная модель часовни. Выбор хронологического среза для создания макета был определен исходя из периода функционирования построенной в начале XX в. кирпичной церкви святого Николая, т. е. 1903–1924 гг. При создании первой версии модели часовни делалась значительная проработка всех деревянных элементов экстерьерного декора. Однако при печати макета на 3D-принтере выяснилось, что выбранный масштаб (1:300), а также диаметр сопла принтера и толщина печатаемого слоя не позволяют передавать всю детализацию разработанной модели, а также воспроизвести ряд тонкостенных элементов. Поэтому модель упрощалась и с 6-й попытки участники проекта вышли на уровень золотой середины. Забегая вперед, следует отметить, что полученный опыт изготовления 6 фигурок часовни, позволил впоследствии гораздо быстрее сделать файлы трехмерных моделей жилого дома и каменной церкви, находившиеся на исследуемом участке. Подготовленный макет ландшафта местности по состоянию на первую четверть XX в. экспонировался в 2020 г. на вы-

ставке творческих работ участников Ассоциации духовно-нравственного просвещения «Покров».

Что касается истории деревянной часовни после обретения Финляндией независимости, то с 1919 г. велись переговоры с городским управлением относительно передачи обратно городу части Хависского земельного участка [4, с. 6], в 1924 г. рассматривались уже несколько различных вариантов о передаче территории и построек городу, или о их переносе [15, с. 3]. В 1924 г. часовня была разобрана, т. к. на том месте, где она находилась, должна была пройти дорога, соединяющая жилые и производственные районы. Еще до разбора часовни с этой территории в сентябре 1924 г. были перемещены на кладбище в район Ристимяки останки шести могил старого кладбища, пролежавшие в земле 120–200 лет [14, с. 1270]. Туда же планировался и перенос деревянной часовни. Примечательно, что чертежи плана и фасада часовни с указанием того, что она предназначена для перестройки в Ристимяки, хранился вместе с хозяйственными документами в церковном сундуке небольшой библиотеки Выборгского Преображенского собора в период, вероятно, с 1924 по конец 1939 г. [2].

Таким образом, на сегодняшний день изучена история Хависской Николаевской часовни, подготовлены её виртуальный и физический макеты, они наряду с собранной информацией легли в основу передвижной краеведческой интерактивной выставки, посвященной историческому ландшафту местности Хави.

Список литературы

1. Бородкин Л. И. Виртуальная реконструкция монастырских комплексов Москвы: проекты в контексте Digital Humanities // Вестник Пермского университета. Серия «История». – 2014. – Вып. 3. – С. 107–112.
2. Выборгский Преображенский собор и приписные к нему церкви Ильинская и Богородицы всех скорбящих радости. – Текст: электронный // Ristikivi: частный архив карельского перешейка. – URL: <http://ristikivi.spb.ru/docs/viipurii-histspber-1875.html> (дата обращения: 11.05.2020).
3. Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии: – СПб.: С.-Петербург. епарх. ист.-стат. ком., 1869–1885. – Вып. 1.– 479 с.
4. К сведению прихожан Выборгского православного прихода // Русская жизнь. – 1919. – № 71.
5. Карельский перешеек. И Вера, и Надежда, и Любовь. – Выборг: Фаворит-Выборг, 2017. – 336 с.
6. Куркимиес И. Выборгские чудотворные иконы / пер. с фин. Т. Шумилина // Балтийский щит. – 2009. – № 1. – С. 10–13.
7. Лапин И. С. Храмы Карельского перешейка. От старой до новой границы. – СПб.: Гюль: Остров, 2019. – 272 с.
8. Пастухов А. С. Разработка макета исторической территории Хависской Николаевской церкви // Духовно-нравственное и патриотическое воспитание молодежи: материалы Всерос. дистанционной науч.-практ. конф. – Чебоксары: Плакат, 2020. – 376 с.
9. Пастухов А. С., Пастухов С. Ю. Разработка трехмерной компьютерной модели исторического ландшафта острова Ласисаари для построения виртуального историко-краеведческого мемориального маршрута // География и современные проблемы географического образования: материалы Всерос. науч.-практ. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения почетного члена Русского географического об-



щества, д-ра геогр. наук, профессора Василия Ивановича Прокаева. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 2019. – С. 196–200.

10. Полное собрание законов Российской Империи (Собрание первое). Книга чертежей и рисунков (Планы городов). – СПб.: В Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1859. – 430 с.

11. Постройка нового храма въ Хависе, около г. Выборга // Финляндская Газета. – 1901. – № 79.

12. Проект нового храма // Финляндская Газета. – 1900. – № 38. – С. 1270.

13. Хавиская Николаевская церковь близъ гор. Выборга // Финляндская Газета. – 1903. – № 71.

14. Harvinainen muuttoliike // Suomen Kuvalehti. – 1924. – No. 39.

15. Kreikka.-Katolinen kirkko. Havilla. Kysymys krestovo-Kholmin hautausmaan siirtämisestä ja osa lauitan ylityksestä kaupunkiin // Karjala. – 1924. – No. 41.

16. Meurman Otto-I.: Viipurin kirkot. Viipuri Suomen kirjallisuusseura. – 6. Helsinki, 1983. – 137 s.

17. Skizzerfrån Wiborg. II. S:t Nikolaus fest. Sällskap Lifvet // Helsingfors Morgonblad. – 1843. – No. 43.

УДК 94

ББК 63.3(0):86.372.24-3

Элеонора Викторовна Старостенко,

Могилевский государственный университет им. А. А. Кулешова,

г. Могилев, Беларусь,

e-mail: eleonorastarostenko@mail.ru

Священники полков особого назначения в годы Первой мировой войны

Статья посвящена особенностям службы православного военного духовенства в полках особого назначения. Данные воинские формирования российской армии были направлены во Францию и сражались вместе с войсками союзников. Особое внимание в статье уделено описаниям заграничной службы православного военного духовенства в периодической печати и архивных документах.

Ключевые слова: православная церковь, ведомство протопресвитера военного и морского духовенства, Первая мировая война, военное духовенство

Eleonora V. Starostenko,

Mogilev State University named after A. Kuleshov,

Mogilev, Belarus,

e-mail: eleonorastarostenko@mail.ru

Priests of the Regiments of Special Appointment during the First World War

The article is devoted to the peculiarities of the service of the Orthodox military clergy in special-purpose regiments. These military formations of the Russian army were sent to France and fought together with the allied forces. Special attention is paid to the descriptions of the foreign service of the Orthodox military clergy in periodicals and archival documents.

Keywords: Russian Orthodox church?, Department attached to Protopresbyter of military and navy priesthood, the First World War, military priesthood

В годы Первой мировой войны православное военное духовенство получило общие указания об организации своей деятельности в полках российской армии (инструкция полковым священникам) [5, с. 51]. Однако стараниями ведомства военного и морского духовенства были разработаны дополнительные инструкции, памятки и указания, которые учитывали специфику службы в различных воинских частях и учреждениях. Часть из них легла в основу «Руководственных указаний духовенству действующей армии». На протяжении войны специальные инструкции получили священники госпита-

лей, запасных частей, эвакуационных и распределительных пунктов, миссионеры, проповедники. Имела особенности деятельность в других частях и учреждениях (военно-санитарных поездах, артиллерийских бригадах). Помимо вышеназванного, специальная инструкция была разработана для священников полков особого назначения, отобранных для служения за рубежом вместе с союзниками. К священнослужителям, командируемым в эти воинские части, выдвигались самые высокие требования. Они должны были быть опытными пастырями, хорошо зарекомендовавшими себя во время службы в ведомстве. Как отме-



чал протопресвитер Г. И. Шавельский, для службы за границей он выбрал «самых надежных священников». Такой серьезный отбор объясняется необходимостью достойно представить Российскую империю и православную церковь перед союзниками.

Священникам полков особого назначения предназначался циркуляр протопресвитера военного и морского духовенства № 3118 от 7 августа 1916 г. В нем Г. И. Шавельский обращался к священнослужителям с просьбой не забывать об ответственности служения в этих частях, ведь их деятельность будет сравниваться со службой французского и английского военного духовенства, прославившегося в Первой мировой войне. Священники полков особого назначения олицетворяли для союзников православную церковь: «вы явитесь представителями не только военного духовенства, но и нашей русской православной церкви; по Вам, по Вашей жизни и работе наши союзники: французы, англичане, бельгийцы будут судить не только о военном русском духовенстве, но и всей нашей церкви» [4, л. 49]. Поэтому им рекомендовалось следить за своим внешним видом, не чуждаться общения с английскими, французскими и другими священниками, помогать всем вне зависимости от вероисповедания. Служба священников в полках особого назначения, по мнению протопресвитера, могла поспособствовать развитию церковного общения между странами в будущем. Учитывая, что для этих полков были отобраны лучшие, надежные священники, то протопресвитер ожидал успешного выполнения поставленных задач. В качестве своего рода последней рекомендации протопресвитер рекомендовал перечитать указания и инструкции по ведомству, показывать Церковь и российскую армию с лучшей стороны, поддерживать образ «благоговейного православного священника» [Там же, л. 49 об.]. Также он советовал возможно ближе держаться к солдатам и, особенно, к офицерам, дабы напоминать им о необходимости вести себя достойно, ведь по ним будут судить о российской армии в целом.

Для руководства священниками приказом по ведомству протопресвитера военного и морского духовенства № 33 от 22 июля 1916 г. была учреждена должность благочинного особых пехотных полков, командированных во Францию [2, л. 85]. На нее был назначен протоиерей 6-го особого пехотного полка Сергей Соколовский. Он хорошо зарекомендовал себя в ведомстве протопресвитера, в годы войны, отличился как готовый к самопо-

жертвованию священник. Как отмечалось в сообщении представителя его Императорского величества Верховного Главнокомандующего при главной квартире французских армий от 4 февраля 1917 г., Сергей Соколовский «человек большого и искреннего убеждения» [3, л. 30–30 об.].

Первые сведения о службе священников во Франции появились на страницах периодической печати в начале 1917 г. Представляет интерес описание рождественских праздников в Шампани. Так, усилиями духовенства и паствы в бараче была оборудована церковь: «гирлянда с лентами украшает иконостас. Направо полковая икона, налево хор певчих солдат в походной форме... Искусные руки устроили для сотен свечей подсвечники из колючей проволоки, принесенной из немецких траншей» [6, с. 154]. Описываемая служба велась во время боевых действий, под звук разрывающихся снарядов. Сам священник лишь на время богослужения позволил себе снять противогазовую маску.

Источники представляют службу священников во Франции в положительном ключе: они рьяно служат и всегда рядом со своей паствой. При этом кажется интересным замечание автора одной из статей о том, что появление священника на поле боя частью солдат воспринималось как предвестие смерти, однако, по убеждению автора, это свойственно только для солдата «суеверного и трусливого». В описании сражения от 6 декабря 1916 г. сообщается о присутствии священника на поле боя рядом с солдатами: «при почти полной тишине из траншеи выходит священник, он высоко держит в руках Св. Крест, за ним выходят все и бросаются к немецким траншеям» [7, с. 155]. А при отступлении войск он, наоборот, шел позади полка, дабы убедиться, что никто не остался на поле боя. Вероятно, речь идет о Сергии Соколовском, потому как в другой статье (в ней события датированы 5 декабря), описываются схожие обстоятельства, при которых тот получил тяжелое ранение. Священник был ранен в правую кисть и бок, и, по заверениям врачей, чудом выжил [1, с. 156].

В фондах РГИА есть отрицательный отзыв Сергия Соколовского на службу одного из подчиненных священников, Дмитрия Барсова. Священника обвиняли в том, что он жил при обозе 2-го разряда, находящемся далеко от полка. Это дало основание охарактеризовать Барсова как священника, не обладающего «пылкостью и страстностью», свойственной тому же благочинному особых полков [3, л. 30]. Однако в результате разби-



рательства выяснилось, что священник служил достойно, а отзыв Сергия Соколовского был «пристрастным и тенденциозным» [3, л. 33 об.].

В целом, направление в полки особого назначения священнослужителей, а также разработка для них отдельной инструкции свидетельствует о стремлении ведомства

протопресвитера военного и морского духовенства не оставлять без пастырского попечения своих солдат за рубежом. На плечи священников, помимо культовой деятельности, легло наблюдение за поведением солдат и офицеров, а также создание позитивного образа военного священника в глазах союзников.

Список литературы

1. Герой священник // Вестник военного и морского духовенства. – 1917. – № 5/6. – С. 156–157.
2. РГИА (Российский государственный исторический архив). – Ф. 806. – Оп. 5. – Д. 10062.
3. РГИА. – Ф. 806. – Оп. 5. – Д. 10360.
4. РГИА. – Ф. 806. – Оп. 5. – Д. 10776.
5. Старостенко Э. В. Православные военные священники в Российской армии в годы Первой мировой войны: категории и обязанности // Идеологические аспекты военной безопасности. – 2016. – № 2. – С. 50–54.
6. Lepetit Parisien. Au Front Français // Вестник военного и морского духовенства. – 1917. – № 5/6. – С. 154–155.
7. Lepetit Parisien. В русских войсках во Франции // Вестник военного и морского духовенства. – 1917. – № 5/6. – С. 155–156.

УДК 94(5)

ББК 63.3(5):86.372.24-3

*Евгений Викторович Дроботушенко,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: DRZZ@yandex.ru*

Православие в Тяньцзине в 1920-е годы: малоизвестные и спорные страницы истории российской эмиграции в Китае

В статье, на основе имеющихся публикаций и архивных источников, выделяются малоизвестные широкой общественности, а также спорные аспекты истории православия в китайском Тяньцзине. Автор отмечает, что, несмотря на значительное количество самых разных исследований по истории Русской Православной Церкви в Китае, православная история Тяньцзиня на сегодняшний день, изучена недостаточно и требует к себе серьезного внимания ученых.

Ключевые слова: российская эмиграция, православие, церковь, священнослужитель, настоятель, архиерей, верующие, прихожане, Китай, Тяньцзинь

*Evgeny V. Drobotushenko,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: DRZZ@yandex.ru*

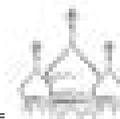
Orthodoxy in Tianjin in the 1920s. Little-Known and Controversial Pages in the History of Russian Emigration in China

Based on the available publications and archival sources, the article highlights little-known to the General public, as well as controversial aspects of the history of Orthodoxy in Chinese Tianjin. The author notes that, despite a significant number of various studies on the history of the Russian Orthodox Church in China, the Orthodox history of Tianjin is currently insufficiently studied and requires serious attention of scientists.

Keywords: Russian emigration, Orthodoxy, Church, priest, rector, Bishop, believers, parishioners, China, Tianjin

История Русской Православной Церкви в Китае стала, в последнем десятилетии XX – начале XXI в., невероятно популярной

в среде исследователей. Проблематикой занималось и занимается большое количество ученых, краеведов, представителей



средств массовой информации и т. д. [1–3; и др.].

История российской эмиграции в Китае, на сегодняшний день, в целом, и история Русской Православной Церкви в стране, исследователями воссозданы относительно полно [6–9 и др.]. В то же время, и на настоящий момент, не все аспекты изучены в равной мере. Так, несколько меньше внимания авторами уделено истории российской эмигрантской колонии и православной истории российской эмиграции Тяньцзиня. Отдельные интереснейшие, но, к сожалению, очень краткие, публикации, имеются. Это, к примеру, заметка протоиерея Иоанна Ду, последнего православного священника г. Тяньцзинь (служил с 1950 г.) [10].

Пожалуй, единственным изданием, целиком посвященным истории православия в Тяньцзине, является книга «Русская православная покровы пресвятая Богородицы церковь в Тяньцзине», вышедшая из печати в 1931 г. [17]. Однако она дает только выборочные данные за незначительный промежуток времени.

Актуальность темы исследования предопределена рядом факторов. Первым является наличие, как отмечалось выше, единичных публикаций по православной истории Тяньцзиня, которые не дают полного, всестороннего представления о ней. Второй – это отсутствие четких ответов на некоторые вопросы, а также спорность некоторых утверждений в источниках и литературе. К первым можно отнести численность российских подданных в Тяньцзине до революционных событий в России в 1917 г., а также численности российской эмигрантской колонии города на разных этапах ее существования в период 1919 – начала 1950-х гг., и, соответственно, численность православных верующих, прихожан храмов Тяньцзиня.

Примером спорности исторических фактов и явлений является расхождение в трактовки истории появления и существования первой православной церкви Тяньцзиня. Так, протоиерей Иоанн Ду пишет о том, что небольшой храм построен в 1909 г. в саду на территории русской концессии, а до того был небольшой молитвенный дом в арендованном одноэтажном здании на проспекте Хэбэй-сяогуань [10].

Один из ведущих специалистов по истории российской эмиграции в Китае, Австралии, Северной Америке и т. д. А. Хисамутдинов, в одной из публикаций говорит о том, что первая эмигрантская православная церковь

появилась в 1909 г. путем перестройки часовни на территории Русского парка [22, с. 118].

В упоминавшейся книге «Русская православная покровы пресвятая Богородицы церковь в Тяньцзине» встречаем замечание о том, что на кладбище, где захоронены русские, возведена часовня, строительство которой закончилось в 1909 г. и так как русских в городе было мало на протяжении 10 лет, т. е. до 1919 г., потребности в храме не было [17, с. 2].

Очевидно, что появление и развитие православия в Тяньцзине связано с появлением там русских, в дальнейшем с жизнью диаспорального сообщества выходцев из Российской империи, а далее с российской эмигрантской колонией города.

Появление подданных Российской империи в Тяньцзине, согласно имеющимся данным, относится к 1858 г., когда в городе был подписан Тяньцзиньский трактат. С российской стороны его подписал вице-адмирал Е. В. Путятин. Со временем в Тяньцзине появляется консульство, однако согласно штатам заграничных установлений Министерства иностранных дел Российской империи от 4 февраля 1875 г. оно упразднено, но в дальнейшем снова начало свою работу [11].

Несмотря на работу в Тяньцзине консульства, говорить о значительном представительстве российских подданных в городе нельзя.

Относительно известная история российских подданных в Тяньцзине началась на рубеже XIX–XX вв. Речь, в одних имеющихся публикациях, идет о селенгинском купце А. Д. Старцеве, в иных, о купце Литвинове (без инициалов в источнике) [10; 18].

В 1896 г. в Тяньцзине открыт филиал Русско-Азиатского банка [14].

На рубеже XIX–XX вв. в Тяньцзине организована российская концессия. Произошло это значительно позднее, чем создание Британской, Американской и Французской концессий, однако по своей площади она стала одной из самых больших. К русско-японской войне в Тяньцзине открыто отделение Русско-китайского банка [14; 15]. Таким образом, российское влияние в Тяньцзине росло. Можно предположить, что росло и количество подданных Российской империи в городе, однако точных статистических данных нет, как нет и сколько-нибудь подробной истории пребывания россиян в Тяньцзине на данном этапе.

Относительно православия, можно с уверенностью утверждать, что, как минимум до 1905, а то и до 1909 г. в г. Тяньцзине не было



культовых построек. В литературе и источниках, на сегодняшний день, нет упоминаний о православных священнослужителях вплоть до начала третьего десятилетия XX в.

Начало XX столетия ознаменовалось для Китая боксерским восстанием. В ходе него, в частности, было захвачено консульство Российской империи в Тяньцзине. В 1900 г. при его освобождении погибли 108 человек из числа российских военнослужащих. Все погибшие захоронены в братской могиле в парке, который изначально относился к ведению российского военного ведомства, после чего перешел под управление российского военного агента, а затем был передан российскому консульству. В парке была возведена православная часовня, строительство которой началось в 1905 г., а закончилось в 1909 г. [5, л. 107].

Согласно иным данным, на кладбище в Тяньцзине покоятся русские, погибшие во время боксерского восстания в Пекине и Маньчжурии. Называется цифра в 222 погибших обитателя православной миссии [5, л. 108].

А. Хисамутдинов говорит о памятных плитах более чем 150 русским воинам [22, с. 118].

В дневниках корреспондента газеты «Новый край», издававшейся в Порт-Артуре Дмитрия Григорьевича Янчевецкого по его поездке по Китаю в 1900 г. читаем, что русская колония Тяньцзиня составляла «всего шесть семейств» [20, с. 41].

Есть данные, что в 1914 г. численность русской общины Тяньцзиня составляла около 200 человек [18, с. 262]. Тот же А. Хисамутдинов говорит о том, что было менее 200 человек [22, с. 121]. Однако ни в первом, ни во втором случае четкой цифры не называется.

Изменения в среде российских подданных в Тяньцзине происходят после революционных событий 1917 г. в России. Закрывается консульство. Русская концессия города передана китайским властям. К ним же отошел парк с братским захоронением российских воинов.

По некоторым данным, в 1919 г., в Тяньцзине появляется некоторое количество российских эмигрантов [5, л. 108]. На рубеже 1919–1920-х гг. происходит формирование российской эмигрантской колонии города. Отметим, что новое сообщество Тяньцзиня – российская колония, в сравнении с некоторыми иными населенными пунктами и районами Китая (Харбин, Шанхай, «Русское Трехречья», Синьцзян), было небольшим в количественном плане. Согласно архивным источ-

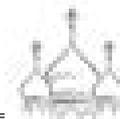
никам, на начало 1920-го г. в Тяньцзине было всего 80 представителей российской эмиграции, которая именовалась «русской колонией». Отметим, что речь шла о зарегистрированных членах колонии, однако представляется, что, если незарегистрированные и были, то в небольшом количестве [5, л. 108].

Основной наплыв российских эмигрантов в Китай придется на последующие годы, но и в дальнейшем колония Тяньцзиня очень большой не станет.

Количество российских эмигрантов Тяньцзиня увеличилось на рубеже 1920–1930-х гг. Это связано с внутренней миграцией по территории Китая выходцев из Российской империи. После осложнения ситуации на советско-китайской границе значительная часть русскоязычного населения Русского Трехречья двинулась далее в глубь страны. Свою роль сыграло сильнейшее наводнение в Харбине в 1932 г., которое ухудшило материальное положение большой российской эмигрантской колонии города. Самой же важной причиной внутренней миграции по Китаю российских эмигрантов стал захват северо-востока страны японцами. Часть эмигрантов отправилась далее по Китаю. Значительное количество осело в Шанхае, часть же осталась в Тяньцзине. По некоторым данным российская колония Тяньцзиня в начале 1930-х гг. составляла до 3 500 человек [5, л. 111]. Одна из проблем заключается в том, что говоря о колонии российской эмиграции Тяньцзиня, исследователи не выделяют ее этнический состав и не совсем понятно, речь шла только о русских или вообще о всех эмигрантах из Российской империи. К примеру китайский автор Яньцю У говорит о 800 евреев без гражданства (белоэмигрантах), но не соотносит их с российской эмигрантской колонией. Следует сказать о том, что автор пишет о «русских евреях», что невозможно в принципе. Имеются ввиду евреи – выходцы из Российской империи [24, с. 76].

В литературе, без отсылок на источники, можно встретить упоминание о том, что в годы Второй мировой войны российская колония в Тяньцзине составляла несколько тысяч человек [12]. Насколько это верно, на сегодня, сказать сложно.

Тяньцзиньскую колонию российской эмиграции затронула та же беда, что аналогичные сообщества в иных крупных центрах проживания на территории Китая – это разногласия и противостояния. Эмигрантское сообщество не было единым. В начале 1920-х гг. в российской колонии Тяньцзиня произошел



раскол. Все русскоязычное население разделилось на три части. Между их представителями возник спор о настоятеле единственной православной церкви города. В то же время количество прихожан храма было незначительным. На одном из заседаний в начале 1920 г., из упоминавшихся выше 80 представителей российской эмиграции, присутствовало всего 18 человек [5, л. 108].

К Пасхе 1920 г. предложенный от эмигрантской колонии Тяньцзиня кандидат на должность настоятеля церкви (Покрова Пресвятой Богородицы (Покровской)) не утвержден начальником Духовной миссии епископом Иннокентием (Фигуровским). Назначен же был бывший настоятель собора в Симбирске протоиерей Павел Разумов [5, л. 108]. С данным назначением не согласился первый церковный староста церкви П. Н. Хохлов, был назначен новый староста – С. М. Вязигин. В апреле 1922 г. отказался исполнять обязанности и он. Последовало новое назначение. Старостой стал А. А. Орлов, но в Америку отбыл настоятель храма протоиерей Павел Разумов. На его место главой Духовной миссии назначен ее член иеромонах Виктор [5, л. 109].

Речь идет о Викторе (Святине), будущем епископе Шанхайском, Начальнике Русской Духовной миссии в Китае в сане архиепископа, экзархе Восточно-Азиатского Экзархата Московской Патриархии, а затем архиепископе Краснодарском и Кубанском и митрополите.

С приездом Виктора (Святина), на краткий период, среди православных российской эмигрантской колонии Тяньцзиня установился мир. Стало увеличиваться число прихожан, в 1922 г. составляя 110 человек [5, л. 109].

Однако противоречия в среде православной российской эмиграции не исчезли. Уже в 1927 г. снова замена старосты. Им 1 мая стал Г. А. Ушинский, поскольку А. А. Орлов сам отказался из-за несогласия со сложившейся ситуацией [Там же].

Как и в иных центрах российской эмиграции в Китае, в Тяньцзине произошел раскол среди православного сообщества в связи с тем, что часть приняла решение перейти из-под юрисдикции Зарубежного Синода Русской Православной Церкви в юрисдикцию Московского Патриархата, а часть, очевидно, была против такого решения. Об этом с отсылкой к книге М. В. Колобова говорит А. Хисамутдинов, однако, не приводя ни название книги, ни отсылки к ней [21, с. 38]. Речь, вероятно, идет о работе «Церковная смута», изданной в Тяньцзине в 1929 г. [13]. Книга явля-

ется достаточно редкой. Основная масса упоминаний о ней, так или иначе, приводит к каталогу собрания Библиотеки имени Гамильтона Гавайского университета, составленному Патрицией Полански [16].

Отметим, что названный раскол, по времени, произошел несколько позднее, чем противоречия, преследовавшие православное сообщество Тяньцзиня, начиная с весны 1920 г.

Вернемся к упоминавшемуся выше расхождению относительно года появления первой церкви. Как отмечалось, отдельные исследователи пишут, что она построена увеличением часовни на территории Русского парка в 1909 г. [22, с. 118] либо просто, без упоминания часовни, речь шла о строительстве небольшой церкви в саду русской концессии. Освящена в честь Спасителя, а посвящена 108 погибшим русским военным [10].

В иной публикации читаем «Храм Спаса Нерукотворного был построен... в 1907 г.». «В четверг 4-й недели после Пасхи... 1909 года... состоялось открытие памятника в Тяньцзине, построенного на могиле солдат, погибших в 1900 году. Памятник представляет собой изящную часовню...». «В 1922–1925 г. храм был расширен и перестроен под храм Покрова Пресвятой Богородицы» [19].

У протоиерея Иоанна Ду читаем: «В 1925 г. на месте прежнего маленького храма на пожертвования собранные о. Виктором был построен храм Покрова Пресвятой Богородицы» [10].

В 1929 г. благотворитель И. В. Кулаев в память жены пожертвовал сумму на строительство церкви. Однако приобретение участка являлось делом сложным, и было решено церковь «сделать» пристройкой к часовне, последняя становилась алтарем [5, л. 110; 22, с. 118]. Таким образом, появляется новая дата.

Видим, что точного ответа на вопрос о времени появления первого храма, а также его связи с часовней, на сегодня нет. Складывается несколько версий: 1. Часовня построена в 1909 г. и в дальнейшем, возможно в 1922–1925 гг., была расширена до церкви. Это церковь Покрова Пресвятой Богородицы. 2. Первая церковь – церковь Спаса Нерукотворного постройки 1907 г. увеличена в дальнейшем, опять же, возможно, в 1922–1925 гг. до Покровской церкви. 3. Часовня, законченная строительством в 1909 г. перестроена в 1929 г. в церковь.

В пользу первой версии говорят упоминания о расширении до храма имевшейся часов-



ни, которая была закончена строительством в 1909 г., а также упоминание в отдельных текстах отсутствия необходимости в храме в виду незначительного количества верующих.

В пользу второй говорит приведенный выше текст о противоречиях в среде прихожан имевшейся церкви, в которую в 1922 г. настоятелем был назначен Виктор (Святин).

В свою очередь, в пользу третьей говорит упоминание о расширении часовни в 1929 г. у исследователей, ссылающихся на воспоминания, а также акцентирование на этом внимания в некоторых иных публикациях.

Отметим, что, на наш взгляд, на настоящее время, ни одна из версий серьезных подтверждений не имеет. При этом самой слабой представляется последняя.

Известно, что при храме уже к 1925 г. был организован хор, основателем которого стал регент Г. Арюткин [5, л. 111].

Независимо от ответа на вопрос, где и когда появилась первая православная церковь Тяньцзиня, очевидно, что самые яркие страницы ее истории приходятся на время увеличения российской колонии, т. е. на рубеж третьего и четвертого десятилетий XX в. По некоторым данным, в тяньцзинской церкви Покрова Пресвятой Богородицы у исповеди и на причастии в 1929 г. было 683 человек, а в 1930 – 852 человек [Там же].

Остановившись на проблеме истории культовых построек Тяньцзиня, вопросах противоречий в православном тяньцзинском сообществе, следует сказать об имеющихся данных по деятельности православной церкви города вне исполнения религиозной обрядности, а также на именах священнослужителей. Как отмечалось, по 1920-м гг. такой информации не много. В то же время несколько слов можно сказать и здесь.

Одной из ярчайших страниц православной истории Тяньцзиня является деятельность Православного Китайского миссионерского братства во имя Святителя Иннокентия, первого епископа Чудотворца. Одним из его начинаний стала церковно-приходская школа (Русская национальная школа). Она организована при участии отца Виктора (Святина). Наблюдательным органом стало Церковное православное братство [17, с. 38].

В 1927 г. в ведение церковного братства перешла больница, открытая для представителей российской колонии еще в 1924 г. [17, с. 44].

Православная церковь Тяньцзиня занималась издательской деятельностью. Отметим, что по 1920-ым гг. оценить ее сложно.

Однако А. Хисамутдинов отмечает, что «некоторые... приходы Тяньцзиня имели свои печатные издания...», не уточняя какие. Он говорит о том, что Православное Китайское миссионерское братство во имя Святителя Иннокентия, первого епископа Чудотворца в свой храмовый праздник 9 декабря 1930 г. отпечатало «Листовку № 1» [21, с. 9].

Отметим, что печатные издания Тяньцзиня в целом, а особенно, связанные с историей православия и его современным, на тот момент, состоянием, не стали предметом детального, подробного изучения и на сегодняшний день. Несомненно, специалист знает работу А. Хисамутдинова «Русское слово в Тяньцзине», однако, во-первых, она не большая, а, во-вторых, относительно православных изданий и трудов по православной истории города, она содержит только краткие упоминания. Показательным, по нашему мнению, является и то, что в одной из статей А. Хисамутдинова и П. Полански, в которой характеризуется коллекция российской эмигрантской литературы библиотеки им. Гамильтона Гавайского университета, Тяньцзинь даже не упоминается, при том, что Харбин, Шанхай и Дайрен есть [23].

А. Хисамутдинов пишет о том, что в 1930-е гг. Тяньцзинским антикоммунистическим комитетом был создан культурно-воспитательный отдел. В его функции входила издательская деятельность. Одним из руководителей названного отдела стал священник М. Рогожкин [21, с. 32].

Он же, без привязки к конкретным датам говорит о наличии у православного братства библиотеки, которая, в какой-то период времени, сдавалась в аренду Русским клубом города [21, с. 44; 22, с. 122].

Упомянутый выше М. Рогожкин был одним из восьми настоятелей православных храмов Тяньцзиня, список которых приводит протоиерей Иоанн Ду [10]. Однако, кроме Павла Разумова и Виктора (Святина), деятельность остальных относилась к более позднему времени, чем рассматривается в данном исследовании. Даты, когда митрофорный протоиерей Михаил Рогожкин был настоятелем храма, не приводятся [Там же].

На сегодня известно не так много имен священников православного Тяньцзиня. Помимо упомянутых выше, А. Хисамутдинов говорит о священнике Д. Успенском, который в 1925 г. издавал в Тяньцзине еженедельную газету «Русский листок», в 1926 г. газету «Новости дня». Он же упоминает священника Ф. Задорожного, говоря уже о 1939 г. [21, с. 5;



22, с. 122]. Относительно 1939 г. А. Хисамутдинов предполагает, что редактором «Православного благовестника» был священник М. Рогожкин [21, с. 9]. Из сказанного следует, что последний осуществлял свою деятельность в Тяньцзине после третьего десятилетия XX в.

Упомянутые А. Хисамутдинов имена священнослужителей важны для составления, как можно более полной картины, православия в Тяньцзине, однако для нас проблемой является то, что автор зачастую не делает отсылок к источникам получения информации.

В Покровском храме священников в 1925 г. был Виктор Терситский [5, л. 111].

Исходя из сказанного, очевидно, что история тяньцзиньского православного священства, на сегодня практически не изучена.

Мы акцентировали внимание на церкви Покрова Пресвятой Богородицы. Иные православные храмы Тяньцзиня были построены за пределами хронологических рамок настоящего исследования. Свято-Иннокентьевская церковь в виде молитвенного дома открыта в 1930 г., Свято-Никольская в 1944 г. [25]. Здесь следует сказать, что расхождение в датах и фактах относительно церкви Спаса Нерукотворного (Покрова Пресвятой Богородицы), а также имеющаяся минимальная информация по Иннокентьевской и Никольской церквям, не позволяют нам утверждать со стопроцентной уверенностью, что приведенные данные по последним двум являются достоверными.

В годы Второй мировой войны в Тяньцзине службы, по некоторым данным, велись в соборе и двух церквях [12]. С точки зрения наличия культовых построек в городе к моменту начала войны, это представляется верным. В то же время, незначительный объем имеющейся ин-

формации по истории российской эмигрантской колонии Тяньцзиня в целом и по истории православной церкви города, в частности, позволяет, на сегодня, оставить вопрос о деятельности православных храмов города в годы Второй мировой войны открыты.

Таким образом, можно смело утверждать, что на сегодняшний день, отсутствует сколько-нибудь полная история православия в Тяньцзине. Имеются единичные, достаточно краткие публикации непосредственно по предмету. Отчасти данные встречаем в обобщающих исследованиях. И в первом и во втором случаях информация краткая.

Следующим выводом будет являться замечание о том, что в воссозданной истории тяньцзиньской российской эмиграции и истории православной церкви города, имеется много пробелов и спорных моментов, которые требуют прояснения. Информация «кочует» из публикации в публикацию.

История российской эмигрантской колонии в Тяньцзине остается несколько в тени таковых историй в Русском Трехречье, Харбине, Шанхае или Синьцзяне, что происходит в силу ее малочисленности. Она, конечно, не шла ни в какое сравнение с колониями в названных районах и городах Китая. С другой, если верить некоторым имеющимся данным, количество русских в 3 500 человек на конец третьего – начало четвертого десятилетий XX в., которое приводилось китайской администрацией, говорит о том, что колонию нельзя назвать совсем уж маленькой, а значит и ее история, как и история православной церкви в городе, была значительной [5, л. 111].

Сказанное показывает необходимость серьезной, кропотливой работы с источниками, прежде всего, с архивными документами.

Список литературы

1. Аблажей Н. Н. С востока на восток: Российская эмиграция в Китае. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2007. – 300 с.
2. Аблова Н. Е. КВЖД и российская эмиграция в Китае. – М.: Русская панорама, 2004. – 432 с.
3. Аурилене Е. Е. Российская диаспора в Китае: Маньчжурия. Северный Китай. Шанхай (1920–1950-е гг.). – Хабаровск: Хабаровский пограничный ин-т Фед. службы безопасности Рос. Федерации, 2003. – 191 с.
4. Аурилене Е. Е. Российская эмиграция в Китае: 1920–1950: дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.02. – Хабаровск: Хабаровский гос. пед. ун-т, 2004. – 376 с.
5. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). – Ф. 10003. – Оп. 4. – Д. 12.
6. Дацышен В. Г. История Российской духовной миссии в Китае. – Гонконг: Православное Братство святых Первоверховных апостолов Петра и Павла, 2010. – 448 с.
7. Дацышен В. Г. Христианство в Китае: история и современность. – М.: Науч.-образ. форум по междунар. отношениям, 2007. – 240 с.
8. Дионисий (Поздняев), священник. Православие в Китае (1900–1997 гг.). – М.: Свято-Владимирское Братство, 1998. – 276 с.



9. Дионисий (Поздняяев), священник. Церковь в Китае: на пути к автономии. – Текст: электронный // Альфа и Омега. – 1997. – № 14. – URL: <https://www.pravmir.ru/tserkov-v-kitae-na-puti-k-avtonomii/> (дата обращения: 20.10.2020).
10. Ду Иоанн. Распространение Русской Православной Церкви в Тяньцзине и его окрестностях. – Текст: электронный // Китайский Благовестник. – 1999. – № 2. – URL: http://www.orthodox.cn/localchurch/tianjin/9902tianjin_ru.htm#101 (дата обращения: 06.08.2020).
11. История Генконсульства. – Текст: электронный // Генеральное Консульство Российской Федерации в Шанхае. – URL: https://rusconshanghai.mid.ru/ru_RU/ (дата обращения: 06.08.2020).
12. Караев Б. А. «Восточный ветер». «Русские в Тяньцзине». – URL: <https://odnokiy.livejournal.com/> (дата обращения: 13.09.2020). – Текст: электронный.
13. Колобов М. В. Церковная смута. – Тяньцзинь: Тип. А. И. Серебренникова, 1929. – 65 с.
14. Курто О. Возродится ли «русский Тяньцзинь». – Текст: электронный // Координационный совет соотечественников в Китае. – URL: <http://www.russianchina.org/news/2010/11/11/2809> (дата обращения: 20.10.2020).
15. Курто О. Русские банки в Китае. – Текст: электронный // BANKIR.RU. – URL: <https://bankir.ru/publikacii/20070115/rysskie-banki-v-kitae-1367142/> (дата обращения: 13.09.2020).
16. Полански П. Русская печать в Китае, Японии и Корее: каталог собрания Библиотеки им. Гамильтона Гавайского университета / под ред. Амира Хисамутдинова. – М.: Пашков дом, 2002. – 204 с.
17. Русская православная покровы пресвятая Богородицы церковь в Тяньцзине. – Тяньцзинь: Тип. А. И. Серебренникова и К°, 1931[?]. – 57 с.
18. Русские в Китае. Исторический обзор / общ. ред., предисл и послесл. А. А. Хисамутдинова. – Шанхай: Изд. Координационного совета соотечественников в Китае и Русского клуба в Шанхае, 2010. – 572 с.
19. Тяньцзиньская Церковь Спаса нашего. – Текст: электронный // Православие в Китае. – URL: http://www.orthodox.cn/localchurch/tianjin/saviour_en.htm (дата обращения: 20.10.2020).
20. У стен недвижимого Китая. Дневники корреспондента «Нового края» на театре военных действий в Китае в 1900 году Дмитрия Янчевецкого. Издание П. А. Артемьева. – СПб.; Порт-Артур: Тип. Товарищества художественной печати, 1903. – 618 с.
21. Хисамутдинов А. Русское слово в Тяньцзине. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2014. – 46 с.
22. Хисамутдинов А. Тяньцзинская ветвь русской эмиграции // Проблемы Дальнего Востока. – 1999. – № 2. – С. 118–122.
23. Хисамутдинов А., Полански П. Русская эмигрантская коллекция Гавайского университета // Библиосфера. – 2015. – № 3. – С. 31–34.
24. Яньцю У Исторические особенности жизни русских евреев в Тяньцзине в 1920–1940-е гг. // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2013. – № 5. – С. 76–78.
25. Orthodox Churches of Tianjin. – Текст: электронный // Православие в Китае. – URL: http://www.orthodox.cn/localchurch/tianjin/index_en.html (дата обращения: 20.10.2020).

УДК 2-67:94

ББК 63.3(2)61:86.372.24-3

Галина Петровна Камнева,

*Московский государственный областной университет,
г. Москва, Россия,
e-mail: kamnevagp@gmail.com*

Сергей Александрович Сотников,

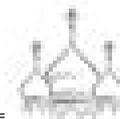
*Московский государственный областной университет,
г. Москва, Россия,
e-mail: sergey@histr.ru*

Андрей Александрович Сотников,

*Московский государственный областной университет,
г. Москва, Россия,
e-mail: microlabuss@mail.ru*

Отношение властных структур СССР к русской православной церкви в 1920–1930-е годы. Начальный этап репрессивной политики

Актуальность обусловлена тем, что, несмотря на несомненный интерес к данной теме в последние 30 лет российской истории, фундаментальных, всесторонних и независимых исследований по данному вопросу относительно немного. В статье предпринята ещё одна попытка не толь-



ко независимого подхода к оценке политики государства по отношению к церкви, но и рассмотрения вопроса подсчёта реальных цифр казнённых и умерших в ходе репрессивной политики 1920–1930-х гг.

Ключевые слова: церковь и государство, политика СССР в 1920–1930-е гг., религиозная конфессия, государственная религия, антирелигиозная политика

Galina P. Kamneva,
Moscow Region State University,
Moscow, Russia,
e-mail: kamnevagp@gmail.com

Sergei A. Sotnikov,
Moscow Region State University,
Moscow, Russia,
e-mail: sergey@histr.ru

Andrei A. Sotnikov,
Moscow Region State University,
Moscow, Russia,
e-mail: microlabuss@mail.ru

Relations of the USSR Power Structures to the Russian Orthodox Church in the 1920–1930s. The Initial Stage of Repressive Policy

Due to the fact that, despite the undoubted interest in this topic in the last 30 years of Russian history, there are relatively few fundamental, comprehensive and independent studies on this issue. The article makes another attempt not only to take an independent approach to assessing the state's policy towards the Church, but also to consider the issue of calculating the actual numbers of those executed and those who died during the repressive policy of the 1920–1930s.

Keywords: Church and state, USSR policy in 1920–1930s, religious denomination, state religion, anti-religious policy

Несмотря на особый научный интерес к этой теме, который наблюдается еще с конца 80-х гг. XX столетия, она и по сию пору актуальна и во многом детально не исследована. Мнения авторов исследований, как правило, полярно противоположны. Если одни авторы придерживаются антирелигиозной точки зрения, отрицая положительную роль религии в жизни общества, то другие, напротив, во всех бедах России обвиняют Советскую власть в целом и её негативное отношение к религии в частности.

Нередко публикуемые сегодня труды излишне политизированы (т. е. носят все признаки политического заказа), не отвечают требованиям взвешенного и независимого подхода к проблеме. Приходится признать, что аргументированных и не ангажированных трудов по данной тематике сегодня не так много, поэтому любой нейтральный взгляд на рассмотрение данного вопроса сегодня будет востребован.

До Октябрьской революции 1917 г., несмотря на глубокий внутренний кризис, Русская Православная Церковь (РПЦ), являлась самой авторитетной и многочисленной религиозной конфессией Российской Империи, имевшей статус государственной религии. Насчитывая в своих рядах 127 855 млн веру-

ющих (составлявших 89–90 % от всего населения России), РПЦ включала в свой состав: 77 682 храмов и часовен, со 112 629 монашествующих, диаконов, псаломщиков и 130 архиереев; 1 025 монастырей и скитов, в стенах которых проживали 97 629 монахов и послушников обоего пола; религиозное образование осуществляли 57 духовных семинарий и 4 духовные академии [25, с. 113].

Кризис российского общества, происшедший в конце XIX – начале XX столетия, коснулся и православной церкви. Ряд историков, в том числе М. В. Шкаровский, связывают этот процесс с отменой патриаршества в XVIII в., по его мнению, поставившее церковь в подчинённое по отношению к государству положение. Тем самым церковь была превращена в один из бюрократических институтов государства и не могла должным образом препятствовать процессу разрушения Российской Империи [30, с. 68].

Мнение это весьма спорно, т. к. в истории церкви (как православной, так и католической) уже были примеры, когда духовная власть становилась полностью независимой, что в конечном итоге приводило к её отходу от первостепенной обязанности – морально-нравственного воспитания граждан – и к чрезмерному её политическому возвышению,



попыткам вмешательства (далеко не всегда грамотным и своевременным) во внутренние и внешнеполитические вопросы функционирования государства.

РПЦ была вторым (после государства) крупнейшим владельцем земельных владений, собственником огромных материальных богатств. Управленческая верхушка вела роскошный образ жизни, в то время как рядовые священнослужители жили весьма скромно.

Революция 1905 г. подтолкнула часть русского духовенства к осознанию необходимости реформ в церковной сфере. Намечился ряд процессов, способствовавших оздоровлению церковной среды как духовного поводыря народа. Появились приходские братства различной направленности, религиозно-нравственные общества и кружки, начал развиваться институт проповедничества, стали выходить периодические религиозные издания православной направленности и др. [30, с. 68].

Но этого оказалось совершенно недостаточно, и в ходе Февральской революции 1917 г. Русская церковь, имея в своём составе людей из самых разных социальных слоёв и придерживавшихся различных взглядов, всё же не смогла консолидировать общество. Открытая непримиримая позиция православной церкви к новой власти (с самого начала своего существования поведшей наступление на православие с целью сделать марксистское мировоззрение основной идеологией нового государства) поставила этот процесс на грань открытого конфликта.

Ситуацию усугубили неоднократные выступления церковных иерархов против осуществления на практике статей «Декрета о свободе совести, церковных и религиозных обществах» от 23 января (5 февраля) 1918 г. К наиболее знаковым из подобных выступлений можно отнести:

– протест митрополита Петроградского и Гдовского Вениамина, опубликованный 10 января 1918 г, с призывом о неприкосновенности церковного имущества и недвижимости» [24, с. 10];

– «Послание к архипастырям и всем верным чадам Русской церкви» патриарха Тихона от 19 января 1918 г, в котором он предал анафеме всех принимавших участие в насилии над невиновными или в мероприятиях, направленных против РПЦ [Там же, с. 11];

– «Постановление Святейшего Патриарха и Священного Синода» от 28 февраля 1918 г. о неприятии верующими атеистической политики новой власти [Там же].

Естественным продолжением этих шагов было нарастание конфликта между церковью и государством, приведшее к началу террора против духовенства и ему сочувствующих. Этот конфликт выразился не только в закрытии монастырей и церквей, изъятии материальных ценностей, принадлежавших РПЦ, вскрытии святых мощей, но и в прямых репрессиях в отношении священнослужителей обоего пола. В период 1922–1923 г. погибли около 8 100 священнослужителей и монашествующих (эта цифра не включает священников, открыто участвовавших в Белом движении) [30, с. 95].

Как идеологический противовес духовенству, в 1922 г., на базе Агитпрома, государством создаётся Антирелигиозная комиссия при ЦК РКП(б) (сокращенно – АРК ЦК РКП(б)), объединившая несколько более мелких, разрозненных организаций: комиссию по реализации церковных ценностей, комиссию по антирелигиозной пропаганде, комиссию по учёту и сосредоточению церковных ценностей.

Её председателем был назначен советский партийный деятель Емельян Михайлович Ярославский, возглавлявший это ведомство вплоть до расформирования того в 1929 г. Весь этот период Ярославский последовательно проводил антирелигиозную политику Советского государства [15]. Историк Е. А. Курляндский выдвигает версию, что Ярославский был выдвинут Сталиным в противовес своему противнику в партийной борьбе Л.Д Троцкому [Там же].

Началом нового витка антирелигиозной политики, по мнению ряда учёных (В. С. Батченко), можно считать доклад И. В. Сталина на XV съезде ВКП(б) (2–19 декабря 1927 г., г. Москва). Им было замечено, что в стране «имеется ещё такой минус, как ослабление антирелигиозной борьбы» [1, с. 22].

Обстоятельством, усугубившим эту политическую направленность, стали провалы в хлебозаготовках. Противодействие этому крестьян объясняли религиозной агитацией духовенства, тайно подстрекавшего крестьян к выступлениям.

Справедливости ради необходимо сказать, что в ряде случаев так оно и было. Но зачастую местные партийные и властные органы, чтобы оправдать свои неудачи по заготовке хлеба, придумывали несуществующие заговоры, в которые включались невиновные крестьяне (в первую очередь – зажиточные), а также служители религиозных культов.

Логическим продолжением борьбы государства по снижению влияния религий на со-



знание советских граждан стал ряд мер, принятых в 1929 г. Первый этап борьбы с религиозным влиянием начался после секретного письма секретаря ЦК ВКП(б) Л. М. Кагановича «О мерах по усилению антирелигиозной работы» от 14 февраля 1929 г., согласно которому было предложено местному партийному руководству распространить антирелигиозную деятельность на все сферы жизни Советского государства. В нём подчёркивалось, что «...административные меры принимаются против антисоветской, а не религиозной деятельности религиозных обществ, не являются «гонениями» на веру за самое отправление религиозного культа. Надо при этом отличать деятельность верхушки религиозных организаций от религиозных настроений массы. Для верхушки религиозные верования сплошь и рядом служат лишь прикрытием их антисоветской деятельности» [22, с. 43].

За ним, в том же 1929 г. выпускается ряд следующих нормативных актов, направленных на борьбу с религиозным воздействием:

1. Циркуляр «О мерах по усилению антирелигиозной работы», принятый Политбюро ЦК ВКП(б) 24 января 1929 г., разосланный местным органам партийной власти для реализации мер борьбы с религиозной пропагандой.

Основной идеей данного документа была повсеместная антирелигиозная разъяснительная работа во всех слоях нового общества, контроль органов ОГПУ за деятельностью священнослужителей всех конфессий, поскольку «религиозные организации (церковные советы, мутаваллиаты, синагогальные общества и т. п.) являются единственной легально действующей контрреволюционной организацией, имеющей влияние на массы» [29].

Именно с 1929 г. (по утверждению А. М. Пантюхина, после образования «Комиссии по вопросам культов») вновь усиливаются репрессии против церкви. Этому способствует введение 5-дневной рабочей недели, со скользящим выходным (что мешало проведению большинства церковных праздников); запрещается любая (кроме литургической) деятельность религиозных общин; запрещаются колокольный звон и рождественские ёлки; дети могут получать лишь начальное религиозное образование; уничтожаются в массовом порядке иконы и богослужебные книги. И даже предметы, представляющие художественную и историческую ценность, далеко не всегда удавалось спасти, так как зачастую их ценность некому было определить [18, с. 108].

2. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях», принятое 8

апреля 1929 года, в числе прочих положений регулировавшее деятельность церквей, религиозных организаций, течений и объединений. Согласно этому постановлению, в числе прочих положений был введён запрет для религиозных объединений на занятия благотворительностью, организацию паломничества к святым местам, запрет на религиозную преподавательскую деятельность, ряд других ограничений.

Этот документ сковывал распространение религиозных идей среди граждан СССР, утверждал отказ в признании за религиозными сообществами прав юридического лица, но формально сохранял при этом за верующими гражданами права отправления религиозных культов [21].

3. Новая редакция статьи 4-й Конституции РСФСР гласила: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести, церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода религиозных исповеданий и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами» [14].

4. Инструкция НКВД «О правах и обязанностях религиозных организаций» от 1 октября 1929 г. указывала, что «все фактически существующие на территории РСФСР ко дню издания настоящего постановления религиозные объединения обязаны в годичный срок зарегистрироваться по месту своего нахождения в порядке и органах, указанных в настоящем постановлении» [2].

5. Постановление Правительства РСФСР «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных организаций» от 15 февраля 1930 г. давало указание руководителям местных властных органов усилить контроль за руководителями религиозных общин в регионах [1, с. 58].

Помимо вышеперечисленных нормативных актов, 8 апреля 1929 г. Президиумом ВЦИК РСФСР было принято решение о создании Постоянной Центральной комиссии по вопросам культов. На неё возлагались функции наблюдения за правомерным применением закона «О религиозных объединениях»: разбор жалоб на неправомерные действия властей в вопросах запрета колокольного звона, изъятия колоколов со звонниц, закрытия зданий и помещений для отправления культов, вопросов налогообложения, договорных обязательств с религиозными организациями и другие [22, с. 41].

В 1932 г. ВЦИК и СНК РСФСР постановил, что функции общей регистрации, а также выдачи разрешений на проведение съездов,



ряд других функций были переданы из ведения НКВД в Центральную комиссию по вопросам культов при Президиуме ВЦИК, созданной 1 июня 1930 г., комиссиям по вопросам культов при местных исполнительных комитетах.

Необходимо заметить, что предпринятые меры явились следствием непрекращающегося конфликта интересов. Начиная с 1917 г., руководство Советского государства считало, что религия в целом (и православие, как государственная религия и самая мощная и авторитетная религиозная организация в России в частности) является одним из самых серьёзных идеологических противников. Именно на представителей РПЦ зачастую опиралось антисоветское подполье и Белое движение, выставляя её одним из своих основных идеологических козырей.

Враждебные действия и идеи против молодого Советского государства часто находили в среде духовенства понимание и поддержку, что вызывало в ответ репрессивные меры со стороны партийных структур и органов безопасности РСФСР. В качестве иллюстрации примера антисоветской деятельности, можно привести следующую цифру: в первом полугодии 1929 г. состоялось 526 массовых выступлений населения, в том числе против антирелигиозной политики властей – 126 выступлений [15, с. 349].

В. С. Батченко в своей работе «Крестьянское сопротивление государственной антирелигиозной политике в 1929–1931 гг.», ссылаясь на мнение Р. М. Ахметова, пишет, что нередко столкновения вызывались «перегибами на местах», когда инструкции центрального аппарата воспринимались и выполнялись буквально, без учёта многообразия жизненных ситуаций, местных географических, исторических, национальных особенностей, а также непониманием тонкой грани между религиозной и антисоветской деятельностью [1, с. 71].

И. А. Курляндский при изучении вопроса саботажа представителей духовенства по отношению к Советской власти ссылается на приказ НКВД «Об усилении агентурной и оперативной работы по «персоналу церкви» («церковникам») и приверженцам сект» от 27 марта 1937 г. Этот циркуляр по сей день не рассекречен (по сведениям И. А. Курляндского, он хранится в ЦА ФСБ: ф. 66, оп.1, д. 413, л. 57), и о его действии на местах можно судить только по недавно опубликованным документам Службы безопасности Украины.

Согласно тексту этих документов, всего за месяц (конец марта – конец апреля 1937 г.)

был выполнен сбор оперативных материалов о деятельности религиозных общин на территории Украинской ССР. По данным украинских исследователей, в 1928 г. в составе церковных организаций УССР числилось секретных агентов: украинский экзархат РПЦ (тихоновцы) – 82 человек; украинская Синодальная церковь (обновленцы) – 82.; Соборно-Епископская церковь – 36 [20, с. 69].

В отчёте подчёркивалось, что очевиден процесс втягивания молодёжи в религиозные организации с последующей «организованной антисоветской деятельностью», включающей устойчивые контакты за границей [15, с. 512, 513].

Но часто можно было наблюдать и прямо противоположную картину, когда религиозных деятелей и им сочувствующих преследовали по совершенно надуманным причинам. Примером преследования за религиозные воззрения может служить так называемое «Лепельское дело» 1937 г.

Толчком для него стала докладная записка начальника отдела Центрального управления народно-хозяйственного учёта СССР В. И. Хотимского. В ходе своей рабочей поездки по Белоруссии в связи с проведением Всесоюзной переписи населения в Лепельском районе БССР он выявил 230 человек всех возрастов, проживавших в 52 хозяйствах, отказавшихся отвечать не только на вопросы переписных листов, но и на устные вопросы прибывших для разъяснения ситуации партийных работников [Там же, с. 495].

В ходе сбора информации В. И. Хотимский выяснил, что эти люди принадлежат к так называемой секте «молчальников» и такое поведение им предписано учением секты. Помимо молчания, в ходе следствия многие сектанты подали заявления о выходе из колхозов.

Это происшествие насторожило Оргбюро ВКП(б) ещё и тем, что в августе 1936 г. в том же Лепельском районе 90 человек отказались получать советские паспорта. Помимо этого, руководство Центрального аппарата отметило ещё и наличие большого количества единоличников (600 семейств, или 7 % от общего числа крестьян района), не желавших вступать в колхозы [15, с. 498].

Учитывая близкое расположение Лепельского района к советско-польской границе (около 5 км), делу был придан статус контрреволюционного под религиозным прикрытием. Из 230 человек «молчальников» 41 были осуждены. На суде они продолжали упорно придерживаться своих взглядов, в



разговоры не вступали, документов не подписывали, из камер не выходили (в зал суда их приходилось вносить на руках) [15, с. 495].

Проверка, проведенная секретарём ЦК ВКП(б) А. А. Андреевым, не только подтвердила вышеописанные факты, но и выявила ряд нарушений и незаконных действий руководителей района в отношении крестьян-единоличников. В частности, за невыполнение государственных обязательств у них конфисковалось имущество (вплоть до предметов личного обихода), они подвергались мерам административной ответственности [Там же, с. 498].

Руководители Лепельского района были отданы под суд. На показательном судебном заседании, проходившем в г. Лепеле с 9 по 12 марта 1937 г., ряд из них был осуждён и получил от 2 до 6 лет тюрьмы [Там же].

Данный эпизод наглядно показывает, что представители власти на местах зачастую использовали религиозные взгляды граждан для реализации своих корыстных целей, прикрываясь государственными нуждами.

Но существовала и другая сторона проблемы – откровенная антисоветская деятельность части духовенства (в данном случае – православного) против Советской власти. Одним из примеров массовых антисоветских выступлений могут служить волнения в селе Белоомуты Белоомутского района Коломенского округа 29–30 июля 1929 г. (источник: докладная записка № 219 информационного отдела ОГПУ о ходе хлебозаготовок в Центрально-Черноземной области от 29 июля 1929 г.).

Причиной выступления стало решение Белоомутского сельсовета о закрытии одной из двух церквей села и передаче помещения местной швейной фабрике. По тексту донесения, 27 и 28 июля местные священники Голованов и Сербаринов, председатель церковного совета Подболотов и местные торговцы Беленовский и Фирсов стали распространять слухи о снятии с церкви крестов и икон, о ежедневном надругательстве местных атеистов над церковью. Они же призывали жителей села по набатному звону собираться к церкви.

29 июля к 7 часам утра у церкви собралось около 200 человек местных жителей. Из толпы раздавались выкрики: «Не дадим церковь! Помрём – перейдём через наши трупы, но церковь не отдадим. Хлеба не даёте, а церковь отбираете, гнать всех коммунистов, вешать, давить надо» [27, с. 672].

Собравшаяся толпа, увеличившаяся до 300 чел., продолжая выкрикивать религиозные лозунги, бросая камни, заставила укрыть-

ся в здании сельсовета оперуполномоченного ОГПУ, представителей оргкомиссии и военного Зарайского УВК.

В это же время на колокольне церкви ударил набат. На его звуки стали собираться жители окрестных сёл, и численность толпы достигла 1 000 чел. Попытавшихся успокоить людей члена оргкомиссии Т. Панина, райуполномоченного ОГПУ и председателя сельсовета Буданова толпа избилла и взяла в заложники, требуя отдать ключи от церкви. Они были отпущены лишь после того, как жители получили ключи.

Далее в записке сообщалось: «Верующие, начав молебен, расставили по переулкам и вокруг церкви пикеты. Молебен продолжался с 8 час. вечера до 11 час. ночи. На паперти церкви во время молебна слышались выкрики: "Даёшь собрание! Осуждаем поступки власти в том, что она оторвала от работ, мы загнали своих лошадей, испугали наших детей, давай напишем на них прокурору, давайте требовать хлеба". Среди верующих антисоветскими элементами (персонально выявлены) распространялись слухи, будто власть сегодня ночью возьмёт 8 человек и расстреляет... Во время выступления из толпы раздавались выкрики, кроме требований о возвращении церкви, требования о свободе частной торговли, о выдаче хлеба и др. В данном случае отобрание церкви было лишь предлогом для антисоветской демонстрации и выступления, спровоцированного церковными и антисоветскими элементами» [27, с. 673]. Беспорядки пошли на спад лишь после прибытия на место событий сотрудников Коломенского ОГПУ, представителей ВКП(б), окружного прокурора.

По мнению В. С. Батченко, «Результатом импульсивной и местами необоснованной практики закрытия церквей явились возмущения, волнения в крестьянской среде, нападения на представителей власти, убийства колхозников-активистов, названные впоследствии «кулацкими терактами» [1, с. 93].

Два эти эпизода, характеризуют взаимоотношения православной церкви и Советского государства как весьма неоднозначные. Впрочем, местные власти далеко не всегда так масштабно закрывали церкви. По сведениям О. Н. Петюковой, в 1917 г. в 9 уездах Рязанской губернии насчитывалось 677 храмов, церквей, молитвенных домов. В 1921 г., т. е. в разгар первого витка антирелигиозной борьбы, осталось 647 действующих храмов [19].

По всей видимости, массовое сопротивление населения, недовольного непопуляр-



ными мерами, и привело к тому, что «со второй половины 1930 г. наступает время «уступок» от государства: издаётся ряд декретных документов, усложняющих процедуру закрытия церквей, по жалобам религиозных обществ принимаются положительные решения, и церкви открываются, – но в целом ситуация оставалась критической, порождая новые массовые недовольства» [1, с. 93].

Ещё одним весьма спорным моментом советской истории довоенного периода является вопрос объёма репрессий в отношении священнослужителей (в первую очередь – православных) в ходе очередного витка антирелигиозной борьбы в 20–30-х гг. XX в.

Поголовное обвинение их в антисоветской деятельности несостоятельно хотя бы по той причине, что в христианской религии любая власть считается от Бога: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Послание апостола Павла к римлянам, 13:1–2) [3, с. 1015]. Многие религиозные служители вполне искренне разделяли это воззрение.

Подтверждением данного мнения является публикация газетой «Известия» от 19 августа 1927 г. обращения временного патриаршего Синода, под которым стояли подписи многих авторитетных митрополитов и архиереев Советской России. Суть заявления состояла в том, что священнослужители не отделяли себя от государства, оставались его гражданами, порицали граждан за непонимание всей серьёзности произошедшего в стране, делали шаг к устранению конфликта между государством и церковью [23, с. 86].

Существуют различные мнения о мотивации антирелигиозной политики. Одна из версий говорит о том, что речь шла не о какой-то «особенной» ненависти советской власти к православной церкви, а, скорее, о свёртывании политики НЭП (новой экономической политики), одновременном разворачивании политики коллективизации крестьянских хозяйств и использовании нового витка антирелигиозной политики как средства оправдания раскулачиваний в отношении зажиточного крестьянства, нередко обвиняемого в союзах с «контрреволюционными религиозными элементами» [9].

«Вводившаяся в стране новая экономическая политика значительно скорректировала позицию руководителей государства. Так

называемый «религиозный нэп» был вызван необходимостью обеспечить экономическую и политическую стабильность в стране, укрепить «смычку» города с деревней посредством религиозной составляющей, наладить внешнеполитические связи.

...Русскую православную церковь планировалось поставить под полный контроль государства, сделав ее в конечном итоге придатком государственного аппарата. В начале 1922 г. в ЦК РКП(б) и СНК пришли к выводу, что руководство православной церковью должно взять в свои руки духовенство, лояльное советской власти, с которым на некоторое время планировалось нормализовать отношения» [19].

Другой точки зрения придерживается И. А. Курляндский, автор монографии «Сталин, власть и религия», в которой он отстаивает точку зрения о том, что: «следует обратить внимание на явленную в сталинской речи (выступление И. В. Сталина на заседании Оргбюро ЦК ВКП(б) 04.08.1924 г. – авт.) профанацию священного и тайного, сведения содержания веры на уровень примитивного, обыденного, а также на радикальное отрицание Сталиным религии как духовного явления в народе в этом контексте» [15, с. 235].

В данном вопросе авторы работы больше склонны согласиться с мнением И. А. Курляндского об уничтожении в конечном итоге духовной сути православия, хотя для этого Советской власти требовалось поставить все религиозные конфессии под полный государственный контроль.

За тысячелетие своего существования на Руси православие не могло не оставить своего духовного, сакрального следа, к тому же лёгшего на уже существовавшую многотысячелетнюю народную традицию. Советская же власть первоочередной своей задачей считала изменение сознания людей в соответствии с марксистско-ленинской идеологией:

Весь мир насилья мы разрушим
До основанья, а затем
Мы наш, мы новый мир построим –
Кто был ничем, тот станет всем

(Государственный гимн РСФСР–СССР
в 1918–1944 гг.) [11].

Сделать это за короткое время, даже с применением жесточайших репрессий, было невозможно. Поэтому и был избран путь поэтапного уничтожения духовно-религиозной составляющей русского, малороссийского и белорусского народов (а также других национальностей России, имеющих близкие к



русскому народу духовно-культурные корни, в том числе исповедующие православие).

1-й этап – физическое уничтожение (война, репрессии) и изгнание (вынужденная эмиграция) наиболее активной части российской духовенства.

2-й этап – расчленение оставшихся на территории РСФСР православных институтов на «тихоновцев» и «обновленцев», с негласной поддержкой последних партийными структурами и органами безопасности.

3-й этап – запуск процесса нравственной деградации священнослужителей, среди которых в годы революции, гражданской войны и борьбы Советской власти с религией появилось большое количество людей случайных и откровенных проходимцев, самих не верящих в Бога и, следовательно, не способных увлечь верой других.

4-й этап – превращение института церкви в полностью подконтрольный орган с постоянно сокращающимся (а в перспективе вообще исчезнувшим) количеством верующих.

5-й этап – замещение марксистско-ленинской философией в сознании граждан того места, которое раньше занимала религия (т. е., по выражению М. М. Горячева, создание «советской политической религии») [7, с. 29, 30].

Весьма вероятно, что в 1936 г. произошли события, едва не разрушившие данную систему. Именно ими можно объяснить самый кровавый виток репрессий довоенного времени.

Ряд историков, в частности Ф. Л. Синицин, считает, что период наибольшего накала репрессий 1937–1938 гг. начался из-за событий, инициированных принятием 5 декабря 1936 г. новой Конституции. В ней, в ст. 124 в частности, говорилось, что «в целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признаются за всеми гражданами» [13].

Сразу после опубликования её проекта ряд священнослужителей выразил надежду на то, что Советская власть признает, наконец, положительную роль религии. Ещё больше эта надежда укрепилась после постановления ЦК ВКП(б) от 14 ноября 1936 г., запрещающего пьесу поэта Демьяна Бедного «Богатыри», в которой этап крещения Руси князем Владимиром преподносился издевательски-унизительно. Это постановление задавало тон дальнейших публикаций, многие из которых значительно позднее также отзывали-

лись о крещении положительно: «Крещение Руси было положительным явлением в истории Руси, так как новая религия способствовала развитию феодальных отношений, помогала отмиранию пережитков старого родового строя» [8, с. 18].

Опубликованный проект новой Конституции подтолкнул ряд священников на активизацию в участии в колхозных и рабочих собраниях, устройству на работу в государственные и хозяйственные органы, участие в выборах в составы сельсоветов, местных Советов, а в перспективе – в Верховные Советы республик (формальное право было закреплено Конституцией). То есть священнослужители получали вполне реальную возможность попасть в исполнительные и законодательные органы власти.

Первоначально власть на этот момент не обратила особого внимания. В Центральном аппарате ВКП(б) уже сложилось мнение, поддерживаемое предположением, что после опубликования Конституции священники начнут массово слагать с себя сан, что религия не играет в настроениях граждан особой роли [26].

Однако проведённая в январе 1937 г. Всесоюзная перепись населения показала, что верующими себя считают 57 % населения. К тому же, священники совсем не торопились снимать с себя религиозные обязанности. Кроме того, до руководства страны стала доходить информация, что священнослужители ведут активную деятельность по подбору и поддержке своих кандидатов в депутаты [Там же].

Руководство ЦК ВКП(б) предприняло ряд решительных ответных мер. Была развёрнута широкая пропагандистская кампания под лозунгами «Дать отпор поповщине во время предстоящих выборов»; «Не место служителям культов в Советах депутатов трудящихся!»; «Не пропустим враждебных людей в органы советской власти! Разоблачим врагов под маской служителей культа»; «Почему церковников не следует выбирать в Советы» [26].

Помимо этого, всячески пресекалась деятельность по выдвижению кандидатов в депутаты религиозными группами и организациями. Всеми возможными способами, населению внушали мысль о враждебности священников – «шпионов», «врагов народа», «пособников фашистов» [Там же].

Как следствие, заработала в полную мощь машина репрессий. В 1937 г. за церковно-сектантскую контрреволюционную деятельность были осуждены 3 492 человек; в целом осужденных служителей различных



религиозных культов – 33 382 человек, в их числе – 50 епископов. А уже в 1938 г. за церковно-сектантскую контрреволюционную деятельность были осуждены 13 438 человек [17, с. 168, 171].

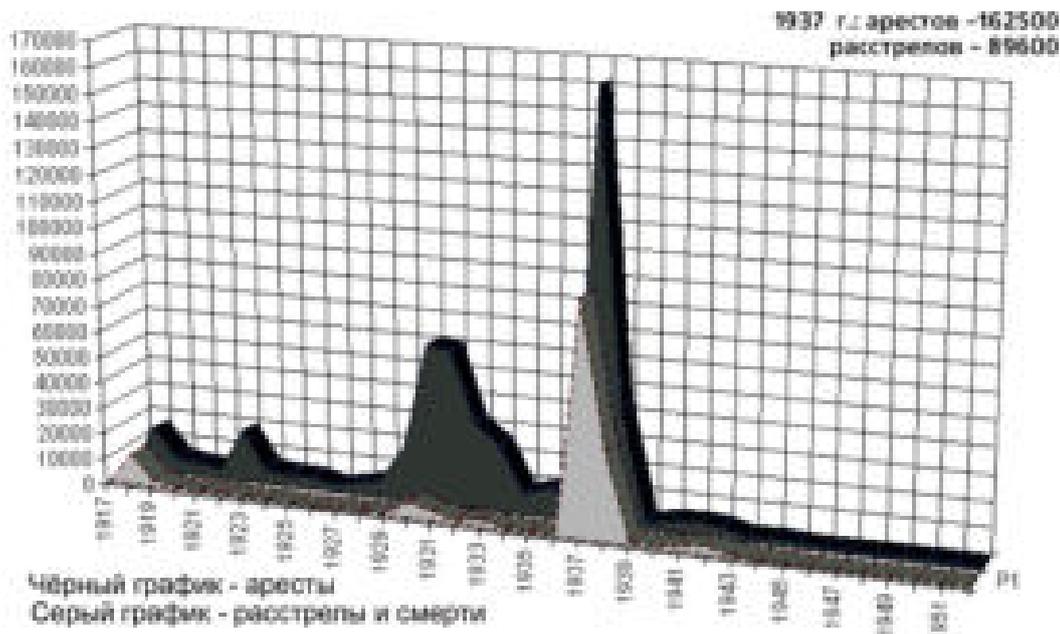
Данные о приговорённых к ВМСЗ за религиозно-сектантскую контрреволюционную деятельность органами ФСБ в открытой печати по сию пору не опубликованы. Пользоваться сведениями, приводимыми рядом авторов (протоирей В. Цыпин, профессор Е. Н. Емельянов), авторы данной работы считают некорректным, поскольку они грешат приблизительностью и отсутствием ссылок на информационный первоисточник.

По мнению Ф. Л. Сеницына, уровень репрессий спал в 1939 г., когда стало ясно, что представители культов, пытавшиеся попасть в местные органы власти, туда не попадут. Только после этого, чтобы снять накал ситуации, были введены некоторые косвенные послабления верующим: отменена семидневная рабочая неделя, введён воскресный выходной день [26].

Этот же автор приходит к мнению, что некоторые изменения в трактовке исторических событий были продиктованы не либерализацией антирелигиозной политики, а поворотом к патриотическим и национальным ценностям, необходимость которого для «построения социализма в отдельно взятой стране» остро поняли советские руководители.

Наряду с вопросом о мотивации репрессивных действий Советской власти по отношению к религии, авторы работы не менее важным считают вопрос о количестве репрессированных верующих, в том числе, подвергнутых ВМН – высшей мере наказания, или, по иному, высшей мере социальной защиты (ВМСЗ).

К сожалению, на сегодняшний день существует весьма ангажированная оценка этой проблемы, зачастую грешащая приблизительностью, неточностями, а подчас и откровенной политизированностью. Иллюстрируя данное мнение, обратимся к данным, озвученным Е. Н. Емельяновым, по состоянию на октябрь 2012 г., они отражены на рисунке.



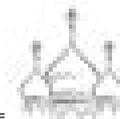
Статистика репрессий против РПЦ [10]

Согласно данным, приведённым в таблице, можно составить следующий список (с весьма приблизительной оценкой цифр):

- 1929 г. – 5 000 человек арестованных за антирелигиозную деятельность (из них, менее 3 000 расстреляны и умерли);
- 1930 г. – 20 000 человек (менее 6 000);
- 1931 г. – 60 000 человек (4 000);
- 1932 г. – 60 000 человек (менее 3 000);
- 1933 г. – 30 000 человек (менее 4 000);

- 1934 г. – 25 000 человек (менее 3 000);
- 1935 г. – 9 000 человек (менее 3 000);
- 1936 г. – 10 000 человек (менее 3 000);
- 1937 г. – 165 500 человек (89 600);
- 1938 г. – 110 000 человек (60 000);
- 1939 г. – 40 000 человек (3 000);
- 1940 г. – 10 000 человек (менее 3 000).

Согласно этим данным, в период 1929–1940 гг. были арестованы 539 500 тыс. человек, из которых расстреляны и умерли – 169 600.



На сайте «Исторические материалы», со ссылкой на данные Православного Свято-Тихоновского богословского института, также ориентирующегося на данные из работы того же Е. Н. Емельянова «Оценка статистики гонений на русскую православную церковь, 1917–1952 гг.», даются следующие цифры:

- 1937 г. – 136 900 арестованных (85 300 расстрелянных);
- 1938 г. – 28 300 арестованных (21 500 расстрелянных);
- 1939 г. – 1 500 арестованных (900 расстрелянных);
- 1940 г. – 5 100 арестованных (1 100 расстрелянных) [10].

Исходя из этих цифр, суммарные потери РПЦ за период 1937–1940 гг. составили 171 800 арестованных по «религиозным» статьям (из этого числа арестованных 108 800 человек были расстреляны и умерли, а, кроме того, отсутствует информация о людях, в отношении которых следствие было прекращено) [16].

Как уже говорилось, по состоянию на 1917 г., во всей Российской Империи насчитывалось 112 639 человек, состоявших в духовном сословии. Каким образом цифры потерь за период в 11 лет могли превысить общую цифру священнослужителей в последний благополучный год существования Российской Империи, Е. Н. Емельянов не объясняет. По словам автора, они сделали «попытку оценить по годам количество пострадавших за веру» [10]. Объяснение автора статьи о том, что в эту цифру вошли также члены семей священнослужителей, вопроса не решает, поскольку не приводятся ни приблизительные цифры оценки количества родственников репрессированных, ни способы их подсчёта.

Совершенно другие цифры приводятся в рассекреченных и опубликованных данных ОГПУ – НКВД за данный период. Согласно цифрам, опубликованным О. В. Мозохиным в сборнике «Статистические сведения о деятельности органов ВЧК – ОГПУ – НКВД – МГБ (1918–1953 гг.)», приводится следующая информация:

- 1929 г. – 2 099 человек, в отношении которых была применена ВМН (высшая мера наказания) за все типы преступлений против Советского государства, по всем регионам, включая приговоры «судебных троек» (органов «по применению мер внесудебных репрессий») [28]; осужденных к разным способам наказания церковников – 5 475 [17, с. 107, 112];

- 1930 г. – 20 201 человек, по всем делам, в отношении которых была применена ВМСЗ; в этом числе осужденных к разным способам наказания церковников – 13 354 человек [17, с. 113–114, 118];

- 1931 г. – 706 человек, в отношении которых была применена ВМСЗ; данные по социальному положению отсутствуют [Там же, с. 122];

- 1932 г. – 4 828 человек, приговорённых к ВМСЗ; осужденных за церковно-сектантскую контрреволюционную деятельность – 9314 [Там же, с. 126, 129, 131];

- 1933 г. – 3 978 человек, в отношении которых была применена ВМСЗ; осужденных за церковно-сектантскую контрреволюционную деятельность – 10 204; осужденных служителей различных религиозных культов – 7476 человек [Там же, с. 135, 136, 138];

- 1934 г. – 3 384 человек, в отношении которых была применена ВМСЗ; осужденных за церковную контрреволюционную деятельность – 2 297; осужденных служителей различных религиозных культов – 2 434 [Там же, с. 140, 143–145, 148, 149];

- 1935 г. – 1 229 человек, в отношении которых была применена ВМСЗ; осужденных за церковно-сектантскую контрреволюционную деятельность – 2 829; данные по социальному составу осужденных отсутствуют [Там же, с. 151, 155];

- 1936 г. – 1 118 человек, в отношении которых была применена ВМСЗ; осужденных за церковно-сектантскую контрреволюционную деятельность – 33 331; данные по социальному составу осужденных отсутствуют [Там же, с. 164, 167];

- 1937 г. – 353 074 человек, в отношении которых была применена ВМСЗ; осужденных за церковно-сектантскую контрреволюционную деятельность – 3 492; осужденных служителей различных религиозных культов – 33 382;

- 1938 г. – 328 618 человек, в отношении которых была применена ВМН; осужденных за церковно-сектантскую контрреволюционную деятельность – 13 438; данные по социальному составу осужденных отсутствуют [Там же, с. 168, 171];

- 1939 г. – 2 601 человек, в отношении которых была применена ВМН; данные об осужденных за церковно-сектантскую контрреволюционную деятельность отсутствуют; осужденных служителей различных религиозных культов (по социальному положению) 987 [Там же, с. 172, 176];



– 1940 г. – 1 863 человек, в отношении которых была применена ВМСЗ; осужденных за церковно-сектантскую контрреволюционную деятельность – 2231; осужденных служителей различных религиозных культов – 910 [17, с. 179, 183].

Проводя сравнительное исследование этих источников, следует отметить, что данные архивов ОГПУ – НКВД более правдоподобны хотя бы по той причине, что они не предназначались для открытой публикации в прессе, а отражали положение дел во внутренних учётах, более близкое к реальным цифрам.

Данные же, приводимые Е. Н. Емельяновым, грешат приблизительностью, размытостью, а зачастую ещё и отсутствием информации из первоисточников. Как пример профанации в вопросе оценок репрессивных действий, проводимых органами безопасности Советского государства в описываемый период, хотелось бы рассмотреть использование в качестве спецобъекта (объекта для исполнения ВМН) сельскохозяйственной колонии ОГПУ близ деревни Дрожжино Ленинского района Московской области (известной в печатных изданиях как «Бутовский полигон») [4].

По данным, приведённым в статье «Бутовский полигон» (электронное издание «Православная энциклопедия»), на полигоне в период с августа 1937 по октябрь 1938 г. были расстреляны и захоронены 20 765 человек, из которых 739 были священнослужителями Русской Православной Церкви. Помимо этого, ВМСЗ была применена к 219 мирянам, пострадавшим за религиозные взгляды [Там же].

Ни подтвердить, ни опровергнуть эту информацию пока не представляется возможным, так как упоминаемые в ряде источников 18 томов архивных дел фонда № 2 архива УФСБ РФ по Москве и МО, в которых (по описанию сотрудников группы по увековечению памяти жертв политических репрессий при Моссовете под руководством М. Б. Миндлина) содержалась информация о репрессированных в «особом порядке» и на основании которой составлялись списки казнённых, опубликованные затем в «Книге памяти жертв политических репрессий "Бутовский полигон" 1937–1938»), по сию пору в открытой печати не опубликованы [5].

Как объект специального назначения (со ссылкой на «Православную энциклопедию») полигон стал использоваться, предположительно, с августа 1937 г. Наибольшее количество расстрелов приходилось на 1937–

1938 гг., после чего их интенсивность (судя по количеству захоронений) начинает сокращаться. С началом ВОВ на территории спецобъекта создаётся лагерь для немецких военнопленных, часть из которых тоже якобы там расстреляли [5].

Несмотря на обилие информации по данному вопросу, фактов, основанных на источниках их обнаружения (а таковыми являются архивные материалы, археологические раскопки и исследования специалистов, на них основанные), крайне мало.

На сегодняшний день можно с определённой степенью достоверности утверждать следующие факты. На территории Бутовского полигона путём проведения геофизических исследований и электроразведки сотрудниками НИИ и музея антропологии МГУ и Геологического института РАН, в период с августа 1997 по 2005 г. предположительно было выявлено 13 закопанных рвов, расположенных хаотично [6].

В северной части полигона (вдоль северной стены православного храма, где предполагалась наибольшая концентрация захоронений), были вскрыт первый погребальный ров, шириной около 5 м, раскопанный на глубину до 2,2 м. В нём были найдены: человеческие останки с фрагментами одежды (количество трупов определить не удалось); гильза от патрона калибра 7,62×54 мм, выпущенная в 1935 г. Отличительной особенностью данной находки являлось то, что в этой траншее был обнаружен и ряд исторических объектов XIX – начала XX в., находившийся в водонасыщенном слое [12]. Дальнейшие исследования этой траншеи были остановлены.

Вторая траншея (шириной 4,6 м) была открыта под косым углом к южной стороне храма. В ней под слоем фрагментов одежды и обуви были найдены фрагменты человеческих останков, также находившиеся в водонасыщенном слое. Площадь раскопа составила около 20 м². Найденные в раскопе остатки одежды были уверенно идентифицированы как выпущенные в середине 30-х гг. XX в.

Вместе с тем, археологами была принята методика проведения исследований без необходимости смещения и снятия с места как обнаруженных предметов, так и человеческих останков [12]. Человеческие останки были обильно смешаны с инородными телами (осколки бутылочного стекла, дубовый пень, остатки разбитой деревянной бочки, пять резиновых перчаток, 4 забитых в землю деревянных кола) [Там же]. Всего в захороне-



нии были найдены останки 59 человек, при некотором количестве не идентифицированных останков. Сотрудник института археологии РАН Г. П. Романова уверенно установила возраст ряда останков: от 25 до 55 лет.

Только у четырёх из найденных черепов были обнаружены повреждения, с высокой долей вероятности, идентифицируемые как огнестрельные, из оружия калибра от 7 до 8 мм, с входным отверстием в затылочной области. У одного из черепов был обнаружен прижизненный перелом левой теменной области, вероятно вследствие удара тупым тяжёлым предметом [12].

По предположению авторов статьи «Исследования последних лет на Бутовском полигоне», в данном захоронении могло находиться до 150 трупов [Там же]. Озвученная ими же цифра о 70 тыс. казнённых появилась из предположения, что подобным образом (т. е., так же, как и в данном захоронении), заполнены все предположительно обнаруженные рвы, выявленные геофизической и электроразведкой. Данные по расположению рвов косвенно были подтверждены приблизительными схемами, нарисованными от руки сотрудниками архивного управления УФСБ по г. Москве. Дальнейших археологических исследований в этом районе не проводилось, и версия эта дальнейшего материального и документального подтверждения не получила [Там же].

Аналогичная картина прослеживается и в ситуации с введением в открытое пользование архивных документов. Историк И. А. Курляндский в своей монографии «Сталин, власть и религия» так характеризует данную ситуацию: «... Вопреки статье 7 Закона о государственной тайне, прямо запрещающей засекречивать документы, связанные с нарушением государством прав и свобод граждан, абсурдными, противозаконными решениями межведомственной Комиссии по охране государственной тайны только в РГАСПИ закрыты тотально все документы особых папок Секретариата ЦК ВКП(б) за... 30 лет 1922 по

1952 г. (ф. 17, оп. 161), документы комиссий Политбюро ЦК ВКП(б), в их числе – около 500 дел комиссии по судебным делам за 1930-е гг., то есть за годы проведения самых массовых государственных репрессивных кампаний (ф. 17, оп. 164), большинство материалов к особым папкам Политбюро ЦК ВКП(б), относящиеся к событиям террора 1937–1938 гг. (ф. 17, оп. 166), 300 дел из фонда Сталина, включающие переписку с НКВД (ф. 558, оп. 2) и т. д. ... в Архиве Президента РФ, без каких-либо рациональных и юридических оснований, продолжает бессрочно храниться “историческая часть” архива Политбюро ЦК ВКП(б) (ф. 3), включающая огромные тематические комплексы дел (например, по вопросам религии, науки, искусства, госбезопасности, прокуратур, суда, обороны и другие), начиная... с 1920 года... в АП РФ не может на законном основании получить доступ среднестатистический историк-исследователь, как в обычный государственный архив» [15, с. 484].

Исходя из вышесказанного, ситуация с публикацией подлинных документов, относящихся ко времени, рассматриваемом в данной работе, весьма плачевна, что значительно затрудняет восстановление реальной картины событий. Таким образом, можно заключить, что версия массовых расстрелов на территории спецобъекта ОГПУ – НКВД, сегодня известного под названием «Бутовский полигон», ни археологически, ни документально в достаточной степени не подтверждена.

Это не означает, что репрессий, в том числе с казнями, в период 30-х гг. XX в. не было. Но при изучении этого вопроса необходимо отталкиваться от фактов, могущих появиться только в результате всесторонних, комплексных, глубоких исследований, опубликования закрытых архивов, во избежание при этом откровенной политизированности взглядов, столь характерной для сегодняшней российской действительности.

Список литературы

1. Батченко В. С. Крестьянское сопротивление государственной антирелигиозной политике в 1929–1931 гг. (на материалах Западной области): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. – Брянск, 2015. – 259 с.
2. Батченко В. С. Нормативно-правовые акты НКВД в вероисповедном законотворчестве на рубеже 1920–1930-х гг. – URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/7697292/> (дата обращения: 28.06.2019). – Текст: электронный.
3. Библия. Новый Завет. – М.: Протестант, 1991. – 1057 с.
4. Бутовский полигон. – Текст: электронный // Православная энциклопедия. – URL: <http://ricolor.org/history/rsv/kgb/butovo/1/> (дата обращения: 09.07.2019).
5. Бутовский полигон НКВД. – Текст: электронный // Календарь памяти. – URL: <http://www.sinodik.ru/?q=static&id=2> (дата обращения: 10.07.2019).



6. Гарькавый И. В., Головкова Л. А. «Бутовский полигон». – Текст: электронный // Мемориально-просветительский центр «Бутово». – URL: <http://butovo37.ru/poligon.html> (дата обращения: 10.07.2019).
7. Горячев М. М. Советская политическая религия // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков: материалы XV Междунар. науч. конф. – Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2016. – Ч. 1. – С. 29–30.
8. Грекулов Е. Ф. Крещение Руси // Безбожник. – 1938. – № 5. – С. 18.
9. Доклад ПП ОГПУ по ЦПО о контрреволюционных церковных и сектантских организациях и группах, ликвидированных ПП ОГПУ по ЧПО в 1930 г. – URL: <http://istmat.info/node/27131> (дата обращения: 07.07.2019). – Текст: электронный.
10. Емельянов Е. Н. Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь (1917–1952 гг.) – URL: http://www.goldentime.ru/nbk_31.htm (дата обращения: 07.07.2019). – Текст: электронный.
11. Интернационал (гимн). – Текст: электронный // Кроммунист.Ру. – URL: [https://kommynist.ru/Интернационал_\(гимн\)](https://kommynist.ru/Интернационал_(гимн)) (дата обращения: 16.09.2019).
12. Каледа К., Алексеев С. Н., Разумов А. Я., Головкова Л. А. Исследования последних лет на Бутовском полигоне. – URL: <https://docslide.net/documents/-568bd2b91a28ab20348e75a6.html> (дата обращения: 10.07.2019). – Текст: электронный.
13. Конституция (Основной закон) СССР от 5 декабря 1936 года. – URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1936.htm> (дата обращения: 02.09.2019). – Текст: электронный.
14. Конституция РСФСР от 11 мая 1925 г. Раздел 1. Общие положения. – URL: https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1925/red_1925/185477/chapter/3c1d312a9c6c4a13a02d7900fa6f03a9/ (дата обращения: 28.06.2019). – Текст: электронный.
15. Курляндский И. А. Сталин, власть и религия. – М.: Кучково поле, 2011. – 701 с.
16. Миф: сто тысяч расстрелянных попов. – URL: http://wiki.istmat.info/миф:сто_тысяч_расстрелянных_попов_#fn_4 (дата обращения: 07.07.2019). – Текст: электронный.
17. Мозохин О. Б. Статистические сведения о деятельности органов ВЧК-ОГПУ-НКВД-МГБ (1918–1953 гг.). – М.: ТД Алгоритм, 2016. – 448 с.
18. Пантюхин А. М. Обновленческое движение Русской Православной Церкви в 20–40-е гг. XX в. (на материалах Ставрополя и Терека). – Ставрополь: Атрус, 2014. – 280 с.
19. Петюкова О. Н. Правовое регулирование деятельности Русской православной церкви в 1917–1943 годах. – М.: Финакадемия, 2009. – 168 с.
20. Подкур Р., Ченцов В. Документы органов государственной безопасности УССР 1920–1930-х годов: источниковедческий анализ. – Тернополь, 2010. – 372 с.
21. О религиозных объединениях: Постановление ВЦИК и СНК РСФСР. – URL: <http://istmat.info/node/22769> (дата обращения: 28.06.2019). – Текст: электронный.
22. Приказчикова О. Б. Деятельность постоянной центральной комиссии по вопросам культов (1929–1938 гг.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2. История. История Русской Православной Церкви. – 2009. – № 2. – С. 41–76.
23. Ратьковский И. С., Ходяков М. В. История Советской России. – СПб.: Лань, 2001. – 414 с.
24. Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941 гг. Документы и фотоматериалы. – М.: Библиейско-богословский ин-т св. Апостола Андрея, 1996. – 328 с.
25. Русский календарь на 1917 г. – Петроград: Тип. Т-ва А. Суворина: Новое время, 1916. – 450 с.
26. Синицин Ф. Л. Воздействие советской Конституции 1936 г. на положение духовенства в СССР // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков: материалы XV Междунар. науч. конф. – Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2016. – Ч. 1. – С. 618–623.
27. Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. 1927–1939. Документы и материалы: в 5 т. Т. 1. Май 1927 – ноябрь 1929. – М.: РОССПЭН, 1999. – 877 с.
28. Тройки. – Текст: электронный // Большая Российская энциклопедия. – URL: <https://bigenc.ru/law/text/4204934> (дата обращения: 08.07.2019).
29. О мерах по усилению антирелигиозной работы: циркуляр № 61. – URL: <http://istmat.info/node/59437> (дата обращения: 28.06.2019). – Текст: электронный.
30. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 1999. – 400 с.



УДК 2-9:94(5)
ББК 63.3(5):86.372.24-3

Сергей Анатольевич Насибулин,
Читинский техникум отраслевых технологий и бизнеса,
г. Чита, Россия,
e-mail: Nasibulin78@mail.ru

Русская Православная Церковь в Маньчжоу-Го

Октябрьская революция и гражданская война раскололи не только русское общество, но и Русскую православную церковь. Возникла Зарубежная Русская православная церковь, наиболее многочисленная паства, которой проживала в китайской Маньчжурии. Приход японцев в 1931 г. не сильно изменил жизнь русской эмиграции. Православная церковь продолжала руководить духовной жизнью русских эмигрантов.

Ключевые слова: епархия, православие, приют, церковь, пожертвования

Sergey A. Nasibulin,
Chita Technical School of Industry Technologies and Business,
Chita, Russia,
e-mail: Nasibulin78@mail.ru

Russian Orthodox Church in Manchukuo

The October revolution and the civil war split not only Russian society, but also The Russian Orthodox Church. The foreign Russian Orthodox Church, the most numerous flock, which lived in Chinese Manchuria, appeared. The arrival of the Japanese in 1931 did not change the life of the Russian emigration much. The Orthodox Church continued to lead the spiritual life of Russian emigrants.

Keywords: diocese, Orthodoxy, shelter, Church, donations

18 сентября 1931 г. Японская Квантунская армия начала завоевание китайской провинции Маньчжурия, завершившееся провозглашением 1 марта 1932 г. Маньчжоу-Го.

14 июня 1932 г. Харбинской епархии, входящей в Зарубежную Русскую Православную церковь, исполнилось 10 лет. За это время она значительно разрослась, вместо 18 приходов, существовавших в 1922 г., теперь насчитывалось 48, имелись собственная епархиальная библиотека, миссионерско-богословские курсы и свечной завод. Харбинская епархия являлась единственной в мире православной епархией, управляемой и живущей на основах дореволюционной русской жизни [1, с. 81; 7]. Маньчжурские иерархи поддерживали тесные связи с Заграничным Архиерейским Собором, возглавляемым митрополитом киевским и Галицким Антонием.

В мае 1935 г. в Епархиальном Доме состоялось торжественное заседание, посвященное открытию отдела Зарубежного Братства Св. Руси имени св. князя Владимира. В состав совета вошли: архиепископ Мелетий – председатель отдела, товарищ председателя – епископ Димитрий, казначей – протоиерей И. Петлин и секретарь – протодиакон С. Коростолёв. Целью новой организации являлось – поддержка православной церкви, борьба с неверием и богоборчеством [12].

В 1930-х гг. в Маньчжурии по инициативе церкви проводились различные религиозные акции. Самая значительная из них – «Неделя протеста против безбожного интернационала» – прошла с 7 по 14 февраля 1937 г. Она была приурочена к проводившемуся в эти же дни в Москве Мировому конгрессу безбожников. 7 февраля 1937 г. по инициативе архиепископа Мелетия во всех православных храмах, а также в храмах и молитвенных домах других религий, были совершены литургии и моления о страждущих за веру в СССР и укреплении веры в единого Бога. Вечером состоялось всерелигиозное собрание под лозунгом «Борьба с безбожием». Выступали представители различных церквей – от православной церкви протоиерей Л. Викторов, от старообрядческой протоиерей О. Кудрин, от католической архиепископ Фабиан, от лютеранской пастор Я. Дризуль, от иудейской раввин Киселёв, от мусульман мулла Хасбиулин, представители ламаистской и синтоистской религий. Была принята резолюция с протестом против террора советских безбожников. 14 февраля в Харбине состоялась грандиозная демонстрация протеста против безбожников [3; 13].

Как и до японской оккупации и создания Маньчжоу-Го, в Харбине продолжалось храмо-строительство. В 1930-х гг. были построены



ны: украсивший Харбин величественный Софийский храм, самый большой в Харбине Благовещенский храм, Свято-Алексеевский храм в Модягоу, домовая церковь им. Святых Кирилла и Мефодия при легитимистской организации. В ограде Свято-Николаевского Кафедрального Собора была построена Иверская часовня по образцу Московской Иверской часовни. У входа на территорию храма «Дом Милосердия» была воздвигнута часовня, в память по убийству Николая II и сербского короля Александра. Часовня была увенчана художественно выполненным куполом в виде шапки Мономаха. Как и ранее храмы возводились в основном на частные пожертвования [5; 6; 8; 9].

Традиционной для православной церковной жизни оставалась благотворительная деятельность. Продолжали свою деятельность приют-училище «Русский Дом», Ольгинский приют при Богородице-Владимирской женской обители, «Дом-убежище» им. Митрополита Мефодия, приют «Дом Милосердия». В 1933 г. по инициативе протоиерея Николая Вознесенского, впоследствии епископа Дмитрия при Иверской церкви открылась Серафимовская столовая. Одна должна была служить беднякам – давать малоимущим обеды за маленькую плату, а неимущим бесплатно. Были основаны Серафимовский приют для мальчиков-сирот и одноименный приют для престарелых, располагавшиеся в пригородах Ченхе и Московских казармах. Также был основан приют для малолетних детей «Ясли», что выручало родителей и особенно одиноких матерей, работающих и не имеющих возможности присматривать за своими детьми. В 1939 г. был создан «Серафимовский кружок», члены которого изыскивали средства для содержания этих учреждений и помогали им [2].

В 1934 г. в Харбине по инициативе российской общественности был основан институт Святого Владимира, ректором которого стал архиепископ Мелетий. Институт имел три факультета: политехнический, ориентальный и богословский. Богословский факультет Института Святого Владимира являлся единственным высшим Богословским учебным заведением во всей русской эмиграции. Его можно читать правопреемником четырех прежних российских духовных академий.

При факультете имелся студенческий кружок, который проводил просветительскую работу путём издания книг и брошюр. В частности в 1935 г. был издан «Детский молитвенник», составленный епископом Димитрием. В нём содержались самые необходимые для

детей молитвы с простейшими разъяснениями к ним. Издавалась также газета «Православный Благовестник». Члены кружка вели религиозно-нравственные проповеди по приходам и больницам.

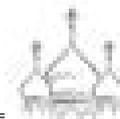
В 1939 г. на основе Алексеевского реального училища была открыта Духовная семинария. Программа в ней соответствовала программе духовных семинарий России, только с включением расширенного курса математики. Ректором семинарии являлся протоиерей Аристарх Пономарёв [2].

Как и до прихода японцев продолжали отмечаться православные праздники. В новогоднюю ночь во всех храмах Харбина совершались торжественные новогодние молебны. Пышно праздновалось Рождество Христово. Торжественные богослужения в Кафедральном Соборе транслировались по радио. Священники с крестным ходом обходили дома православных верующих. Для сирот в харбинских приютах организовывались рождественские ёлки, устраивались праздничные представления. Каждый год на Крещение в Харбине устраивался крестный ход к реке Сунгари, на льду которой сооружалась Иордань. Масленицу Харбин праздновал в старых русских традициях – с блинами, балами и костюмированными вечерами. После масленицы обязательно соблюдался Великий Пост. Светлые и торжественные дни Святой Пасхи русский православный Харбин праздновал с исключительным религиозным подъёмом. Наряду с праздничными проходили и поминальные мероприятия. Троицкая суббота по традиции сопровождалась поминовением усопших. Во всех церквях совершались литургии и великие всенощные панихиды. По просьбе епархиальных властей администрация КВЖД в день Святого Духа освобождала от работы служащих дороги православного вероисповедания.

26 мая в день ежегодной памяти обороны Порт-Артура служились панихиды по императору Николаю II, наследнику Алексею Николаевичу и всем убитым и умершим участникам обороны.

17 июля в годовщину гибели царской семьи во всех храмах Маньчжурии служили панихиды по трагически погибшему императору Николаю II и его семье. 7 ноября отмечалось как День русской скорби. В Свято-Николаевском соборе служились панихиды по всем русским людям, погибшим за годы правления коммунистов [4; 8–11].

В 1938 г. Маньчжурия стала единственным местом в мире, где с размахом отмечали 950-летие Крещения Руси.



Список литературы

1. Поздняев Дионисий. Православие в Китае 1900–1997. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. – 276 с.
2. Политехник: юбилейный сб., 1969–1979. – Сидней, 1979. – № 10.
3. Гун-Бао. – 1937. – 17 февраля. – С. 4.
4. Харбинское время. – 1932. – 1 января. – С. 10.
5. Харбинское время. – 1932. – 23 мая. – С. 8.
6. Харбинское время. – 1932. – 4 июня. – С. 5.
7. Харбинское время. – 1932. – 15 июня. – С. 5.
8. Харбинское время. – 1933. – 20 мая. – С. 6.
9. Харбинское время. – 1933. – 30 июня. – С. 6.
10. Харбинское время. – 1934. – 6 марта. – С. 6.
11. Харбинское время. – 1934. – 19 августа. – С. 7.
12. Харбинское время. – 1935. – 26 мая. – С. 8.
13. Харбинское время. – 1937. – 7 февраля. – С. 9.

УДК 2-9:94

ББК 63.3(2)6:86.372.24-3

Сергей Сергеевич Михайлов,

*Музей истории и культуры старообрядчества,
г. Москва, Россия,
e-mail: mesherdkray@mail.ru*

Заккрытие Храма погоста Шатур Егорьевского района Московской области в 1962 году

Автор рассказывает о судьбе православного прихода погоста Шатур, находившегося в Егорьевском районе Подмосковья, закрытого в годы хрущевских гонений. Благополучно переживший религиозный погром 1930-х гг. крепкий сельский приход был закрыт в начале 1960-х, для чего в него был назначен новый настоятель, в котором подозревали «специалиста» по закрытию храмов – до служения в Шатуре он какое-то краткое время был священником на приходе, также закрытом: властями. После закрытия деревянный храм был разграблен, а потом и сгорел. Затем исчез и населенный пункт, в котором он находился.

Ключевые слова: Шатур, церковь, закрытие, религиозное общество, Егорьевский район

Sergey S. Mikhailov,

*Museum of History and Culture of the Old Believers,
Moscow, Russia,
e-mail: mesherdkray@mail.ru*

Destruction of the Parish in the Village of Shatur Yegoryevsky District Moscow Region in the 1962

The author tell about the history of the Orthodox Church of the village of Shatur, Yegoryevsky district of the Moscow region, closed during the anti-religious policy of Khrushchev. Having successfully survived the mass closure of churches in the 1930s, a small rural parish was liquidated in the early 1960s, for which a new priest was appointed to it, who was suspected of being a “specialist” in closing churches – before coming to the village of Shatur, he was briefly the rector of another Church, also closed by the authorities. After closing, the wooden Church was looted, and then burned down. Then the locality in which it stood also ceased to exist.

Keywords: Shatur, church, destruction, religious society, Yegoryevsky district

История Русской Церкви XX столетия является весьма важным и драматичным периодом для изучения прошлого нашей страны. Общая история, как всегда, складывается из судьбы в это время отдельных приходских общин, а также и судьбы людей, как священнослужителей, так и простых прихожан. Без их рассмотрения крайне сложно понять об-

щую ситуацию. В этой работе мы хотели бы рассказать о закрытии древнего прихода погоста Шатур (Николо-Шатур), расположенного в западной части Мещёрского региона, на севере административного Егорьевского района Подмосковья (до 1922 г. – Егорьевского уезда Рязанской губернии). При написании этой работы мы опирались на архивные ма-



териалы, касавшиеся закрытия этого храма, сохранившиеся в Центральном государственном архиве Московской области (ЦГАМО), а также на полевые материалы автора, собранные в результате бесед с бывшими жителями ныне исчезнувшего населенного пункта, соседних деревень, а также потомками прихожан этого храма.

Современный город Шатура, расположенный в восточной части Подмосковья, возникший в советское время, унаследовал свое необычное имя от древнего погоста Николю-Шатур (в названии погоста ударение ставится на первый слог, тогда как в имени города – на второй), известного с XV ст. [1, с. 405], место, где он располагался, даже не входит в состав нынешнего Шатурского района. Когда к 1912 г. была проложена железнодорожная линия «Люберцы-Арзамас» – нынешняя ветка с московского Казанского вокзала, ведущая от ст. «Люберцы» в сторону Черустей, Вековки, Мурома и др., – на ней появился разъезд «Шатур», вблизи которого затем появился поселок и, с 1936 г., город. Так получилось, что давший последнему имя погост даже не вошел в состав административного Шатурского района (существует с 1929 г.). Прежде Шатур являл собой традиционный церковный погост, на котором стояли храм и дома причта – прихожане жили по окрестным селениям – но в первые десятилетия советской власти здесь появляется более двух десятков частных домов, сделав погост небольшим селом. Местный Никольский храм (с «теплой» зимней частью) был сооружен из дерева в середине XIX в. В начале XX в. при нем успели построить кирпичную колокольню, которая сохранилась до сих пор.

Храму погоста Шатур довелось благополучно пережить 1930-е гг. – он практически не был закрыт ни одного дня в это непростое для верующих нашей страны время. Причиной этому скорее всего могло быть достаточно глухое расположение церкви, на которую власти просто не обратили внимание, но, не исключено, что были какие-то другие причины – часто приходы избегали печальной участи по причине того, что у кого-то из членов приходского актива были влиятельные родственники или знакомые. К сожалению, такая информация не афишировалась и сейчас уже ушло поколение, которое могло знать подробности. В том же Егорьевском районе, среди нескольких храмов, функционировавших и в советское время, есть Троицкая церковь с. Низкое, освященная уже в 1919 г. Про последнюю рассказывали такую быличку. В

1930-х гг. церковному сторожу во сне было явлено, что церковь избежит поругания, если ее не будет видно проезжающим начальникам с дороги. Он рассказал об этом настоятелю и церковному старосте. В течение нескольких дней стоявший особняком между тремя селениями небольшой деревянный храм – при учреждении прихода в начале XX в. его построили посередине, дабы разрешить спор, когда каждая из деревень (собственно Низкое, а также Каменская и Пановская) претендовала дабы церковь была построена именно в ней – был обсажен вокруг деревьями, образовавшими густую рощу. Чужие начальники храма не видели, а свои, местные, разумеется, были на стороне верующих, среди коих имели близких родственников, односельчан и т. п.

На приходе Никольского храма погоста Шатур и в самые сложные для Церкви времена, и в период, когда после войны наступило некоторое облегчение для верующих, и было открыто некоторое число храмов, служил замечательный священник – Иоанн Алексеевич Головин. Годы его настоятельства с начала 1930-х по 1960 г. Он сменил на посту другого отца Иоанна – Цветаева – который священствовал здесь с дореволюционного периода. Отец Иоанн пользовался большой популярностью и у верующих, и у местного населения в целом. Возможно, именно благодаря его личности храму удалось избежать закрытия в 1930-х.

Переживший страшные 1930-е гг., шатурский храм не смог благополучно миновать следующие гонения на Церковь, случившиеся в хрущевское время. Он, вместе с церковью в с. Раменки, стал одним из двух церквей Егорьевского района, которые были закрыты в ходе этих гонений (четыре церкви, включая две в самом райцентре, остались функционирующими). В последний период своего существования Никольский храм погоста Шатур окормлял достаточно большую территорию. Помимо окрестных селений Егорьевского р-на, ядро которых составляли старинные приходские селения, эта церковь посещалась значительной частью населенных пунктов Шатурского района («21-й поселок» и др.) и самого города Шатура. В последнем своего храма не было, а по району две действующие церкви находились в селах Лузгарино и Власово, до которых многим верующим крайне неудобно было добираться. До 1961 г. функционировал храм в Дмитровском погосте (до 1959 г. – центр Коробовского района, слитого затем с Шатурским), но для многих верующих



он также был недосыгаем. А вблизи рассматриваемого нами погоста проходила узкоколейка, которая связывала Егорьевск и Шатуру (разобрана в 1970 г.), по которой легко было добраться до Никольского храма. Тем не менее, при закрытии молитвенного здания в документах уполномоченного приводилась цифра – 168 прихожан на большие праздники. При храме не было регента, но, тем не менее, его хор насчитывал 15 певчих. Были еще лица (сторож, казначей и др.), которые получали денежное вознаграждение за свою деятельность [6, л. 43].

Отец Иоанн Алексеевич Головин прослужил на приходе до 1960 г., когда его отправляют за штат. Он поселяется в Егорьевске и умирает уже в 1972 г., на десять лет пережив свой храм. Его потомки до сих пор проживают в этом городе и с некоторыми из них автору довелось поговорить лично. После его ухода сюда приходит новый священник, с которым старожилы связывают закрытие прихода – отец Петр Шулеренко, 1929 г. р. Этот служитель появляется в Московской областной (Крутицкой и Коломенской) епархии в 1959 г., как отмечается в бумагах уполномоченного, прибыв из заключения [3, л. 47]. Статья, по которой он отбывал срок, в бумагах не указана. Его сразу же ставят на один из приходов в качестве настоятеля. В 1-м квартале 1960 г. о. Шулеренко выводят за штат в связи с закрытием храма, в котором он служил, но уже к августу того же года его снова «выводят из-за штата» и назначают настоятелем на приход в Шатур [4, л. 65, 115–116].

Если во времена настоятельства о. Иоанна Головина на стол уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви не попадали никакие бумаги о его проступках, поскольку таковых просто не было. Даже когда Петр Шулеренко занимался вроде бы благим делом – объезжал с требами дома верующих, разбросанные по разным селениям Егорьевского и соседнего Шатурского районов, что согласно законодательству, он не имел права делать, похоже, он специально старался, чтобы таковые факты становились известными. Верующих своих, разбросанных по большой территории приходов, посещали, наверное, большинство священников, но делали они это весьма аккуратно, и местные власти почти всегда закрывали на это глаза. В бумагах уполномоченного упоминаются и нетрезвое поведение настоятеля («систематическое пьянство»), и другие негативные моменты, связанные с его персоной, в том числе и рассматривавшиеся как нарушения

советского законодательства о религиозных объединениях. Членам религиозного исполнительного органа вменили параллельно в виду «незаконное» приобретение масла для лампад и другие проступки. Согласно одной из причин, по которой формально храм был закрыт, было и то, что по данным властей в нем с 12 июля 1961 г., т. е. более года, не совершались богослужения, якобы «церковная община распалась», т. е. церковь не функционировала [2, л. 169, 171, 174]. Где все это время был настоятель, которого никто отсюда никуда не переводил, непонятно. Старожилы, с кем автору довелось общаться, ничего об этом не знали.

Потомки местных жителей, с кем автору довелось пообщаться, весьма тепло вспоминали священника Головина, пересказывали добрые воспоминания про священника Цветаева, которые слышали от родителей и бабушек, но в тоже самое время крайне негативно отзывались про о. Шулеренко, которого откровенно считали «попом с красной корочкой» (т. е. с удостоверением в кармане). Говорили, что у него было высшее юридическое образование. Его откровенно считают виновником закрытия храма и говорят, что с такой целью он был прислан на приход. В личном плане, по воспоминаниям очевидцев, Шулеренко также оставлял желать лучшего, особенно на фоне тех пастырей, которые служили здесь до него. Кстати, сразу же после закрытия храма, священник уехал отсюда, хотя за два года служения он успел нажить какое-то имущество, что видно и по документам уполномоченного [5, л. 1, 16]. Его дальнейшую биографию мы пока не пытались проследить, хотя она могла бы представлять определенный интерес для историков Церкви советского времени. Возможно, в те годы он помогал властям закрывать еще какой-то приход.

Официально Исполком Мособлсовета закрыл Никольский храм своим постановлением от 13 октября 1962 г. [2, л. 169, 171, 174], опираясь на предыдущие постановления уполномоченного Совета по делам религий по Москве и Московской области, а также Егорьевского райисполкома. Вскоре, по воспоминаниям старожилов, на берегу реки Поля уже горели костры из икон – интерьер церкви был разгромлен. Удалось ли что-то вывезти при закрытии в другие храмы, оставшиеся действующими на территории Егорьевского и соседних районов, мы не знаем.

После закрытия храма в Шатуре его прихожане не один год собирали подписи, от-



правляли петиции с просьбой вернуть им святыню. Переписка эта сохранилась в Центральном государственном архиве Московской области, в фонде уполномоченного Совета по делам религий. Однако, все просьбы были оставлены без последствий, здание храма стали использовать в хозяйственных целях – здесь было совхозное зернохранилище. Потом его вывели, и церковь оказалась заброшенной, что вскоре привело к трагической для нее развязке, наступившей через тринадцать лет после закрытия. Возможно, если бы здание как-то использовалось, то оно смогло бы простоять до времени начала религиозного возрождения в нашей стране.

Старожилы рассказывали, что в Никольском храме сохранялись росписи на стенах и потолке, выполненные по холсту. Местная легенда гласит, что их в свое время выполнил сам И. Э. Грабарь, которые в юности учился в прогимназии в соседнем Егорьевске. К началу 1970-х гг. сюда приезжали какие-то персонажи, выдававшие себя за художников-реставраторов, которые срезали эти росписи и увозили их, якобы на реставрацию или «в музей», в неизвестном направлении. Пока в церкви было зернохранилище, на полотна никто не покушался. Однажды полотна срезали люди, выдавшие себя за представителей одного из храмов соседнего Орехово-Зуевского района – якобы живопись увозили туда. Конкретную церковь местным жителям они не называли, да и нам не известно, чтобы подобные иконы на холсте, вырезанные из

стенных сюжетов, находились где-то в не закрывавшихся церквях упомянутой территории. В 1975 г. случился пожар, предположительно в результате умышленного поджога, и храм сгорел. В настоящее время Шатур является урочищем, на котором сохраняется каменная колокольня, старое, фактически заброшенное кладбище, три кирпичные «часовенки» на нем, и десятка полтора домов, в которых летом, как на даче, живут семьи, которые прежде составляли местное население. Населенный пункт исчез с административной карты: в 1886 г. его покинул последний житель, кто постоянно проживал здесь, а в 2006 г. умерла последняя старушка, прописанная в Шатуре, но проживавшая в Егорьевске. В 2000-х населенный пункт еще обозначался на некоторых новых картах Егорьевского района и Московской области. Добраться до Шатура достаточно сложно, поскольку заросли или размыты старые дороги, связывавшие его с окрестными приходскими деревнями, разрушился мост через р. Поля, прекратила свое существование узкоколейка, проходившая вблизи погоста, шедшая из Егорьевска в сторону города Шатура. Если бы храм смог пережить хрущевские гонения на Церковь, то сам факт его существования спас бы и сам населенный пункт, и этот самобытный уголок Западной Мещеры сейчас не был бы таким заброшенным. О возрождении храма речи пока не идет – в свете описанных проблем с расположением это не представляется реальным.

Список литературы

1. Добролюбов И. Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии. – Рязань, 1891. – Т. 4. – 454 с.
2. ЦГАМО (Центральный государственный архив Московской области). – Ф. 2157. – Оп. 1. – Д. 6131.
3. ЦГАМО. – Ф. 7383. – Оп. 3. – Д. 28.
4. ЦГАМО. – Ф. 7383. – Оп. 3. – Д. 29.
5. ЦГАМО. – Ф. 7383. – Оп. 3. – Д. 31.
6. ЦГАМО. – Ф. 7383. – Оп. 5. – Д. 70.

УДК 2-9:94

ББК 63.2:63.3(2)63:86

Олег Борисович Молодов,
Вологодский государственный университет,
г. Вологда, Россия,
e-mail: o_young8172@mail.ru

Архивные источники о религиозной жизни Тотемского района Вологодской области в 1960–1980-е годы

В статье характеризуются особенности религиозной жизни района Вологодской области, где в течение исследуемого периода действовал один православный приход. В условиях тотального контроля религиозной жизни и развернутой атеистической пропаганды общине верующих уда-



лось сохранить приход и обеспечить проведение богослужений и обрядов. Статья выполнена по материалам региональных государственных архивов и документов епархиального управления.

Ключевые слова: государственно-церковные отношения, приход, духовенство, верующие, атеистическая пропаганда

Oleg B. Molodov,
Vologda State University,
Vologda, Russia,
e-mail: o_young8172@mail.ru

Archival Sources about Religious Life of the Totemsky District of the Vologda Region in 1960–1980s

The article describes the features of religious life in the district of the Vologda region, where one Orthodox parish operated during the study period. Under the conditions of total control of religious life and extensive atheistic propaganda, the community of believers managed to preserve the parish and ensure the conduct of services and rites. The article is based on the materials of the regional state archives and documents of the diocesan administration.

Keywords: State-Church relations, parish, clergy, believers, atheistic propaganda

Тотемский район находится на востоке Вологодской области и одноименной православной епархии. В 1960–1980-е гг. восточные районы оказались в наиболее тяжелом положении, поскольку там действовали всего два православных прихода: один в Великом Устюге, а второй в 25 км от г. Тотьмы. Как представляется, в период массового открытия храмов во второй половине 1940-х гг. у местных властей была возможность предоставить верующим одно из городских церковных зданий. Но, как видно из документов, большинство тотемских храмов находились в удручающем состоянии – полуразрушенном, без куполов или использовались в хозяйственных и культурных целях [1, л. 165–167]. Возможно, по этой причине религиозной общине выделили Покровскую церковь в д. Устье. «Замечателен храм, расположенный на высоком берегу реки Сухоны, протекающей среди необозримых лесов, чарует неповторимой красотой», – писал епископ Мелхиседек (Лебедев) в отчете в Московскую Патриархию [18, л. 13]. Однако позже он отметил, что этот приход, как и ряд других в Вологодской епархии, «совершенно отрезан от мира» [19, л. 3].

Исследование показало, что предоставление в пользование верующим удаленных церковных зданий являлось отличительной чертой данного периода. Сельские приходы имели значительно меньше шансов выжить в условиях проводимой антицерковной политики, чем городские. Поэтому власти, с одной стороны, не отказывали общине в выделении молитвенного здания, а, с другой, старались создать неудобства в реализации религиозных потребностей, обрекая общину на финансовые трудности [13].

Посещаемость Покровской церкви, особенно молодежью, находилась под контролем властей. В справке за 1964 г. указано, что «на протяжении последних трех лет никто из учащихся Усть-Печенгской школы не посещает церковь, но число посетителей в религиозные праздники еще большое» [1, л. 134]. В документах 60-х годов отмечается постепенное сокращение числа лиц, посещающих церковь: в 1964 г. – 1606, в 1965 г. – 1194, в 1966 г. – 1100. Более двух третей верующих составляли женщины старше 50 лет [8, л. 86].

Бедность Устье-Печенгского прихода позволяла содержать одного настоятеля, и Покровская церковь работала только в праздничные и воскресные дни. По данной причине обрядность в данном приходе не отличалась массовым характером. В годы относительной стабильности государственно-церковных отношений в церкви по официальным данным крестилось не более 30 человек в год, в иногда и менее десяти жителей района. В отдельные годы среди немногочисленных окрещенных жители соседних «бесцерковных» районов Вологодской области (реже – иных областей) составляли половину от общего числа лиц, совершивших данный обряд. В 1979 г. – 11 из 21, в 1985 г. – 9 из 19. То есть храм, несмотря на его удаленность, посещался жителями соседних районов [10, л. 27].

В изучаемые десятилетия существовала поименная регистрация окрестившихся и венчавшихся пар. Из-за боязни неблагоприятных последствий по месту работы (учебы) по всей стране сложилась практика крещений вдали от места постоянного жительства. Однако из-за удаленности Покровский храм не стал местом «паломничества» иногород-



них туристов, желающих приобщиться к православной вере.

Обряд венчания в Покровской церкви, как и повсюду в эти годы, практически сходит на нет. Если в 1960 г. совершено 83 венчания браков, то за период с 1961 по 1989 г. – всего 23. В вопросе торжественной регистрации брака, как видится, определенных успехов в области внедрения светской обрядности добились гражданские власти. Привычными для молодежи стали бракосочетания в органах ЗАГС. За 1964 г. в Тотемском районе из 320 браков 91 % зарегистрирован в торжественной обстановке, а рождений только 49,2 % [7, л. 31].

Стабильностью в 1960–1980-е гг. отличаются лишь показатели по отпеванию умерших, причем заочному (по официальной статистике – 150–200 человек в год). Появление заочного отпевания обязано жесткой антирелигиозной политике советского государства и разрешено Священным Синодом 28 мая 1930 г. с оговоркой «если этого потребуют обстоятельства» [15, с. 290]. В середине 1970-х гг. отмечается резкий скачок подобной обрядности и, поэтому, доходов Церкви в связи с поминовением усопших воинов в дни празднования 30-летия Победы в Великой Отечественной войне [12, л. 104].

В 60-е гг. XX в. в Покровской церкви служили престарелые священники: протоиереи Н. Г. Жуков (1895 г. р., окончил Духовное училище в 1911 г.) и Н. А. Антонов (1886 г. р., не имевший духовного образования, рукоположенный в 1950 г.) [17]. «Только большая любовь их к церкви и своим приходам, – как писал в отчете епископ Мелхиседек (Лебедев), – поддерживает их старческую немощь в посильном служении, которое далеко не удовлетворяет духовные запросы верующих» [19, л. 5]. Как правило, на редких воскресных и праздничных службах подобные священники не произносили проповедей, вели закрытый образ жизни, часто болели и мало общались с верующими. Однако материалы архивов показывают, что священник Н. Г. Жуков проделал большую работу по ремонту Покровской церкви, превысив согласованный с властями объем. За это в 1961 г. уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви снял его с регистрации [16, л. 3].

Священник Н. А. Антонов наказывался в административном порядке за крещение детей при отсутствии обоих родителей [8, л. 86]. После визита в д. Устье в 1965 г. епископ Мелхиседек отмечает «дивную красоту души настоятеля храма, глубокого старца-просте-

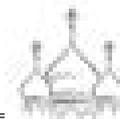
ца, совершающего свой незаметный подвиг сельского пастыря там, где по духу нашего времени, нужен именно пастырь-подвижник» [18, л. 13]. Характеризуя священника Антонова, секретарь Тотемского райисполкома отмечает, что он не читает проповедей по причине преклонного возраста и начального образования [8, л. 87]. И сам о. Николай говорил, что «он малограмотный и плохо видит» [14].

Впоследствии представители духовенства, служившие в Покровском храме, стали моложе по возрасту, но не отличались высоким уровнем духовного образования. В 1982 г. священник Д. Ф. Батрин (1936 г. р., окончил среднюю школу) был уволен за штат за самовольное оставление прихода [20, л. 2].

Как и во всех районах области в начале 1960-х гг. при Тотемском райисполкоме создается общественная комиссия по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культурах. Члены комиссии посещали церкви во время богослужения, организовали проверку санитарного состояния храма. Работниками СЭС были исследованы на бактериальность предметы, используемые при совершении обрядов, после чего, как отмечается в отчете, санитарное состояние храма улучшилось. Индивидуальные пожертвования верующих (полотенца, салфетки, платки и др.) строго учитывались, изымались и реализовывались через торговую сеть района [8, л. 87]. В дальнейшем, в документах отмечается «слабая работа» тотемской комиссии, «низкий уровень отчетов о ее деятельности» [11, л. 29, 30].

В противовес православным традициям населения, государственными и партийными чиновниками была развернута пропаганда атеизма, о недостатках в организации которой постоянно говорится в справках, в частности, об отсутствии у местных властей «ясного представления о числе верующих, степени их фанатизма». «Слабы кадры, ведущие антирелигиозную работу, у большинства атеистов довольно смутные представления о религии в целом, о ее вреде в наше время» [3, л. 165, 166]. Формы атеистической пропаганды в районе были вполне традиционными: работа кружка «Основы научного атеизма» в колхозе «1 Мая», составление сборника антирелигиозных пословиц и альбома репродукций картин антирелигиозного содержания и т. п. [4, л. 71, 100].

Однако новой гражданской обрядности, навязываемой властями (Постановление Совета Министров РСФСР от 18.02.1964 г. № 203 «О внедрении в быт советских людей



новых гражданских обрядов», решение облисполкома от 23.04.1964 г. № 256 с аналогичным названием и другие) не удавалось вытеснить привычные для населения православные обряды. Торжественная регистрация новорожденных и гражданские панихиды часто «проходили в будничной обстановке, неэмоционально», и не привлекали горожан и жителей села [5, л. 30]. Тем более, что сельские клубы в исследуемый период – это «большой частью ветхие, полуразвалившиеся здания, в которых зимой гуляют мороз и ветер» [6, л. 17].

В течение 1970-х гг. церковный совет Покровской церкви не упоминался в отчетах как «активный» или требующий «улучшения состава». Состав религиозных активистов был стабильным, но все члены общины («двадцатки») были пенсионного возраста, малограмотные и активной деятельности вести не могли [12, л. 172]. Однако имели место факты противодействия механизмам подавления религиозности. Например, в I квартале 1966 г. проверкой обнаружено, что староста не ведет журнала регистрации обрядов. Поэтому в официальных отчетах об обрядности в 1966 г. выявляется спад, которого на деле не было [9, л. 43]. Кроме того, по информации, поступающей от казначея, при получении денег за совершенные обряды не всегда оформлялись квитанции [Там же]. Именно по корешкам квитанций можно было узнать имя и адрес конкретного лица. Эта распространенная практика позволяла, с одной стороны, иметь неучтенные средства на содержание храма и священника, а с другой, не подвергать опасности людей, совершивших обряд.

Существовали в Тотемском районе и проявления неформальной религиозной жизни. Повсеместно справлялись религиозные праздники, не носившие «религиозной окраски», но сопровождавшиеся коллективными и индивидуальными выпивками. «Работа против этого зла проводится, но пока желаемых результатов добиться не удалось», – отмечается в одной из справок [8, л. 86, 87]. В сельской местности в домах некоторых коммуни-

стов имелись иконы. Секретарь колхозной партийной организации, оправдываясь, сказал, что «в Уставе КПСС об иконах ничего не записано» [2, л. 19]. В исследуемый период повсеместно практикуются крещения «бабушками». В документах отмечается случай организации церковного просвещения «на дому». В д. Пельшма в 1963 г. пенсионерка Двойнишникова организовала читку книги «Начатки христианского бытия» [Там же].

Примечательно, что в конце 1980-х гг., в период потепления государственно-церковных отношений, первой вновь зарегистрированной православной общиной оказалась тотемская, которой 11 октября 1988 г. был передан храм Святой Троицы. Его настоятелем стал откомандированный из Вологды протоиерей Василий Чугунов (по совместительству) [21, л. 1]. В определении правящего архиерея от 12 октября 1988 г. Свято-Троицкая община включается в число приходов Вологодской епархии. Там же выражается благодарность властям «за чуткое отношение к духовным нуждам и запросам верующих» [22]. Еще одним «жестом доброй воли» стала передача 29 апреля 1988 г. из фондов краеведческого музея в Лазаревскую церковь г. Вологды мощей преподобного Феодосия Тотемского. Все эти мероприятия происходят на волне коренной перестройки общественно-политических и государственно-церковных отношений в стране.

В конце 1980-х гг. в Вологодской епархии успешно проводится преобразование «двадцаток» в приходские собрания, возглавляемые настоятелями приходов. Отменена поименная регистрация лиц, совершающих религиозные обряды. Прекращается прямое и косвенное давление на верующих и духовенство. Резкий взлет православной обрядности вполне объективно отражает изменение религиозной обстановки в районе. В течение 1989 г. во вновь открытом Троицком соборе окрестился 451 человек – больше чем за 25 предшествующих лет (1964–1988) в Покровской церкви. Так с 1988 г. началось религиозное возрождение Европейского Севера.

Список литературы

1. ВОАНПИ (Вологодский областной архив новейшей политической истории). – Ф. 2522. – Оп. 47. – Д. 69.
2. ВОАНПИ. – Ф. 2522. – Оп. 48. – Д. 107.
3. ВОАНПИ. – Ф. 2522. – Оп. 66. – Д. 82.
4. ВОАНПИ. – Ф. 2522. – Оп. 72. – Д. 13.
5. ВОАНПИ. – Ф. 2522. – Оп. 83. – Д. 247.
6. ВОАНПИ. – Ф. 2770. – Оп. 22. – Д. 2.
7. ГАВО (Государственный архив Вологодской области). – Ф. 1300. – Оп. 14. – Д. 23.
8. ГАВО. – Ф. 1300. – Оп. 14. – Д. 24.



9. ГАВО. – Ф. 1300. – Оп. 14. – Д. 25.
10. ГАВО. – Ф. 1300. – Оп. 14. – Д. 26.
11. ГАВО. – Ф. 1300. – Оп. 14. – Д. 32.
12. ГАВО. – Ф. 1300. – Оп. 14. – Д. 41.
13. Молодов О. Б. Закрытие православных приходов на Европейском Севере СССР в 1950–1980-е гг. // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». – 2015. – № 4. – С. 35–42.
14. Молодов О. Б. Источники о контроле за проповедями православного духовенства Вологодской епархии в 1960–1980-е гг. // Вестник архивиста. – 2012. – № 4. – С. 84–94.
15. Православная энциклопедия: Русская Православная Церковь. – М.: Православная Энциклопедия, 2000. – 656 с.
16. ТАВЕУ (Текущий архив Вологодского епархиального управления). Годовой отчет за 1961 г.
17. ТАВЕУ. Годовой отчет за 1962 г. Приложение.
18. ТАВЕУ. Годовой отчет за 1965 г.
19. ТАВЕУ. Годовой отчет за 1966 г.
20. ТАВЕУ. Годовой отчет за 1982 г.
21. ТАВЕУ. Годовой отчет за 1988 г.
22. ТАВЕУ. Определение от 12 октября 1988 г.

УДК 94(5)

ББК 63.3(5):86.372.24-3:85.103(3)

Максим Александрович Юйшин,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: waxcox@gmail.com

Духовный климат далекой эпохи

Статья подготовлена на основе документов и свидетельств современников, которые содержат сведения и раскрывают основные вехи жизни и деятельности художников-иконописцев братьев Задорожных. Автор рассматривает малоизвестную страницу истории Харбина, творчество художников и памятники русского церковного зодчества, оставшиеся или уже существующие только на фотографиях и полотнах художников.

Ключевые слова: Харбин, художники-иконописцы, Задорожные, церковное зодчество

Maxim A. Yuysin,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: waxcox@gmail.com

The Spiritual Climate of a Distant Era

The article was prepared on the basis of documents and testimonies of contemporaries, which contain information and reveal the main milestones in the life and work of the icon painters of the Zadorozhny brothers. The author examines a little-known page in the history of Harbin, the work of artists and monuments of Russian church architecture, which remained or exists only in photographs and canvases of artists.

Keywords: Harbin, icon painters, Zadorozhnye, church architecture

В Харбине среди православного населения широкую известность имели художники-иконописцы братья Задорожные, выходцы из Забайкалья. Отец, Степан Никифорович Задорожный, работал в Читинских главных мастерских Забайкальской железной дороги. С 1898 по 1910 г., в семье родились пятеро сыновей – Федот, Николай, Петр, Иван и Василий. Федот, служил протоиреем в Шанхае, там уже занимался церковной живописью. Однако наиболее плодотворно живописью занимались трое из братьев – Николай, Пётр

и Василий. Пятый, Иван, стал профессиональным инженером-архитектором.

В Харбин семья Задорожных перебралась в 1920-е гг. Сначала отец и старший из сыновей, а вслед за ними и мать с остальными сыновьями. Огромную роль в воспитании художников Задорожных сыграл Н. А. Вьюнов, работавший в Читинском художественно-промышленном училище, где учились Николай и Петр, а потом в Харбине, в студии, где у Вьюнова обучался младший из братьев Василий.



Старший брат Федот, бывший офицер, подался из Харбина в Шанхай, стал там церковнослужителем, протодьяконом Шанхайской архиерейской церкви в женском монастыре. Иван в 1931 г. блестяще защитил в Харбинском политехническом институте дипломный проект. Проект железобетонного путепровода был признан самой выдающейся работой выпускника. В 1934 г., переехав в Шанхай, стал работать в архитектурно-строительной конторе инженера К. Г. Васильева.

Архивные материалы, имеющиеся в Харбаровске, к сожалению, не дали ответа на вопрос о дальнейшей судьбе братьев Задорожных, которые в конце 1940-х гг. уехали в Америку [3].

Федот Степанович Задорожный, старший из братьев, родился в Чите в 1898 г. С самых ранних лет родители приобщали своих детей к церкви, поэтому они, как и сами родители, соблюдали все посты и церковные предписания. Жить часто приходилось впроголодь, особенно тогда, когда детей в семье стало шестеро. Отцу непременно хотелось научить своих детей иконописанию, поэтому Федот отдал в частную живописную мастерскую, по прошествии 4 лет – в Читинскую художественно-промышленную школу (1915–1918). За все годы обучения Федот был лучшим учеником.

Был участником гражданской войны, затем вместе с братьями Петром и Николаем иммигрировал в Китай. В Харбине был рукоположен в сан дьякона, писал иконы и иконостасы для православных храмов. Федотом Степановичем был написан иконостас для Свято-Николаевского собора в Харбине.

В 1942 г. Федотом Степановичем была написана большая часть икон для нового Свято-Покровского собора в Тяньцзине. В 1947 г. был эвакуирован в Сан-Франциско (США), где продолжал службу при церкви и занятия живописью. Умер в возрасте 76 лет в Сан-Франциско.

Пётр Степанович Задорожный был церковным художником, и церковнослужителем. В 1913 г. поступил на учебу в Читинское миссионерское училище; в 1917 г. поступил в художественно-промышленное училище, где его преподавателями были Вьюнов, Жизневский, Баримбаум и другие художники. Сразу же после окончания училища непродолжительное время трудился над росписями Иоанно-Предтеченской церкви в Чите. Петр восьмилетним мальчиком был отдан для обучения в Новониколаевск, в иконопис-

ную мастерскую. Пробыв там два года, вернулся в Читу и был определен в миссионерскую школу.

Церковная живопись, таким образом, стала делом всей жизни Петра Задорожного. После переезда в Харбин, стал заниматься иконописью, преподавательской деятельностью и написанием портретов. За период жизни в Харбине им написано около 1 000 икон – практически для всех Харбинских православных храмов [1].

С 1926 по 1936 г. П. С. Задорожный преподавал рисунок в гимназиях и педагогическом институте. Получал положительные отзывы духовенства, прихожан, коллег-художников. Петром Степановичем были написаны иконостасы для Благовещенского, Свято-Алексеевского храмов в Модягоу, Церкви в честь Успения Божьей Матери на Новом кладбище и в других харбинских храмах.

В 1937 г. была выполнена роспись (7,5 м в длину) в Благовещенском храме (копия росписи по эскизам А. Маркова храма Христа Спасителя), а также изображение Спасителя (копия росписи В. Васнецова во Владимирском соборе в Киеве).

В 1933 г. Петр Задорожный был рукоположен архиепископом Нестором в сан дьякона, а спустя 4 года возведен в сан протодьякона. С 1933 г. преподавал Закон Божий при церкви Дома милосердия.

В начале 1930-х гг. П. С. Задорожный женился, в семье родился сын, однако в 1937 году супруги разошлись, а бывшая его жена Алевтина Дмитриева уехала в Шанхай, оставив сына отцу. В 1944 г. десятилетний мальчик учился в начальной школе, проживая в Харбине в семье Ковальских и получая материальное обеспечение от отца. В 1952 г. Петр уехал из Маньчжурии в Америку, поселившись в Сан-Франциско. Служил в храмах диаконом и протодиаконем при соборе в Сан-Франциско, где продолжал заниматься живописью. Умер в 1989 г.

Николай Степанович Задорожный, родился в 1901 г. Обучался рисунку и живописи тоже под началом Н. А. Вьюнова в Читинском художественно-промышленном училище, преподавал рисование в Читинской женской гимназии. Его стенные росписи и иконы украшали Николаевскую церковь в районе города Харбин – Частном Затоне, православный кафедральный собор в Токио. При росписи многих храмов он разрабатывал собственные композиции. Его работе над иконами в Затонской церкви были посвящены несколько публикаций в прессе.



Н. С. Задорожный решил продолжить начатую в русской иконописной живописи работу русских художников М. Нестерова и В. Васнецова и написать иконы не по старым образцам, а давать действительно художественные изображения собственной композиции. В течение трех лет писал он иконостас для Затонской церкви, состоявший из двадцати икон, причем все написанные им образы строго выдержаны в исторической обстановке, соответствующей времени и месту действия. Попытки художника не копировать, а создать нечто свое, новое, увенчались успехом, о чем свидетельствовали благоприятные отзывы как большинства местного духовенства, так и коллег художников [1].

Следует сказать, что духовенство всегда строго следило за церковными канонами, и особенно при написании икон и стенных росписей. Когда Н. С. Задорожный приступил к разработке икон для иконостаса церкви в Затоне, то его стал опекать митрополит Мефодий, большой знаток церковной живописи, благословляя труд живописца.

Из Харбина Николай Задорожный уехал в 1933 г. в Тяньцзинь, основал Российскую художественную школу и преподавал в ней более десяти лет. Вместе с братом Федотом выполняли росписи стен Свято-Покровского собора в Тяньцзине, писал иконы. Уже в апреле 1934 г. в помещении его собственного ателье состоялась выставка его портретных работ, написанных с натуры за последние два года.

В течение 1934 г. Н. С. Задорожный вынашивал идею и вел подготовительную работу по организации в Шанхае Академии художеств. Он считал, что в этом городе имеется довольно много творческих личностей, в том числе и художников с высшим образованием, которые могли бы стать педагогами этого творческого учебного заведения. Сам он, работая в течение нескольких лет в Харбинском педагогическом институте, хорошо представлял себе каких надо искать педагогов. Он считал также, что при новой академической школе обязательно должны быть организованы специальные курсы по рисованию для педагогов общеобразовательных предметов, чтобы педагоги могли получить на этих курсах необходимые методы и приемы иллюстрирования своих лекции, объяснений рисунками, схемами, чертежами и другими видами графических изображений. Предполагалось также создать при Академии художественные мастерские.

Вернувшись в 1936 г. в Шанхай, Николай Задорожный продолжил занятие с учениками

в своей студии, в том же году выполнил рисунок для титульного листа книги В. Д. Жиганова «Русские в Шанхае». В декабре 1936 г. в шанхайской русско-католической церкви препорочной Божьей Матери состоялось торжество освящения нового золоченого иконостаса, выполненного зиккавейскими мастерами по проекту Н. С. Задорожного. Иконы он писал в русско-византийском стиле по образцам знаменитых русских художников В. М. Васнецова и М. В. Нестерова. Живя в Шанхае, Н. С. Задорожный выполнял многочисленные заказы и для других городов Китая и Японии. Так, для Токийского кафедрального собора написал более 60 икон. Работоспособность Николая Степановича поражала многих, не случайно его причисляли к разряду одного из лучших иконописцев на всем Дальнем Востоке.

В 1947 г. Н. С. Задорожный уехал в США, поселившись в Майами. Созданные им иконы находятся в храмах Детройта, Вашингтона (иконостас), Торонто, Ванкувера, Бирмингема. Умер в 2001 г. в Майами в возрасте 100 лет.

Под опекой Николая начинал свою карьеру церковного живописца и младший брат *Василий Степанович Задорожный*, родившийся в Чите в 1910 г. Получив в Харбине художественное образование, на трехгодичных курсах Н. А. Вьюнова, окончил их 1929 г. Посещая курсы, Василий одновременно работал в мастерской брата. Вместе они выполняли росписи храма в мужском Казанском монастыре; писали иконы для иконостаса Иверской церкви в пристани; два иконостаса и иконы для Воскресенского кафедрального собора в Токио; икон для Затонского храма и Успенской церкви на Новом кладбище в Харбине. В апреле 1933 г. уже самостоятельно Василий выехал в Циндао, где написал иконостас и голгофу для православного храма. Возвратившись в Харбин, занимался художественными работами по разрисовке японских ресторанов, писал портреты, этюды [2].

С 1936 г. Василий Степанович нес службу на железной дороге. С 1941 г. работал воспитателем общежития для детей при отделении Бюро эмигрантов на станции Ханьдаохэцзы. В 1945 г. был арестован в Харбине, провел десять лет в ГУЛАГе, в 1960 г. реабилитирован. На протяжении нескольких лет находился в Караганде. После переезда в Ленинград, учился на живописном отделении в Академии художеств, член Союза художников.

В 1975 г. уехал в Америку, в Сан-Франциско, где продолжал заниматься художе-



ственным творчеством – иконописью, писал картины и портреты. Расписанные храмы Василием Степановичем и его братом Николаем Степановичем можно встретить в Сакраменто, Майями, Пенсильвании, Детройте. Умер в Сан-Франциско в 1994 г.

Список литературы

1. Культурное наследие российской эмиграции. 1917–1940. – Хабаровск: Дальневосточная гос. научная библиотека, 2003. – 515 с.
2. Российская эмиграция на Дальнем Востоке. – Владивосток: Дальнаука, 2000. – 183 с.
3. Художники русской эмиграции (1917–1941). Биографический словарь / Д. Я. Северюхин, О. Л. Лейкинд. – СПб.: Чернышев, 1994. – 587 с.

УДК 2-9:94
ББК 86.372.24-3

Нина Николаевна Деева,
Биробиджанская епархия,
г. Биробиджан, Россия,
e-mail: ninadeeva1954@gmail.com

Новомученики Биробиджанской епархии: прошлое и настоящее

В статье описана деятельность сотрудников Биробиджанской епархии, представителей учреждений культуры и системы образования по изучению жизнеописания и подвига Новомучеников Биробиджанской епархии. Анализируется опыт сотрудничества Русской Православной Церкви и светских учреждений по духовному и патриотическому воспитанию детей и молодежи на примере новомучеников, отдавших жизнь за Веру Христову.

Ключевые слова: новомученики, Биробиджанская епархия, собор новомучеников, конкурс «Православная инициатива», конкурс мультимедийных проектов и мультипликационных фильмов

Nina N. Deeva,
Birobidzhan Diocese,
Birobidzhan, Russia,
e-mail: ninadeeva1954@gmail.com

New Martyrs of the Birobidzhan Diocese: Past and Present

The article describes the activities of the staff of the Birobidzhan Diocese, representatives of cultural institutions and the educational system in the study of the biography and exploits of the new martyrs of the Birobidzhan Diocese. The article analyzes the experience of cooperation of the Russian Orthodox Church on secular institutions for the spiritual and patriotic education of children and youth on the example of the new martyrs who gave their lives for the Faith of Christ.

Keywords: new martyrs, Birobidzhan diocese, council of new martyrs, Orthodox Initiative competition, competition of multimedia projects and animated films

В настоящее время с особой внимательностью Русская Православная Церковь обращается к своему наследию, где подвиг новомучеников играет большое духовное и воспитательное значение. «Вспоминая события столетней давности, изменившие судьбу Русской Православной Церкви, страны и каждого, понимаем каким образом революционные междоусобицы перерубили последовательное течение времени русской цивилизации. В этом аду, воцарившемся на всем пространстве Святой Руси, теперь предстояло жить тем, кто каким-то Божиим Провидением не сгинул в войнах, революциях, заточениях, ссылках, стройках. Мучениям и убийствам за

верность Богу и Церкви подвергались тысячи священнослужителей и мирян. Подкрепление в несении креста мы ищем в литургии и Евхаристии. Через причащение мы, соединяясь со Христом, оживляем себя. Этот великий Дар приобщения к вечности уже здесь, на Земле, мы получаем благодаря подвигу новомучеников. И от того, какими мы с вами будем продолжателями их исповеднического пути, зависит будущее Церкви, страны, всего мира» [1].

Исследование наследия подвига новомучеников на территории Еврейской автономной области началось в период становления Биробиджанской епархии. 4 сентября 2006 г.



в поселке Двуречье Еврейской автономной области был установлен поклонный крест в память священнослужителя Ивана Демидова и других россиян, погибших в годы сталинских репрессий. В 1930–40 гг. XX в. на территории Еврейской автономной области действовал лагерь БИРЛАГ в поселке Известковом, в которых находились и жертвы политических репрессий из числа священнослужителей и мирян. Жития святых, пострадавших за Христа, на территории Еврейской автономной области были внесены в собор святых новомучеников и исповедников Российских: священномученик протоиерей Нил (Смирнов), священномученик протоиерей Александр (Цицеров), священномученик иерей Димитрий (Розанов), преподобномученик Косма (Магда), священномученик диакон Григорий Самарин, святой мученик Иоанн (Демидов).

В 2015 г. Биробиджанская епархия продолжила работу по изучению наследия памяти новомучеников Биробиджанской епархии с целью проведения просветительской работы среди населения и образовательных учреждений Еврейской автономной области. Большую поддержку в этой работе оказал фонд Соратничество Международного открытого грантового конкурса «Православная инициатива». В рамках проекта «Согрей детское сердечко», в котором принимали участие воспитанники детского дома № 2 г. Биробиджана, проводились беседы о житие и подвиге новомучеников Биробиджанской епархии. Совершена паломническая поездка на место их захоронения, где дети приняли участие в молебне у поклонного креста в пос. Двуречье. В 2016 г. в Биробиджанской епархии получил реализацию проект «Конкурс мультимедийных проектов «Новомученики земли дальневосточной», который стал победителем фонда Соратничество. В реализации проекта приняли активное участие педагоги и учащиеся общеобразовательных школ города Биробиджана и Еврейской автономной области. Было собрано большое количество исторического материала о жизни и служении новомучеников и их подвиге во славу Церкви. В школах было проведено более 80 открытых уроков и внеклассных мероприятий по данной тематике, экскурсии в Благовещенский кафедральный собор, где находятся местночтимые иконы Собора новомучеников, икона Иоанна Демидова и Параскевы Кочневой.

Открытые уроки были посвящены темам жизнеописания новомучеников, устному и письменному наследию, духовно-нравствен-

ному значению подвига новомучеников, почитанию новомучеников в наши дни. Завершением реализации проекта стала конференция, которая проходила в Социально-просветительском центре Биробиджанской епархии. На конференции были заслушаны доклады победителей конкурса мультимедийных проектов «Новомученики земли дальневосточной». Участники конкурса продемонстрировали свои проекты, рассказали о работе над ними, поделились впечатлениями о том, какую роль для них играло участие в данном конкурсе. Таким образом, был образован электронный банк мультимедийных проектов по теме «Новомученики земли дальневосточной» которым могли пользоваться все педагоги Еврейской автономной области для проведения уроков и внеклассных мероприятий. По итогам реализации проекта был издан сборник методических материалов, в котором представлены разработки уроков и внеклассных мероприятий по данной теме.

В 2018 г. патриархом Московским и всея Руси Кириллом по представлению архиепископа Биробиджанского и Кульдурского Ефрема (Просянка) был установлен день празднования Русской Православной Церкви Собора святых Биробиджанской епархии 13 июля по новому стилю. – «Собору святых Биробиджанской епархии быть» [2].

Активное участие в распространении подвига новомучеников Биробиджанской епархии принял Биробиджанский Центр детской и юношеской книги. В Центре уже много лет действует кукольный театр, который неоднократно становился призером Международного конкурса «Православная инициатива». В апреле 2018 г. проект, подготовленный данным центром, под названием «Новомученики и исповедники земли Дальневосточной» стал победителем конкурса «Православная инициатива» 2018–2019 гг. Кукольный театр Центра детской и юношеской книги подготовил и показал кукольный спектакль «Люди с твердой верой в Бога». Пьеса посвящена пяти новомученикам, которые горели, как огоньки лампад, свет их души дошел до настоящего времени. «В пьесе ничего не придумано, из скупых архивных данных взята истинная история их жизни», – пишет Л. В. Чичикина. На официальном сайте Биробиджанской епархии это событие было широко освящено с указанием, что такие спектакли воспитывают нравственные и патриотические чувства, дают знания об истории России [Там же].

Тема изучения жизни и подвига новомучеников дальневосточной земли вызвала



большой интерес у представителей учреждений культуры Еврейской автономной области. В 2019 г. МБУ «Центральная городская библиотека и ее филиалы» при поддержке Благотворительного фонда преподобного Серафима Саровского и Биробиджанской епархии Русской Православной Церкви организовали конкурс сценариев мультипликационного фильма «О новомучениках земли Дальневосточной». На конкурс поступило восемь сценариев, среди которых определялись победители. В дальнейшем планируются съемки многосерийного пластилинового мультфильма в мультстудии «Росточек», созданной при семейном клубе «Фантазеры». Конкурс в очередной раз показал актуальность изучения истории становления Православия на Дальнем Востоке России, а также расширил воз-

можности применения разнообразных конкурсов, паломнических проектов, культурных и образовательных мероприятий для жителей Еврейской автономной области.

В настоящее время в Биробиджанской епархии проводится большая работа по данному направлению. Создана инициативная группа из числа православных педагогических работников, прихожан Биробиджанских храмов для работы с архивными документами, а также для организации поисковой работы родственников погибших новомучеников на Биробиджанской земле. По итогам работы будет издан альманах о прошлом и настоящем в жизни новомучениках. Также планируется приглашение родственников к месту захоронения, где установлен поклонный крест.

Список литературы

1. Митрополит Хабаровский и Приамурский Владимир (г. Хабаровск, август 2017) // Образ и подобию. – 2017. – № 2.
2. Православие в Приамурье: [официальный сайт Биробиджанской епархии]. – URL: <http://pravoslavie79.ru/> (дата обращения: 20.09.2020). – Текст: электронный.

УДК 322
ББК 86.372

Виктор Владимирович Старостенко,
Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова,
г. Могилев, Беларусь,
e-mail: VStarostenko@mail.ru

Православие в системе государственно-конфессиональных отношений Республики Беларусь

Статья посвящена исследованию особенностей правового обеспечения государственно-конфессиональных отношений и его практической реализации в современной Беларуси. Рассматривается особый статус Белорусской православной церкви во взаимоотношениях с государством, его реализация в системе соглашений и программ сотрудничества с республиканскими и местными органами государственного управления.

Ключевые слова: православие, церковь, конфессия, Беларусь, государство, Белорусская православная церковь

Victor V. Starostenko,
Mogilev State University named after A. A. Kuleshov
Mogilev, Belarus,
e-mail: VStarostenko@mail.ru

Orthodox in the System of State-Confessional Relations of the Republic of Belarus

The article is devoted to the study of the peculiarities of the legal provision of state-confessional relations and its practical implementation in modern Belarus. The special status of the Belarusian Orthodox Church in relations with the state, its implementation in the system of agreements and programs of cooperation with republican and local government bodies is considered.

Keywords: Orthodoxy, church, denomination, Belarus, the state, Belarusian Orthodox Church

Рассмотрение государственно-конфессиональных отношений в современной Беларуси включает их правовое обеспечение и

практическую реализацию. Правовое обеспечение основывается на Конституции Республики Беларусь и профильном законе, регу-



лирующем конфессиональную сферу – «О свободе совести и религиозных организациях» (в редакции 2002 г., с изменениями и дополнениями 2008, 2010 г. и 2011 г.), претерпевает эволюцию от последовательной сепарационной модели (первая половина 1990-х гг.) к интегрированной с элементами кооперационной модели [4, с. 34–52]. Законодательство сохраняет нормы о «равенстве религий перед законом», а также «равенстве граждан перед законом независимо от их отношения к религии» [5]. Провозглашается свобода совести и определяется, что «идеология религиозных организаций не может устанавливаться в качестве обязательной для граждан» [Там же]. Религиозные организации не исполняют функций государственного управления, а государство не вмешивается в их деятельность, осуществляемую в соответствии с законом.

Согласно конституционной норме статьи 16 «взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа» [3], что аналогично содержанию статьи 8 «Государство и религия» Закона редакции 2002 г. [5] Заметной новацией Закона редакции 2002 г. стала Преамбула, в которой признается «определяющая роль Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа» [Там же], наряду с «духовной, культурной и исторической ролью Католической церкви на территории Беларуси» и «неотделимостью от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама» [Там же]. Несмотря на коллизию с Законом «О нормативных правовых актах Республики Беларусь», который трактует преамбулу законодательных актов как не содержащую нормативных правовых предписаний, она традиционно воспринимается в части указанного фрагмента как определение перечня религий, признающихся государством в качестве «традиционных» вероисповеданий. Имеющийся в Преамбуле акцент на «определяющую роль» Православной церкви повлиял на подготовку многих ведомственных документов широкого круга органов государственного управления. При этом используется правовая норма статьи 8 Закона редакции 2002 г., по которой государственно-конфессиональные отношения могут реализовываться в форме заключения соответствующих соглашений [Там же].

Практика государственно-конфессиональных отношений в Республике Беларусь обра-

зует иерархическую систему, связанную с ранжированием религиозных организаций по степени их «историчности» и «традиционности». В локальных актах Уполномоченного по делам религий и национальностей как профильного республиканского органа государственного управления по делам религий отмечается, что «конфессиональная политика государства направлена на поддержание и укрепление межконфессионального мира и согласия в белорусском обществе, развитие взаимодействия с исторически традиционными конфессиями, в первую очередь с Белорусской православной церковью» [2]. Данный акцент связан со статусом Белорусской православной церкви как наиболее распространенного [7; 8] и влиятельного [1, с. 325] религиозного объединения. Уже в июне 2003 г. на основе 8 статьи Закона 2002 г. подписывается «Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской православной церковью» [6]. Оно признает Церковь одним из «важнейших социальных институтов» [6] белорусского общества, и предполагает развитие сотрудничества в широком спектре областей гуманитарной сферы, от нравственности до охраны окружающей среды [Там же].

Республиканское Соглашение 2003 г. создало условия для разработки разнообразных ведомственных соглашений, а также программ сотрудничества между Белорусской православной церковью и наиболее значимыми министерствами и государственными комитетами, а также местными органами государственной власти. Так, знаком исключительного положения Церкви в системе государственно-конфессиональных отношений в Могилевской области служит заключенное в августе 2004 г. между Могилевской православной епархией и исполнительным комитетом Могилевской области «Соглашение о сотрудничестве в сфере образования, социальной и культурно-просветительской деятельности» [9, с. 15].

Справедливо отметить, что Соглашение 2003 г. имеет не только внутривластный характер, но и внешнеполитический аспект: демонстрирует как приверженность государственно-конфессиональной политики к сотрудничеству с «традиционными» конфессиями, так и играет роль манифестации восточной направленности внешнеполитического курса республики, а также служит знаком реализации идеи духовно-культурного единства восточнославянских народов.

Среди форм реализации системы соглашений и программ сотрудничества с Церко-



вью – финансовое содействие в культовом строительстве, осуществлении образовательной деятельности (Институт теологии БГУ, Духовная академия и семинарии). Органами власти оказывается содействие при проведении разнообразных религиозных мероприятий культового и внекультового характера. Заметим также, что Соглашение 2003 г. до настоящего времени остается единственным документом, подписанным государством с религиозным объединением. Длительное время, примерно с 2008 г. разрабатывается проект Конкордата между Беларусью и Римско-католической церковью (государством Ватикан) [10, с. 117–130]. Неоднократно сообщалось о завершении его подготовки, но до сих пор проект не реализован.

Статус Белорусской православной церкви как основного конфессионального партнера

государства подтверждается и тем, что глава белорусского государства периодически встречается с членами Синода Белорусской православной церкви, посещает культовые здания в дни важнейших праздников церковного календаря. На республиканском уровне вопросы взаимодействия государства с Церковью курирует Уполномоченный по делам религий и национальностей, на региональном уровне – главные управления по идеологической работе и по делам молодежи областных исполнительных комитетов, управления и отделы идеологии городских и районных исполнительных комитетов. Премией «За духовное возрождение», учрежденной и ежегодно вручаемой Президентом Республики Беларусь, из представителей конфессиональной среды неоднократно награждались чаще всего представители Белорусской православной церкви.

Список литературы

1. Духовно-нравственные ценности в формировании современного человека / О. А. Павловская [и др.]; под ред. О. А. Павловской. – Минск: Беларус. навука, 2011. – 451 с.
2. Информация о конфессиональной ситуации в Республике Беларусь // Уполномоченный по делам религий и национальностей. – URL: <https://belarus21.by/Articles/1439296790> (дата обращения: 30.09.2020). – Текст: электронный.
3. Конституция Республики Беларусь // Национальный центр правовой информации Республики Беларусь. – URL: <https://pravo.by/pravovaya-informatsiya/normativnye-dokumenty/konstitutsiya-respubliki-belarus/> (дата обращения: 07.09.2020). – Текст: электронный.
4. Православная церковь в белорусском обществе в конце XX – начале XXI в. / О. В. Дьяченко [и др.]; под ред. О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2012. – 224 с.
5. О свободе совести и религиозных организациях // Национальный центр правовой информации Республики Беларусь. – URL: <https://www.pravo.by/document/?guid=3961&p0=V19202054> (дата обращения: 07.09.2020). – Текст: электронный.
6. Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью: [офиц. портал Белорусской Православной Церкви]. – URL: <http://exarchate.by/resource/Dir0009/Dir0015/> (дата обращения: 30.09.2020). – Текст: электронный.
7. Старостенко В. В. Белорусская православная церковь: институционализация и динамика развития // Православие и общество: грани взаимодействия: материалы III Междунар. науч.-практ. конф. – Чита: ЗабГУ, 2019. – С. 68–70.
8. Старостенко В. В. Особенности региональной структуры и динамика развития Белорусской православной церкви в восточной Беларуси в 2000-х гг. // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2019. – № 2. – С. 91–97.
9. Старостенко В. В. Религиозная ситуация в Могилевской области. – Могилев: Могилевский обл. исполком, 2019. – 68 с.
10. Старостенко В. В., Дьяченко О. В. Католицизм на современном этапе развития белорусского общества (религиоведческий анализ). – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2018. – 168 с.



УДК 94
ББК 63.3(2)64:86.372.24-3

Алексей Александрович Изосимов,
Барнаульская духовная семинария,
г. Барнаул, Россия,
e-mail: pokrovbds@yandex.ru

Издательская деятельность Барнаульской епархии в период с 1994 по 2019 год

В исследовании собраны материалы по издательской деятельности Барнаульской епархии. Ранее не было исследований по обозначенной тематике. Было важно зафиксировать, ввести в оборот информацию о нынешних тружениках издательской нивы и о тех, кто внес свой вклад, но которых нет с нами: епископ Барнаульский и Алтайский Антоний (Масендич), протоиерей Николай и Александр Войтовичи, протоиерей Михаил Капранов, Вера Николаевна Ворсина.

Ключевые слова: Барнаульская епархия, Барнаульская духовная семинария, «Алтайская миссия», епископ Антоний (Масендич), епископ Максим (Дмитриев), митрополит Сергей (Иванников)

Alexey A. Izosimov,
Barnaul Theological Seminary,
Barnaul, Russia,
e-mail: pokrovbds@yandex.ru

Publishing Activities of the Barnaul Diocese in the Period From 1994 to 2019

The study contains materials on the publishing activities of the Barnaul diocese. Previously, there were no studies on this topic. It was important to record and put into circulation information about the current employees of the publishing field and about those who contributed, but who are not with us: Bishop of Barnaul and Altai Anthony (Masendych), Archpriest Nicholas and Alexander Voitovich, Archpriest Mikhail Kapranov, Vera Nikolaevna Vorsina.

Keywords: Barnaul diocese, Barnaul theological Seminary, "Altay mission", Bishop Anthony (Masendich), Bishop Maxim (Dmitriev), Metropolitan Sergiy (Ivannikov)

Возрождение Русской Православной Церкви в конце XX – начале XXI в. и неразрывно связанное с этим обращение русского народа к своим славным вековым традициям, национальным культурным и духовным корням, выдвинуло на повестку дня с особой отчетливостью задачу изучения, сохранения и популяризации православной истории нашей страны в целом и отдельных значимых, судьбоносных ее эпизодов в частности.

Деятельность епархиальных отделов и их ярких представителей наполняет собой историю любой епархии. Одной из таких составляющих частей, на которое будет направлено наше исследование, и является издательская деятельность Барнаульской епархии.

«Последние три десятилетия в России ознаменованы возрождением пристального исследовательского внимания ученых к истории Русской Православной Церкви. Появляются объемные монографии, статьи в различных периодических изданиях, проводятся научные конференции, ведется изучение архивных документов, внушительная часть которых пока, к сожалению, еще даже не введе-

на в широкий научный оборот» [1, с. 263–266]. В полной мере последнее утверждение применимо и к истории издательского отдела Барнаульской епархии.

Хронологические рамки исследования и периодизацию, исходя из вышеизложенного, целесообразно определить согласно деятельности правящих архиереев Барнаульской епархии: 1994–2001 гг.; 2002–2013 гг.; 2013 г.– по настоящее время (июнь 2019 г.).

Первый период охватывает 1994–2001 гг. и включает в себя издательскую деятельность Барнаульской епархии при епископе Антонии (Масендиче, †2001) с года его назначения на кафедру и до года смерти, а также период, когда временное управление Барнаульской епархией было поручено архиепископу Новосибирскому и Бердскому Тихону (Емельянову) – ныне митрополит Владимирский и Суздальский.

Второй период включает в себя 2002–2013 гг. и представлен описанием издательской деятельности Барнаульской епархии при епископе Максиме (Дмитриеве) с года его назначения на кафедру и до года перевода в Елецкую епархию Липецкой митрополии.



Третий, продолжающийся период, с июня 2013 по июнь 2019 г. описывает деятельность издательского отдела Барнаульской епархии при епископе, а затем митрополите Барнаульском и Алтайском Сергии (Иванникове).

В ходе исследования выявлены и изучены материалы канцелярии Барнаульской епархии, Алтайской краевой универсальной научной библиотеки имени В. Я. Шишкова, библиотеки Барнаульской духовной семинарии.

В 1958 г. в Барнаул прибыл диакон Николай Войтович, рукоположенный в 1959 г. во священники епископом Новосибирским и Барнаульским Донатом (Щёголевым, †1979).

В следующем, 1960 г. в возрасте 23 лет молодой священник Николай Войтович был назначен настоятелем Покровского кафедрального собора города Барнаула и одновременно благочинным всех алтайских храмов, которых на тот момент насчитывалось три: в Барнауле, Бийске и Рубцовске.

В первое время все силы и пожертвования в основном шли на восстановление православных храмов. И издательская деятельность ограничивалась написанием отчётов в епархию, выпуском молитвословов и православных календарей. Положение исправилось только с разделением Новосибирской епархии на три самостоятельных епархии в 1993 г.: вместо митрополита Гедеона (Докукина, †2003) во главе Новосибирской епархии встал архиепископ Тихон (Емельянов). За непродолжительное время управления Алтайским благочинием Новосибирской епархии, он заложил основы издательской деятельности на Алтае.

Протоиерей Михаил Погиблов, настоятель Свято-Георгиевского храма города Новоалтайска, наладил выпуск брошюр, в основном в мягком переплёте, в местной городской типографии. Это были молитвословы в твёрдой и мягкой обложке, акафисты.

Первым периодическим изданием тогда ещё Барнаульского церковного округа Новосибирской епархии, а позже Барнаульской епархии стала газета «Алтайская миссия». Издавалась она в г. Новосибирске с 1992 г. Первое время газета выпускалась неофициально. Первый официальный выпуск «Алтайской миссии» приходится на январь 1996 г. В состав коллегии вошли следующие сотрудники: В. М. Башунов, протоиерей Михаил Капранов (†2007), игумен Алексей (Просвирин), Константин Филатов. Редакционную коллегию возглавил епископ Барнаульский и Алтайский Антоний.

Главным редактором газеты являлся Правящий Архиерей, до 2001 г. им был епископ Антоний (Масендич). Должность редактора газеты занимала Вера Николаевна Ворсина (†2012), а затем писатель и публицист Валентин Иванович Зайцев. В настоящее время главным редактором является Владимир Федорович Клименко. В редакционную коллегию входили митрофорный протоиерей Николай Войтович, митрофорный протоиерей Михаил Капранов (†2007), игумен Андрей (Тарасов) – ныне епископ Россосанский и Острогжский, протоиерей Александр Палий, Сергей Михайлович Ганчаров. Тираж издания составлял в среднем 5 000 экземпляров в месяц.

С 2001 г. газета «Алтайская миссия» преобразована в журнал, первое время выходивший также в одноцветном или двухцветном формате.

В 2000–2002 гг. к газете «Алтайская миссия» выпускали листки-приложения «Соборянин» (содержало статьи – репортажи о жизни приходов Барнаульской епархии), «Оглашение» (листок в помощь людям, готовым принять Православие, разъясняющий основы нашей веры и содержащий рассказы и заметки на духовные темы), а также «Воскресная школа».

7 января 1995 г., в канун Рождества Христова, вышел первый выпуск новоалтайской православной газеты «Лампада», под редакцией Зинаиды Александровны Санниковой (†2018 г.). Это восьмистраничная газета, где на первой странице обычно отражалась суть грядущего праздника или поста, на второй и третьей – события приходской жизни, на четвертой – размышления на духовные темы протоиерея Михаила Погиблова (настоятеля Свято-Георгиевской церкви г. Новоалтайска), пресс-секретаря газеты иерея Вячеслава Казгунова, священников Александра Липовцева и Владимира Игнатьева (протоиерей, †1999).

С пятой по седьмую страницу печатали духовные рассказы и притчи, а на восьмой обычно было расписание богослужений Свято-Георгиевской церкви или духовные стихи Зинаиды Александровны Санниковой и читателей.

Несколько лет (1996–2000) к газете «Лампада» выпускался небольшой детский листок-вкладыш «Стригунок», в котором в основном печатались духовные статьи для детей и рассказы. Позже это приложение к газете превратили в «детскую страничку» «Лампады», которая существует и по сей день.



Почти одновременно с «Алтайской миссией» начали выпускать газету «Александр-Невский вестник». Газета была детищем настоятеля Александро-Невского храма города Барнаула, митрофорного протоиерея Александра Войтовича и прекратила своё существование после его смерти в 2015 г.

В 1997 г. игумен Алексей (Просфирин) начал издавать на Алтае журнал «Ревнитель православного благочестия». Издание этого журнала прекратилось в начале 2000-х гг. в связи с переездом игумена Алексия (Просфирин) на служение в Москву.

В 1998–2001 гг. по благословению владыки Антония были созданы следующие приходские газеты: «Крест» (при Богородице-Казанском храме, в то время носил имя свт. Димитрия Ростовского), «Звонница» (при Вознесенском храме г. Заринск), «Православное слово» (при Свято-Никольском храме с. Мамонтово), «Прихожанин» (при Петро-Павловском храме с. Шелаболиха) и другие.

Ещё один из видов публицистической и издательской деятельности, получивший начало в 90-е гг. – это интервью местной прессе, опубликованные в газетах и журналах. Владыка Антоний (Масендич) много внимания уделил этому делу, поскольку газеты и журналы вплоть до начала XXI в. оставались одними из ведущих средств массовой информации.

С самого своего момента прибытия на Барнаульскую кафедру владыка Антоний дал множество интервью местным газетам и телеканалам, среди которых наиболее значимые следующие интервью: «В своей епархии» («Свободный курс» за 7 апреля 1995 г.), «Россия возродится» («Свободный курс» за 18 июля 1994 г.), «Святись, Иерусалим!» («Молодежь Алтая» за 23 сентября 1994 г.) о поездке владыки на святую Землю в 1994 г., «Ради возрождения России» («Новости Кулунды» за 24 сентября 1994 г.), о визите Преосвященного епископа Антония в посёлок Кулунда (1994) и многие другие публикации. Список данных им интервью местной и центральной прессе, далеко не полный. Он насчитывает несколько десятков публикаций.

Кроме него оставили свои публикации и интервью протоиерей Николай Войтович в статьях: «И восторжествует мир» («Алтайская правда» за 16 июля 1988 г.), «Мы дети одной матери» («Алтайская правда» за 5 февраля 1989 г.) о роли Пресвятой Богородицы в жизни человечества, «Загладим грех разрушения» («Алтайская правда» за 31 января 1992 г.) о храмостроительстве на Алтае,

«Российское православие и «импортная» вера: Чья возьмет?» («Свободный курс» за 22–29 октября № 43 за 1992 г.) и ещё более десятка интервью.

Также, активно контактировали с пресой протоиерей Михаил Капранов: статьи и заметки в газетах на темы «Благодарю Бога, за то, что сидел» («Свободный курс» за 8–15 июня 1995 г. № 23), «Господь не оставит Россию» («Вечерний Барнаул» за 3 сентября 1994 г. № 98), «Да распознаем же мы мечущихся» («Вечерний Барнаул» за 13 апреля 1999 г.), об опасности религиозного экстремизма на Алтае, «Господь ещё даст нам время» («Вечерний Барнаул» за 4 апреля 1998 г.), и так далее. Константин Филатов дал интервью: «Барнаульская епархия. Вехи становления» («Молодежь Алтая» за 16 июня 1995 г. № 25). Иерей Георгий Крейдун в те годы издал очень полезную брошюру «Карта паломника» (2001). В ней он подробно описал наиболее значимые святыни Алтая.

Есть труды времён владыки Антония и у протоиерея Константина Метельницкого. Его интервью с говорящим названием «Входите» («Вечерний Барнаул» за 6 января 2000 г.) рассказывает о деятельности настоятеля Никольского храма города Барнаул протоиерея Николая Капранова.

По благословению Преосвященного Антония, епископа Барнаульского и Алтайского в 2001 г. издается книга, написанная главным археографом Управления архивного дела администрации Алтайского края Я. Е. Кривоносным и архивариусом Барнаульской епархии Т. В. Скворцовой «Православные храмы Барнаула (1751–2001 гг.)».

Важным было издание сборника «Документы по истории церквей и религиозных объединений в Алтайском крае (1917–1998 гг.)». Средисоставителей которого была архивариус Барнаульской епархии Т. В. Скворцова.

В 2001 г. выходит брошюра иерея Георгия Крейдун «История Александро-Невского пещерного монастыря в начале XX века (Алтайский округ)». В этой книге иерей Георгий Крейдун совместно с преподавателем Алтайского Госуниверситета, доктором исторических наук Т. М. Степанской (†2020 г.) и преподавателем Барнаульского государственного педагогического университета, кандидатом исторических наук Т. К. Щегловой исследуют один из уникальнейших из когда-либо существовавших пещерных монастырей России.

26 декабря 2001 г. решением Священного Синода Русской Православной Церкви



епископом Барнаульским и Алтайским был назначен архимандрит Максим (Дмитриев).

Если говорить об издании научной литературы в 2002–2013 гг. в Барнаульской епархии, то научных трудов в формате «книга» немного. Был издан научный труд протоиерея Георгия Крейдуну «Храмы Горно-Алтайска и его предместий в XX – начале XXI века». Это довольно объёмный научный труд издан в виде книги в цветной твёрдой обложке в 2010 г.

Несколькими годами ранее, на базе Свято-Тихоновского гуманитарного университета в 2008 г. вышел труд иерея Георгия Крейдуну «Алтайская духовная миссия в 1830–1919 гг. Структура и деятельность». В кандидатской диссертации характеризуется исторический опыт миссионерского служения на Алтае.

Свою издательскую деятельность иерей Георгий Крейдун начал в 1996 году с публикации доклада на Всероссийской научно-практической конференции работников образования «Опыт создания православных курсов для учителей и работников культуры» [4, с. 81–82].

Из исторических публикаций и монографий наиболее интересны такие, как:

– «Бийский Тихвинский женский миссионерский монастырь» [2, с. 30–42];

– «Возникновение Алтайской Духовной миссии» [3, с. 42–43];

– «Чемальский миссионерский стан» (издание 2010 г.);

– «Православная миссия на Алтае: история и современность» [5, с. 151–172];

– «Становление структуры миссионерских учреждений на Алтае» [6, с. 40–47];

– «Просветительская деятельность Алтайской духовной миссии в конце XIX – начале XX века» (г. Горно-Алтайск, 2006 г.);

– «Финансирование Алтайской миссии при протоиерее Стефане Ландышеве с 1844 по 1865 г.» (г. Горно-Алтайск, 2011 г.);

– «Роль Русской Православной Церкви в развитии культуры и искусства коренных народов юга Западной Сибири» (публикация в журнале «Наука Красноярья», выпуск № 3 за 2012 г.).

Протоиерей Георгий Крейдун в своих статьях часто соотносит личные качества и достижения первых алтайских миссионеров XIX в. и современное молодое поколение пастырей и мирян-миссионеров и катехизаторов, несущих свет Христовой истины в мир.

Среди исследовательских публикаций на эту тему наиболее интересны на наш взгляд следующие:

– «Деятельность архимандрита Макария на Алтае» из сборника научных статей «История православия на Алтае», статья выполнена в соавторстве с иереем Константином Метельницким в 2001 г.;

– «О месте могилы писателя священника М. В. Чевалкова» (Горный Алтай: ист. сб. – Горно-Алтайск; Бийск: Универ-принт, 2002. – Вып. 6.);

– «Деятельность архимандрита Макария (Глухарева) по обустройству первых миссионерских станов на Алтае» (материалы Макарьевских чтений, 2002 г.);

– «Пребывание архимандрита Макария (Глухарева) на Алтае» (Горный Алтай. Исторический сборник. Выпуск седьмой. – Горно-Алтайск; Бийск, 2003 г.);

– «Дневник миссионера Иоанна Штыгашева, как источник изучения взаимоотношений православных миссионеров с местным населением в начале XX века» (сборник материалов V Междунар. (Макарьевских) чтений в г. Горно-Алтайске, 2006 г.);

– «О личности святителя Макария» (приложение к альманаху «Бийский вестник», 2006 г.);

– «Командировка» Сиблага у борма Кор-Кечу на строительстве Чуйского тракта – место мученического подвига иеромонаха Киприана (Нелидова)» соавторство в книге Гришаева В. Ф. «Невинно убиенные», (г. Бийск, 2004 г.).

Неоценимую помощь и содействие в написании научных работ, книг и статей в Барнаульской епархии оказывает архивариус Барнаульской епархии Т. В. Скворцова. В 2004 г. к 100-летию юбилею Покровского кафедрального собора выходит иллюстрированная брошюра «Покровский Кафедральный Собор г. Барнаула: история и современность». В ней на строго документальной основе изложена краткая история кафедрального собора г. Барнаула. В октябре 2011 г. вышла в свет книга «Церковь Святителя Димитрия Ростовского г. Барнаула: История и современность».

В 2007 и 2009 гг. выходят иллюстрированные брошюры «Заступница земли Алтайской. Под сенью хоругвей» и «Знаменский женский монастырь» при составлении которых, принимала участие Т. В. Скворцова.

В 2008 г. выходит иллюстрированная брошюра протоиерея Георгия Крейдуну «Барнаульская духовная семинария: история становления».

Из публикаций светских авторов на духовные темы в г. Барнауле в исследуемый период, мы можем отметить книги Валентина



Зайцева «Благодать» 2009 г. и «В Сан-Франциско ещё вчера, в Тобольске уже завтра» 2011 года того же автора.

В 2012 г. выходит книга преподавателя Барнаульской духовной семинарии А. А. Исосимова «Из истории Барнаульского духовно-училища. 1869–1917, 1995–2006».

Из лирической прозы отметим книгу Л. С. Калинина «Я русский во Христе преображённый» 2001 г. издания, которая представляет собой сборник православных стихов и рассказов и сборник православных рассказов редактора Новоалтайской газеты «Лампада» З. А. Санниковой (†2018 г.) «С Тобой и скорбь моя легка» издания 2004 г.

Из кратких справочных указаний и буклетов в период 2002–2012 гг. под руководством протоиерея Георгия Крейдуну в 2006 г. была переиздана «Карта православного паломника». Было выпущено большое количество подарочных наборов открыток, календарей с изображением храмов Барнаула, Бийска, Горно-Алтайска и Республики Алтай.

При активном участии протоиерея Михаила Погиблова в 2009 г. издана иллюстрированная брошюра «Свято-Георгиевская церковь г. Новоалтайска», в которой приведена краткая летопись этого храма.

На некоторых приходах епархии уже в это время появилась необходимость создания иллюстрированной летописи прихода, что и начало воплощаться в дело сначала в виде фотографических стендов и стенгазет, а затем в виде отдельных фотоальбомов.

В 2011 г. вестник Барнаульской епархии «Алтайская миссия» получил гриф Синодального информационного отдела Русской Православной Церкви. В списке, который регулярно пополняется по мере получения грифа новыми изданиями, «Алтайская миссия» Барнаульской епархии отмечена свидетельством за № 165 от 18 октября 2011 г.

С 2009 г. в Барнаульских духовных школах начинает издаваться сборник «Труды Барнаульской духовной семинарии: Богословие. История. Культура». Первый выпуск выходит в канун празднования 140-летия Барнаульских духовных школ. Первым редактором данного сборника с самого начала являлся проректор по научной работе, преподаватель Барнаульской духовной семинарии протоиерей Сергей Фисун.

Материалы, представленные в сборниках, касаются проблем богословия и философии, православного образования, истории, филологии, церковного искусства. Особое место занимают вопросы изучения деятель-

ности Алтайской духовной миссии, а также публикация писем миссионеров Алтая.

Второй сборник «Труды Барнаульской духовной семинарии. Церковь, общество, культура» вышел в 2013 г. и включал в себя, кроме всего прочего выступления и интервью Преосвященнейшего Максима, епископа Барнаульского и Алтайского.

Особым, знаковым событием в издательской деятельности Барнаульской епархии стало начало издания в марте 2013 г. полноцветного студенческого журнала Барнаульской духовной семинарии «Покров», в котором отражаются события из жизни духовных школ Алтая.

В 2013 г. на Барнаульскую кафедру был назначен новый Правящий Архиерей. Священный Синод в своём выборе остановился на епископе Сергии (Иванникове).

Главной задачей нового владыки была реорганизация Барнаульской епархии в Алтайскую митрополию, что напрямую было связано с ростом числа православных приходов, количество которых в 2013 г. уже было более трехсот.

С сентября 2014 г. по благословению Преосвященнейшего Сергия, епископа Барнаульского и Алтайского выпускается «Екатерининский изборник» – миссионерско-просветительское литературно-художественное периодическое издание. Это издание является совместным проектом миссионерского отдела Бийского благочиния (в настоящем Бийской епархии) и прихода святой великомученицы Екатерины села Сростки.

В декабре 2017 г. вышел первый номер газеты воскресной школы Покровского кафедрального собора имени свщмч. Иакова, архиепископа Барнаульского «Небесный Покров». Редакция газеты: иерей Алексей Исосимов, С. Г. Архиреев, Л. А. Гриневич.

В рамках проекта-победителя конкурса «Православная инициатива 2013–2014» были подготовлены тематические странички «Тропинка к храму» в газете Немецкого национального района «Новое время». Всего предполагалось выпустить 9 полос. Главная тема публикаций – церковные Таинства.

Если обратить внимание на монументальные научные труды, то здесь свой приоритет в количестве и качестве научных трудов сохранил за собой протоиерей Георгий Крейдун. Среди его работ, как и раньше, имеются исторические, историко-биографические труды и труды, посвящённые церковной архитектуре храмов Алтая:

– «Храмы, станы и монастыри Алтайской Духовной миссии: чертежи, панорамы и



3D-модели» – Уникальное издание, которое восстанавливает первоначальный облик ныне существующих и разрушенных в годы Советской власти храмов, монастырей, миссионерских станций, школ и хозяйственных построек Алтайской духовной миссии;

– ««ДАЛЬНИЙ БАТАЛИОН»: Православные храмы Мыюты и Шебалино в XIX – нач. XX в.»;

– «Миссионерское храмовоздательство на Алтае: Воссоздание облика утраченных храмов XIX – начала XX века»;

– «Жизнь её – Богу угодная». Этот биографический труд посвящён местной «несвятой святой» Ольшке Тёмной, которую пока не причислила к лику святых Русская Православная Церковь.

Из коллективных трудов хотелось бы отметить следующие издания:

– «Барнаульская епархия: 20 лет возрождения»;

– «Возрождение Свято-Димитриевского храма в Барнауле: к истории православного храмовоздательства на Алтае»;

– «Православный щит Алтая: история обретения и сохранения чудотворной Казанской Коровейниковской иконы Божьей Матери».

Среди других многотиражных изданий можно отметить книгу «Полковая церковь: история Свято-Никольского храма в Барнауле: события, факты, рассказы» Сергея Теплякова и иерея Олега Голубитских, об одном из старейших и красивейших храмов города Барнаула – храма святителя Николая Мир Ликийского чудотворца, построенного в Барнауле в начале прошлого века для солдат и офицеров Барнаульского пехотного полка.

К 60-летию митрополита Сергия (Иванникова) вышел фотоальбом «Митрополит Алтай». Также в 2017 г. вышла книга «Немедицинские истории о вере и молитве», выпущенная Обществом православных врачей Алтайского края. В первых строках книги мы читаем: «Есть жизненные ситуации, когда нельзя надеяться на «князи, на сыны человеческия, в нихже несть спасения» (Пс. 145, 3)».

Летом 2019 г. вышла в свет книга-альманах, посвящённая юбилею, 25-летию Барнаульской епархии, ныне митрополии.

Для координации развивающейся издательской деятельности 1 ноября 2014 г. был создан издательский отдел, который возглавил протоиерей Георгий Крейдун. Задачами протоиерея Георгия были создание структуры отдела, материально-тематической базы и разработка перспективного плана деятельности отдела. В 2015 г. был организован изда-

тельский сектор в Барнаульской духовной семинарии, заведующим назначен С. Г. Зайцев, а уже в 2016 г. С. Г. Зайцев назначен заведующим издательским отделом Барнаульской епархии.

По благословению Высокопреосвященнейшего Сергия, митрополита Барнаульского и Алтайского, при поддержке конкурса «Православная инициатива 2015–2016» в семинарии на Алтае реализован проект «Издание духовного наследия алтайских миссионеров». Соработником выступил Государственный архив Алтайского края, который предоставил допуск к документам из фонда № 164 «Алтайская духовная миссия». Результатом стало издание следующих сборников, составленных протоиереем Георгием Крейдунем:

– «Миссионерские записки и дневники сотрудников Алтайской духовной миссии». Хронологические рамки издания – с 1888 по 1917 г.;

– «Переписка святителя Макария (Невского) с алтайскими миссионерами» – переписка святителя с алтайскими миссионерами представляет собой пример эпистолярного жанра XIX – нач. XX века;

– «Алтайский Луг духовный: Благодатные явления в служении алтайских благовестников». Материалы сборника раскрывают малоизученные стороны служения алтайских благовестников.

Преподавателями Барнаульской духовной семинарии К. Н. Жердевой и Н. Л. Муравьевой были изданы методические пособия по немецкому и английскому языкам специально для учащихся православных духовных школ.

Под редакцией преподавателя Барнаульской духовной семинарии Р. Н. Богдановой в 2017 г. было издано новое методическое пособие по предмету «Культура Алтая». Это второе издание было переработано и дополнено.

Под редакцией Т. И. Злобиной и Е. П. Климентовой в 2014 г. вышла «Хрестоматия. Сборник материалов для изучения латинского языка».

Яркий дизайн, альбомный переплёт, крупный удобный шрифт выгодно отличают учебно-практическое пособие «Орологион» (в переводе на русский язык – «Часослов»). Это переиздание часослова афонского иеромонаха Андрея (Сиднева) и Н. Н. Судникова, напечатанное в Барнауле с согласия авторов.

В 2015 и 2016 гг. выходят 3 и 4 выпуски Трудов Барнаульской духовной семинарии,



ответственным редактором которых остался преподаватель Барнаульской духовной семинарии протоиерей Сергей Фисун. В 2018 и 2019 гг. выходят пятый и шестой выпуски, ответственным редактором которых становится преподаватель Семинарии С. Г. Зайцев. В эти сборники также вошли статьи преподавателей, студентов и выпускников Барнаульской духовной семинарии, материалы научно-практической конференции «Градо-Барнаульский Петропавловский кафедральный собор: прошлое и будущее».

В 2014 г. выходит первый сборник «Труды воспитанниц Регентской школы при Барнаульской духовной семинарии» и полностью составлен из переложений церковных песно-

пений для однородного женского хора. Второй сборник, посвященный 20-летию юбилею основания Регентской школы при Барнаульской духовной семинарии, выходит уже в 2018 г. Составитель этих сборников преподаватель регентской школы протодиакон Владимир Черных.

В настоящем исследовании выполнены следующие задачи: выявлены, собраны, изучены и проанализированы устные и письменные источники и литература, архивные документы по истории издательской деятельности Барнаульской епархии. Созданы краткие описания печатных изданий Барнаульской епархии, упомянуты главные деятели на издательском поприще, а также их команда помощников.

Список литературы

1. Коваленко П. С. Православная история Бийска в трудах исследователей // Мир науки, культуры, образования. – 2014. – № 5. – С. 263–266.
2. Крейдун Ю. А. Бийский Тихвинский женский миссионерский монастырь // История Православия на Алтае: сб. науч. ст. / ред.-сост. Ю. А. Крейдун, К. Н. Метельницкий. – Барнаул: Барнаульский гос. пед. ун-т, 2001. – С. 30–42.
3. Крейдун Ю. А. Возникновение Алтайской духовной миссии // «К Свету»: Православный Алтай: небесный покров и земной подвиг: альманах. – М.: Междунар. фонд единства православных народов, 2002. – Вып. 20. – С. 42–43.
4. Крейдун Ю. А. Опыт создания православных курсов для учителей и работников культуры // Православие, современное образование и культура: сб. материалов Всерос. науч.-практ. конф. – Барнаул: АКППРО, 1996. – С. 81, 82.
5. Крейдун Ю. А. Православная миссия на Алтае: история и современность // Церковное предание и святоотеческое наследие: XII Международные Рождественские образовательные чтения. – М.: Отдел религиозного образования и катехизации РПЦ, 2004. – С. 151–172.
6. Крейдун Ю. А. Становление структуры миссионерских учреждений на Алтае // Материалы XV Ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – М.: ПСТГУ, 2005. – Т. 2. – С. 40–47.

УДК 94(5)

ББК 63.3(5):86.372.24-3

Томас Вайраух,

*Министерство внутренних дел Германии,
г. Хойхельхайм, Германия,
e-mail: dr.thomas.weyrauch@gmx.de*

От кирпичного чая до Православной Церкви: русская жизнь в Ханькоу

Русская православная церковь в китайском Ханькоу имеет давнюю историю и серьезные традиции. Она играла заметную роль в жизни провинции Хубэй. С ней связаны судьбы представителей русской колонии названного населенного пункта (в настоящее время его территория является частью г. Ухань). С историей церкви также связаны яркие личности. Таковой, к примеру, является личность Ионы Ханькоуского (в миру – Владимир Ильич Покровский). Автор статьи около трех десятилетий назад проживал в Ухане и ему близка история этого города.

Ключевые слова: православие, церковь Александра Невского, концессия, Китай, Ханькоу, Иона Ханькоуский, Маньчжурия



Thomas Weyrauch,
German Ministry of the Interior,
Heuchelheim, Germany,
e-mail: dr.thomas.weyrauch@gmx.de

From Brick Tea to the Orthodox Church: Russian Life in Hankow

The Russian Orthodox Church in Chinese Hankow has a long history and serious traditions. She played a prominent role in the life of Hubei Province. The fate of representatives of the Russian colony of the named settlement is associated with it (currently its territory is part of the city of Wuhan). Bright personalities are also associated with the history of the church. Such, for example, is the personality of Jonah Hankow (in the world Vladimir Ilyich Pokrovsky). The author of the article about three decades ago lived in Wuhan and he is close to the history of the city.

Keywords: Orthodoxy, Alexander Nevsky Church, concession, China, Hankow, Jonah Hankou, Manchuria

Когда автор статьи работал в Ухане, в 1989 и 1990 гг. в качестве представителя немецкого внутреннего порта Дуйсбург, он смог познакомиться со многими историческими зданиями города, включая протестантскую церковь, а также буддийские и даоистские храмы (рис. 1). Самые впечатляющие дома, построенные иностранцами во второй половине XIX и первой половине XX в., находились в районе Ханькоу (рис. 2), где жил автор и был его офис [28, с. 40–42].

Наряду с Учаном и Ханьяном, Ханькоу является одним из трёх крупных районов, которые разделены Чанцзяном, «Лонг-стримом», или рекой Ханьшуй. Здания в районе Цзяньань, расположенные на Чанцзяне, заметны своими

разными стилями, что говорит о происхождении их строителей. Они принадлежали небольшим городским кварталам, которые были вытеснены из Китайской империи как «концессионные районы» в результате опиумных войн и которые имели иностранное управление и юрисдикцию. В результате Тяньцзиньского договора 1858 г., между 1861 и 1898 гг. образовались концессии пяти стран: Великобритания со 115 акрами (47 га, основана в 1862 г.); Франция с 60 акрами (24 га, основана в 1886 г.); Россия с 60 десятинами (24 га, основана в 1886 г.); Германии со 100 акрами (40 га); и Японии с 32 акрами (13 га, основана в 1898 г.). В каждой концессии было консульство соответствующего государства [13, с. 172; 14, с. 39; 15].



Рис. 1. Буддийский храм в Учане, 1989. Фото доктора Томаса Вайрауха /
Fig. 1. Church in Hankou Misused as a School for Acrobats, 1989. Source Dr. Thomas Weyrauch

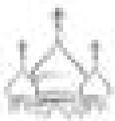


Рис. 2. Концессии Ханькоу [17] / Fig. 2. The Hankou Concessions

В последующие годы были добавлены консульства из других стран, так что, со временем, в Ханькоу были представлены также США, Бельгия, Италия и Нидерланды [17].

В те годы были возведены новые здания самой разнообразной старой европейской архитектуры с общественно-служебными назначениями, банки, церкви, больницы, школы, гостиницы и др., особняки и виллы. Это место до сих пор является комплексным отображением западных архитектурных стилей XIX в. [31].

Только некоторые из этих исторических зданий сохранены до времени, когда автор данных строк жил в городе, причем, независимо от того, были ли они китайского или иностранного происхождения. Особое беспокойство вызывало то, что некоторые места поклонения использовались не по назначению, храмы обветшали, местами были церковные руины. В те годы автор не смог увидеть здания Александро-Невской православной церкви (Церковь Александра Невского, 阿列克桑德聂夫堂) в бывшем втором концессионном районе, бывшем российском округе. Оно было скрыто между большими серыми блоками домов с жилыми квартирами на пересечении Поянцзе (鄱阳街) и Тяньцзинлу (天津路). Это стало причиной того, что не удалось узнать, какие яркие личности были связаны с данным храмом в его истории.

Автору представлялось, что в те годы была возможность найти русское культовое здание, поскольку провинция Хубэй, а осо-

бенно Ханькоу, всегда были местом культурного и религиозного разнообразия [9, с. 101–102; 24, с. 40–51].

Появление православной церкви и строительство храма уходят корнями в историю дальше, чем создание российской концессионной зоны в Ханькоу (рис. 2). Поскольку чай завозился в Европу русскими через Шэньси (陝西) ещё в XII в. и пользовался особой популярностью у русских потребителей в начале XVIII в., вскоре сложились важные торговые отношения с северным Китаем. Особое географическое положение Ханькоу, его экономическое значение для торговли и ремесла, сместили фокус русской чайной торговли в этот город и в провинцию Хубэй, в целом. С 1863 г. русский предприниматель основал первый кирпичный чайный завод в Хубэе. После основания британской концессии в Ханькоу три фабрики кирпичного чая переехали в Ханькоу, другие сделали это до конца XIX в. Это увеличило число русских жителей города, которые не хотели отказываться от своих религиозных привычек (рис. 3). В 1866 г. начался сбор средств на строительство храма. Десять лет спустя, 2 мая 1876 г., представитель русской колонии получил разрешение на строительство из Пекина и завез строительные материалы, чтобы можно было начать строительство церкви. После завершения строительства Русская Православная Церковь в Пекине направила в Ханькоу священника для проведения церемонии открытия и освятила ее как



Александро-Невскую церковь (Церковь Александра Невского) (рис. 4). На 25-летие Синтайского кирпичного чайного завода 11 марта 1891 г. русский князь Николай, ставший в 1894 ц. Николаем II, посетил храм и присутствовал на церемониях поклонения. Поскольку он обе-

щал русским жителям города большое, законченное здание церкви, храм смог быть построен в его нынешнем виде. Таким образом, церковь стала важным узлом чайной дороги между Китаем и Россией [7; с 12, с. 1; 15; 18; 24, с. 45, 56, 122, 123, 133; 26. с. 164].



Рис. 3. Карта русской концессии в 1912 г. [4] / **Fig. 3.** Buddhist temple in Wuchang, 1989. Source: Dr. Thomas Weyrauch



Рис. 4. Старая фотография храма [2] / **Fig. 4.** An old picture of the cathedral Source: Pravoslaviye v Kitaye

В апреле 1892 г. в Ханькоу был послан член Пекинской Духовной Миссии, иеромонах Иннокентий (в миру Александр Ольховский), чтобы присутствовать на пасхальном богослужении. Вскоре после его возвращения в Пекин русские купцы подали прошение сохранить его в качестве постоянного священника в Ханькоу. Просьба была удовлетворена, и 23 июня 1892 г. Иннокентий вновь прибыл в город, заняв должность постоянного священника церкви Святого Блаженного князя Александра Невского. Александро-Невский храм был построен в нынешнем виде в 1893 г. До 1895 г. в Церкви не было штатных священников. Только во время крупных праздников, таких как Рождество и Пасха, Русская Православная Церковь в Пекине отправляла священников в Ханькоу для ведения служб. В 1896 г. священником был назначен Николай Петрович Шастин.

Настоятелем церкви в 1907 г. стал протоиерей Адриан Турчинский, служивший в Ханькоу около 16 лет. Когда он вместе с семьей эмигрировал в Австралию в декабре 1924 г., его община оказалась в трудном положении, так как много беженцев искало убежище в Ханькоу после Октябрьской революции 1917 г. в России. Поэтому многие семьи были размещены в храме, а заботились о них



русские торговцы чаем. В дальнейшем многие покинули Ханькоу, чтобы найти безопасное место для проживания [26, с. 171].

К этому времени церковь в Ханькоу добилась больших успехов. В 1907 г. при ней была открыта школа, крестились сотни жителей провинции Хубэй [19, с. 286].

Значение для православной истории Ханькоу, в связи с событиями 1917 г. в России имела личность священника Ионы (в миру Владимир Ильич Покровский) (рис. 5). Он получил известность как епископ Иона. Родился в 1888 г., оставшись сиротой, когда ему было восемь лет. При поддержке Церкви получил образование, сначала в семинарии в родной Калуге, а затем в Казанской духовной академии. Когда иеромонах Иона был вынужден покинуть Казань в 1918 г. из-за революции, он был арестован и подвергся жестокому обращению со стороны коммунистов. Однако был освобожден из заключения Белой армией. В ее рядах он дослужился до игумена и его назначили старшим священником южных добровольческих войск. С армией о. Иона отошел в Китай. Добравшись до Пекина, о. Иона вскоре был хиротонисан во епископа для Маньчжурии. Иона официально был епископом Ханькоу, но с 1922 г. работал в тогда ещё небольшом приграничном городке Маньчжурия (сегодня Маньжоули (满洲里), который был наполнен русскими беженцами. Иона старался облегчить бедственное положение, основав приют, в котором содержалось до 30 детей в возрасте от пяти до четырнадцати лет, детскую школу, вмещающую до 500 учащихся, столовую для нуждающихся, с ежедневным питанием до 200 человек, организовал бесплатную амбулаторную помощь и медикаменты для бедняков Маньчжурии, открыл библиотеку, духовно кормящую жителей населенного пункта. Иона почитается за эти поступки во благо гонимых и бедных, но также и за его чудеса [1; 5; 10; 11; 16; 27; 33].

Владимир Ягушев (Б. Якушев, протоиерей) был последним русским священником в Ханькоуском соборе и вступил в должность в 1938 г. [26, с. 165].

В 1955 г. от Русской Православной Церкви отделилась православная церковь в Китае. Владимир Ягушев был вынужден покинуть Китай в 1955 г. по политическим мотивам. В 1958 г. его сменил отец Никита Ду Бининг (иерей Никита Ду Бинин, 杜弼宁; 1887–1967). Он и его сын Пинна Дю Эньшэн Пинна Ду Эньшен; 1919–1970) служил священниками Александро-Невской церкви. В то время большая часть русских покинула страну и

осталось только 38 верующих. В 1966 и 1967 гг. отец Ду Бининг подвергался преследованиям во время Культурной революции. Поскольку он не отказался от своей веры, красногвардейцы отвели его в церковь и уничтожили на его глазах священные предметы. Отец Ду Бининг, умер от сердечного приступа во время показательного процесса [7; 23].



Рис. 5. Святой Иона [16] / **Fig. 5.** Photo of St. Jonah Source: Orthodox Christianity, Oct. 20th, 2017

В 1996 году преподобный Иона был канонизирован Русской Православной Церковью Зараницей. День его памяти – день, когда он скончался – 7 октября [33].

В период «культурной революции» церковь была экспроприрована и функционировала как склад. Когда автор данных строк жил в Ханькоу в 1989 и 1990 гг., религиозные места все еще оставались забытыми (рис. 6). В этой ситуации, казалось, не было будущего для церкви. Однако в 1998 г. церковь была, на удивление, занесена в список официально охраняемых объектов города Ухань, и теперь она стала местом для проведения гражданами свадебных церемоний и других специальных мероприятий [29].

В 2003 г. правительство города Ухань приняло защитные меры для сохранения исторического и культурного стиля города [6].

Вопреки этой идее, правительство провинции Хубэй в 2013 г. планировало демонтировать церковь, потому что церковь находилась в районе строительства тоннеля под ре-



кой Янцзы. После просьбы Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла правительство Хубэя выполнило соглашение об охране и восстановлении православной церкви в Ханькоу,

достигнутое полномочным представителем Президента Российской Федерации в Приволжском Федеральном округе и государственным советником КНР Ян Цзечи (рис. 7, 8) [29].

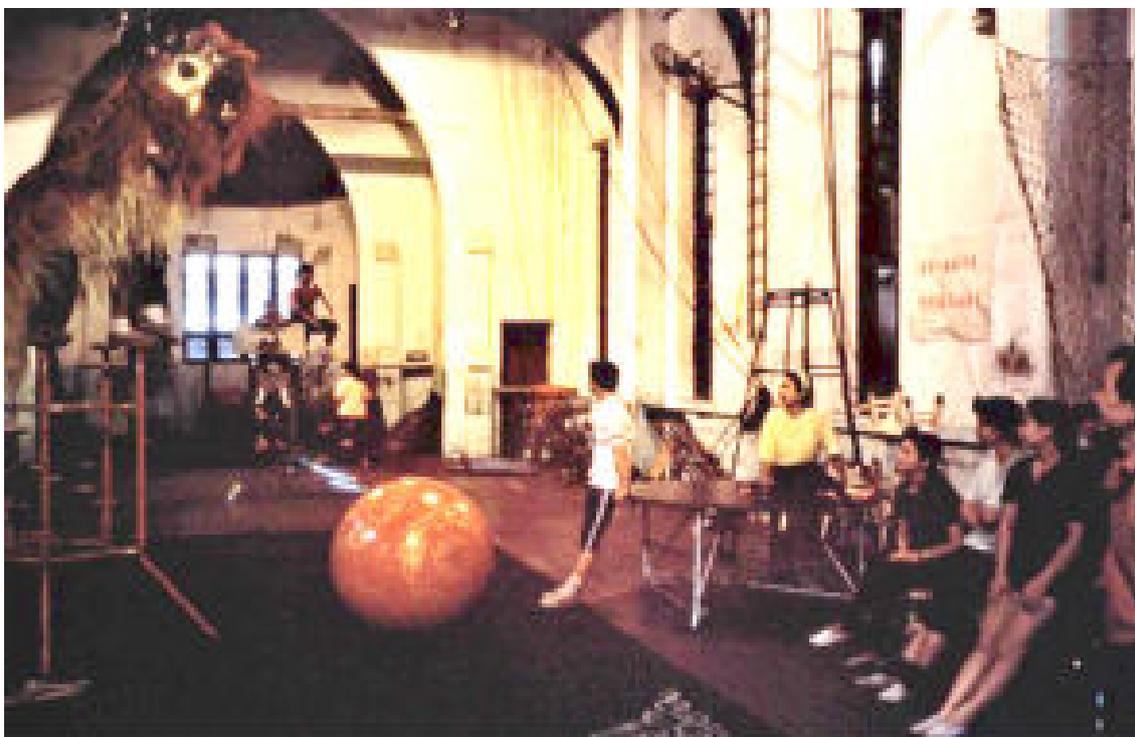


Рис. 6. Церковь в Ханькоу используется в качестве школы для акробатов, 1989 год. Фото доктора Томаса Вайрауха / **Fig. 6.** Church in Hankou misused as a school for acrobats, 1989. Source Dr. Thomas Weyrauch

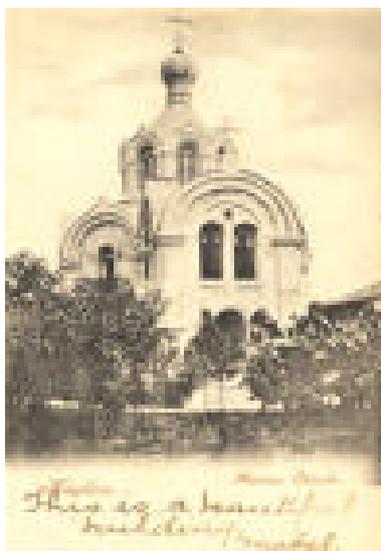


Рис. 7. Старая открытка / **Fig. 7.** Old Postcard



Рис. 8. Ханькоу церковь Александра Невского до 2015 года (без луковичного купола) / **Fig. 8.** The Hankou Alexander Nevsky Cathedral before 2015 (without the onion dome)

Четыре года спустя Ван Цзи, директор Центра защиты древней архитектуры Хубэй, и два магистра архитектуры и градостроительства местного университета Хуачжун,

Дун Юхан и Юань Гао представили свои работы по восстановлению и охране собора на конгрессе "Seoul World Architects" 2017 г. (рис. 9).

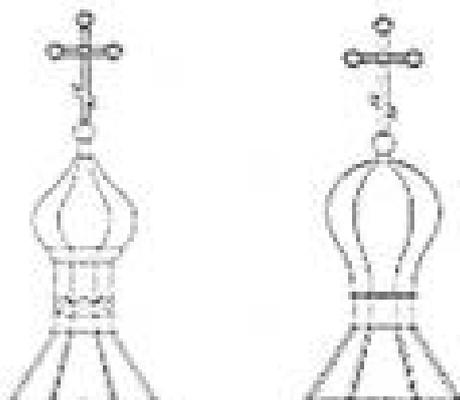


Рис. 9. Образцы луковичного купола /
Fig. 9. Samples of Onion Domes

Русское православное христианство существует в Китае с 1685 г., сегодня в Китае насчитывается 15 000 православных христиан (рис. 10) [20]. Все религиозные общины в Китае значительно растут.

Несмотря на то, что со времени, когда автор был в Ухане, прошло три десятилетия, и он никогда не видел Александро-Невской церкви, он убежден, что она будет иметь большое будущее в религиозной жизни.



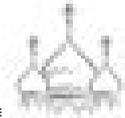
Рис. 10. Церемония открытия Ханькоуской Александро-Невской церкви в августе 2015 г. [25] /
Fig. 10. Opening ceremony of the Hankou Alexander Nevsky Cathedral in August 2015

While I was working in Wuhan in 1989 and 1990 as a representative of the German inland port city of Duisburg, I was able to get to know many historical buildings, including a Protestant church as well as Buddhist and Daoist temples. The most impressive houses built by foreigners in the second half of the 19th and first half of the 20th centuries were in the Hankou district, where I lived and had my office (28: 40–42).

Along with Wuchang and Hanyang, Hankou is one of three large districts that are separated by the Changjiang, the “Long Stream”, or the Hanshui River. The buildings in the Jiang’an district located on Changjiang were noticeable for their different styles, which revealed the origin of the builders. They belonged to small city

quarters that had been squeezed from the Chinese Empire as “concession areas” as a result of the Opium Wars and that had foreign administration and jurisdiction. Thus, as a result of the 1858 Treaty of Tientsin (Tianjin), between 1861 and 1898 the concessions of five countries, the United Kingdom with 115 acres (47 ha, est. 1862), France with 60 acres (24 ha, est. 1886), Russia with 60 acres were created (24 ha, est. 1886), Germany with 100 acres (40 ha), and Japan with 32 acres (13 a), est. 1898), were established. In each concession there was a consulate of the state concerned (13: 172; 14: 39; 15).

In the following years, consulates from other countries were added, so that the USA, Belgium,



Italy and the Netherlands were also represented in Hankou (17).

During those years, foreign buildings of a variety of old European architecture with public-service buildings, banks, churches, hospitals, schools, hotels, and other public service buildings, mansions and villas were erected. This place is still a comprehensive display of the Western architectural styles of the 19th century (31).

In fact, only a few of these historical buildings were maintained during my stay, whether they were of Chinese or foreign origin. It pained me to discover some misappropriated places of worship, dilapidated temples or church ruins. However, during my stay at the time, I did not discover the building of the Alexander Nevsky Orthodox Church (Церковь Александра Невского, 阿列克桑德聂夫堂) in the former second concession area, the former Russian district. It was hiding between large, gray blocks of flats at the intersection of Poyangjie (鄱阳街) and Tianjinlu (天津路). So I could not find out what important personalities were associated with that church.

I would have thought it possible to find a Russian sacred building, because I was aware that the Hubei province and especially Hankou have always been a place of cultural and religious diversity (9: 101–102; 24: 40–51).

The origins of founding a Russian congregation and building a church go back further than the establishment of the Russian concession area in Hankou. Since tea was imported to Europe by Russians via Shaanxi (陕西) as early as the 12th century and was particularly popular with Russian consumers in the early 18th century, important trade relations with northern China soon developed. The special geographical location of Hankou, its economic importance for trade and craft as well as the British branch on site shifted the focus of the Russian tea trade to this city or to the province of Hubei. From 1863 on Russian entrepreneurs founded the first brick tea factory in Hubei. After the founding of the British concession in Hankou, the three brick tea factories moved to Hankou, others followed until the end of the 19th century. This increased the number of Russian residents in the city who did not want to give up their religious habits. Since 1866 they started the fund raising. Ten years later, on 2nd May, 1876, their delegate got the permission of the Eastern Orthodox Association in Beijing and brought building materials so that the construction of a makeshift church could begin. After construction was completed,

the Russian Orthodox Church in Beijing sent a priest to Hankou to hold the opening ceremony and officially named it "Alexander Nevsky Church" (Церковь Александра Невского). At the 25th anniversary of Xintai brick tea factory on 11th March, 1891, the Russian prince Nicholas, who became Czar Nicholas II in 1894, visited the church and attended the worship ceremonies. Since he had promised the Russian expatriates a final church building, the cathedral could be built in its present form. Thus, the church became an important node of the tea road between China and Russia (7; 12: 1; 15; 18; 24: 45, 56, 122, 123, 133; 26: 164).

In April 1892 a member of the Beijing Spiritual Mission, Hieromonk Innokenty (Иннокентий), whose real name was Alexander Olkhovsky (Александр Ольховский), was sent to Hankou to attend the Easter service. Shortly after his return to Beijing, the Russian merchants submitted an application to keep him as a permanent priest in Hankou. The request was granted, and on June 23, 1892, Innokenty arrived again in Hankou, holding the position of permanent priest of the Church of the Holy, Blessed Prince Alexander Nevski. The Alexander Nevsky Cathedral was built in its current form in 1893. Before 1895 there were no full-time priests in the Church. Only during major festivals such as Christmas and Easter did the Russian Orthodox Church in Beijing send priests to Hankou to lead the ceremonies. In 1896, Father Nikolai Petrovich Shastin (Николай Петрович Шастин) was appointed a priest (26: 165).

Archpriest Adrian Turchinsky, who had served in Hankou for about 16 years, was named abbot of the Church in 1907. When he and his family emigrated to Australia in December 1924, his community was in a difficult position. As a large number of refugees sought refuge in Hankou after the October Revolution of 1917. Many families were therefore housed in the cathedral and taken care of by Russian tea merchants. They left Hankou to find a safe place to stay elsewhere (26: 171).

By then, the church in Hankou had made great achievements: in 1907 it had opened a school and baptized hundreds of people in Hubei Province (19: 286).

Another personality is connected to the fateful year of 1917, which should also have meaning for Hankou. It was a priest who previously had the secular name Vladimir Ilyich Pokrovsky (Владимир Ильич Покровский). However, he became better known as Bishop St. Jonah. He was born in 1888 and became an orphan when he was eight years old. With the support of the



Church he received his training, namely first at a seminary in his native Kaluga and then at the Kazan Theological Academy. When the hieromonk Jonah was forced to leave Kazan in 1918 because of the revolution, he was arrested and severely ill-treated by the communists. However, he was freed from prison by the White Army. Among them, he rose to the rank of Igumen and he was assigned as the senior priest of the southern volunteer troops. With the army Fr. Jonah withdrew to China. After reaching Beijing, Fr. Jonah was soon consecrated bishop for Manchuria. Jonah was officially bishop of Hankou, but since 1922 he worked in the then still small border town of Manchuria (today Manzhouli (满洲里, Маньчжурія), which was completely overwhelmed by receiving Russian refugees. Jonah countered this plight by founding an orphanage that held up to 30 children ranging from the ages of five to fourteen, of a children's school accommodating up to 500 students, of a dining hall for the people in need, feeding up to 200 people daily, free ambulatory care and medicine for the poor of Manchuria and a library spiritually feeding the citizens of the Manchuria-town. Jonah is revered because of these deeds for the benefit of the persecuted and the poor, but also because of his miracles. (Kazanskaya pravoslavnaia dukhovnaya seminariya: Svyatitel' Iona Khan'kouskiy – ispovednik Russkogo Zarubezh'ya (1; 5; 10; 16; 27; 33).

Vladimir Yagushev (Б. Якушев, протоиерей) was the last Russian priest in the Hankou Cathedral and took office in 1938. (26: 165).

In 1955, the Orthodox Church in China separated from the Russian Church. Vladimir Yagushev was forced to leave China in 1955 for political reasons. He was replaced in 1958 by Father Nikita Du Bining (иерей Никита Ду Бинин, 杜弼宁; 1887–1967). He and his son Pinna Du Ensheng Пинна Ду Эньшен; 1919–1970) served as priests of the Alexander Nevsky Cathedral. At that time, most of the overseas Chinese and Russians were leaving the country and only 38 believers remained. In 1966 and 1967, Father Du Bining was persecuted during the Cultural Revolution. Because he refused to give up his belief, the Red Guards took him to the church and destroyed sacred objects before his eyes. His father, Father Du Bining, died of a heart attack during a show trial (7; 23).

In 1996 St. Jonah was canonized by the Russian Orthodox Church Outside of Russia. The day of his remembrance is the day when he passed away on October 7th (33).

During the period of “Cultural Revolution”, the church was expropriated and functioned as a warehouse. When I lived in Hankou in 1989 and 1990, the religious sites still seemed to be neglected. In this situation there seemed to be no future for the church. But in 1998, the church was surprisingly listed as an officially protected site in Wuhan City, and now it has become a place for citizens to hold wedding ceremonies and other special activities (29).

In 2003, the Wuhan City Government issued protective measures to maintain the city's historical and cultural style (6).

Contrary to this idea was a plan by the government of the Hubei province in 2013 to dismantle the church because the church was located in the area of Yangtze River tunnel construction. After the request of the Moscow and the Russian Orthodox patriarch Kirill, Hubei's government implemented the agreement about the protection and restoration of the Orthodox Church in Hankou reached by the plenipotentiary of the Russian president in the Volga River coast of the Federal District and China State Councilor Yang Jiechi (29).

Four years later, Wang Ji, the Director of the Hubei Ancient Architecture Protection Center, and the two master students of Architecture and Urban Planning of the local Huazhong University, Dong Yuhan and Yuan Gao, presented their work on the Restoration and Protection of the cathedral at the 2017 Seoul World Architects Congress. Their report gave evidence, that the Chinese state did not only make decisions about the Chinese religious administration, but also about the Chinese style of the building.

As a matter of fact, Russian Orthodox Christianity has existed in China since 1685, but there are 15,000 Orthodox Christians in China today (20).

All religious communities in China are growing significantly. Even though it has been three decades since my Wuhan days and I have never seen the Alexander Nevsky Cathedral, I am therefore convinced that it will have a great future in religious life.

Literature

1. Диакон Серафим Ган. Краткое жизнеописание святителя Ионы Ханькоуского (к 10-летию церковного прославления). – Текст: электронный // Русское православие. – URL: http://www.orthodox.cn/saints/jonahpokrovsky/lifestjona_en.htm (дата обращения: 25.10.2020).



2. Православие в Китае. – URL: <http://www.orthodox.cn/images/18870103niva21.gif> (дата обращения: 25.10.2020). – Текст: электронный.
3. Святитель Иона Ханькоуский – исповедник русского зарубежья. – Текст: электронный // Казанская православная духовная семинария. – URL: <https://kazpds.ru/svyatitel-ionahankouskiy-ispovednik-russkogo-zarubezhu/> (дата обращения: 25.10.2020).
4. 1912 Hankow Daily News Map of Hankow / Hankou / Wuhan (after fire!). – Текст: электронный // Geographicus. Rare Antique maps. – URL: <https://www.geographicus.com/P/AntiqueMap/Hankow-torpan-1912> (дата обращения: 19.10.2020).
5. About St. Jonah of Manchuria. – Текст: электронный // Saint Jonah Orthodox Church. – URL: <https://saintjonah.org/about-st-jonah-of-manchuria/> (дата обращения: 25.10.2020).
6. Ai Qiping: The People's Government of Wuhan City announced that as of April 1, the city will implement "Measures for the Protection and Management of Old City Features and Outstanding Historical Buildings of Wuhan" to restore the old city's features. – Текст: электронный // China News Service. – Wuhan 1. – April. – URL: <http://www.chinanews.com/n/2003-04-02/26/290123.html> (дата обращения: 25.10.2020).
7. Changjiang Hudong Chuanmei Wang. – Текст: электронный // CJN CN. – URL: <http://zt.cjn.cn/zt2013/wdy/fz/201305/t2270632.htm> (дата обращения: 24.10.2020).
8. Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und Vergleichende Gesellschaftsforschung (Magazine) Ed. Matthias Middell (Global and European Studies Institute, Universität Leipzig) und Hannes Siegrist (Institut für Kulturwissenschaften, Universität Leipzig) im Auftrag der Karl-Lamprecht-Gesellschaft e.V. // European Network in Universal and Global History. – Leipzig: Karl-Lamprecht-Gesellschaft e.V. (since 1991).
9. Courtney Chris. The Nature of Disaster in China: The 1931 Yangzi River Flood. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2018.
10. Deacon (Now Pritopriest) Seraafim Gan Short Biography of St Jonah of Hankow. – Текст: электронный // The Russian Orthodox Church Outside of Russia. – URL: https://www.synod.com/synod/engdocuments/enart_lifestjona.html (дата обращения: 25.10.2020).
11. Decree for the Glorification of Bishop Jonah of Manchuria. – Текст: электронный // Русское православие. – URL: http://www.orthodox.cn/saints/jonahpokrovsky/19960913decree_en.htm (дата обращения: 04.11.2020).
12. Dong Yuhan, Wang Ji, GaoYuan. Research on the Restoration and Protection of the Eastern Orthodox Church in Hankou. – China: Paper of the UIA 2017 Seoul World Architects Congress, 2017.
13. Dubrovskaja Dina. The Russian Orthodox Church in China. – China and Christianity, 215. – S. 172–178.
14. Eiermann Karin-Irene. The Russian Concession in Wuhan (1896–1925) // Imperialism and Great Power Rivalry. – 2005. – In: 1, 15. – P. 39–49.
15. Former Foreign Colonies and Major Concessions in China. – Текст: электронный // World Statesman. – URL: https://www.worldstatesmen.org/China_Foreign_colonies.html (дата обращения: 19.10.2020).
16. Holy Hierarch Jonah of Hankow. Commemorated October 7/20. – Текст: электронный // Orthodox Christianity. – URL: <https://orthochristian.com/107396.html> (дата обращения: 25.10.2020).
17. Liu Chang Field Trip in Yangtze River. – Текст: электронный // Kawasaki group Blog. – URL: <http://kawasakilab.blogspot.com/2018/11/field-trip-in-yangtze-river-day-1.html> (дата обращения: 19.10.2020).
18. Liu Wenzhou Tea History from Hankou (Hankow/Wuhan) to Germany. – Текст: электронный // Liu-Tea-Art. – URL: <https://liu-tea-art.com/2020/05/01/hankou-hankow-tea-in-the-german-tea-history/> (дата обращения: 21.10.2020);
19. Norman Jeremias. Eastern Christianity in China. – 2010. – In: 6. – P. 280–291.
20. Orthodox Church Sees Opportunities in China Following Enhanced Sino-Russian Ties. – Текст: электронный // Global Times. – URL: <https://www.globaltimes.cn/content/929916.shtml> (дата обращения: 25.10.2020).
21. Parry Ken. The Blackwell Companion to Eastern Christianity. Malden/MA, USA – Chichester, UK: Blackwell, 2010.
22. Problemy Dal'nego Vostoka = Проблемы Дальнего Востока, Far Eastern Affairs. – М.: Institute for Far Eastern Studies at the Russian Academy of Sciences, 2002.
23. Renmin Ribao Vom. – Текст: электронный // People.cn. – URL: <http://hb.people.com.cn/n/2015/0807/c337099-25886372.html> (дата обращения: 24.10.2020).
24. Rowe William T. Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796–1889. – Taiwan: Edition, Taipei: Southern Materials Center, 1987.
25. Russia and China Open Cultural Exchange Center in Wuhan. – Текст: электронный // AsiaNews. It. – URL: <http://www.asianews.it/news-en/Russia-and-China-open-Cultural-exchange-center-in-Wuhan-34990.html> (дата обращения: 25.10.2020).
26. Sharonova V.G. Russkiy Khram na Yantszy = Шаронова В. Г. Русский храм на Янцзы // Russian Temple on the Yangtze River. – 2018. – In: 7, No. 6. – P. 163–172.
27. The Heavy Anglo Orthodox: Enlightener Saint Jonah, Bishop of Hankou. – Текст: электронный // The Heavy Anglo Orthodox. – URL: <http://heavyangloorthodox.blogspot.com/2018/10/enlightener-saint-jonah-bishop-of-hankou.html> (дата обращения: 25.10.2020).



28. Uhalley Stephen, Wu Xiaoxin. China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future. – London; New York: Routledge, 2015.
29. Wang Alice Wuhan Orthodox Church Restoration Enabled To Promote Cultural Exchanges Between China and Russia. – Текст: электронный // China Christian Daily. – 2015. – August 12. – URL: http://chinachristiandaily.com/news/china/2015-08-12/wuhan-orthodox-church-restoration-enabled-to-promote-cultural-exchanges-between-china-and-russia_86 (дата обращения: 25.10.2020).
30. Weyrauch Thomas. Graue Stahlstadt China. Tagebuch aus Wuhan 1989–1990. – Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer, 1992.
31. Wuhan Hankou. Concession area: Museum of Western Architecture. – Текст: электронный // Hubei. China. – URL: http://en.hubei.gov.cn/tourism_2018/cities_2018/wuhan_tourism2018/attractionsnews_tourism2018/201604/t20160406_815297.shtml (дата обращения: 24.10.2020).
32. Wuhan Shi. Wuhan Difangzhi Bianzuan Weiyuanhui Zhubian: Wuhan shi zhi shehui zhi. Wuhan shi: Wuhan daxue chuban she = 武汉市: 武汉市志 社会志. 武汉大学出版社. – Wuhan City: Wuhan City History and Social History: Wuhan University Press, 1997.
33. Zoya Gradov 90th Anniversary of the Repose of Holy Hierarch Jonah of Hankou. Apostle of Love “Children, love one another...” (from the lust will and testament of St. Jonah). – Текст: электронный // Western American Diocese/ Russian Orthodox Church outside of Russia. – URL: https://www.wadiocese.org/news_151022_1 (дата обращения: 25.10.2020).

УДК 94(5)

ББК 63.3(5):86.372.243

Максим Александрович Юйшин,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: waxcox@gmail.com

Православная церковь как основной фактор распространения православия в Китае

Определение временных рамок распространения православия в Китае, а также упорядочивание основных факторов его составляющих формируют теоретическую основу и систему оценочных соображений для исследования фактов существования религии в различных условиях. В статье рассматриваются понятие «религиозное распространение», текущее положения православия, трудности его существования и распространения, исходя из ситуации пробуждения русского национального самосознания на фоне дипломатических проблем между странами и возможного переломного момента для православия в Китае.

Ключевые слова: основной фактор распространения религии, китайская православная церковь, трудности и переломный момент

Maxim A. Yuysin,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: waxcox@gmail.com

The Orthodox Church as The Main Factor of Orthodoxy in China

Determining the time frame for the spread of Orthodoxy, as well as ordering the main factors that make up this spread will provide with a theoretical basis and a system of evaluative considerations for studying the facts of the spread of religion in various conditions. The article discusses: defining the concept of “religious spread”, ordering the main factors in the spread of religion in terms of subjects, details, channels and objects; assessment of the current state of the spread of Orthodoxy in China in the theoretical structure of the main factors of religious spread, identification of the difficulties of its existence and spread in China; in terms of awakening Russian national identity, diplomatic intervention and other aspects, predicting a possible turning point for Orthodoxy in China.

Keywords: the main factor in the spread of religion, the Chinese Orthodox Church, difficulties and a turning point



Статья направлена на интерпретацию существования и развития Православной церкви в Китае, а также кризисов и переломных моментов с точки зрения «основных факторов распространения». Прежде всего, необходимо ввести понятие основных факторов распространения религии. Научная общественность часто рассматривает природу распространения религии как нечто само собой разумеющееся, не обращая внимания на саму концепцию религиозного распространения. Представители религиозного круга имеют практический опыт и теоретические выводы о распространении своих учений и формируют так называемую проповедническую, миссионерскую систему. Определение временных рамок религиозного распространения, упорядочивание основных факторов, составляющих это распространение, и общее понимание закономерностей религиозного распространения послужат теоретической основой для изучения фактов религиозного распространения в различных условиях. В связи с этим в статье предпринята попытка дать определение религиозного распространения в контексте социальной коммуникации: «Распространение религии – это продвижение религиозными последователями, группами или организациями своих сверхчеловеческих и сверхъестественных идей и вытекающих из них жизненных взглядов, систем ценностей через средства пропаганды, тем самым расширяя свое социальное влияние и расширяя передачу религиозной информации группой последователей, принимая и отдавая обратно».

Распространение религии основывается на следующих факторах: 1) субъект религиозного распространения, т. е. религиозный распространитель, является инициатором акта распространения религии, т. е. религиозное сообщение действует на других последователей, групп или организаций; 2) содержание религиозного распространения, передаваемая религиозная информация включает сверхчеловеческие, сверхъестественные религиозные идеи, отсюда практика поклонения, вызванная этим, и религиозные взгляды на жизнь и система ценностей в более широком смысле; 3) средства религиозного распространения; средства религиозной пропаганды имеют два значения: первое относится к инструментам и средствам передачи религиозной информации, таким как печатные материалы, радио, телевидение, интернет; второе относится к местам, где ведется религиозная деятельность. От того,

насколько развиты средства религиозной пропаганды, зависит скорость, масштаб и эффективность распространения религии; 4) объект религиозного распространения; религиозные получатели относятся к получателям и респондентам религиозной информации и являются объектом религиозного распространения, в большинстве случаев имеются в виду неверующие, группы и социальные образования.

Основываясь на вышеизложенном рассмотрении распространения религии и основных факторов, в этой статье делается попытка включить существование и распространение православия в Китае. В данной статье рассматривается современное состояние распространения православия в Китае с учетом четырех основных факторов.

Согласно определению субъекта религиозного распространения, в статье, субъектом распространения православия должны быть православные верующие, священнослужители, а также православные группы или организации. Исследование показывает, что положение Православной Церкви в Китае имеет слабые стороны, такие как слабость верующих, отсутствие духовенства и слабая православная организация. В настоящее время в научных кругах преобладает мнение о том, что в Китае существует более 13 тысяч православных верующих. Но после проведенных исследований на местности в северо-восточном регионе насчитывается менее тысячи человек. В Китае объем и количество православных верующих, духовенства и организаций очень ограничено и слабо, а верующие и организации не имеют никакого внешнего стимула, даже потомки верующих мало придерживаются этой веры. Православная вера на востоке выражена как своего рода жизненный обычай, а точнее, как чувство «привязанности к родителям». Православная церковь проявляет консервативность в религиозном учении, языке, обрядах, что серьезно сказывается на ее характере распространения. В отличие от католичества и протестантизма православная церковь не придает большого значения социальным проблемам, отсутствие открытости, глобальной свободы и прогрессивности в какой-то мере ограничивает свое влияние в китайском обществе [1].

Даже при решении вышеупомянутых проблем, распространение православия в Китае по-прежнему будет сталкиваться с препятствиями. Средства религиозного распространения включают в себя как печатные издания, радио, телевидение, интернет и дру-



гие инструменты, также включают в себя места, занимающиеся религиозной деятельностью, их степень развития напрямую связана со скоростью, широтой и эффективностью распространения этой религии в определенном регионе. Усилия Китайской православной церкви по построению каналов распространения намного ниже, чем у двух других основных направлений христианской религии – протестантства и католичества, в отличие от огромного количества богословских, исторических, духовных, свидетельских писаний, журналов, популярных в протестантской, католической церквях, китайская православная церковь же не представляет свои доктринальные знания в печатном виде. Большая часть книг на китайском языке, доступных верующим, была напечатана православной церковью в Гонконге, а русские православные журналы и книги, размещенные в церквях, доступны для чтения немногим верующим [2].

Кроме того, в отличие от протестантских и католических церквей, количество православных храмов в Китае очень ограничено, и построить новый православный храм непросто. В настоящее время в Китае не более пяти православных храмов, где могут собираться верующие. Негативное взаимодействие между отсутствием духовенства и ограниченным количеством церквей постепенно сокращает количество верующих и делает изначально ограниченные церкви все более и более безлюдными.

Вышеупомянутые аспекты по отдельности соответствуют вопросам «кто передаст», «что передать» и «как передать», говоря об объекте религиозного распространения, мы должны говорить о вопросе «кому передать». Как реципиент распространения религиозной информации, масштаб ее потенциала определяет основу существования религии и потенциальную динамику ее дальнейшего распространения. Объекты распространения православной церкви в Китае связаны исторически наследственными и реальными факторами.

Тенденция православной церкви к единству политики и религии затронула и православную церковь Китая, с момента появления православной церкви в Китае она была неотделима от царской России. С 1818 г. главной задачей миссионерской группы в Китае являлась не религиозная деятельность, а всестороннее изучение экономики и культуры Китая, и к тому же она должна сообщать Министерству иностранных дел России о важ-

нейших событиях в политической жизни Китая. Очевидно, что вопрос о распространении православной церкви как «официального представителя» царской России в то время вообще не входил ни в поле зрения российского правительства, ни даже православного народа. И после почти трехсот лет распространения православная церковь на пике своего существования насчитывала более 300 тыс. верующих, подавляющее большинство из которых были русскими, и местными, которых церковь приняла в Китае, очень ограничено: по статистике на 1904 г. только 1 304 китайца крестились в то время [3].

Самым непосредственным результатом этой исторической причины является то, что православная вера в настоящее время является уникальной культурой русско-китайских потомков, национальной религией русского народа, игнорируя ее как мировую религию. В то же время этнические русские, лишенные носителей национальной идентичности, охотно используют эту веру как инструмент консолидации своего народа и достижения национальной идентичности. Не говоря уже о влиянии на других уровнях, с точки зрения религиозного реципиента, если потенциал православных реципиентов ограничен русскими этническими группами, насчитывающими не более десяти тысяч человек, или распространяется на всех китайско-русских потомков, эта тенденция, по отношению к развитию православия в Китае, несомненно, является самодовольством и консервативностью.

На этапе восстановления религиозной политики в 1980-х гг. православная церковь получила те же возможности, что католичество и протестантство, но не смогла найти верующих, чтобы взять на себя ответственность за порядок проведения восстановления, в какой-то степени это объясняется историческим пренебрежением религиозного распространения.

Сегодня православная церковь ограничивается небольшим количеством русских в качестве своего объекта распространения, которые имеют некоторое кровное родство, и такой подход неизбежно приводит к распространению универсальной религии с этническим и немного политическим подтекстом. Передача православной информации в Китае теряет почву и объект их распространения из-за замкнутости в себе и слабых намерений принятия.

Существование и распространение православия в Китае неизбежно попадает в за-



труднительное положение из-за отсутствия условий передачи, эти препятствия угрожают ее собственному существованию, среди этого имеющие отношение вопросы о том, кто передает, что передает, как передает и кому передает и т. д. На самом деле, в связи с этими трудностями православия в Китае, иностранные православные группы и отдельные православные люди в стране давно очнулись и осознают, что они борются и пытаются выйти из этой трудной ситуации, и, хотя до сих пор эти попытки были незначительными, они не могут отрицать, что их попытки подразумевают возможный поворотный момент для православной церкви в Китае в будущем. Эти поворотные моменты могут исходить из следующих аспектов:

1. Пробуждение русского национального самосознания. Несмотря на то, что наряду с ослаблением кровного родства и шоком туристической экономики, русские в какой-то мере ослабили культурную нить, поддерживающую их национальную идентичность. В связи с усилением поддержки государством приграничных национальных меньшинств, в ее политике, особенно в последние годы, наблюдается рост туризма в районах проживания русских этнических меньшинств на границе Китая и России. После поэтапных утилитарных преследований и культурного ослабления, некоторые этнические русские начали активно искать свою национальную идентичность.

2. Непрерывные дипломатические усилия России. Православная церковь в постсоветский период стала важным социальным ресурсом, политической силой и духовной движущей силой для восстановления Российской Федерации. В последние годы российские чиновники активно участвуют в каждом крупном православном празднике. Особое внимание уделяется канонической модели управления православной церковью, усилению влияния Русской Православной Церкви в православные дела соседних стран. Попытки России создать мировое православное сообщество не могли не повлиять на православные дела в Китае, особенно на православную веру русских.

3. Расширение международных контактов православной церкви в Китае. С ростом числа россиян, которые инвестируют и переезжают в крупные города Китая, а также путешествуют в Китае, их внимание к их религиозным потребностям и взаимодействию с китайскими православными организациями неизбежно бросает вызов нашей нынешней религиозной политике.

Нельзя отрицать, что эти попытки являются лишь общими чертами и тенденциями, это «борьба из последних сил» китайского православия в затруднительной ситуации, в конце концов, насколько велика их роль? Какова судьба православия в Китае? Конечно, мы должны сделать больше, чем просто ждать и смотреть.

Список литературы

1. 郭文静: <东正教在新疆的历史与现状分析>.新疆师范大学, 2008.
2. 张百春: <当代东正教神学思想>出版社:上海三联书店出版时间, 2000.
3. 郭春莹.<黑龙江地区东正教与天主教传播方式比较研究>.黑龙江大学, 2017.

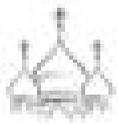
УДК 94(5)
ББК 63.3(5):86.372.24-3

Денис Александрович Журавлёв,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: Denis45.99@mail.ru

Русское православие в Китае. Страницы из истории отношений двух стран

В данной статье рассматриваются истоки возникновения православия в Китае, роль и место Русской Православной Церкви в жизни эмигрантов, вынужденных покинуть родину после революции 1917 г., а также современное состояние православной церкви в Китайской Народной Республике. Автор проводит анализ на фоне краткого обзора русско-китайских отношений в их историческом развитии; для российского эмигрантского сообщества в стране во второй четверти XX в в частности.

Ключевые слова: русско-китайские отношения, православие, Русская Православная Церковь, Духовная миссия, эмиграция, соотечественники, Китай



Denis A. Zhuravlev,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: Denis45.99@mail.ru

Russian Orthodoxy in China. Pages of the History of Relations between the Two Countries

This paper examines the origins of Orthodoxy in China, the role and place of the Russian Orthodox Church in the lives of emigrants who were forced to leave their homeland after the 1917 revolution, and the current state of the Orthodox Church in the people's Republic of China. The author analyzes the Russian-Chinese relations in their historical development against the background of a brief overview. The importance of Orthodoxy speaks to the importance of Orthodoxy for China as a whole and its special importance for the Russian emigrant community in the country in the second quarter of the XX century.

Keywords: Russian Russian-Chinese relations, Orthodoxy, Russian Orthodox Church, Spiritual mission, emigration, compatriots, China

Отношения России и Китая всегда были интересной темой для исследования. Ближайшие православные соседи современной КНР, уроженцы русского государства, появились на китайских землях в XIV в. В этот период времени произошло вторжение монгольских орд на Русь, в результате которого были пленены тысячи русских мужчин. Они были высланы в Китай. Русские пленники обороняли китайские границы и возделывали земли, на которых жили как военные поселенцы. Эти русские воины на китайских границах назывались «Охранным русским полком, прославившимся верноподданностью». Боевые навыки и характеристики русских воинов ценились азиатами очень высоко. Общая их численность на 1332 г. оценивается 2 800 человек. Эти русские люди – первые представители православной традиции в Китае, хотя христианское Предание указывает на апостола Фому, который еще в I в. проповедовал учение Христа в Азии [3].

Следующий важный период – отношения России с Цинской династией, который продолжался до 1913 г. Особенно примечательным событием здесь стало первое посольство России в Китай 1670 г, которое возглавил нерчинский казачий десятник Игнатий Милославский. В Россию они вернулись с письмом для русского царя от имени китайского правителя, в котором последний предложил добрососедские отношения, чтобы «казаки впредь бы наших окраинных земель людей не воевали и худа б никакого не чинили. А что на этом слове положено, станем жить в миру и в радости» [5].

В 1685 г. китайские войска напали на пограничный острог Албазин, захватив нескольких русских воинов. Вместе с ними в Китай ушел православный священник Максим Леонов, взяв с собой некоторые богослужебные предметы. На чужбине талантливые рос-

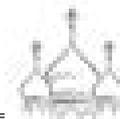
сияне стали элитным отрядом телохранителей императора, им выделили буддийскую кумирню для совершения богослужений. Православные поселения и сейчас встречаются в КНР, ближе к Забайкалью [9].

В 1858 г. генерал Николай Николаевич Муравьев-Амурский подписал Айгунский договор, который утвердил государственную границу между Россией и Китаем по Амуру. За столь значительный вклад в историю Николай Николаевич и получил титул графа Амурского [2]. После заключения союзного договора 1896 г. Россия начала строить Китайско-Восточную железную дорогу (КВЖД). В 1897 г. Российская империя взяла в аренду два китайских порта для своих водных эскадр: Далянь и Порт-Артур. В 1898 г. на КВЖД русскими была основана станция Харбин, которая впоследствии выросла в пятимиллионный город. В 1905 г. Россия, после поражения в войне с Японией, потеряла Далянь и Порт-Артур, договор 1896 г. был расторгнут. Обе империи, и Китайская, и Российская, оказались на пороге гибели, первая исчезла в 1913 г., вторая – в 1917 г. [8].

С лета 1898 г. начинается развитие антимиссионерского движения в Китае под лозунгом «Поддержим Цин, уничтожим иностранцев!» [3]. Повстанцы в ночь с 23 на 24 июня 1900 г. устроили «Варфоломеевскую ночь в Пекине», уничтожив почти всех христиан (222) Пекина. Интервенты, в числе которых была Россия, потопили восстание в крови [Там же].

Представители российской эмиграции в Китае после революции 1917 г. в России, создавали общественные фонды, политические и военные организации, комитеты. Существовали учебные заведения разного уровня.

Важную роль для эмиграции играла Русская Православная Церковь: в одном только Харбине в 30-е гг. XX в. было больше двадца-



ти православных церквей. В Китае русские нашли островок, на котором образ жизни сохранился в привычном для них виде, ведь здесь и до революции жили и работали россияне. В этом отношении «харбинцам» было проще, чем русским эмигрантам на Западе [1].

Для православных в Китае особенно насыщенный на события и сложным стал период после 1917 г., когда из погибшей России в, более-менее, веротерпимый Китай пришли сотни тысяч православных российских беженцев, нашедших убежище в этой стране. К концу 1940-х гг. в Китае было построено больше сотни православных храмов. После возвращения верующих в СССР в 1949 г., в Китае оставалось около десяти тысяч православных христиан [7].

Албазинский исход положил начало не только знакомству Китая с православием, он стал церковно-политическим представительством Церкви и российского государства в Поднебесной. Император Петр Великий учредил духовную миссию, расцвет которой пришелся на 1917 г., к этому времени число православных коренных жителей Среднего государства было около 5 тыс. человек. Миссия имела неплохой капитал, управляла 32 миссионерскими станами, в которых было 19 храмов, 5 подворий и 20 школ. После революции и массового притока россиян Пекинская Миссия вошла в состав Русской Зарубежной Церкви. Таким образом, главной задачей Духовной Миссии в Китае была поддержка православных русских эмигрантов. После 1919 г., когда возникла необходимость в материальной помощи, Миссия закрыла все миссионерские станы, чтобы хоть как-то помочь соотечественникам [10, с. 3]. Деятельность организации в 1920–1930-х гг. осложнялась внутренними противоречиями в среде русских эмигрантов, давлением советской власти, а также принуждением к подчинению московским духовным властям в лице митрополита Сергия (Страгородского).

После японской оккупации Китая жизнь церкви не стала проще, хотя некоторые российские эмигранты видели в этих событиях начало больших изменений. В это время японские власти принуждали православных к символическому поклонению богине Аматэрасу. Стали мучениками священники Александр Жуч и Феодор Боголюбов, иеромонах Павел. После победы коалиции над Японией многие тысячи россиян вернулись на родину, в СССР, но их судьбы сложились трагически.

Историческое значение роли Русской Православной Церкви в Китае проявилось в проповеди основ веры, в большой помощи российской эмиграции, постройке храмов [Там же, с. 6–10].

В дальнейшем деятельность Русской Православной Церкви в Китае практически прекратилась. По данным митрополита Илариона (Алфеева) в Китае в 2011 г. насчитывалось до 15 тыс. православных. Исследователь православия в Китае Дионисий Поздняев отмечает, что «единственной христианской Церковью, численность прихожан и храмов которой в Китае не только не выросла, но и сократилась, остается Православная Церковь». Он говорит о критическом положении православия в этой стране. По его мнению, высказанному еще 8 лет назад, конфессия может исчезнуть в течение 10–15 лет [6].

В мае 2013 г. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл посетил Китайскую Народную Республику, став первым иерархом, побывавшим в Китае. Патриарх Кирилл провел встречу с Председателем Китайской Народной Республики Си Цзиньпином и директором Государственного управления по делам религий при Государственном Совете КНР Ван Цзоанем. В будущем предполагается закончить процесс регистрации Китайской автономной православной церкви (КАПЦ), а также умножить число священников на китайской земле [4].

Список литературы

1. Аблова Н. Е. КВЖД и российская эмиграция в Китае: международные и политические аспекты истории (первая половина XX в.). – Текст: электронный // Электронный каталог библиотеки «Мемориала». – URL: <https://lib.memo.ru/book/5223> (дата обращения: 04.11.2020).
2. Айгунский договор 1858 г. (текст документа). – Текст: электронный // От Николая до Николая. Исторический проект «Хронос». – URL: <http://nik2nik.ru/node/64> (дата обращения: 04.11.2020).
3. Васильев Л. С. История Востока: в 2 т. – М.: Высшая школа, 1993. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=95&p=1> (дата обращения: 04.11.2020).
4. Визит патриарха в Китай укрепил веру в возрождение православия в КНР. – URL: <https://ria.ru/20130515/937559153.html#ixzz2bkRFbnbl> (дата обращения: 04.11.2020). – Текст: электронный.
5. Константинов А. В., Константинова Н. Н. История Забайкалья (с древнейших времён до 1917 г.). – 3-е изд. испр. и доп. – Чита: ЗабГУ, 2017. – С. 67.



6. Поздняев Д., священник. Китайское православие: русская перспектива. – URL: <https://docplayer.ru/62600517-Kitayskoe-pravoslavie-russkaya-perspektiva.html> (дата обращения: 04.11.2020). – Текст: электронный.
7. Православное христианство в Китае. – URL: <https://byzantine-way.livejournal.com/154090.html> (дата обращения: 04.11.2020). – Текст: электронный.
8. Российско-китайские отношения. История отношений. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Российско-китайские_отношения (дата обращения: 04.11.2020). – Текст: электронный.
9. Судейкина Л. Албазинские казаки принесли православие в Китай и стали телохранителями китайского императора. – Текст: электронный // Комсомольская правда. – 2016. – 27 июля. – URL: <https://www.amur.kp.ru/daily/26560/3576652>.
10. Хмыров Д. В. Русская церковная эмиграция в Китае в историческом и политическом контексте (1917–1945). – Текст: электронный // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – Т. 14, № 1. – С. 23–33. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/russkaya-tserkovnaya-emigratsiya-v-kitae-v-istoricheskom-i-politicheskom-kontekste-1917-1945> (дата обращения: 04.11.2020).

РАЗДЕЛ 2

История православия и его современное состояние в Сибири, Забайкалье и на Дальнем Востоке

SECTION 2

History of Orthodoxy and its Current State in Siberia, Transbaikalia and the Far East

УДК: 2-9:72.03: 94:908
ББК 63.3(2)51:86.372.24-3

Елена Сергеевна Бушueva,
Иркутский национальный исследовательский технический университет,
г. Иркутск, Россия,
e-mail: ale-2002@yandex.ru

Нерчинская Троицкая церковь: неизвестные факты истории первой половины XVIII века (к истории Нерчинской Успенской церкви)

Статья, приуроченная к 300-летию со дня освящения Нерчинской Троицкой церкви, знакомит с безвозвратно утраченным историко-архитектурным памятником православного культового зодчества Восточной Сибири первой половины XVIII в. Обобщение материала архивных документов позволило проследить конструктивно-строительную и схематическую схожесть Троицкого храма с отдельными культовыми строениями Забайкальского края. Исходя из выявленной взаимосвязи, удалось установить, что каменный Троицкий храм послужил исходным образцом для Читинской Михайло-Архангельской церкви, при этом сам был идентичен каменной Успенской церкви Нерчинского мужского монастыря. Предлагаемая публикация частично перекликается с одной из прежних публикаций автора, но отличается от нее большим объемом дополнительной, не известной ранее исторической информацией.

Ключевые слова: Нерчинский острог, каменная соборная Троицкая церковь, монастырская каменная Успенская церковь, деревянная Михайло-Архангельская церковь Читинского острога, старинные фотографии, репродукции картин

Elena S. Bushueva,
Irkutsk National Research Technical University,
Irkutsk, Russia,
e-mail: ale-2002@yandex.ru

Nerchinsk Trinity Church: Unknown Facts of the History of the First Half XVIII Century (to the History of the Nerchinsk Assumption Church)

An article dedicated to the 300th anniversary of the consecration of the Nerchinsk Trinity church, introduces the irretrievably lost historical and architectural monument of orthodox religious architecture in Eastern Siberia of the first half of the XVIII century. Generalization of the material of archival documents, made it possible to trace the constructive and schematic similarity Trinity church with individual religious buildings of the Zabaikalsky krai. Based on the identified relationship, it was possible to establish that the stone Trinity church was taken as an initial sample for Chita Mikhailo-Archangel church, himself was identical to the stone church of the Assumption of the Nerchinsky monastery. The proposed publication overlaps with one of the author's previous publications, but differs from it in a large amount of additional historical information, first introduced into scientific circulation.

Keywords: Nerchinsky prison, stone cathedral Trinity church, monastery stone church of the Assumption, wooden Mikhailo-Archangel church of the Chita prison, vintage photos, reproductions of paintings



В 2020 г. уместно вспомнить безвозвратно утраченный историко-архитектурный памятник православного культового зодчества Восточной Сибири первой половины XVIII в. – соборную церковь во имя Святой Живоначальной Троицы, возведенной некогда близ стен Нерчинского острога. В этом году исполнилось бы 300 лет со дня ее торжественного освящения, но история и люди распорядились иначе. От древней церкви остались лишь небольшие части фундамента, один старинный фотографический снимок, один графический набросок нерчинского художника-самоучки П. Н. Рязанцева и скудные, отрывочные исторические сведения. Исходя из имеющейся в наличии скудной информации, попытаемся приоткрыть ее тайны и познакомиться с архитектурно-конструктивными особенностями Троицкого храмового комплекса, выявить его связь с культовыми строениями, возводимыми в первой половине XVIII в. на территории Восточносибирского региона.

Численное увеличение жителей Нерчинска, а также стремительный рост приезжих торговых и служилых людей, обусловил необходимость в строительстве новой каменной церкви. К постройке церкви во имя Святой Живоначальной Троицы приступили в 1712 г. Согласно историческим свидетельствам, «церковь сия была заложена по благословлению Тобольского и Сибирского митрополита Иоанна в 1712 или 1713 годах, а освящена при митрополите Филофее Лещинском в 1720 году» [6, л. 17]. За исходный образец для нее взяли каменную церковь во имя Успения Пресвятой Богородицы Нерчинской мужской обители.

Напомним, что подряд на строительство Нерчинской Троицкой церкви артельщиками во главе с Василием Горяевым был подписан в ноябре 1712 г. Непосредственно к возведению культового сооружения приступили в 1713 г. В 1719 г. строительные работы по возведению и внутренней отделке нового каменного кафедрального собора завершились. Второй каменный храм Нерчинска был полностью готов к торжественному открытию. Тем не менее, освящение храма в указанный год не состоялось по причине того, что антиминс «утонул в море Байкал». Новый антиминс, подписанный сибирским митрополитом в Тобольске, был благополучно доставлен лишь год спустя [1, с. 45]. Поэтому 1720 г. принято официально считать годом окончания строительных работ и освящения храма, а также началом в нем активной богослужебной деятельности.

Каменный Троицкий храм, расположенный у Нерчинского острога, изначально возводился как приходской. Его построили без колокольни, т. к. рядом уже стояла деревянная колокольня, относящаяся к острожной деревянной Воскресенской церкви. Троицкий храмовый комплекс на тот момент включал лишь алтарную часть, основной объем храма и невысокий притвор (рис. 1). Архивные документы донесли до нас имя мастера, строившего Нерчинский острожной Троицкий храм – это Василий Степанович Горяев. Этот мастер каменных дел ранее построил каменную Успенскую церковь в Нерчинском мужском монастыре. На возведении острожной Троицкой церкви были задействованы каменщики той же артели, которые уже приобрели богатый практический опыт на монастырской стройке. Артель состояла из двенадцати каменщиков и уставщика. Удалось установить некоторые имена и фамилии артельщиков, среди них были: Конан Юдин, Иван Лодыгин, Каменщиков, Котельников, Кирпичников¹ и др. По завершению строительства острожного каменного Троицкого храма ряд артельщиков, переехали в Иркутск. Позже, в 1728 г., в Иркутск прибыл и Василий Горяев. В его обязанности по подряду входило сооружение каменной восьмигранной шатровой колокольни на строящемся Богоявленском соборе [2, с. 206, 207].

Возвращаясь к истории Нерчинска, узнаем, что здесь в 1735–1739 гг. работала научная экспедиция под руководством Г. Ф. Миллера. Ее активными участниками были молодой ученый С. П. Крашенинников и художник И. В. Люрсениус. Дневниковые заметки Крашенинникова сохранили описание, что: «В версте от устья над помянутою рекою Нерчою, на восточном ее берегу стоит Нерчинск... за крепостью две церкви, одна каменная «Во имя Живоначальной Троицы», а другая деревянная «Во имя Воскресения Господня», с двумя приделами: «Во имя Пресвятой Богородицы» и «Святителя Николая» [7, с. 193]. Рисунок Нерчинска, исполненный И. В. Люрсениусом, дал возможность представить город того периода, с присущими ему особенностями панорамы, планировки, застройки и архитектуры (рис. 1).

Современные исследователи Д. Я. Резун, А. Х. Элерт, рассматривая репродукцию картины Люрсениуса, обратили внимание на

¹ В связи с кражей у автора статьи из квартиры собранных им за десять лет работы ксерокопий и конспектов архивных материалов, на данный момент не представляется возможности привести полный список имен и фамилий всех членов строительной артели.



«изображение трех крупных, объемных строения слева, выписанных весьма тщательно» [9, с. 15]. Выдвинув вполне обоснованное предположение о том, что «они обозначают церкви и колокольню», в то же время пишут: «третье здание, стоящее рядом с церквами, трехэтажное и по своей высоте мало уступает двум первым. Нарисовано оно тщательно и красиво. По внешнему виду это чем-то напоминает большую проезжую башню, которая существовала в Илимске, – Казанскую, но в отличие от последней увенчано несколькими куполами. С другой стороны, судя по числу окон, оно могло быть и жилым строением» [9,

с. 16]. Исследователи ошибочно приняли за две церкви, стоящие рядом друг с другом культовые объекты – деревянную пятиглавую Вознесенскую церковь и деревянную шатровую колокольню. По поводу «третьего здания», которое у исследователей ассоциировалось с жилым строением, заметим, что это был каменный Троицкий храм. Вместе с тем, из вышеприведенного описания, представленного Д. Я. Резуном и А. Х. Элерт, становится ясно, что «третье здание», т. е. как мы выяснили – Троицкий храм, был довольно высоким – в три этажа, другими словами, в три света.

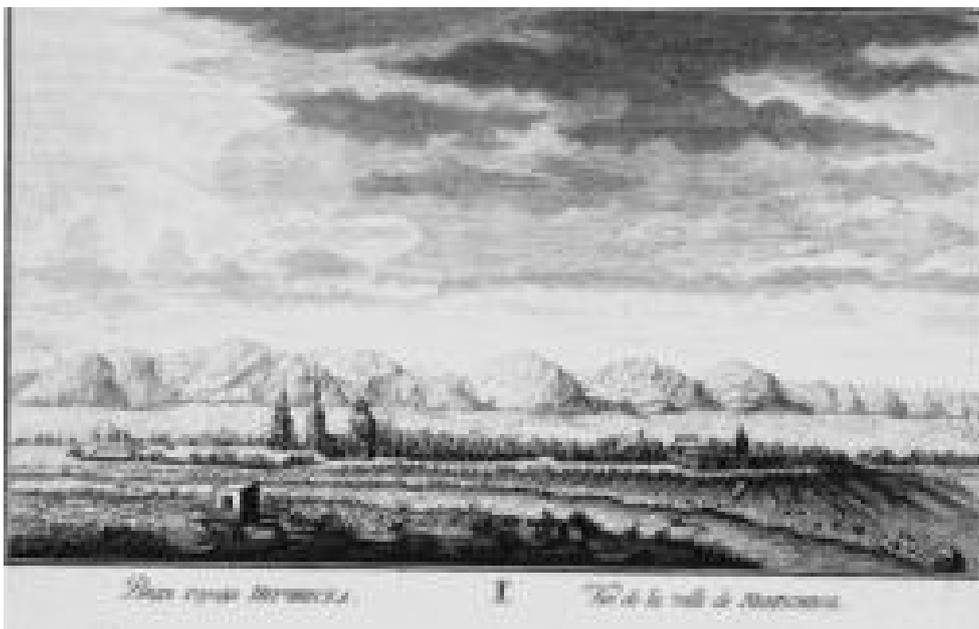


Рис. 1. Вид города Нерчинска с изображенным на нем каменным храмом во имя Святой Живоначальной Троицы (рисунок И. В. Люрсениуса, 1736 г.)

Для уточнения этажности Нерчинского Троицкого храма, было проведено сопоставление панорамного изображения Нерчинска, с тщательно прорисованными силуэтами двух церквей и колокольни, выполненное И. В. Люрсениусом в 1736 г., графического рисунка Троицкого храма художника-самоучки П. Н. Рязанцева 1868 г. и фотографического снимка Троицкого храма конца XIX в. Полученные результаты подтвердили ошибочность суждений новосибирских исследователей о количестве световых рядов у Нерчинского каменного собора. Дело в том, что Люрсениус, скрупулезно вырисовывая культовые сооружения, стоящие у стен Нерчинского острога, более темной штриховкой обозначил ложные закомары каменного храма, расположенные со стороны притвора. Резун и Элерт соотнесли данные затемне-

ния с верхним, третьим этажом, оконных проемов. В действительности, в случае с Нерчинским Троицким храмом его бесстолпный четверик имел, по аналогии с Успенской церковью, лишь два света. Преемственность со старинной церковью Успенской обители прослеживалась и в специфике завершения основного объема Троицкого храма, украшенного, в лучших русских традициях храмостроения, рядом килевидных кокошников. Эти кокошники ассоциировались с закомарами, в данном случае ложными, установленными в декоративных целях поверх карниза.

В 1746 г. сильный пожар практически уничтожил Нерчинск. Огненный вихрь, раздуваемый сильным ветром, подпалил жилые дома, амбары, казенные постройки, сжёг древний деревянный храм «во имя Воскресения Иисуса Христа», сооруженный еще в



1658 г. казаками Афанасия Пашкова. Сгорела и деревянная колокольня. Огонь не причинил соборному Троицкому храму, поэтому «по приговору» жителей города было решено пристроить новый придел к каменному храму, разместив его в колокольне. Таким образом, две проблемы решались одним возведением каменной колокольни.

Руководить работами по возведению каменной колокольни с приделом пригласили каменщика Ивана Лодыгина – некогда мастерового из артели Василия Горяева. Новый уставщик Лодыгин справился с определенной ему задачей – возвел массивную, прямоугольную в плане объема колокольню, по длине превосходящую четверик храма, в традиционном варианте – «восьмерик на четверике» (рис. 2). Громоздкая, тяжеловесная колокольня визуально перевешивала основной объем храма. В то же время уставщик достиг поставленной перед ним цели – построил новый просторный придел, вмещающий не меньше прихожан, чем сам Троицкий храм. При этом первый ярус был изолирован и предназначался для хозяйственных нужд, о чем свидетельствует широкая каменная лестница, пристроенная с южной стороны колокольни. Она поднималась на уровень второго яруса четверика колокольни, где находился новый придел (рис. 3). Уставщик Лодыгин выполнил все условия подрядного дого-

вора, кроме одного – не поставил восьмигранное шатровое завершение. Иван Лодыгин, проконсультировавшись с жившим в то время в Нерчинске старым опытным уставщиком каменного церковного строительства Василием Горяевым, решил не рисковать. Поскольку необходимо было перекрыть значительный по площади объем восьмерика. Незадолго до начала сооружения Троицкой колокольни, рухнул во время сильного землетрясения в 1742 г. величественный восьмигранный шатер на Иркутском Богоявленском соборе – детище Василия Горяева, и эта трагедия еще была свежа в памяти строителей. Поэтому Лодыгин, придерживаясь образца Иркутского Богоявленского собора, перекрывает внушительных размеров объем каменной колокольни Троицкого храма (превышающий площадь Иркутской Богоявленской колокольни) металлическим облепленным куполом с высоким шпилем. Данное конструктивное завершение не только отличалось небольшим весом, но и было простым в плане технического исполнения. Фотоснимок Нерчинской Троицкой церкви конца XIX в., сохранившийся в архиве ГАЗК, дает представление о том как выглядела каменная острожная церковь после вынужденной перестройки конца 40-х годов XVIII в., произведенной под руководством Ивана Лодыгина [6, л. 3] (рис. 2).



Рис. 2. Нерчинский соборный Троицкий храм с пристроенной к нему колокольней (фото конца XIX в. из фонда ГАЗК)

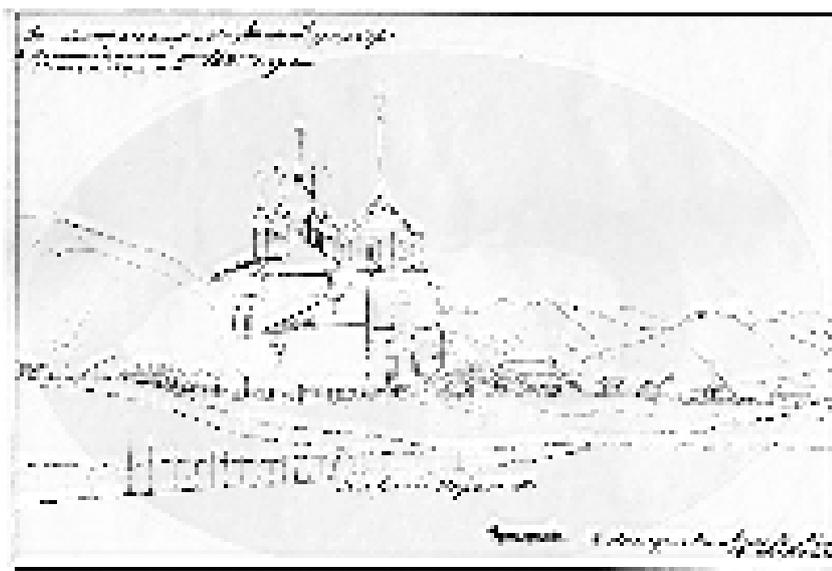
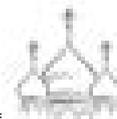


Рис. 3. Графический рисунок Нерчинского Троицкого храма П. Н. Рязанцева, 1868 г. (из фонда Забайкальского краевого краеведческого музея г. Читы)

Графическое изображение соборной Троицкой церкви, мастерски исполненное нерчинским живописцем П. Н. Рязанцевым, показывает наличие широкой каменной лестницы, ведущей в новый придел [2, с. 209]. Ракурс изображения церкви, переданный на рисунке талантливого художника-самоучки, удачно дополнил информацию фотоснимка и раскрыл конструктивно-строительную специфику острожного храмового комплекса (рис. 2, 3). Выявленная особенность позволила проследить не только поэтапность возведения Нерчинского Троицкого храма – вначале алтарь, четверик здания храма и при-

твор, позже колокольня, но и те культовые сооружения, которые были взяты за исходные образцы для отдельно возводимых частей соборного храма города. Очевидно, что для первой группы элементов Троицкого комплекса (алтарь, четверик храма, притвор) исходным образцом послужила каменная Успенская церковь мужской обители Нерчинска, для второй составляющей архитектурного Троицкого ансамбля – колокольни с приделом, исходным образцом стала колокольня Иркутского Богоявленского собора, на возведении которой трудился каменщик Иван Лодыгин под руководством Василия Горяева (рис. 4–6).



Рис. 4. Нерчинская Успенская церковь, построенная 1708–1712 гг. (фото Ф. Д. Соседко, начало XX в. ГАЗК)



Рис. 5. Церковь во имя Святой Живоначальной Троицы в Нерчинске, построенная 1712–1720 гг. (фото конца XIX в. ГАЗК)



Рис. 6. Вид Иркутской Богоявленской церкви с южного фасада со стороны лестницы

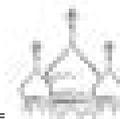
Частые подтопления острожных укреплений Нерчинска, обусловили необходимость переноса города на безопасное, сухое место. Это произошло в 1812 г. По замечанию забайкальских краеведов Н. И. Тяжелова и Ф. М. Соседко «старый город» со временем превратился в небольшое селение, в котором еще долго сохранялась каменная Троицкая церковь» [5, л. 122]. Данный момент был запечатлен на графическом наброске провинциального живописца П. Н. Рязанцева. Вместе с тем, изображенная на рисунке каменная Троицкая церковь, возведенная у острожных стен в 1719 г. и освященная в 1720 г., ныне является утраченным историко-архитектурным объектом культового зодчества Забайкальского края [2, с. 205–209].

Надо помнить, что каменная Троицкая церковь, от которой остался лишь фундамент, оказала в свое время большое влияние

на духовно-религиозную жизнь региона. Об этом можно судить по богатому историко-культурному наследию, которое дошло до наших дней.

Исторические документы, обнаруженные в фондах архивов ГАЗК и ГАИО и впервые введенные в научный оборот автором статьи, показали, что каменная Нерчинская Троицкая церковь послужила исходным образцом для ряда сооружений православного культа Нерчинского дистрикта. В данной статье коснемся лишь архитектурно-конструктивной идентичности Троицкого собора Нерчинского острога с деревянной церковью Архистратига Михаила и всех Небесных Сил Бесплотных (широко известной в наше время как «Церковь декабристов»), которая была возведена в Читинском остроге в 1728 г. взамен сгоревшей первой деревянной Михайло-Архангельской церкви. В ходе изучения архивных документов забайкальским краеведом, ныне покойным А. Н. Халецким, было выявлено, что первую Архангельскую церковь построили в далеком 1698 г. [10, с. 5]. При этом автору статьи удалось установить, что первая Архангельская церковь возводилась основателем Читинского острога, учрежденного на месте плотбища, влиятельным нерчинским казаком сыном боярским Карпом Юдиным с «со товарищи» – отважным землепроходцем из отряда Афанасия Пашкова [1, с. 47]. Первая деревянная Михайло-Архангельская церковь простояла тридцать лет и погибла в огне пожара знойным летом 1728 года. До сегодняшнего дня данный исторический факт был неизвестен. Работающие по материалам А. Н. Халецкого читинские краеведы, указывали на 1768 г. как дату первого пожара Архангельской церкви [10, с. 6].

В Иркутском архиве документальные свидетельства пожара 1728 г. найдены были автором статьи и впервые введены в научный оборот. Из содержания сохранившегося указа Иннокентия (Кульчитского), первого епископа Иркутского и Нерчинского стало известно, что сразу же «без замедления» после постигшей Читинский острог трагедии от Иннокентия (Кульчитского) в Нерчинский дистрикт поступило распоряжение для «священника Мартиниана Григорьева (Титова) с прихожанами» [3, л. 693 об.]. В приказе Его престоупления говорилось: «В оном остроге вместо сгоревшей церкви Архангельской строить новую церковь на том же месте» [Там же, л. 694]. Через непродолжительное время стало очевидным, что на средства, имеющиеся у жителей Читинского острога невозмож-



но возвести новую церковь. Прихожане в ответном послании известили епископа Иркутского и Нерчинского о своих материальных затруднениях: «а к строению той церкви денежной церковной казны имеется малое число и плотников окупить будет нечем». Богомольцы обратились к Владыке с просьбой выдать им «шнуровую книгу» для сбора пожертвований и определить ареал сбора. От лица всех верующих Читинского острога «дonoсил 8 октября 1729 года выборный от всех церковных прихожан прежний трапезник Илья Верхотуров». В его письменном обращении к епископу Иннокентию, составленному при содействии «вологжанина посадского человека Михаила Козлова», говорилось: «того ради <...> прошу дабы повелено было указом за скудостью денежной церковной казны на строение вышеозначенной новой церкви и на окупь плотников собирать в Иркутске и в Иркутском уезде и за морем Байкал по Селенге по острогам, по слободам и деревням у православных христиан и кто что по возможности своей приложит с запискою в сборную шнуровую книгу <...>». Из дословно приведенного текста архивного документа, следует, что для сооружения новой Архангельской церкви денежные пожертвования собирались во всех населенных пунктах (от городов до заимок) Восточной Сибири. Она возводилась на средства, собранные «всем миром».

В процессе сопоставления внешних обликов двух культовых сооружений – деревянной Михайло-Архангельской церкви, возведенной в 1728–1732 гг. и простоявшей до 1768 г., и Нерчинского каменного Троицкого храма, годы строительства которого 1712–1720 гг., видна некая схематическая схожесть. На данную тенденцию указали материалы архивов и тот факт, что родной брат основателя Читинского острога Карпа Юдина – нерчинский конный казак Конан Юдин возглавил артель плотников для строительства деревянной двухпрестольной церкви, посвященной Архистратигу Михаилу. Конан Юдин с 1708 г. бессменно трудился в составе артели каменщиков в качестве подрядчика каменных дел, т. е. совмещал в одном лице функции снабженца стройматериалом и руководителя уставщика церковного каменного строительства соликамского мастера Василия Степановича Горяева. Они – Василий Горяев и Конан Юдин, вместе работали над возведением двух каменных храмов Нерчинска – монастырского во имя Успения Пресвятой Богородицы и кафедрального во имя Святой Живоначальной Троицы. После окон-

чания строительства Нерчинского Троицкого храма и его торжественного освящения в 1720 г., артельщики остались фактически без работы [4, л. 893]. Начало строительства Богоявленского собора повлияло на переезд большей части нерчинских каменщиков из артели Горяева в Иркутск. Вскоре и сам уставщик Василий Горяев прибыл на стройку и заключил подряд. В это время, оставшийся в Нерчинске Конан Юдин, получает предложение выстроить сгоревшую Архангельскую церковь и в скором времени отправляется в Читинский острог. Здесь, в процессе строительства деревянной Михайло-Архангельской церкви, уставщик Юдин обратился к архитектурно-конструктивному типу, хорошо знакомому ему по ранее возведенным двум каменным храмам. По аналогии с Троицким храмом подбирались пропорции Архангельской церкви – сильно «растянуты по вертикали» при сохранении типичного облика традиционного посадского храма. Современный исследователь истории культовой архитектуры Сибири Л. К. Масиель Санчес заметил: «Церковь Михаила Архангела в Чите <...> имитирует формы каменной архитектуры двухэтажного храма...» [8, с. 215].

Возрожденная из пепелища в третий раз, острожная церковь простояла всего два года – с 1768 по 1770 гг., и погибла в огне очередного пожарища. Читинская Архангельская церковь, отстроенная в четвертый раз, простояла дольше – с 1770 по 1774 г. В свое время она освящалась игуменом Исайей, последним наместником Нерчинского Свято-Успенского мужского монастыря. В пятый раз воскрешенная и отстроенная из дерева Михайло-Архангельская церковь, уподобилась счастливой судьбы. Построенная в 1776 г., она простояла до наших дней. При этом проследить ее преемственность в строительном-конструктивном плане второй по счету сгоревшей Михайло-Архангельской церкви не представляется возможным. Вероятно, во время последних ремонтно-восстановительных работ, для придания церкви более живописного вида, завершили ее основной объем большим восьмериком (рис. 7). Но даже в нынешнем виде она отдаленно напоминает безвозвратно утраченный каменный Троицкий храм старого города Нерчинска.

Из сказанного следует, что соборная Троицкая церковь, некогда возведенная у стен Нерчинского острога, относилась к распространённому типу бесстолпного посадского храма с одной световой главой на фоне традиционного пятиглавия, с двумя ярусами



окон на фоне ложного членения стен на этажи и привычным оформлением карниза четверика «килевидными кокошниками» – ложными, декоративными закомарами. Нерчинский соборный Троицкий храм можно считать исходным образцом, взятым для возведения острожной деревянной Читинской Михайло-Архангельской церкви. Уникальность

церкви во имя Архангела Михаила заключается не только в том, что она подражает каменной культовой архитектуре, но и в том, что на сегодняшний день она осталась единственным памятником деревянного культового зодчества XVIII в. во всей Сибири! В будущем 2021 г. ей исполнится 245-лет со дня последнего возрождения из пепелища.

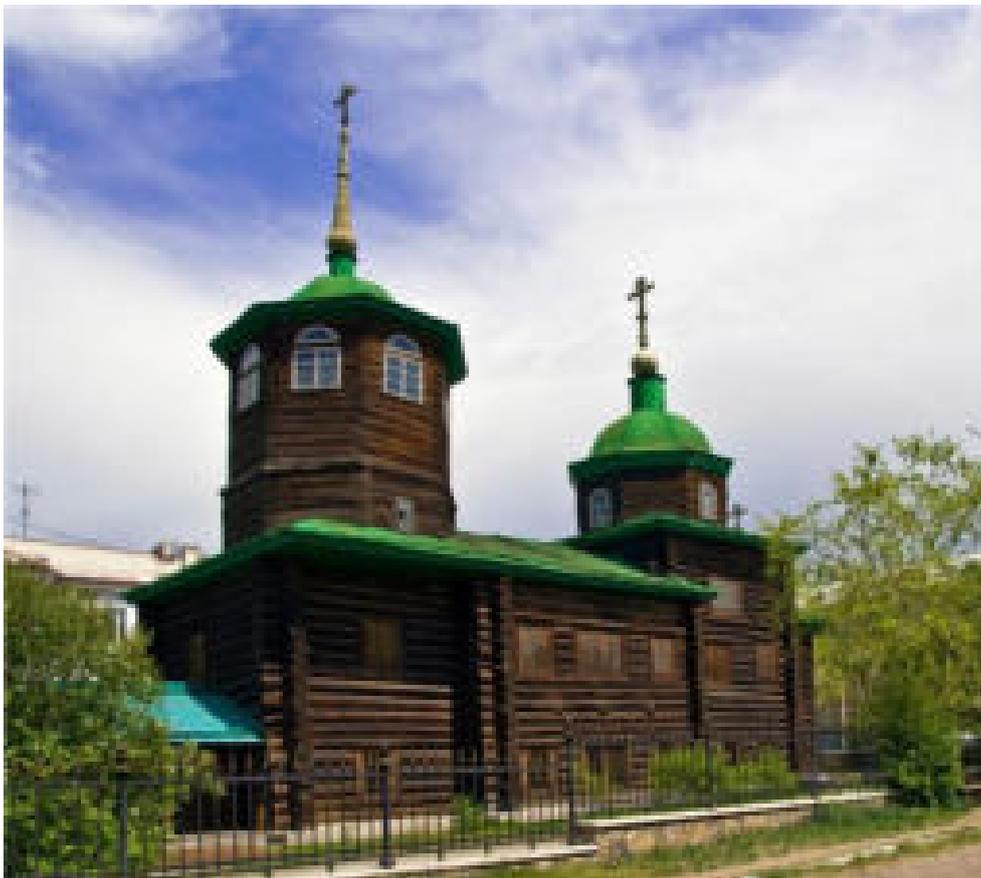


Рис. 7. Современный вид Читинской Михайло-Архангельской церкви¹

Список литературы

1. Бушуева Е. С. Наследие Нерчинского Свято-Успенского мужского монастыря: приходской храм и его настоятели 1775–1930 гг. (к 310-летию основания монастыря). – Иркутск: Изд-во ИГУ, 2016. – 319 с.
2. Бушуева Е. С. Графический набросок Нерчинской Троицкой церкви как исторический документ эпохи (к истории Нерчинской Успенской церкви) // Баландинские чтения. – 2019. – Т. 14. – С. 205–209.
3. ГАИО (Государственный архив Иркутской области). – Ф. 51. – Оп. Оц. – Д. 5.
4. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). – Ф. 282. – Оп. 1. – Д. 6.
5. ГАЗК. – Ф. Р-1411. – Оп. 1. – Д. 12.
6. ГАЗК. – Ф. Р-2676. – Оп. 1. – Д. 8.
7. Записки путешественников и исследователей (вторая половина XVII – XVIII в.): хрестоматия. – Новосибирск: Новосиб. кн. изд-во, 2007. – Т. 1. – 480 с.
8. Масиль Санчес Л. К. Архитектура Сибири XVIII века: учеб. пособие для вузов. – М.: Юрайт, 2020. – 244 с.
9. Резун Д. Я., Элерт А. Х. Сибирские города как памятники истории и культуры XVIII в. (по материалам Второй Камчатской экспедиции) // Памятники истории, культуры и градостроительства Сибири / отв. ред. О. Н. Вилков, Д. Я. Резун. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1991. – С. 5–25.
10. Храмова Л. В. «Тот храм, построенный из бревен...». – Чита: Экспресс-издательство, 2012. – 140 с.

¹ Источник: gulaytour.ru. – URL: <https://gulaytour.ru/chita.html>.



УДК 2-9:94

ББК 63.3(2)512:86.372.24-3

Екатерина Васильевна Аникина,

г. Москва, Россия,

e-mail: nov-slob@yandex.ru

Алексей Алексеевич Каширин,

Вычислительный центр Дальневосточного отделения

Российской академии наук,

г. Хабаровск, Россия

e-mail: papakash@mail.ru

Приходское духовенство Нерчинского заказа Иркутской епархии (по материалам переписей 1730–1740-х годов)

В статье вводятся в научный оборот переписи духовенства Нерчинского заказа Иркутской епархии 1738 и 1746 гг.: представлены подробные сведения о причтах всех приходских церквей, восстановлены полные имена священно- и церковнослужителей, дан краткий анализ выявленных в переписях сведений о сословном происхождении нерчинского духовенства.

Ключевые слова: Нерчинский заказ, перепись 1738 года, перепись 1746 года, приходы, причты, архивный источник

Ekaterina V. Anikina,

Moscow, Russia

e-mail: nov-slob@yandex.ru

Aleksey A. Kashirin,

Computing Center at Far Eastern Branch

of the Russian Academy of Sciences,

Khabarovsk, Russia,

e-mail: papakash@mail.ru

Parish Clergy of the Nerchinsk Order Irkutsk Diocese Based (on the Materials of the 1730–1740 Census)

The article makes available for academic use the registers of clergymen compiled in Nerchinskiy deanery of the Diocese of Irkutsk in 1738 and 1746. Detailed personal information is presented on all parish clergy, including reconstructed full names of priests, deacons, and junior churchmen. A brief analysis of their social background is also given per the information found in the registers.

Keywords: Nerchinskiy deanery, the 1738 register, the 1746 register, parishes, clergy, archival source

При открытии Иркутской епархии в 1727 г. епископ Иннокентий (Кульчицкий) принял в своё ведение 43 церкви, 8 из которых находились в Нерчинском уезде [6, с. 476, 477] и составляли Нерчинский заказ (благочиние). О причтах этих церквей в первые десятилетия существования самостоятельной епархии (1727–1747) известно крайне мало. Из источников, описывающих данный период, отметим статьи в «Иркутских епархиальных ведомостях» 1860–1890 гг., в частности публикацию копии с «присяжных листов» 1730 г. [9, с. 377–381] – именного списка духовенства Иркутской епархии, присягнувшего на верность взойшедшей на престол императрице Анне Иоанновне. Первоисточник в настоящее время хранится в Государственном архиве Иркутской области [2], однако список неполон: отсутствуют сведения по некоторым приходам, у многих

духовных лиц по традиции того времени имена указаны без фамилий. Более обширные и подробные сведения содержат два неопубликованных архивных документа. Это «Ведомость Иркутской епархии Нерчинска города и уездов о священно и церковнослужителях...» [1], составленная в Нерчинском заказе в феврале 1738 г. по императорскому указу о «разборе» лиц духовного сословия [8, с. 357–362], а также консисторская ведомость о духовенстве Иркутской епархии, составленная в конце 1746 г. по книгам II-й генеральной ревизии (1744–1747) [3]. Обе ведомости имеют форму переписей, их сопоставление с привлечением материалов «Иркутских епархиальных ведомостей» позволило установить полные имена, отдельные факты биографии и родственные связи духовенства Нерчинского заказа 1730–1740-х гг.



Из указанных документов следует, что в 1738 г. в Нерчинском Воскресенском соборе служили два священника – Иван Иванов Скорняков (52 года) и Иван Григорьев Подгорбунских (38 лет), диакон Семён Иванов Кабаков (34) и дьячок Василий Иванов Скорняков (17). При соборе находились сын Ивана Скорнякова Иван (2), дети Ивана Подгорбунских Родион (11) и Стефан (4) и семья Семёна Кабакова – сыновья Иван (13), Василий (6), брат Илья (23). В ведомости также упоминаются священник Иван Стрельников и диакон Иван Кабаков, умершие «в прошлых годах» [1, л. 70, 70 об.]. К 1746 г. состав причта изменился: только Иван Григорьев Подгорбунских (47) продолжал служить священником. Ключарём собора стал Илья Иванов Кабаков (31), диаконом – Семён Михайлов Стуков (23), дьячком – Василий Семёнов Кабаков (15), а ранее вакантную должность пономаря занял Василий Фёдоров Протопопов (26). При соборе находились сын Ивана Подгорбунских Стефан (11), сын Семёна Стукова Сила (2), Иван (22), Александр (5) и Андрей (2) Семёновы Кабаковы и Иван Иванов Скорняков (11). Семён Иванов Кабаков, после 1738 г. ставший священником, и Иван Иванов Скорняков умерли до начала II-й ревизии [3, л. 430, 444].

Священником Сретенской церкви Нижнего острога в 1738 г. служил Леонтий Михайлов Малышев (60), на должностях дьячка и пономаря – его сыновья Семён (27) и Емельян (22). При церкви числились и другие члены семьи Леонтия Малышева – сыновья Алексей (31), Василий (20, «очми темен») и Яков (4), внуки – Михайло Алексеев (10) и Стефан Семёнов (3 месяца) [1, л. 71]. К 1746 г. Леонтий Малышев (69) был отставлен «за старостию и за слепотою». В то время священником Сретенской церкви служил Иван Андреев Седакин (56), дьячком – Семён Леонтьев Малышев (34). Также были учтены родственники: Василий (29) и Яков (13) Леонтьевы Малышевы, Михайло Алексеев Малышев (19), Стефан (9) и Фёдор (5) Семёновы Малышевы и тунгус Иван Иванов (15) – крестник Ивана Седакина [3, л. 431, 444 об.].

В 1738 г. священником Введенской церкви Городищенской слободы был Козьма Михайлов Пляскин (51), дьячком – его сын Тимофей (14), пономарём – старший сын Никита (21). Сын Пётр (19) на тот момент обучался в Иркутске, при церкви жили сыновья Елизар (9) и Тимофей (3) и внук Логин Никитин (4 месяца). В ведомости также упоминается «преждебывший» священник Михаил Медведев [1, л. 73 об.]. Из ведомости 1746 г. видно, что к

тому времени состав причта не изменился: Козьма Михайлов Пляскин (61) также был священником, Тимофей Пляскин (20, возраст как в документе) – дьячком, Никита Пляскин (23, возраст как в документе) – пономарём. При церкви находились его дети Логин (8) и Стефан (2). Пётр Козьмин Пляскин (28) был определён в подьячие Нерчинского Успенского монастыря [3, л. 431 об.].

Причт Урульгинской Николаевской церкви в 1738 г. также состоял из членов одной семьи: священником был Сила Никифоров Корелин (41), дьячком – его сын Иван (19), пономарём – брат Стефан (22). Ведомостью были учтены и другие родственники священника: отец Никифор (70), младшие братья Григорий (16) и Лев (14), сын Пётр (5), внук Василий Иванов (1) и племянник Борис Стефанов (2) [1, л. 71 об.]. В 1746 г. пономарём также служил Стефан Никифоров Корелин (32), при церкви числились его дети Борис (8), Фёдор (5), Осип (4), племянник Пётр Силин (14) и внучатый племянник Василий Иванов (8). Сила и Иван Корелины умерли до начала II-й ревизии, священническое место в 1746 г. было вакантным, должность дьячка исполнял Родион Иванов Подгорбунских (20) [3, л. 431 об., 444 об., 445].

В Ундинской Николаевской церкви в 1738 г. служили священник Афанасий Иванов Попов (54) и его сыновья – дьячок Пётр (31) и пономарь Алексей (28). У Афанасия Попова также был сын Сидор (21), у Петра Попова – дети Борис (6) и Василий (2), у Алексея Попова – сын Стефан (5), у Сидора Попова – дети Артемий (3) и Филипп (5 недель). При церкви находились Михаил (15) и Савва (11) Калашниковы – дети умершего диакона Успенского монастыря Василия Иванова Калашникова [1, л. 72]. К 1746 г. состав причта изменился: священником на тот момент был Филипп Фомин (24), дьячком – Елизар Козьмин Пляскин (18), вторым дьячком – Михаил Фёдоров Швецов, пономарём – Алексей Афанасьев Попов (39). У последнего были сыновья Стефан (15) и Александр (13), племянники Борис (18) и Василий (11) Петровы. Их отец Пётр Афанасьев Попов, ставший священником после 1738 г., умер до II-й ревизии [Там же, л. 432, 445].

По ведомости 1738 г. при Аргунской Вознесенской церкви числилась семья Телятьевых: священник Симон Сергеев (38) и его братья – дьячок Савва (25), пономарь Иван (27), Пётр (35, посадский с 1722 г.) и Михаил (17). Отец Симона Телятьева священник Сергей Иванов умер до 1738 г. [Там же, л. 72 об.].



Ведомостью 1746 г. причт показан в том же составе: священник Симон (47), дьячок Савва (34) и пономарь Иван (35). У Саввы был сын Григорий (2), у Ивана – сын Кирилл (2) [3, л. 430 об.].

В 1738 г. в Петропавловской церкви при сереброплавильных заводах служили два священника – Яков Васильев Бурцев-Белобородов (47) и Сила Фёдоров Каюков (31). У последнего было три сына – Артемий (8), Никон (6) и Митрофан (5). «Действительных» дьячка и пономаря при церкви не было, эти должности исполняли «положенные в подушный оклад» братья Фёдор и Семён Петровы Масюковы – дети умершего священника Петра Масюкова [1, л. 73]. В 1746 г. были учтены священники Сила Фёдоров Каюков (40) и Семён Петров Масюков (29), а также дети Силы Каюкова Артемий (18), Николай (16, имя как в документе), Митрофан (14) и Василий (8) и сын Семёна Масюкова Алексей (4) [3, л. 431].

Причт Читинской Архангельской церкви в 1738 г. состоял из священника Петра Иванова Скорнякова (28) и пономаря Ивана Маркианова Титова (18). У пономаря было два брата – Никита (13) и Елифан (10) [1, л. 70, 74]. К 1746 г. Иван Титов (27) стал священником, Никита Титов (21) – дьячком, а Елифан Титов (18) – пономарём. При церкви в то время находились сын Ивана Титова Пётр (4) и запрещённый священник Пётр Скорняков (37) с сыном Иваном (11) [3, л. 430, 430 об., 444].

Священником Спасской церкви Яравнинского острога в 1738 г. служил Яков Иванов Соболев (44), у которого были дети Дмитрий (17) и Потап (8) [1, л. 74]. Яков Соболев умер до II-й ревизии, и в 1746 г. в яравнинском причте числились священник Фёдор Петров Паликов (41) и пономарь Потап Соболев (17). При церкви проживали сыновья Фёдора Паликова Григорий (10) и Андрей (7). Брат Потапа Соболева Дмитрий (25) был к тому времени переведён в податное сословие [3, л. 430 об., 444 об.].

В 1740 г. в Нерчинском заказе было открыто три новых прихода: Торгинский [5, с. 500], Куенский (Куэнский) и Доронинский [7, с. 531–532]. В 1744 г. был образован Бунский (Газимурский) приход [4, с. 484].

В 1746 г. в Куенской Ильинской церкви служил священник Игнатий Фёдоров Шастин (37), у которого были сыновья Пётр (6) и Афанасий (5) [3, л. 432; 7, с. 532]. При Торгинской Знаменской церкви находились священник Фёдор Михайлов Стуков (89, возраст как в документе), его сын Василий (2) и брат Алексей (9) [Там же, л. 432 об., 445]. Священником Доронинской Богородице-Рождественской церк-

ви числился Мартинаан Григорьев Малков (41, отчество как в документе), дьячком и пономарём – братья Семён (28) и Назар (14) Носыревы. При церкви проживали сыновья священника Андрей (4) и Семён (3) [3, л. 432 об., 433]. Причт Бунской Трёхсвятительской церкви в 1746 г. состоял из священника Марка Григорьева Родионова (33), дьячка Василия Астраханцева (25) и пономаря Емельяна Леонтьева Малышева (27). У Марка Родионова был сын Симеон (13) [Там же, л. 433].

Особенностью ведомостей 1738 и 1746 гг. являются сведения о происхождении членов причтов и времени их определения в тот или иной чин. Анализ этих сведений показал, что в приходах, возникших до открытия самостоятельной епархии, к 1730–1740-м гг. уже сложились двух- и трёхпоколенные священнические династии – это Кабаковы, Корелины, Малышевы, Масюковы, Пляскины, Подгорбунских, Поповы, Скорняковы, Телятьевы и Титовы. В 1738 и 1746 гг. большинство причётнических должностей в заказе занимали молодые люди из этих семей. В ведомостях содержится указание на происхождение только двух «старинных» священников: во время I ревизии (1719–1722) Иван Подгорбунских находился в Иркутске и назвался «Нерчинского города поповским сыном», Козьма Пляскин в то время был посадским человеком в Тобольске. Вакантные места в старинных и новых приходах нередко занимали лица духовного сословия «из пришлых». Так, куенский священник Игнатий Шастин был «поповским сыном», яравнинский священник Фёдор Паликов – сыном трапезника, нерчинский пономарь Василий Протопопов – сыном священника Архангелогородской епархии, ундинский дьячок Михаил Швецов – сыном священника Устюжского Архангельского монастыря. Пополнялись причты и уроженцами Нерчинского уезда: заводской священник Сила Каюков до посвящения был «пятнадцатичным сыном» Аргунского острога, яравнинский священник Яков Соболев – служилым человеком, торгинский священник Фёдор Стуков – «казачьим сыном», доронинские причётники Семён и Назар Носыревы – крестьянами.

Ведомостью 1738 г. также показан выход нескольких человек из духовного сословия. Несмотря на нехватку священно- и церковнослужителей в Нерчинском заказе, Алексей Малышев, Григорий Корелин, Сидор Попов, Михаил Калашников, Михаил Телятьев и местный священнический сын Яков Медведев по результатам «разбора» были зачислены в солдаты [1, л. 71, 71 об., 72, 72 об.], как того требовал императорский указ.



Список литературы

1. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). – Ф. 10. – Оп. 1. – Д. 31.
2. ГАИО (Государственный архив Иркутской области). – Ф. 50. – Оп. ОЦ. – Д. 6.
3. РГИА (Российский государственный исторический архив). – Ф. 796. – Оп. 24. – Д. 496а.
4. Епископ Иннокентий Нерунович. Бунская церковь // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. – 1867. – № 40. – С. 483–486.
5. Епископ Иннокентий Нерунович. Торгинская церковь // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. – 1867. – № 41. – С. 499, 500.
6. Обзор управления епископа Иннокентия Неруновича // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. – 1870. – № 39. – С. 475–480.
7. Обзор управления епископа Иннокентия Неруновича // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. – 1870. – № 44. – С. 529–534.
8. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. – СПб., 1905. – Т. 9: 1735–1737 гг. – 628 с.
9. Управление Святителю Иннокентия (1730 год) // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. – 1864. – № 23. – С. 375–382.

УДК 94:908:910.4

ББК 26.89(2Рос):63.3(2)521

Роман Владимирович Макаров,
*Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: r.mv93@mail.ru*

Роль нерчинской интеллигенции в присоединении Приамурья к России (1830–1850-е годы)

В статье представлена роль Нерчинской интеллигенции в присоединении Приамурья Н. Н. Муравьевым в середине XIX в. Большое внимание уделяется исторической памяти, культуре ре и православию в деле включения новых земель в состав Российской империи. Приведены данные об истории г. Албазина, его значении во внешней политике России на Дальнем Востоке.

Ключевые слова: Нерчинск, Амур, Албазин, интеллигенция, православие

Roman V. Makarov,
*Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: r.mv93@mail.ru*

The Role of Nerchinsk Intelligensia in Connecting the Amur Riverregion (1830–1850)

The article presents the role of the Nerchinsk intelligentsia in the annexation by N. N. Muravyov of the Amur region in the middle of the XIX century. Much attention is given to historical memory, culture and Orthodoxy in the case of including new lands in the Russian Empire. Presents data are given about history of the city of Albazin and significance for Russia is foreign policy in the Far East.

Keyword: the Nerchinsk, the Amur, the Albazin, intelligentsia, Orthodoxy

В конце XVIII в., в период впечатляющих побед русского оружия в борьбе с Турцией и Швецией, в правительственных кругах Петербурга впервые после Нерчинского договора 1689 г. поднимается вопрос о присоединении территории Приамурья к России. Естественным географическим плацдармом в этих планах должно было стать Забайкалье, где находятся истоки Амура. «Географическое положение Забайкалья, – отмечает историк В. И. Мерцалов, – в историческом отноше-

нии вело к тому, что с момента его присоединения, оно стало выступать в качестве транзитного коридора продвижения русских людей на Амур» [10, с. 49]. Первоочередной задачей становится хозяйственное и военное усиление Забайкалья. «Очевидно было, – писал декабрист Д. И. Завалишин, – что если когда-либо суждено будет осуществиться Амурскому предприятию, то главною опорой для него должен служить неминуемо Забайкальский край, и потому все меры в конце царствования



Екатерины II, при имп. Павле, и в начале царствования Александра I, и были направлены к тому, чтобы усилить в Забайкалье русский элемент и улучшить хозяйственное положение края» [6, с. 78].

В начале царствования императора Николая I тема присоединения Приамурья становится предметом широкой общественной дискуссии. Акцент делался на значительных экономических выгодах. Сенатор А. М. Корнилов в 1828 г. указывал, какие преференции может приобрести Забайкалье от присоединения новых территорий: «Много приобретает край сей существенной пользы сообщением с знаменитою рекою Амуром, особенно же в случае заселения северного берега реки сей, которая имеет все удобства к обселению и водоходству» [9, с. 35]. Существенные экономические выгоды извлечет Россия, по мнению А. М. Корнилова, и от хозяйственного освоения Амура: «Известно, что река Амур чрезвычайно изобильна рыбою; берега ее покрыты годными к построению судов лесами; почва земли доставляет плодороднейшую жатву и превосходные травы; река повсеместно глубока и грунт дна для якорей удобен» [Там же, с. 35–36]. М. М. Геденштром, исследователь Сибири, в 1830 г. также указывал на огромный экономический потенциал новых территорий: «Амур – в плодоносной почве своей и удобном сообщении сибирских рек с Восточным океаном – заключает богатство неистощимейшее и несравненно превосходящее пески Урала» [3, с. 148].

Нерчинская интеллигенция, в лице преподавателей Нерчинского уездного училища А. А. Мордвинова и В. П. Паршина, купцов М. А. Зензинова и И. А. Юренского, священнослужителя С. Боголюбского, также внесла свой вклад в «Амурскую эпопею». Значение этого вклада состояло в том, что в отличие от политиков и публицистов, заостривших внимание на экономических выгодах от присоединения Амура, нерчинская интеллигенция на страницах ведущих столичных журналов исторически обосновала факт присоединения новой территории. Ее интересовал вопрос закрепления русских казаков на территории Амура в XVII в., и прежде всего история Албазина. Тем самым устанавливалась историческая преемственность от новоприобретаемых земель, перебрасывался исторический мост между прошлым и настоящим во внешней политике России на Дальнем Востоке.

В. П. Паршин и М. А. Зензинов внесли существенный источниковедческий вклад в

изучение истории Албазина. В. П. Паршин, найдя в Нерчинске архив академика Г. Ф. Миллера, литературно обработав и дополнив текст, опубликовал «Историю города Албазина» в качестве второй части своей книги «Поездка в Забайкальский край». М. А. Зензинов, в журнале «Москвитянин», обнародовал исторические свидетельства, относящиеся к эпохе заселения и освоения казаками Амура и его притоков. По этим источникам можно восстановить некоторые вехи истории Албазина. Албазинский острог был основан в 1665–1666 гг. группой казаков и крестьян во главе с Н. Р. Черниговским [1, с. 142]. Географический выбор нового места был не случаен. «Место, где обосновались русские, – сообщает В. П. Паршин, – названо было Албазином, по имени Албаза, прежнего его даурского владельца. Албазин находился выше устья р. Емур или Емули, названной русскими Албазихою» [12, с. 12].

Постепенно новый острог становится пунктом регулярного пребывания русских, казаки начинают проводить разведку по Амуру в поисках земель, пригодных к хлебопашеству. В свидетельствах, опубликованных М. А. Зензиновым, мы можем найти сведения о деятельности сына боярского Игнатия Милованова, личности колоритной и очень деятельной. Он был известен тем, что возглавил посольство в Пекин в 1670 г. Позднее занимался разведкой новых земель по Зее и Силимбе, о чем можем судить по документу: «велено сыну боярскому Игнатью Федорову Милованову отправляться из Нерчинска вниз по Шилке реке по Амуру, и по Зее, вверх в Новозейский острог, и на Силимбу для осмотра и описания, в каких местах на Зее и на Силимбе поставлены остроги, и пристойно ли острогам быть, и места хлебородные ли» [8, с. 106]. Деятельные албазинцы, исследовав новые земли, осознавали необходимость заселения и распашки территорий по Амуру. Эта же задача встанет затем, спустя полтора столетия, перед генерал-губернатором Восточной Сибири Н. Н. Муравьевым. Впоследствии, спустя почти те же полтора столетия, ту же проблему будет решать современная Россия. Попытки заселения Албазина будут предприняты вскоре после строительства острога.

Подобная активность русских казаков не могла не вызвать недовольства Китая, где новая династия, утвердившись у власти, осуществляла активную экспансию в приграничных территориях. Казакам было наказано соблюдать мир с Китаем, что находим в одном



из исторических свидетельств, адресованных И. Милованову: «...Игнатию с Богдойскими и с иными ни с которыми немирными земляцами задору никакого не вчинать ни которыми меры, для того чтоб в землях штатости не учинить» [8, с. 109]. Однако участь Албазина, несмотря на героическую оборону, была предрешена. По Нерчинскому договору 1689 г., Албазин и территория Амура были для России потеряны, однако Забайкалье удалось сохранить. Мы можем согласиться с выводами Д. И. Завалишина, отметившего, что Нерчинский договор был удовлетворителен для обеих сторон, так как Китай сохранял под своим контролем территорию по Амуру, а Россия смогла удержать территорию за Байкалом [7, с. 110]. Отметим, что сохранив Забайкалье в составе России, дипломатия Ф. А. Головина открыла возможность спустя время вновь присоединить Амур.

Память об Албазине не исчезла в народной памяти, став культурным кодом забайкальцев. А. А. Мордвинов в путевом очерке «Горбица» передал мнение жителей Горбицкой крепости об Албазине в 1841 г.: «Что за чудесная страна Албазин! То-то было райское житие нашим старикам! И хлеб-то родится, как вряд ли родится где-нибудь, и соболей-то бей коромыслом, и рыбу-то, да какую! Лови руками. А река-то Амур!.. Есть ли хоть одна на свете, подобная ей» [11, с. 7].

Историческая миссия присоединения левого берега Амура выпала на долю Н. Н. Муравьева, занявшего в 1847 г. пост генерал-губернатора Восточной Сибири. Талантливый администратор Муравьев, по словам его ближайшего сотрудника А. И. Заборинского, «обладал быстрым соображением и предприимчивостью, характера был настойчивого и необыкновенно деятелен» [5, с. 624]. Вскоре решительный характер нового генерал-губернатора сибиряки смогли оценить по его действиям в борьбе с коррупцией. «У нас были начальники Восточной Сибири до приезда Н. Н., и взяткам не было конца», – делился своим мнением в одном из писем М. А. Зензинов [2, л. 1].

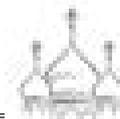
В 1849 г. в столице Российской империи создается комитет по обследованию Амура. 7 мая 1854 г. по р. Шилке был начат первый сплав по Амуру. Участник первого сплава Н. Д. Свербеев вспоминал, что в лагере на Шилке «...на поляне стоял небольшой стол, покрытый скатертью; на нем – икона Божией

матери (из Албазина), которую местный священник благословил нас» [13, с. 25]. Этим священником мог быть Симеон Боголюбский, преподаватель Нерчинского духовного училища, крупнейший агроном и селекционер Сибири. Именно он напутствовал первые экспедиции на Амур в 1854–1858 гг. [14, с. 151]. Символично было и благословение иконой из Албазина – Богоматери с изображением младенца Иисуса во чреве «Слово плоть бысть». Появление иконы в Албазине было связано и именем иеромонаха Гермогена [4, с. 263]. По преданию, именно Гермоген, покидая Албазинский острог, унесет с собой и икону Божией Матери, которая впоследствии окажется в Сретенске [Там же, с. 265]. Отметим также, что продвижение на Восток в XVII веке считалось богоугодным делом, так как освоение новых территорий сопровождалось не только строительством острогов, но и церквей, часовен и монастырей [Там же, с. 259]. Участники первого сплава не ограничились только осмотром берегов Амура, но и почтили память защитников Албазина, посетив место его расположения. Н. С. Свербеев так передал этот момент: «Тут за 200 лет стоял русский крепостной город Албазин, или Якса по-китайски. Причаливая к пустынному холму, священному по преданиям, музыка играла «Коль славен наш Господь в Сионе»; по всем судам скомандовали на молитву, все встали и сняли шапки. В этом молитвенном приближении к месту древнего обиталища наших соотечественников, почивших уже давно, слышалось благоговейное почитание потомками исторического пепелища, драгоценного русскому сердцу» [13, с. 36].

Как мы можем заметить, присоединение Н. Н. Муравьевым территорий по левому берегу Амура, закрепленных в Айгунском договоре (1858) и за который он получил титул графа Амурского, было не только экономическим и геополитическим предприятием Российской империи. Не менее важным стимулом служило осознание выполнения исторической миссии. Именно эту задачу нерчинская интеллигенция считала первоочередной и заостряла на ней свое внимание на страницах периодической печати. Оборона Албазина заслуживает почетного места в ряду других выдающихся событий нашей истории, таких как оборона Пскова во времена Ливонской войны или Азовское «сидение» донских казаков в царствование Михаила Федоровича Романова.

Список литературы

1. Беспрозванных Е. Л. Приамурье в системе русско-китайских отношений: XVII – сер. XIX в. – Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1986. – 336 с.



2. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). – Ф. 333. – Оп. 1. – Д. 1.
3. Геденштром М. М. Отрывки о Сибири. – СПб.: Тип. Медицинского департамента Министерства внутренних дел, 1830. – 172 с.
4. Забияко А. П., Черкасов А. Н. Православие на Амуре в XVII веке // Албазинский острог: История, археология, антропология народов Приамурья. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019. – С. 259–271.
5. Заборинский А. И. Граф Николай Николаевич Муравьев-Амурский в 1848–1856 гг. // Русская старина. – 1883. – Т. 38, № 6. – С. 623–658.
6. Завалишин Д. И. Амурское дело и влияние его на Восточную Сибирь и государство, 1850–1863 гг. Очерк по документам и свидетельствам очевидцев // Русская старина. – 1881. – Т. 32. – С. 75–100.
7. Завалишин Д. И. Отношения Китая к России // Исторический вестник. – 1880. – Т. 3. – С. 110–119.
8. Зензинов М. А. Исторические воспоминания о реке Амуре // Москвитянин. – 1843. – № 7, ч. 4. – С. 106–118.
9. Корнилов А. М. Замечания о Сибири. – СПб.: Тип. К. Крайя, 1828. – 105 с.
10. Мерцалов В. И. Забайкалье в геополитическом пространстве Дальнего Востока (1851–1991) // Приграничное сотрудничество и внешнеэкономическая деятельность: история и современность: материалы междунар. науч. конф. (11–15 октября 2011 г.). – Чита: ЗабГУ, 2011. – С. 48–57.
11. Мордвинов А. А. Горбица (из путевых записок по Нерчинскому округу) // Отечественные записки. – 1841. – Т. 14. Смесь. – С. 5–10.
12. Паршин В. П. Поездка в Забайкальский край: в 2 ч. Ч. 2. История города Албазина. – М.: Тип. Николая Степанова, 1844. – 208 с.
13. Свербеев Н. Д. Описание плавания по реке Амуре экспедиции генерал-губернатора Восточной Сибири в 1854 г. // Записки Сибирского отдела ИРГО. – 1857. – Кн. 3. – С. 5–78.
14. Царев В. М. Симеон Боголюбский // Нерчинский Завод. – Чита: ЗабГУ, 2015. – С. 151.

УДК 2-9:94:908

ББК 63.3(2):86.372.24-3

*Марина Владимировна Пряженникова,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: klichca85@yandex.ru*

История появления православных реликвий Забайкальской епархии

В основу статьи легли материалы, опубликованные в журнале «Забайкальские епархиальные ведомости» в 1914 г. Автор использовал в качестве источника статьи, посвященные святым православным реликвиям, хранившимся в церквях Забайкальской епархии. На основе этих данных показана история появления некоторых святых реликвий – портрета Святителя Иннокентия Иркутского, иконы «Страсти Господни» и Креста Господня.

Ключевые слова: Забайкальская епархия, икона, крест, Святитель, Христос Спаситель

*Marina V. Pryazhennikova,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: klichca85@yandex.ru*

History of the Appearance of Orthodox Relics of the Zabaikal Diocese

The article is based on materials published in the journal “Zabaikalskie Eparhialnye Vedomosti” in 1914. The author used as a source articles dedicated to the Holy Orthodox relics stored in the churches of the Zabaikal diocese. Based on these data, the history of the appearance of some Holy relics is shown: the portrait of St. Innocent of Irkutsk, the icon of the passion of the Lord and the Cross of the Lord.

Keywords: Transbaikal diocese, icon, cross, Saint, Christ the Saviour

На страницах журнала «Забайкальские епархиальные ведомости», который выходил в г. Чите с 1900 по 1919 г. и был официальным печатным изданием Забайкальской и Нерчинской епархии, можно найти ряд инте-

ресных статей, посвященных жизни епархии, прихожан, а также сведения о православных ценностях, которые находились в церквях епархии. История их появления разнообразна. Нас заинтересовал материал, повествую-



щий о портрете Святителя Иннокентия Иркутского и двух иконах, названных «Страсти Господни», которые хранились в церкви Апостола Андрея и Св. Иннокентия при Читинском Архиерейском доме, а также о животворящем кресте Господнем, находившемся в селе Быркинском Забайкальской епархии Нерчинского уезда.

Как известно, первый епископ Иркутский Святитель Иннокентий, до назначения на Иркутскую кафедру, около четырёх лет находился в г. Селенгинске. Появление его в городе вызвало большой интерес у местных жителей, т. к. до этого они «никогда не лицезрели православного архипастыря», и поэтому стремились стать свидетелями его праведной жизни, а при его отъезде желали приобрести что-либо из его собственности на память и в благословение, чтобы затем передать приобретённое на хранение потомкам [1, с. 13].

По свидетельству священника Николая Стукова, который проживал в Селенгинске спустя много лет после жизни там Святителя Иннокентия, сохранились ещё семь, которые хранили у себя некоторые предметы, принадлежавшие ему. В одном из таких семейств Преосвященный Мелетий, Епископ Селенгинский, приобрёл тельный крестик Св. Угодника и, вправив его в массивный золотой кладь, устроил архиерейскую панагию. К сожалению, святыня эта таинственно исчезла из архиерейской ризницы. Однако официального расследования загадочного происшествия, во избежание общественной сенсации, не производилось.

Когда Николай Стуков был настоятелем Селенгинских церквей, занимал квартиру в доме почётного гражданина Семёна Дмитриевича Старцева. От всей обстановки квартиры, начиная с икон и заканчивая мелочами домашнего обихода, веяло глубокой стариной. Внимание священника привлекли следующие предметы: две отдельные, не помещённые рядом в одном киоте, писанные на холсте иконы истощённого страданиями Спасителя и скорбной Божией Матери с поникшими головами. И второе – висевшее на стене среди портретов поясное изображение, также написанное на холсте, архиерея, облечённого в мантию и клобук, сверху несколько суженный, видом своим весьма похожего на Святителя Иннокентия, как он изображался на иконах [Там же, с. 14].

За возможным разъяснением истории появления этих предметов Н. Стуков обратился к хозяину дома, человеку образованно-

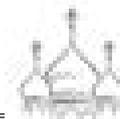
му (кончил гимназию) и доброму христианину, заслуживавшего полного доверия. Он сообщил, что иконы Спасителя и Божией Матери, составляли одну икону, именуемую в его роде «Страсти Господни». Эта икона, равно как и портрет, на котором был изображён Св. Чудотворец Иннокентий, были унаследованы им от своего прадеда – современника угодника Иннокентия.

По семейному преданию известно, что пребывая в Селенгинске, Святитель Иннокентий вёл уединённую келейную жизнь и уклонялся от посещения частных домов горожан. Так поступал он потому, что опасался «преступить слово и дело Государево» [Там же, с. 15]. Известно, что в это время посол России Савва Рагузинский вёл переговоры с китайским правительством о пропуске Святителя в Китай. Судя по ходу этих переговоров, для успеха их, по-видимому, необходимо было, чтобы Святитель пребывал некоторое время инкогнито. В томительном долгом, не оказавшимся результативным, ожидании пропуска в Китай, свободный от служебных дел, Святитель скрашивал свой досуг иконописанием, которое он проводил под руководством одного из своих спутников – искусного живописца, для чего в своей квартире оборудовал отдельную мастерскую. В этой мастерской и была написана икона «Страсти Господни», а также портрет Святителя [Там же, с. 16].

Иннокентий жил не в самом городе, а на расстоянии версты от него, в пригороде. В городскую церковь он ходил пешком по глубокому песку и на половине пути часто останавливался для отдыха в доме сапожника Колодкина, крещённого из бурят, часто угощаясь в этом доме чаем. И это был единственный в Селенгинске частный дом, осчастливленный посещениями высокого гостя. Именно этот Колодкин был прадедом Семёна Дмитриевича Старцева.

При отъезде из Селенгинска Святитель благословил Колодкина иконой «Страсти Господни», и одарил своим портретом. В последствие, после смерти Колодкина, уже не сапожника, а купца в дом Старцевых была приобретена икона «Страсти Господни».

19 сентября 1895 г. в квартиру священника Николая Стукова приехал первый самостоятельный епископ Забайкальский, Преосвященный Георгий. Осмотрев портрет Св. Иннокентия, архипастырь предложил священнику уговорить хозяина, Семёна Дмитриевича, пожертвовать портрет для епархии, сказав: «Я желал бы иметь в Чите особую святыню. Портрет этот освящу в свя-



тую икону, и, быть может, путём усиленных молений перед нею Господь благословит её чудотворениями» [1, с. 17]. Старцев уступил этой просьбе, и через неделю портрет был отправлен в Читу.

В мае 1899 г. священника Стукова удостоил посещением преемник Епископа Георгия Преосвященный Мефодий. Этот архипастырь обратил внимание на икону «Страсти Господни» и, когда ему рассказали о ней, заметил: «Такие святыни должны не храниться в частном доме, им место в храме. Просил бы вас во что бы то ни стало приобрести эту икону для г. Читы» [Там же]. На этот раз Семён Дмитриевич оказался неуступчивым. Крепко стоял на том, что жертвовать фамильными святынями грех перед предками. Однако согласился вручить Стукову икону для снятия с неё копии. В сентябре того же года священник лично передал икону Преосвященному Мефодию. Копия, списанная в Москве, вышла на столько удачная и точная, что Семён Дмитриевич не в состоянии был отличить её от подлинника. Однако Старцев, рассуждая, что после его смерти окончится род Старцевых, сам уже добровольно пожелал отдать подлинную икону в распоряжение Епархиального начальства, себе же оставил копию, поместив её в прежний киот, на обратной стороне которого была вырезана надпись «купец Колодкин» [Там же].

История ещё одной православной святыни – рельефного изображения распятого на Кресте Господа, находившегося в храме во имя Святителя Чудотворца Николая в селе Быркинском Забайкальской епархии Нерчинского уезда, не менее интересна. Эта реликвия почиталась как местными, так и окрестными жителями и признавалась за чудотворную, т. к. «с верою и надеждою взирающие на него получают помощь и милость от Бога» [2, с. 47].

Этот крест был в длину 3 аршина и 2 вершка, верхняя поперечная доска – 2 аршина и 2,5 вершка, нижняя 6,5 вершков. Само изображение Распятого длиной 2 аршина, а от оконечности одной руки до оконечности другой – 1 аршин 14 вершков. На крестеверху Св. головы была прибита гвоздём доска, на которой написано: I. H. C. I. Венец изначально был деревянным, позже его сделали серебряным. Глаза Спасителя были прежде открытыми, как бы смотрящими, но впоследствии были изменены на закрытые. Одежды на нём начинались с пречистых Его рамен, а оканчивались на следах ног выше перстов. Крест стоял в храме на возвышенном месте за правым клиросом. Изображение на кресте

Господа правильное, во всём соблюдена симметрия [Там же].

Художественное вдохновение, которое переживал создатель креста при сооружении его, особенно отпечаталось на Святом лице Господа. Глубокая скорбь и страдания, перенесённые страждущим Богочеловеком за грехи мира, выражены прекрасно. Запекшиеся от страдания Святые уста, зияющая рана на боку, откуда как бы струится кровь и вода, всё это дополняло общее впечатление и невольно уносило мысль в те времена, когда была принесена искупительная жертва за грехи мира, и сознание своей виновности перед Богом особенно ясно выступало здесь перед этим Крестом.

Этот глубоко художественный образ был выполнен в ноябре 1824 г. крестьянином Гандынбойского селения Иваном Семёновичем Преженниковым, о чём свидетельствовала надпись, сделанная на нижней оконечности креста. 30 июля 1878 г. 90-летний племянник крестьянина Ивана Преженникова, казак Донинской станицы Шараканского посёлка Алексей Преженников, рассказал об истории появления креста. Его повествование было найдено псаломщиком Быркинской церкви в своих бумагах.

Казак рассказывал следующее. Изображение распятого на кресте Христа Спасителя соорудил крестьянин Иван Семёнович Преженников, проживавший в то время в селе Гандынбойском Нерчинско-Заводского уезда, в 35 верстах от Нерчинского Завода. Иван Преженников решил соорудить изображение распятого Спасителя, вследствие виденного им однажды сна: будто бы в пади под названием Гадари, по реке Урову, выше промысла Кудои, стояли три дерева, одно из которых ему было велено, именно стоящее в середине других, срубить и из него соорудить изображение распятого на кресте Христа Спасителя. Признавая виденный им сон за повеление свыше, он в скором времени отправился в показанное ему место, нашёл там действительно три рядом стоявших дерева, из которых среднее было срублено и привезено в зимнее время домой. С этих пор крестьянин Иван Преженников и начал сооружать крест. Когда работа приблизилась к концу, даже наведена была на изображённом теле Спасителя политура, оставалась не оконченной одна из рук Спасителя, он заболел, и слёг в постель. Болезнь приняла серьёзный характер, и он уже начал приготавливаться к смерти [Там же].

В то время, как Иван Семёнович производил работу иконы, у него квартировал



ссылный Горохов, которого Иван Преженников попросил окончить начатое дело. Также он просил родного своего брата Петра Преженникова, в случае его смерти, поручить окончить работу иконы распятого Спасителя ссыльному Горохову, что и было исполнено после его смерти. Горохов, окончивший сооружение креста Господня, передал его Петру Преженникову, как было указано в предсмертном завещании.

В скором времени крест с изображением на нём распятого Спасителя из дома был перенесён в местную церковь, где и освящён. В Гандыбойской церкви Святой Крест пробыл около 6–7 лет. Потом был откуплен отцом Алексея Преженникова Егором Преженнико-

вым за 110 р. ассигнациями и перенесён в 1829 г. в Быркинскую Никольскую церковь, т. к. Шараканский посёлок находился в то время в приходе Быркинской церкви [2, с. 50, 51].

Таким образом, используя данные журнала «Забайкальские епархиальные ведомости», можно проследить историю появления некоторых православных реликвий, которые хранились в церквях Забайкальской епархии. Кроме того, из данных материалов можно узнать о том, что Святитель Иннокентий Иркутский обладал талантом иконописца, написав иконы «Страсти Господни», а простой крестянин Иван Преженников смог создать крест Христа Спасителя, который почитался его земляками как чудотворная реликвия.

Список литературы

1. Стуков Николай, священник. Портрет Святителя Иннокентия Иркутского и две иконы его, именуемые «Страсти Господни», находящиеся в Читинской Домовой Архиерейской церкви // Забайкальские епархиальные ведомости. – 1914. – 1 января. – С. 13–17.
2. Эпов А., священник. История животворящего Креста Господня, находящегося в селе Быркинском Забайкальской епархии Нерчинского уезда // Забайкальские епархиальные ведомости. – 1914. – № 2. – 15 января. – С. 47–51.

УДК 2-9:94:908

ББК 63.3(2):86.372.24-3

Галина Васильевна Мясникова,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: chita131957@ya.ru

Педагогические курсы в Чите (1902 год)

В Забайкальской епархии, как и в епархиях Сибири на рубеже XIX–XX вв. остро ощущалась нехватка педагогических кадров в церковных школах. Выход был найден через организацию и проведение педагогических курсов под управлением Забайкальского епархиального училищного совета. Работа курсов в г. Чите (1902) получила широкое освещение на страницах журнала «Забайкальские епархиальные ведомости».

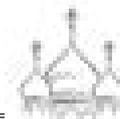
Ключевые слова: церковно-приходская школа, Забайкальская епархия, педагогические курсы, педагогические кадры, программа курсов

Galina V. Maysnikova,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: chita131957@ya.ru

Pedagogical Courses in Chita (1902)

There was an acute teaching staff shortage in Church schools in the Transbaikal diocese, as in the dioceses of Siberia at the turn of the XIX–XX centuries. The solution was found through the organization of pedagogical courses under the management of the Transbaikal diocesan school Council. The work of the courses in Chita (1902) was widely covered on the pages of the journal “Zabaikalskie Eparhialnye vedomosti”.

Keywords: parochial school, Transbaikal diocese, pedagogical courses, teaching stuff, course program



Проведение педагогических курсов как средства повышения квалификации учителей было жесткой необходимостью относительно молодой Забайкальской епархии. Самостоятельный статус Забайкальская епархия приобрела в 1894 г., выделившись из Иркутской епархии. Одним из направлений ее деятельности стало осуществление начального образования посредством церковных школ.

В 1884 г., ко времени восстановления церковных школ в России, в пределах Забайкальской епархии было известно всего 13 школ, в которых обучались 182 мальчика и 13 девочек [2, с. 366]. Опираясь на «Исторический очерк церковно-школьного дела в Забайкалье», можно проследить тенденцию роста количества школ церковного ведомства и уровень профессиональной подготовки учащихся, на которых церковь возлагала

надежды по осуществлению духовного образования.

За отчетный период (20 лет) было отмечено увеличение количества школ церковного ведомства, работой которых руководил и осуществлял контроль Забайкальский епархиальный училищный совет. В 1885 г. вместе с миссионерскими и школами грамоты работало 57 школ (1 672 учащихся); в 1890 г. – 152 школы (2 320 учащихся) [2, с. 368]; в 1895 г. – 215 школ (4 671 учащихся); в 1900 г. – 234 школы (8 553 учащихся) [3, с. 401–404]; в 1905 г. – 277 школ (8 351 учащихся) [4, с. 424].

Кто же работал на ниве просвещения? Материалы «Исторического очерка...» дают возможность проследить количественный и квалификационный состав учащихся церковно-приходских школ, а также миссионерских и школ грамоты (он представлен в таблице, подготовленной автором – Г. М.) [2–4].

Учащиеся школ церковного ведомства	1890 г.		1895 г.		1900 г.		1905 г.	
	к-во человек	%						
С полным средним или специально педагогическим образованием	24	33 %	18	20 %	37	33 %	52	26 %
Имеющие свидетельство на звание начального учителя или учителя одноклассной ЦПШ «по экзамену»	3	4 %	35	37 %	34	30 %	64	32 %
Учителя, по образованию которым положено сокращенное испытание на звание начального учителя, но свидетельства не получили	4	6 %	19	20 %	31	28 %	77	38,5 %
Лица с начальным и вообще недостаточным образованием для учительства	8	11 %	28	23 %	10	9 %	7	3,5 %
Члены причта	33	46 %						

Состав учащихся включал священников, дьяконов и псаломщиков, светских учителей и учительниц. Отсутствие (малое количество) квалифицированных кадров определялось общим дефицитом подготовленных учителей «даже в Сибири, а для бедно обставленной церковной школы находить кадры было крайне трудно» [3, с. 403].

Именно проблему повышения профессионального уровня учителей решали устраиваемые по всем российским (Забайкальская епархия, не исключение) епархиальными педагогические курсы для учителей и учительниц церковных школ. В Забайкальской епархии уже был опыт: 15 июля – 15 августа 1898 г. такие курсы прошли в Нерчинске.

О необходимости проведения новых курсов в Чите 19 июня – 1 августа 1902 г. было заявлено в приветственной речи. В ней указывалось, что «просветительное влияние церковной школы здесь еще и тем более необходимо, что Забайкалье – дверь между

христианской Россией и языческим Китаем. У нас мало – очень мало – учителей и учительниц, хорошо подготовленных к делу; ... становится понятным, что в целях улучшения школьного дела мы должны стремиться не к замене учителей и учительниц малоподготовленных лучшими, а стараться подготовить неподготовленных, научить заниматься неумеющих, но, тем не менее, усердных учителей и учительниц» [7, с. 2].

Инспектор курсов епархиальный наблюдатель священник Анатолий Попов в ходе подготовительной работы курсов решал задачи размещения курсантов и формирования программы курсов.

Первоначально предполагалось, что на курсы приедут 80 человек учащихся церковных школ. На устройство курсов из сумм училищного совета при Святейшем Синоде планировалось получить 3 000 р. [1, с. 13].

К занятиям приступили 75, причем учащихся в церковных школах было 26 учителей,



29 учительниц и сверх того кандидаток на учительство в церковных школах 8, кандидатов 3 и посторонних постоянных слушателей 6, слушательниц 3 [8, с. 8].

Для размещения курсантов были подготовлены общежития, ими воспользовались 29 учителей и 26 учительниц. Приехавшие учительницы сначала проживали в здании епархиального женского училища, а затем в мужском духовном училище; в том и другом помещении им было предоставлено все необходимое; общежитие для учителей располагалось в здании миссионерской школы при архиерейском доме.

Особое внимание при организации проживания слушателей курсов было уделено соблюдению санитарно-гигиенических норм. На случай появления эпидемии «вода во всех общежитиях и в гимназии держалась лишь кипяченая и в закрытых сосудах, зелень в пищу в сыром виде не была употребляема, обращено было внимание на чистоту и опрятность в помещениях общежитий, и т. д.» [Там же]. В отчете по курсам упоминается, что 12 учителей были привиты от оспы.

Другие учащие церковных школ проживали на частных квартирах, у знакомых и родственников в городе.

Помимо образовательной составляющей курсов, организаторы позаботились о морально-нравственном воспитании курсистов (речь идет о чтении молитв и церковном пении). Так, утром курсанты и курсантки в 7 часов перед чаем совершали краткую утреннюю молитву, затем перед уроками в комнате курсовых занятий читалась по часослову утренняя молитва одним из учеников временной школы и прерывалась общим пением. Вечером после ужина в том и другом общежитии совершалась вечерняя молитва.

В праздники все учителя и учительницы сначала ходили в церковь-школу, а во вторую половину курсов – в домовую его преосвященства церковь; во время богослужений пели все знающие пение вместе.

Однако основная часть отведенного на курсах времени это учебные занятия. Первоначально они проходили в здании миссионерской школы, помещение которой оказалось тесным и неудобным. С 26 июня занятия проводились в зале Читинской мужской гимназии. Директор Алексей Сергеевич Еленев в краткие сроки закончил ремонт в гимназии и предложил для курсовых занятий просторный и светлый актовый гимназический зал со всей обстановкой, классной и прочей необходимой мебелью и соседними комнатами. Ин-

спектор А. Попов отметил, что «благодаря его любезности, благодаря такой его внимательности, курсы, несмотря на шесть недель усиленных занятий учителей и учительниц, до самого конца их не утратили живого характера и благодаря лишь ему многие учителя и учительницы при усиленном труде сохранили свое не вполне крепкое здоровье» [Там же].

К работе на курсах были привлечены: по Закону Божию Троицкосавский уездный наблюдатель свящ. Николай Элизень, по счислению наставник учительской М. Н. П. семинарии Марк Протасиевич Константинов, по русскому и славянскому языкам учительница образцовой при епархиальном училище школы Людмила Христофоровна Смирнова, по пению Леонид Львович Герасимов, знаток церковного пения, с помощником Алексеем Иннокентьевичем Преловским, по гигиене врач Владимир Федорович Миропольский.

Помощником инспектора курсов был назначен Верхнеудинский уездный наблюдатель священник Сергей Данилов; надзор в общежитии учительниц согласилась взять на себя начальница епархиального женского училища Варвара Иннокентьевна Корнакова, в мужском общежитии – Нерчинский уездный наблюдатель священник Александр Николаевский, он же был и заведующим курсовой библиотекой [7, с. 8–9].

Организаторы педагогических курсов обратились к епископу Забайкальскому и Нерчинскому Мефодию с просьбой разрешить присутствие о. о. законоучителей церковно-приходских школ. «...и особенно желательно, если о. о. законоучители пробудут на курсах с начала до конца их и будут принимать участие в занятиях наравне с вызванными на курсы учителями, в каком случае им будут выданы надлежащие о том удостоверения. Проезд и содержание в г. Чите на свои средства». 17 мая 1902 г. за № 1673 последовала резолюция: «Прибыть разрешается. Епископ Мефодий» [5, с. 3].

Режим работы курсов предполагал утренние занятия – со школьниками (для этого была сформирована временная школа с тремя отделениями) и вечерние – без учеников. Утренние занятия в школьный учебный день начинались в 8 часов общей молитвой и заканчивались в 12 ч 30 мин дня; вечерние – с 4 ч 25 мин дня и завершались не ранее 8 ч 30 мин вечера.

Отдавая себе отчет, что в течение 6 недель учителям и учительницам не получится дать знания по всему школьному курсу, организаторы остановили внимание лишь на бо-



лее важных в дидактическом отношении сторонах школьной практики, на так называемых типических уроках, или выясняющих какую-либо трудность преподавания. Таким образом, на курсах практиковались примерные и практические уроки по следующим предметам «Закон Божий, славянский и русский язык, письмо, счисление и церковное пение». Причем количество часов по Закону Божию и церковному пению превышало количество часов, отведенных на другие предметы.

Интересна форма проведения учебных занятий на курсах. Руководитель того или другого предмета в качестве примера (образца) проводил урок в школе сам, а затем вечером этот урок разбирался с курсистами. Эти вечерние занятия, принято было называть конференциями. Внимание слушателей обращалось на особенности и значение данного урока в связи с предыдущим материалом, разъяснялось и то, что именно в данном уроке могло бы вызвать затруднение учителя или учительницы в школе.

Планировалось, что конференции приобретут форму беседы, где каждый из присутствующих мог высказать свое соображение или поставить вопрос. Руководители курсов стремились создать атмосферу искренности, откровенности, предполагая, что чем проще будет обстановка бесед, чем меньше будет стеснений и формальности, тем лучше будет для дела.

Практическая часть курсов включала проведение занятий в школе курсистами. Был составлен график проведения уроков, для которых практиканты после консультаций с руководителем разрабатывали конспект. На уроке присутствовали слушатели курсов, которые на вечерних занятиях-обсуждениях давали оценку проведенному занятию, высказывали свои замечания и пожелания.

Курсисты за время работы курсов познакомились с учебниками, одобренными училищным советом при Св. Синоде для церковно-приходских школ, с некоторыми учебными пособиями, методическими руководствами и педагогическими журналами.

В прохождении священной истории на курсах главным образом руководствовались методическим пособием по Закону Божию священника М. Д. Благоднравова («Опыт методического пособия для учителей церковно-приходских школ». Ч. 1. Астрахань, 1902), и преимущественно методическими указаниями Преосвященнейшего Мефодия.

По пению на курсах в виде руководства пользовались книгами А. Н. Карасева («Ме-

тодика пения». Ч. 1. Пенза, 1891), Д. Н. Соловьева («Краткое руководство к первоначальному изучению церковного пения по квадратной ноте». СПб., 1898).

Для методики церковнославянского чтения пользовались указаниями Н. И. Ильминского «Обучение церковно-славянской грамоте в церковно-приходских школах». СПб., 1901), по письму полууставом пособием В. С. Гербача («Русские прописи, составленные согласно указаниям училищного при святейшем синоде совете». СПб., 1887) и книгой Романова «Значение и способы письма полууставом в церковной школе».

В помощь учителям и учительницам по русскому языку был указан «Сборник методических разъяснений по предметам, преподаваемым в школах церковно-приходской грамоты (СПб., 1900), а для более подробного руководства указаны записки по методике русского языка Солонина или Ельницкого «Методика отечественного языка». Руководители уточняли, что последняя суше по изложению, но дешевле и пунктуальнее и потому скорее пригодна, как справочная книга [8, с. 2–6].

Данный перечень методической литературы, свидетельствует, прежде всего, о ее наличии в библиотеке курсов и возможности курсантов обращаться к ней при подготовке к уроку.

По окончании работы все слушатели и слушательницы, а также и законоучители, бывшие на курсах и принимавшие участие в занятиях наравне с вызванными на курсы учителями, получили об этом особые удостоверения.

Особо хочется отметить итоговый экзамен по церковному пению. На нем присутствовали «Его Преосвященство, Преосвященный Мефодий, епископ Забайкальский и Нерчинский, о. прот. Иоанн Титов, члены совета свящ. Переломов, г. Сибирский, директор народного училища Рябинина, директор мужской гимназии Еленев, некоторые учителя мужского духовного училища, учительской М. Н. П. семинарии, Троицкосавский, Нерчинский и Верхнеудинский инспекторы народных училищ и полный состав инспекции Забайкальских церковных школ, т. е. епархиальный и все о.о. уездные наблюдатели». Как видим, довольно серьезный состав экзаменаторов, экзамен носил публичный характер.

По церковному пению на курсах занимались 18 учителей, 29 учительниц, из них держали положенный экзамен 12 учителей и 15 учительниц. Выдержали экзамен с правом



управления хором 9 учителей и 3 учительницы [8, с. 4].

Выдержавшие испытание на певческих курсах получили особые удостоверения за подписью инспектора курсов и преподавателей пения: в старшей группе о том, что они могут обучать пению в начальной школе и управлять церковным хором, а в младшей, что они знакомы с одноголосым церковным пением и могут ему обучать.

Закрывая курсы, прот. А. Попов отметил и некоторые упущения, указав на их объективную причину, как то: «было очень трудно и учителям разобратся в массе столь разнообразных сведений, трудно им было располагать и без того очень недостаточным свободным временем, так что о сделанных упущениях жалеть следует по моему мнению не много».

Остановимся на них, т. к. именно эти «упущения», на наш взгляд, свидетельствуют о чрезмерной насыщенности планируемого к изучению программного материала, что будет учтено организаторами при проведении следующих педагогических курсов в с. Цасучей. Не удалось на курсах ввести для желающих игру на скрипке; не успели проработать материал о

квадратных и кубических мерах, вычисление объемов и действия над простейшими дробями; учителя и учительницы не были ознакомлены со школьной аптечкой; занятия по переплетному делу оказались недостаточными из-за нехватки времени; предполагалось на курсах показать черчение в школах, но и этого сделать не пришлось, так как для занятий по черчению во время не найдено было человека, знающего условия школьного черчения.

Этот перечень свидетельствует о том, сколько должен был знать и уметь учитель церковно-приходской школы. Из этого следует, что он должен был или заниматься самообразованием, или училищному совету следовало подготовить новые курсы.

Думается, исходя из опыта работы педагогических курсов в Чите, при выборе места для проведения новых педагогических курсов, прот. А. Попов отмечал, что «в городе для сельского учителя оказывается слишком много данных отвлекаться в сторону от прямой курсовой задачи, а также для руководителей сложно организовать спокойную работу» [6, с. 2]. Следующие курсы для учащихся были организованы в 1908 г. в с. Цасучей.

Список литературы

1. Епархиальная хроника // Забайкальские епархиальные ведомости. – 1902. – № 8/9. – С. 13.
2. Исторический очерк церковно-школьного дела в Забайкалье // Забайкальские епархиальные ведомости. – 1907. – № 17. – С. 366–373.
3. Исторический очерк церковно-школьного дела в Забайкалье // Забайкальские епархиальные ведомости. – 1907. – № 18/19. – С. 399–408.
4. Исторический очерк церковно-школьного дела в Забайкалье // Забайкальские епархиальные ведомости. – 1907. – № 20. – С. 424–436.
5. От Забайкальского Епархиального Училищного Совета // Забайкальские епархиальные ведомости. – 1902. – № 11. – С. 3.
6. Отчет об устройстве краткосрочных педагогических курсов бывших летом 1908 г. в с. Цасучее при второклассной учительской школе для учителей церковных школ / сост. Инспектор курсов епархиальный наблюдатель прот. А. Попов. – Чита, 1909. – 168 с.
7. Речь при открытии краткосрочных педагогических курсов в Чите летом 1902 года для учащихся в церковных школах Забайкальской епархии // Забайкальские епархиальные ведомости. – 1902. – № 12/13. – С. 1–9.
8. Речь на акте при окончании временных педагогических курсов учащихся в церковных школах Забайкальской епархии летом 1902 года // Забайкальские епархиальные ведомости. – 1902. – № 16. – С. 1–10.



УДК 2-9:94(5)
ББК 63.3(5):86.372.24-3

Юлия Николаевна Ланцова,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: astra205@yandex.ru

К вопросу об отношении к православию в Монголии в начале XX века: по материалам «Забайкальских епархиальных ведомостей»

В статье рассматривается вопрос отношения к православию в Монголии в дореволюционный период на примере анализа поездки священника Ургинской Св. Троицкой церкви Феодора Парнякова. Имея главной целью поездки духовное окормление православных в русских колониях на территории Монголии, священник дает и характеристику отношения к христианству среди местного населения и духовенства.

Ключевые слова: Монголия, Забайкалье, «Забайкальские епархиальные ведомости», лама, православие, Феодор Парняков

Yuliya N. Lantsova,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: astra205@yandex.ru

On the Question of Attitude to Orthodoxy in Mongolia at the Beginning of the XX Century: According to the Materials of the “Zabaikalskie Eparhialnye Vedomosti”

The article examines the issue of the attitude to Orthodoxy in Mongolia in the pre-revolutionary period using the example of the analysis of the trip of the priest of the Urginskaya Holy Trinity Church Theodor Parnyakov. With the main purpose of the trip the spiritual care of the Orthodox in the Russian colonies on the territory of Mongolia, the priest also gives a description of the attitude towards Christianity among the local population and the clergy.

Keywords: Mongolia, Transbaikalia, “Zabaikalskie Eparhialnye Vedomosti”, Lama, Orthodoxy, Theodor Parnyakov

Изучение вопросов истории православия на территории Забайкалья и соседних государств на данный момент является достаточно актуальным и рассматривается в различных научных работах таких авторов как: Г. С. Митыпова, Е. В. Дроботушенко, Мелетий (Якимов), М. В. Михайлова, А. М. Плеханова, Н. Н. Корниенко, М. В. Пряженникова, О. А. Яремчук, А. А. Сизова и др. [1; 2; 4; 10; 11].

Формирование русской этнокультурной общины на территории Монголии связано, прежде всего, с торговыми отношениями и открытием в 1860 г. русского консульства в Урге. В 1865 г. начинается окормление православных на территории Монголии силами Российской Духовной Миссии в Пекине [3; 12].

Однако более весомую роль в помощи православной общине в Урге, несмотря на официальное подчинение Пекину, играла Забайкальская Духовная Миссия и Иркутская Епархия. Откуда в Ургу достаточно часто приезжали забайкальские священники.

Русское влияние в Монголии усилилось с 1911 г. после получения Внешней Монголией автономии под протекторатом России. Свя-

то-Троицкий приход в Урге был переподчинен правящему архиерею Иркутской епархии.

В работе А. М. Плехановой, Н. Н. Корниенко говорится, что именно благодаря значительной помощи со стороны России Монголия сумела добиться широкой внутренней автономии в составе Китая и оградить собственную территорию от прямой китайской колонизации. В это время приток русских в страну богдо-гэгэна увеличился с 1,5 тыс. до 5 тыс., причем на Ургу приходилось 3 тыс. человек. Появились часовни в г. Маймачене (Алтан-Булаке) и Улясутае. Встал вопрос и о строительстве часовни или молельного дома в другой русской колонии – в г. Кобдо. В районе оз. Хубсугул был открыт миссионерский стан, имевший постоянные связи с Ниловой пустыней – миссионерским монастырем Иркутской епархии [9, с. 123].

Очень познавательным и информативным является рапорт Епископу о поездке в Монголию священника Ургинской Св. Троицкой церкви Феодора Парнякова, который опубликован в 1915 г. в «Забайкальских епархиальных ведомостях» [6–8]. В своей работе



М. В. Михайлова указывает, что священник Феодор Александров Парняков закончил в 1891 г. Иркутскую духовную семинарию. В том же году 29 сентября Высокопреосвященнейшим Вениамином, Архиепископом Иркутским и Нерчинским был рукоположен в диаконы, а 10 октября – в священники Бельской церкви. О чем имел грамоту [5, с. 104]. В 1914 г. Феодор Парняков становится настоятелем Ургинской консульской церкви в Монголии, хотя интересы и деятельность отца Феодора Парнякова не ограничивались только Ургой. Он старался охватить вниманием как можно большее количество православных, часто совершал поездки в самые отдаленные районы Монголии, таковой и была поездка, совершенная им в 1914 г.

Пунктами назначения были Улясутай, Курень Дзаинь Шаб и другие места, где проживали русские колонисты, куда он добирался почтовым трактом. Священник отмечал крайне сложные условия передвижения, оба тарантаса, приобретенные специально для поездки, были сильно повреждены.

Монголов Феодор Парняков характеризовал как любопытных и очень словоохотливых. Им было интересно все, и одежда, и пища и транспорт. В поездке он раздавал хлеб, сахар, деньги, а также лекарства, которые были переданы священнику доктором Красного Креста А. И. Макаревичем, проживающему на случай эпидемий в Урге [6, с. 53].

Священник, говоря о словоохотливости монголов в бытовых вопросах, отмечал их крайнюю неразговорчивость о своей религии и духовенстве. Объяснял это невежеством в области религии, боязнью их лам и высоким почитанием своего земного бога Богдо-гызэна [Там же]. Говорил он и об особой привязанности монгольских женщин к религии, которые с особым трепетом относились ко всем ритуалам: передний угол с идолами находится под особым наблюдением женщин, которые ставят перед идолами тарелочки с жертвами и возжигают свечи и масло [Там же].

Однако ему удалось случайно в одном из уртонов встретить пожилого монгола, который в семнадцать лет принял православие. Монгол достаточно хорошо говорил по-русски, и рассказал, что был крещен в тот период, когда работал у купца в Кяхте, но после переезда в Монголию и женитьбы оставил христианскую

веру. Отец Феодор приглашал уехать в Ургу, но он отказался, и священник, проведя с ним беседу и оставив серебряный крест, продолжил свой путь. Хотя монгол и взял нателный крест, но сразу сказал, что носить его не станет из-за боязни, что жена расскажет ламам и монголы его возненавидят. Позже священник узнал, что монгол продал крест проезжим казакам за 10 копеек [Там же].

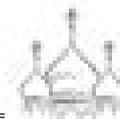
Несмотря на то, что священник не занимался активной миссионерской деятельностью, за его поездкой пристально присматривало местное духовенство. На четвертом урtone от Урги к нему присоединился и предложил свою помощь лама. Был очень любезен и всячески старался облегчить дорогу, заботился о пропитании, ночлеге, топливе и т. д. Однако и весьма любезно предупреждал все разговоры с местным населением, сам отвечал на вопросы о личности священника и о цели поездки, сопровождал на протяжении 15 дней. На обратном пути из Улясутая нашего священника провожал новый лама. Также заботился о быстрой подаче лошадей, устройстве в теплые юрты на ночлег. По прибытию в Курень Дзаинь Шаб они расстались, и при прощании лама попросил не крестить монголов. Однако на этом наблюдение не закончилось, и до Урги его сопровождал монгольский чиновник.

В результате поездки, которая продлилась 54 дня, Феодор Парняков смог побывать в г. Улясутай, Курень Дзаинь Шаб и еще 30 кошунов русских подданных. Были крещены 10 младенцев, отпеты 20 человек, исповеданы 165 человек, приобщены к Святому Таинству 110 человек, а также отслужены 7 литургий и более 50 молебнов. И это была только треть прихода, не удалось побывать в Западной Монголии от г. Улясутай к границам Иркутской губернии, в Южной – к г. Кобно и к Гоби, а также на приисках Монгольеръ [8, с. 160–161].

Что же касается отношения к православию, Отец Феодор пришел к выводу, что из-за преданности своему духовенству и бдительному надзору с их лам, а также из-за особенностей уклада жизни монголы не проявляют склонности принимать православную веру. Хотя он приложил достаточно усилий, чтобы оставить добрые воспоминания о «русском ламе» и уверить их в веротерпимости и доброжелательности христианства к язычникам.

Список литературы

1. Дроботушенко Е. В. Межконфессиональные контакты на территории Забайкалья: история и современное состояние // Мир Евразии: от древности к современности: сб. материалов Всерос. науч.-практ. конф. – Уфа: Башкирский гос. ун-т, 2020. – С. 414–421.



2. История православной общины в Монголии. – Текст: электронный // Миссионерский центр имени Иерея Даниила Сысоева. – URL: <https://mission-center.com/-mongoliy> (дата обращения: 15.10.2020).
3. Мелетий (Якимов). Православие и устройство церковных дел в Даурии (Забайкалье), Монголии и Китае в XVII и XVIII столетиях. – Текст: электронный // Азбука веры. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Meletij_Yakimov/pravoslavie-i-ustrojstvo-tserkovnyh-del-v-daurii-zabajkale-mongolii-i-kitae-v-17-i-18-stoletijah/#0_4 (дата обращения: 15.10.2020).
4. Митыпова Г. С. Православие в Юго-Восточной Азии // Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – № 7. – С. 166–171.
5. Михайлова М. В. Федор Александрович Парняков – священник и гражданин (по документам Государственного архива Иркутской области) // Наследие Святителя Иннокентия (Вениаминова) и православная миссионерская деятельность в Сибири, на Дальнем Востоке и сопредельных территориях: материалы II Науч.-практ. конф. – Иркутск: Иркутская обл. гос. универсальная науч. библ. им. И. И. Молчанова-Сибирского, 2015. – С. 104–116.
6. Парняков Ф. Поездка священника по Монголии (из рапорта Епископу) // Забайкальские епархиальные ведомости. – 1915. – № 2. – С. 51–59.
7. Парняков Ф. Поездка священника по Монголии (продолжение) // Забайкальские епархиальные ведомости. – 1915. – № 3. – С. 92–97.
8. Парняков Ф. Поездка священника по Монголии (окончание) // Забайкальские епархиальные ведомости. – 1915. – № 5. – С. 154–162.
9. Плеханова А. М., Корниенко Н. Н. Православное миссионерство в Монголии // Власть. – 2016. – № 8. – С. 122–128.
10. Пряженникова М. В., Яремчук О. А. Священники – учителя церковно-приходской школы Николаевской церкви села Кличка (вторая половина XIX – начало XX в.) // Государство, общество, церковь и истории России XX–XXI веков: материалы XVII Междунар. науч. конф. (Иваново, 3–4 апреля 2018 г.). – Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2018. – С. 168–174.
11. Сизова А. А. Российское консульство в Урге и жизнь русской диаспоры в Монголии (вторая половина XIX – начало XX в.). – Текст: электронный // Общество и государство в Китае. – 2010. – № 40. – С. 212–221. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rossiyskoe-konsulstvo-v-urge-i-zhizn-russkoj-diaspory-v-mongolii-vtoraya-polovina-xix-nachalo-hh-veka> (дата обращения: 15.10.2020).
12. Чефранов Милий, протоиерей. Материалы для реорганизации православной миссии в Монголии. – URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Mongol/Cefranov_M/text1.htm (дата обращения: 15.10.2020). – Текст: электронный.

УДК 2-9:94:908

ББК 63.3(2):86.372.24-3

*Ольга Анатольевна Яремчук,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: oyaremchuk@yandex.ru*

Помощь церковно-приходских школ Забайкальской области фронту в начале Первой мировой войны

В статье на основе периодического издания «Забайкальские епархиальные ведомости» представлены формы оказания помощи действующей армии со стороны церковно-приходских школ Забайкальской области в начале Первой мировой войны. Подчеркивается, что поддержка оказывалась как самим воинам, так и их семьям, была моральной и материальной.

Ключевые слова: церковно-приходские школы, Забайкальская область, Первая мировая война, «Забайкальские епархиальные ведомости», взносы, пожертвования

*Olga A. Yaremchuk,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: oyaremchuk@yandex.ru*

Assistance of Parochial Schools of the Zabaikal Region to the Front at the Beginning of the First World War

The article is based on the periodical “Zabaikalskie Eparhialnye Vedomosti” and presents the forms of assistance to the active army from the parochial schools of the Zabaikal region at the beginning of the First World War. It is emphasized that support was provided both to the soldiers themselves and their families, and was of a moral and material nature.



Keywords: parochial schools, Zabaikal region, the First World War, "Zabaikalskie Eparhialnye Vedomosti", contributions, donations

Более 100 лет прошло с момента окончания Первой мировой войны, оставившей довольно много «белых» пятен в исторической науке. Среди них и вопрос организации помощи фронту со стороны Русской Православной Церкви, в том числе учебных заведений православного ведомства из отдалённой от центра Забайкальской области. В данной статье мы остановимся на одной группе таких учебных заведений – церковно-приходских школах, активно включившихся в процесс организации помощи и поддержки воинам и их семьям уже в самом начале Первой мировой войны.

История церковно-приходских школ Забайкалья представлена в исследованиях ряда авторов – А. Е. Басалаева, Н. Н. Волниной, Е. В. Дроботушенко, В. И. Косых, Е. С. Митыповой, Н. Н. Наумовой, Л. Н. Харченко и др. [1–3; 10–13]. В своих работах они преимущественно обращаются к анализу создания и деятельности учебных заведений православного ведомства Забайкальской области, характеристике учебно-воспитательного процесса, состава преподавателей, учебных предметов и т. п. Отдельные аспекты вопроса о помощи церковно-приходских школ и школ грамоты воинам содержатся в монографии В. И. Косых «Забайкальская епархия в годы первой мировой войны» (2014) [10].

В качестве исторических источников в статье были использованы материалы официального периодического издания Забайкальской и Нерчинской епархии «Забайкальские епархиальные ведомости» (ЗЕВ) за 1914–1915 гг., выходившие два раза в месяц. Как в официальном, так и неофициальном отделах издания с самого начала Первой мировой войны размещалась информация, посвящённая отдельным страницам этого трагического события. В «Забайкальских епархиальных ведомостях» в связи с этим появились постоянные рубрики «Война и церк.-приход. школа», «Церковная школа для войны» (позже – «Церковная школа на нужды войны») и др. В этих материалах подробно освещались суммы, переданные коллективами церковно-приходских школ, отдельными учителями и учениками на нужды фронта. Ведомости о суммах, поступивших в Комитет по сбору пожертвований на нужды войны при Епархиальном Кирилло-Мефодьевском Братстве, публиковались с определённой периодичностью, как правило, раз в месяц (например, ЗЕВ № 19 от 1 октября 1914 г., № 22 от 15 ноября 1914 г.) [6, с. 753–757; 8, с. 893–904].

Русская Православная Церковь с первых дней войны предпринимала шаги по содействию властям в деле укрепления морально-нравственных устоев населения Российской империи (в первую очередь – армии), делая также всё возможное и в организации иных форм поддержки. Одно из первых сообщений, касающихся оказания помощи действующей армии со стороны духовных учебных заведений содержалось в № 16 «Забайкальских епархиальных ведомостей» от 15 августа 1914 г. В нём говорилось, что на заседании Забайкальского Епархиального училищного Совета был принят ряд мер для церковно-приходских школ, которые могут быть полезными местному населению в условиях начавшейся войны. Весь комплекс разработанных мероприятий был представлен на утверждение Его Преосвященства, после чего сообщён заведующим этими учреждениями [5, с. 594].

Для сбора пожертвований при Братстве св. Кирилла и Мефодия в первые дни войны был учреждён особый комитет, в который вошли представители всех церковных учреждений г. Читы. На комитет были возложены обязанности по надзору и руководству деятельностью духовенства по организации помощи пострадавшим от войны, сбору и распределению пожертвований между местными церковными и гражданскими комитетами [4, с. 540]. Ещё одним ведомством с подобными функциями, упоминаемым в «Забайкальских епархиальных ведомостях», являлось Троицкосавское отделение Забайкальского Епархиального Училищного Совета.

Уже в первые месяцы войны в духовном ведомстве Забайкальской области сложилось представление о том, что это событие будет иметь затяжной характер. Почти пророчески звучат следующие слова: «Война, как видимо, не скоро придёт к концу» [7, с. 879]. А далее в этой статье содержалось обращение к представителям духовенства и школ с просьбой помочь как ушедшим на войну, так и их семьям: «В чем, напр., могла бы выразиться эта помощь со стороны небольшой сельской школы ушедшим на войну? Женские школы могли бы вязать из шерсти чулки, рукавицы, шить бельё, наволочку для сенной подушки, подрубить платки и т. п. Мальчики ученики могли бы разбивать (шиньгать) шерсть и готовить её для пряжи, собирать меховые вещи (шубы), починивать полушубки, сшивать шапки (папахи) и т. п. Кроме того школа могла бы переплести книги для отсылки солдатам, особенно в



лазареты. Всякого рода теплая меховая одежда нужна солдату, – дети могли бы её собирать; а отсылка лежала бы на местных по сёлам комитетах, в которых прежде всего участвуют интеллигенты, батюшки, сельская власть и т. п. Нужны в войсках, чай, сахар, сало, всякого рода бельё, сапоги, валенки, унты и т. д. и т. д. Бог в помощь детям!» [7, с. 879].

Данный призыв нашёл отклик со стороны учителей и учащихся церковно-приходских школ Забайкальской области, о чём свидетельствуют многочисленные материалы в «Забайкальских епархиальных ведомостях» за 1914 и последующие годы. Приведём некоторые примеры из них. Например, в Елизаветинской и Верхненарымской церковно-приходских школах заведующие и учащиеся состояли членами местной комиссии по оказанию помощи семействам лиц, призванных на войну, с взносом по 1 рублю; собирали они также пожертвования вещами и бельём для солдат, – всё отправлено в Москву в склад имени Государыни Императрицы Александры Федоровны. С учащихся на нужды войны отчисляли из жалованья 3 %, в школах производился сбор сухарей, чая, сахара и т. п. Кроме того учительница Верхненарымской школы собрала среди учащихся и их родителей в пользу раненых воинов 6 р. 20 к., и в Елизаветинской школе заведующим и учительницей собрано на тот же предмет 4 р. 71 к.; деньги отосланы в Братство св. Кирилла и Мефодия: учащимся детям запасных, ушедших на войну, выдаются учебники и письменные принадлежности бесплатно. Устраиваются в обеих школах, как и во всех других церковно-приходских школах епархии, воскресные чтения с материалом на военные темы и с чтением телеграмм о текущей войне. Обеими учительницами и заведующим написано более 100 писем на войну; по просьбе солдаток или родителей ушедших на войну письма, полученные с театра военных действий, читаются без отказа [9, с. 169].

Подобные материалы по сборам взносов и организации мероприятий в духовных учебных заведениях Забайкальской области многократно встречаются на страницах «Забайкальских епархиальных ведомостей». Некоторые посылки в армию были приурочены к какому-либо празднику (Рождество, Пасха и др.). Так, в Сретенской двухклассной церковно-приходской школе заведующим и учащимися школы приготовлено и отослано рождественских подарков казакам – воинам 30 ме-

шочков, из них – с мылом, иголками, нитками (8 м), с пряниками, сухарями и чаем (9 м), конвертами и почтовой бумагой (4 м), с почтовыми открытками (1 м), и с табаком и папиросами (8 м). Всё отправлено через Станичное Правление в действующую армию. В четырёх церковно-приходских школах Еланского прихода учащимися собрано и отослано в Забайкальский лазарет 4 руб.; отчисляется на нужды войны ими же из жалованья по 3 %; на воскресных чтениях особенную услугу оказывает имеющийся волшебный фонарь для непрозрачных картин системы Малиновского [9, с. 170].

Или другой пример, иллюстрирующий довольно большой перечень отправляемых на фронт вещей из Забайкалья: «По Городищенской 2-кл. и Казановской 1. ц.-пр. школам заведующим и учащимися собрано и частично лично пожертвовано на войну 24 кисета с подарками, в число коих вошли – 21 рубашка, 4 кальсоны, 1 полотенце, 7 п. варежек, 26 ш. носовых платков, 9 п. чулок, 2½ фун. чаю, 2 кирпича тоже чаю, 10 ф. сахара, 14 кус. мыла, 5 фун. табаку разного, папиросной бумаги, 2 ф. конфет, 24 карандаша, 48 листов почтовой бумаги, 48 почт. конвертов, 24 пачки папирос и 4 пачки спичек. Все эти вещи отосланы в декабре 1914 г. для отсылки в действующую армию в Комитет Братства св. Кирилла и Мефодия; тогда же в адрес о. уездного наблюдателя свящ. В. Бенкогенова были отосланы переводом по почте собранные на нужды войны в названных ц.-п. школах 18 р. 45 коп., в школах продолжается сбор сухарей, сахара, чая и пр. Кроме того в сих школах бывают 2 раза в неделю вечерние народные чтения и нередко обычные молебны о даровании победы совершаются в помещении школы. По Дешуланской единоверческой ц.-пр. школе ежемесячно отчисляется на нужды войны о. заведующим по 1 р., а учителем обычные 2 % из жалованья» [Там же].

Таким образом, даже немногочисленные примеры, приведённые в статье из издания «Забайкальские епархиальные ведомости», позволяют судить о том, что с первых дней Первой мировой войны руководство, учительский состав и учащиеся церковно-приходских школ Забайкальской области активно включились в работу по оказанию помощи воинам и их семьям. Поддержка носила моральный и материальный характер, осуществлялась на постоянной основе и продолжалась до конца войны.



Список литературы

1. Басалаев А. Е. Церковно-приходские школы и школы грамоты Забайкальской области 1884–1917 гг. – Чита: ЗабГПУ, 2002. – 279 с.
2. Волнина Н. Н. Организация учебного и воспитательного процесса в церковных школах Забайкалья в конце XIX – начале XX в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2. История. История Русской Православной Церкви. – 2015. – № 1. – С. 100–111.
3. Дроботушенко Е. В. Роль православных монастырей в развитии системы образования Забайкальской области во второй половине XIX – начале XX вв. // Учёные записки Забайкальского государственного университета. Серия. «Филология, история, востоковедение». – 2009. – № 3. – С. 87–93.
4. Забайкальские епархиальные ведомости. – 1914. – № 15. – 1 августа.
5. Забайкальские епархиальные ведомости. – 1914. – № 16. – 15 августа.
6. Забайкальские епархиальные ведомости. – 1914. – № 19. – 1 октября.
7. Забайкальские епархиальные ведомости. – 1914. – № 21. – 1 ноября.
8. Забайкальские епархиальные ведомости. – 1914. – № 22. – 15 ноября.
9. Забайкальские епархиальные ведомости. – 1915. – № 5. – 1 марта.
10. Косых В. И. Забайкальская епархия в годы Первой мировой войны. – Чита: ЗабГУ, 2014. – 287 с.
11. Митыпова Е. С. Церковно-приходские школы Забайкалья (XIX–XX вв.) // Банзаровские чтения-2: тезисы и доклады Междунар. науч.-теор. конф., посвящ. 175-летию со дня рождения Доржи Банзарова. – Улан-Удэ, 1997. – С. 37–38.
12. Наумова Н. Н. Церковноприходские школы и школы грамоты Восточной Сибири в 1884–1917 гг.: На материалах Иркутской и Енисейской епархий: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. – Иркутск, 2002. – 31 с.
13. Харченко Л. Н. Православная церковь в культурном развитии Сибири (вторая половина XIX – февраль 1917 г.): очерк истории. – СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2005. – 510 с.

УДК 2-9:94:908

ББК 63.3(2):86.372.24-3

Владимир Иванович Косых,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: klichca85@yandex.ru

Использование имущества упразднённых церквей в Забайкальской епархии (1921–1922 годы)

В статье говорится о том, каким образом имущество упразднённых государством церквей при различных учреждениях и организациях Забайкальской области Дальневосточной республики находило новое или прежнее применение (сакральное назначение). Основу исследования составили архивные источники. Отмечается, что закрытие культовых построек православной церкви Забайкальская епархия восприняла очень негативно.

Ключевые слова: православие, церковь, имущество, Забайкальская епархия, Чита, Забайкальская область, Дальневосточная республика

Vladimir I. Kosyh,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: klichca85@yandex.ru

Use of the Property of Abolished Churches in the Zabaikal Diocese (1921–1922)

The article describes how the property of churches abolished by the state in various institutions and organizations of the Zabaikal region of the Far Eastern Republic found a new or former use, performed the former sacred use. The research is based on archival sources. It is noted that the closure of religious buildings of the Orthodox Church, the Transbaikal diocese perceived very negatively.

Keywords: Orthodoxy, Church, property, Zabaikal Diocese, Chita, Zabaikal region, Far Eastern Republic

В Забайкалье, составной части ДВР, 1921–1922 гг. властями закрывались церкви при детских и учебных заведениях, к имуще-

ству которым присматривались разные организации. Последнее оставалось за руководством местной епархии, которая продолжала



им распоряжаться, что можно продемонстрировать на следующих примерах.

Так, 12 июля председатель правления Читинского городского вольно-пожарного общества А. Маньков просил епархиальный совет передать во временное пользование общества колокола весом в два пуда 30 фунтов («для подачи сигнала тревоги»), находящегося среди имущества закрытой церкви при Читинской учительской семинарии. 16 июля епархиальный совет просьбу удовлетворил [4, л. 5 об., 6].

Упомянутую церковь власти ДВР городские власти закрыли в начале 1921 г. 2 марта, спасая её имущество, председатель епархиального совета кафедральный протоиерей С. Старков поручил ключарю Читинского кафедрального Александро-Невского собора получить антиминс, евангелие, священные сосуды, церковную утварь, облачения клириков, иконы, богослужебные книги, библиотеку религиозного репертуара семинарской церкви. Всё это подготовил к передаче староста церкви Н. Берлинский.

Епархиальный совет просил руководство педагогических курсов (так теперь именовалась учительская семинария) «Св. престол и иконостас храма не трогать до получения распоряжения» епископа Мелетия, проживавшего ныне в Харбине [Там же, л. 6].

Отметим, что имущество упраздненной церкви бывшей Читинской учительской семинарии и верующими. Так, 14 мая 1921 г. бывший священник церкви 13-го Сибирского стрелкового полка, протоиерей А. Смирнов извещал членов епархиального совета о желании жителей и железнодорожных чиновников пос. Песчанка открыть у себя церковь, в которой, однако, не оказалось священных сосудов.

1 июня епархиальный совет разрешил протоиерею и членам будущего приходского совета Песчанской церкви получить просимое [Там же, л. 11]. Здесь епархиальный совет по сути дела открывал для епархии новый приход, что тогда являлось делом весьма трудным, поскольку власти буквально со скрипом разрешали последнее.

27 июля епархиальный совет изучал прошение прихожан Аракирской Николаевской церкви. Последние жаловались на отсутствие у них целого колокола: после пожара их восьмипудовый раскололся и поэтому звонить в оставшуюся половину просто стыдно и неудобно. Прихожане, содержавшие церковь в с. Аракиреть просили у совета выделить им хотя бы один из числа находившихся в быв-

шей военной церкви с. Троицкославска. 6 июля просьбу аракиретцев поддержал благочинный 14-го округа протоиерей И. Казаков. Он сообщал, что при Михаило-Архангельской церкви бывшего 20-го стрелкового полка в казармах Троицкославска остался целый свободный звон из трех колоколов, хранящийся в церковной пономарне.

Епархиальный совет пошёл навстречу пожеланиям прихожан Аракиретской церкви и постановил передать указанный звон им с обозначением веса каждого из них [2, л. 1–1 об.].

Выполняя решение совета, благочинный протоиерей И. Казаков 29 октября 1921 г. передал пять (а не три, как сообщалось ранее) под расписку доверенным от прихожан церкви с. Аракиреть И. Сидинкину и А. Куклину. Вес колоколов оказался следующим: 7 пудов 35 ½ унта, 4 пуда 8 фунтов, 2 пуда 39 ½ фунта, 1 пуд ¾ фунта и 32 фунта [2, л. 4–4 об.].

Уместно отметить, что опись имущества церкви 20-го Восточносибирского полка в Троицкославске (составлена в октябре 1920 г., однако почему то не заверена) значилось 119 пунктов с указанными 618 различными предметами церковной утвари, одеяний клириков, богослужебных книг и др. [1, л. 7–7 об., 8–8 об.].

В августе 1922 г. председатель приходского совета при Читинской вокзальной железнодорожной Иоанно-Предтеченской церкви и её настоятель, протоиерей А. Соболев направил прошение управляющему Забайкальской епархией, викарному епископу Селенгинскому Софронию (бывшему кафедральному протоиерею С. Старкову). В нем настоятель сообщал о том, что приходский совет задумал строить колокольню при вокзальной церкви, которой потребуется два креста. Оные в свое время находились при церкви (ныне упраздненной) Читинской женской гимназии.

15 августа викарный епископ Софроний прошение протоиерея А. Соболева поддержал [1, л. 7–7 об., 8–8 об.].

17 сентября протоиерей вновь просил архиерея еще об одном: о передаче во временное пользование Читинской вокзальной церкви иконостас упраздненной церкви Читинской женской гимназии.

18 сентября викарий отозвался на прошение следующей резолюцией: «Разрешается с соблюдением святости и нерушимости Св. престолов» [4, л. 12].

И еще: ранее, 15 мая 1921 г. в епархиальный совет направил коллективное прошение



граждан села Карымское и железнодорожников станции уполномоченный от них Н. В. Букин. Речь в документе шла об открытии в населенном пункте самостоятельного прихода на средства прихожан и о том, чтобы «церковную утварь и предметы церковного обихода (если епархия разрешит) позаимствовать из упраздненного вагона-церкви № 142. Упоминалось о том, что в этом им согласился помочь её бывший настоятель, протоиерей М. Булгаков.

Заинтересованный в открытии постоянного прихода в Карымской, епархиальный совет дал «добро» на это благое дело. Последнее оказалось весьма и весьма трудным: карымцам надлежало так же договориться с управлением Забайкальской железной дороги о передачах им имущества вагона-церкви № 142. Трудности сыпались как из рога изобилия: тяжело заболел священник М. Булгаков и его епархиальный совет – по просьбе уполномоченных от с. Карымское – заменил

священником с. Пальшино Г. Темниковым, вагон-церковь № 142 находился на станции Бушалеи, часть железнодорожного полотна размыло наводнение. В итоге перемещение вышеуказанного имущества из Бушулея в Карымскую затянулось до конца 1921 г. [3, л. 1–6 об., 11–13 об.]

В заключение отметим, что закрытие церковей при организациях и учреждениях Забайкалья местная епархия восприняла весьма негативно, понимая, что последнее является политикой государства по отношению к религии и церкви. Можно полагать, что епархиальный совет ободряло то, что в имуществе упраздненных церковей нуждались некоторые гражданские организации, спасающие человеческие жизни (те же пожарные). Положительным являлось то, что имущество упраздненных храмов шло на оснащение вновь открывавшихся, хотя и в небольшом количестве, приходских церковей епархии, находило своё прямое назначение.

Список литературы

1. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). – Ф. Р-422. – Оп. 2. – Д. 453.
2. ГАЗК. – Ф. Р-422. – Оп. 2. – Д. 565.
3. ГАЗК. – Ф. Р-422. – Оп. 2. – Д. 567.
4. ГАЗК. – Ф. Р-422. – Оп. 2. – Д. 569.
5. ГАЗК. – Ф. Р-422. – Оп. 2. – Д. 570.

УДК 2-9:94:908

ББК 63.3(2)6:86.372.24-3

Евгений Викторович Дроботушенко,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: DRZZ@yandex.ru

Материалы к истории религиозных процессов в Республике Бурятия в начале 1990-х годов и определению в них места православной церкви

В статье приводятся данные архивных источников, характеризующие некоторые страницы истории религиозных процессов на территории Республики Бурятия в начале 1990-х гг. Также акцентируется внимание на определении роли в данных процессах православной церкви. Автор говорит о том, что имеющиеся на сегодня публикации не дают общей картины. На этом фоне возникает потребность введения в научный оборот новых данных, а также уже имеющихся, но малоизвестных. Отмечается, что религиозные процессы в Республике Бурятия в начале последнего десятилетия XX в., как и по всей стране, протекали активно. При этом основными религиозными учениями являлись православие и буддизм, внимание которым со стороны властей уделялось, приблизительно, в равной мере. В количественном же плане, относительно зарегистрированных религиозных объединений и действующих культовых построек, православная церковь первенствовала.

Ключевые слова: религия, религиозные процессы, религиозный ландшафт, религиозные объединения, православие, буддизм, Республика Бурятия



Evgeny V. Drobotushenko,
Transbaikal State University
Chita, Russia,
e-mail: DRZZ@yandex.ru

Materials on the History of Religious Processes in the Republic of Buryatia in the Early 1990s and Determining the Place of the Orthodox Church in Them

The article presents data from archival sources describing some pages of the history of religious processes on the territory of the Republic of Buryatia in the early 1990s. Attention is also focused on determining the role of the Orthodox Church in these processes. The author says that the publications available today do not give an overall picture. Against this background, there is a need to introduce new data into circulation, as well as focus on existing but little-known data. It is noted that religious processes in the Republic of Buryatia at the beginning of the last decade of the XX century, as well as throughout the country, were active. At the same time, the main religious teachings were Orthodoxy and Buddhism, which received approximately equal attention from the authorities. In quantitative terms, the Orthodox Church was in the first place in relation to registered religious associations and existing religious buildings.

Keywords: religion, religious processes, religious landscape, religious associations, Orthodoxy, Buddhism, Republic of Buryatia

Религиозная история Бурятии насыщена и полна интересными страницами. Она становилась предметом серьезного научного анализа не один раз. При этом первые публикации с какой-либо информацией по тому или иному религиозному учению, появились еще в имперский период отечественной истории [13 и др.]. Несмотря на антирелигиозную политику советской власти, некоторые данные истории религий в регионе можно найти и в публикациях того времени [16–20 и др.].

Несомненно, основная масса исследований появляется в постсоветский период, что предопределено изменением социально-политической ситуации, введением в стране свободы совести и свободы вероисповедания и, как следствие, возрастанием интереса к истории и современному состоянию религий [2–5 и др.].

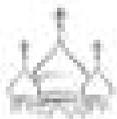
Несмотря на наличие достаточно большого научного задела по проблематике, сказать, что, на сегодняшний день, история религий в Бурятии воссоздана в полном объеме, нельзя. Существуют слабоизученные аспекты. Одним из таких, на наш взгляд, являются особенности религиозной ситуации в регионе в начале 1990-х гг. и определение места в ней православия. В то же время, справедливо отметить, что некоторое количество публикаций имеется и по данному периоду [1; 14; 15 и др.].

Цель данной статьи в представлении широкой общественности не известных или мало известных данных по истории религиозных процессов в Республики Бурятия, акцентирование внимания на слабой изученности трансформации религиозного ландшафта в регионе в начале 1990-х гг. Автор не ставил

задачи провести сколько-нибудь полное исследование религиозных процессов в целом, или каких-либо из аспектов, в частности. Отсюда в названии статьи появилось словосочетание «материалы к...».

По нашему мнению, религиозный ландшафт в постсоветской Бурятии складывается, в общем виде, к середине последнего десятилетия XX в. К началу 1994 г. на территории республики, по некоторым данным, были зарегистрированы 56 религиозных объединений [9, л. 1]. Один из архивных документов дает нам их перечень. Простой подсчет показывает, что их несколько больше 56 (это может быть связано с постоянной регистрацией новых объединений), однако не приводится дата, на момент которой даются данные:

1. Русская Православная Церковь: всего – 16, зарегистрированных – 16.
2. Старообрядцы: всего – 6, зарегистрированных – 6.
3. Русская древлеправославная церковь (архиепископия): всего – 2, зарегистрированных – 2.
4. Другие старообрядческие согласия: всего – 4, зарегистрированных – 4.
5. Буддийскими объединения: всего – 11, зарегистрированных 11, из них ламаистских: всего – 7, зарегистрированных – 7. Другие школы буддизма: всего – 4, зарегистрированных – 4, из которых 2 дзочен, 2 дхарма.
6. Евангельские христиане автономных обществ: всего – 3, зарегистрированных – 3.
7. Адвентисты седьмого дня: всего – 1, зарегистрированных – 1.
8. Христиане веры евангельской автономных обществ, пятидесятники: всего – 4, зарегистрированных – 4.



9. Евангельские христиане: всего – 1, зарегистрированных – 1.

10. Новоапостольская церковь: всего – 1, зарегистрированных – 1.

11. Общество сознания Кришны: всего – 1, зарегистрированных – 1.

12. Последователи веры Бахаи: всего – 1, зарегистрированных – 1.

13. «Богородичный центр» и производные от него объединения: всего – 1, зарегистрированных – 1.

14. Другие религиозные объединения: всего – 8, зарегистрированных – 8 [11, л. 21–26].

Здесь следует отметить, что в списке нет иудейских и мусульманских религиозных объединений, а также католиков. Не до конца ясна ситуация с Евангельскими христианами-баптистами, сообщества которых на территории Бурятии были, начиная, как минимум, с первых лет советской власти. Так, на 1923 г. было 5 общин баптистов. На начало седьмого десятилетия XX в. – одна община, незарегистрированная, располагалась в административном центре республики – г. Улан-Удэ [6, л. 16; 7, л. 13; 8, л. 24; 11, л. 79]. Можно предположить, что это о них идет речь в графе «Евангельские христиане». Что касается Евангельских христиан автономных обществ – это автономные баптисты, вышедшие из состава Евангельских христиан-баптистов. Они не входили в последние советские десятилетия во Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов. Именно на начало 1990 г. приходится резкое увеличение религиозных сообществ автономных баптистов по всей стране. Второе их наименование – «отделенные баптисты».

Интересным представляется и то, что в Бурятии не было зарегистрированных организаций Христиан веры евангельской, входивших во Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов, а были только автономные сообщества, регистрация которых была разрешена в 1968 г.

Возникает вопрос, связанный с указанными старообрядческими объединениями. Во-первых, Русская древлеправославная церковь (архиепископия) – это старообрядческая деноминация, которая, по идее, должна быть отнесена к старообрядцам. Однако ее формирование относится к 1999 г., а свидетельство о регистрации централизованной религиозной организации Древлеправославная Архиепископия получила только в 2012 г. [12]. Не ясно о чем идет речь в графе «Другие старообрядческие согласия» и не понятно, что имеется ввиду под «старообрядцами» во второй графе.

Еще одна графа, которая не вносит ясности в религиозную ситуацию рассматриваемого времени – графа «Другие религиозные объединения». Очевидно, что это нетрадиционные для региона религиозные учения, а их регистрация говорит о том, что они носили не деструктивный и не тоталитарный характер.

Возможность составить полную картину с религиозной ситуацией в регионе отсутствует и в связи с тем, что источники не дают данных по незарегистрированным религиозным сообществам, а таковых, особенно на периферии административно-территориальной единицы, как представляется, было не мало.

Основные религиозные учения на территории Республики Бурятия, которые получили широкое распространение в первой половине последнего десятилетия XX в. – это православие и буддизм. Именно по ним была зарегистрирована основная масса религиозных объединений.

К 1995 г. на территории Республики Бурятия были зарегистрированы следующие религиозные объединения Русской Православной Церкви:

1. Приход Святителя Иннокентия, поселок Байкальское Северо-Байкальского района. Дата регистрации: 05.12.1991 г.

2. Ново-Брянский Свято-вознесенский приход Заиграевского района. Дата регистрации: 06.12.1992 г.

3. Свято-Одигитриевский приход Улан-Удэ. Дата регистрации: 31.03.1992 г.

4. Свято-Никольский приход Кабанского района. Дата регистрации: 11.11.1992 г.

5. Свято-Преображенский приход Баргузинского района. Дата регистрации: 29.03.1993 г.

6. Верхне-Маргентуйский Свято-Троицкий приход Бичурской района. Дата регистрации: 29.03.1993 г.

7. Приход Святого Иоанна Кронштадтского Северо-Байкальского района. Дата регистрации: 26.04.1993 г.

8. Свято-Троицкий приход Улан-Удэ. Дата регистрации: 12.07.1993 г.

9. Приход Казанской Божией Матери села Горячинск Прибайкальского района. Дата регистрации: 18.04.1995 г.

10. Ильинский Богоявленский приход Прибайкальского района. Дата регистрации: 01.07.199_ г.

11. Свято-Успенский приход г. Кяхта. Дата регистрации: 13.07.1994 г.

12. Приход Казанской Божией Матери Селенгинского района, город Гусиноозерск. Дата регистрации: 14.07.1994 г.



13. Храм Успения Божией Матери прихода поселка Таксимо Муйском района. Дата регистрации: 29.08.1994 г.

14. Свято-Вознесенский приход г. Улан-Удэ. Дата регистрации: 31.08.1994 г.

15. Приход Иконы Казанской Божией Матери г. Северобайкальск. Дата регистрации: 24.10.1994 г.

16. Приход Рождества Предтечи и Крестителя Иоанна поселка Усть-Баргузин Баргузинского района. Дата регистрации: 02.02.1995 г.

17. Приход Святителя Иннокентия в селе Кырен Тункинского района. Дата регистрации: 27.04.1995 г.

18. Приход Иконы Божией Матери «Знамение» поселка Горхон Заиграевского района. Дата регистрации: 27.04.1995 г.

19. Православный приход Покрова Пресвятой Богородицы в селе Турка Тункинского района. Дата регистрации: 27.04.1995 г. [11, л. 1, 2].

Буддийская церковь была представлена следующими религиозными объединениями, располагавшимися при действующих дацанах:

1. Иволгинский дацан. Иволгинский район.
2. Чесанский дацан. Кижингинский район.
3. Кижингинский дацан. Кижингинский район.

4. Дацан «Балдан-Брейбун» дацан. Кяхтинский район.

5. Кыренский дацан. Тункинский район.

6. Тамчинский дацан. Селенгинский район.

7. Гэгэтуйский дацан. Джидинский район.

8. Баргузинский дацан. Курумканский район.

9. Дацан «Гандандаржалинг». Заиграевский район.

10. Бургалтайский дацан. Закаменский район

11. Санагинский дацан. Закаменский район.

12. Тугнуйский дацан. Мухоршибирский район.

13. Эгитуйский дацан. Еравнинский район.

14. Хоринский дацан. Хоринский район [Там же, л. 33].

Количественные данные по действующим культовым постройкам показывают, что уже к середине 1990-х гг. православная церковь занимало ведущее место среди религиозных организаций Республики Бурятия. Вторым был буддизм. В административном цен-

тре административной единицы было зарегистрировано три православных религиозных объединения, в то время как буддистских не было.

Относительно иных религиозных учений, данных по культовым постройкам нет, источники дают информацию по имеющимся зарегистрированным религиозным организациям без привязки к месту проведения обрядности.

Показательным для оценки роли православной церкви в регионе в рассматриваемое время, на наш взгляд, является отношение власти к православным объектам. Так, по итогам визита в республику в 1993 г. первого президента Российской Федерации Б. Н. Ельцина, одним из решений стало выделение 5 млн р. для восстановления Байкало-Кударинской церкви. Совет Министров Бурятии выделил 3 млн р. на восстановление церкви Святой Троицы в г. Улан-Удэ. Однако, справедливости ради, следует сказать, что примерно аналогичные объемы финансирования были и на реставрацию культовых объектов буддистов республики [9, л. 3].

В архивных документах встречаем упоминание о меморандуме «О положении РПЦ в Бурятии», относящемуся к первой половине 1990-х гг. К сожалению самого текста нет. Не удалось нам отыскать его и в имеющихся публикациях. Косвенные упоминания в источниках позволяют предположить, что речь шла о передаче Русской Православной Церкви Одигитриева собора г. Улан-Удэ [10, л. 47]. Для данной статьи данный меморандум показателен возрождением роли православия в регионе в целом и в его административном центре, в частности.

Таким образом, можно утверждать, что и на сегодняшний день, источники содержат достаточно много интересной фактической информации по религиозным процессам в Республике Бурятия, в данном, конкретном случае, по началу последнего десятилетия XX в. Малоизвестные широкой общественности или совсем неизвестные факты могут дополнить имеющиеся данные, что в итоге, позволит воссоздать, как можно более полную, историю религий в Бурятии. Для историка православия немаловажным является определение в религиозном ландшафте региона разного времени места православия. Для автора очевидной является необходимость серьезной работы с источниками.



Список литературы

1. Ахмадулина С. З. История развития нетрадиционных религиозных объединений в Бурятии в 1990-е – начале 2000-х гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. – Улан-Удэ, 2010. – 26 с.
2. Бадмацыренов Т. Б. Религиозная ситуация и религиозные сообщества на территории Бурятии // Власть. – 2015. – № 4. – С. 103–107.
3. Базаров Б. Д. Таинства и практика шаманизма. – Улан-Удэ: Буряад унэн, 2000. – 275 с.
4. Белькова А. А. Возвращение религии в публичное пространство Республики Бурятия (1990–2000-е гг.) // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. – 2012. – № 1. – С. 201–209.
5. Бураева О. В. Религиозные организации в Бурятии // Россия и Восток: взгляд из Сибири в начале тысячелетия: материалы и тезисы междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения С. В. Шостаковича. – Иркутск: Изд-во Иркутского гос. ун-та, 2002. – С. 199–204.
6. ГАРБ (Государственный архив Республики Бурятия). – Р-1857. – Оп. 1. – Д. 21.
7. ГАРБ. – Ф. Р-1857. – Оп. 1. – Д. 24.
8. ГАРБ. – Ф. Р-1857. – Оп. 1. – Д. 25.
9. ГАРБ. – Ф. Р-1857. – Оп. 1. – Д. 285.
10. ГАРБ. – Ф. Р-1857. – Оп. 1. – Д. 289.
11. ГАРБ. – Ф. Р-1857. – Оп. 1. – Д. 291.
12. Ефимов Артемий, о. Древлеправославная архиепископия. – Текст: электронный // Русская вера: старообрядческий сайт. – URL: https://ruvera.ru/drevlepravoslavnaya_arhiepiskopiya (дата обращения: 22.10.2020).
13. Князь Эспер Ухтомский О состоянии миссионерского вопроса в Забайкалье. – СПб.: [б. и.], 1892. – 48 с.
14. Манзанов Г. Е. Динамика религиозности в этнической Бурятии в конце XX – начале XXI вв. // Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № 7. – С. 133–135
15. Манзанов А. Д. Религиозные объединения в Бурятии (1990–2000 гг.) // Общественные перемены Бурятии в условиях трансформации российского общества на рубеже веков. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2002. – С. 188–120.
16. Петри Б. Э. Степени посвящения монголо-бурятских шаманов // Известия БГНИИ при ИГУ. – 1926. – Вып. 4, т. II. – С. 39–75.
17. Петри Б. Э. Старая вера бурятского народа: науч.-популярный очерк, посвящается памяти М. Н. Хангалова. – Иркутск: [б. и.], 1928. – 78 с.
18. Попова А. М. Семейские (Забайкальские старообрядцы). – Верхнеудинск: [б. и.], 1928. – 36 с.
19. Селищев А. М. Забайкальские старообрядцы. Семейские. – Иркутск: [б. и.], 1920. – 81 с.
20. Шмулевич М. М. Троицко-Селенгинский монастырь. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1982. – 63 с.

РАЗДЕЛ 3
Православие в истории и современном мире:
богословские основы, ценности
и социальные установки. Православные традиции
в лингвистике, филологии

SECTION 3
Orthodoxy in History and the Contemporary World:
Boghoslovsky Bases, Values
and Social Installations. Orthodox Traditions
in Linguistics, Philology

УДК 2-18
ББК 86.2

Сергей Владимирович Карасёв,
Иркутский национальный исследовательский технический университет,
г. Иркутск, Россия,
e-mail: s.karasev@bk.ru

Руслан Анатольевич Косолапов,
Алекса́ндро-Невский храм г. Иркутска
Иркутской епархии Русской Православной Церкви;
Иркутский государственный университет,
г. Иркутск, Россия,
e-mail: marknev@rambler.ru

История человека. Шаг первый. Самостоятельный?

В статье рассматривается проблема первородного греха в истории человека. Некоторое непонимание этой составляющей заставляет неискующего в православии человека полагать, что после нарушения человеком первого договора между ним и Богом, человек был не только изгнан из Рая, но и забыт Творцом. Возвращаясь к понятиям «образ» и «подобие» раскрывается глубокий замысел творца, который не просто создает человека по образу своему, но и направляет его по пути самореализации, итогом которому и становится «подобие».

Ключевые слова: Бог, воспитание, подобие, творение, Церковь, человек



Sergey V. Karasev,

*Irkutsk National Research Technical University,
Irkutsk, Russia,
e-mail: s.karasev@bk.ru*

Ruslan A. Kosolapov,

*St. Alexander Nevsky Church in the city of Irkutsk
Irkutsk diocese of the Russian Orthodox Church;
Irkutsk State University,
Irkutsk, Russia,
e-mail: marknev@rambler.ru*

History of Man. Step One. Independent?

The article deals with the question of original sin in the history of man. Some lack of understanding of this component makes an inexperienced person in Orthodoxy believe that after violating the first contract between man and God, man was not only banished from Paradise, but also forgotten by God. Returning to the concepts of "image" and "likeness" reveals the deep plan of the Creator, which not only creates a person in his image, but also directs him along the path of self-realization, the result of which is "likeness".

Keywords: Church, creation, education, God, likeness, man

Роль церкви в современном обществе занимает, если не главенствующее, то, без сомнения, весьма значимое место. Конечно, о симфонии можно только мечтать, но совместное усилие государства и церкви, направленное в воспитательное русло человека и общества в целом имеет определённые положительные результаты.

В этой статье нам хотелось бы высказать несколько слов в плане понимания богатейшего богословского наследия, оставленного человечеству со времён Моисея. Конечно, понять всю полноту слова Бога у человека возможности нет. Толкование Священного писания – это работа человека исключительно по благословию Божьему и человек этот является избранным. Только Бог руководит человеком и через человека раскрывает силу и суть своих деяний.

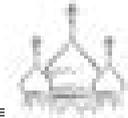
В этой весьма не простой части работы человека остаются моменты, а иногда это основополагающие моменты, взаимоотношений человека и Бога, которые не подвластны пониманию. Они заставляют человека думать, искать возможные пути решений, однако, что и происходит весьма часто, в результате заблуждения (а это в лучшем случае) или искажений (что происходит чаще) мы останавливаемся перед совершенно искажёнными выводами. Наши размышления направлены на попытку понять такую составляющую взаимоотношений Бога и Человека, как свершение первородного греха.

Книга Бытия открывает перед нами картину творения мира. Шесть дней творения в своем логическом итоге подошли к важнейшей фазе – творению человека. Весьма интересна

фраза: «*В начале сотворил Бог небо и землю*» [1, с. 5]. Хотелось бы разобраться, о начале чего идёт речь? По сложившейся традиции этому термину «начало» есть два объяснения. Первое, это просто точка отсчёта на бесконечной временной оси, и вторая точка зрения, более сложная для понимания и относящаяся к Евангелии от Иоанна: «*Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть*» [Там же, с. 1125]. То есть это точка имеет своё положение на временной оси, непостижимое для понимания человеком, но относящееся к точке «0» времён. Осмысливая оба объяснения, мы понимаем, что временной точки «0» у Бога нет. И это для человека непостижимо.

В конце творения, на шестой день, Бог творит человека. Конечно, мы понимаем, что день у Бога несоизмерим с человеческим днём, это несоизмеримые понятия, но венцом творения Бога становится Человек. Если ранее, в конце каждого из пяти дней, Бог видит, что это «хорошо», то в конце шестого дня (день творения человека), Бог видит, что это не просто «хорошо», а «хорошо весьма» [Там же, с. 6].

При этом сотворение человека происходит как исключительный Божественный акт, резко отличающийся от предыдущих актов творения. Весь мир творится в течение пяти библейских дней простым и последовательным произнесением Богом необходимых повелений: «*И сказал Бог:...*». Только перед сотворением человека, происходит некоторое совещание между лицами Пресвятой Троицы: «*...сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владыче-*



ствуют они... по земле» [1, с. 6]. Далее Бог принимает непосредственное личное участие: *«И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою»* [Там же, с. 6], фактически «своими руками» творит человека, и сверх того создав тело дает ему дыхание жизни, только после чего человек становится Человеком.

Человек был создан по образу и подобию Бога [Там же, с. 6], вдохнув в него дыхание жизни, Бог сделал его живой душой. Человек – это венец творения, человек – это то, к чему Бог шёл шесть дней, создавая условия для его существования. Человеку были даны большие права, но и большие запреты.

Ситуация усложняется еще тем, что не обретая достойного помощника, Бог создает из ребра Адама (т. е. из уже имеющегося «материала», а не «с чистого листа») жену, вторую половину: *«...и будут два – одна плоть»* [Там же, с. 7]. Таким образом, цельный Человек получается путем метафизического соединения мужчины и женщины в одно целое, и соответственно в этой антропологической картине появляется множество уникальных сюжетов, требующих отдельного рассмотрения.

Двуединое – мужчина и женщина. Как они строят свои отношения, как женщина и мужчина относятся к тому, что кто-то создан исключительно помощником другому. *«И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему»* [Там же, с. 6]. Вот в этот момент и возникает проблема нашей статьи – проблема самостоятельности человека. Разве может Бог чего-либо не знать? Всё создаётся, взаимодействует, существует благодаря только ему и только по его желанию.

Нам придётся обойти стороной страницы истории существования человека в Едемском раю, но хотелось бы указать на один момент – почему высшее творения Бога ослушалось его, и не просто ослушалось, он стало лгать, прячась от Бога и перекладывая вину на другую свою половину. Ответ на этот вопрос давно имеется, и этот ответ весьма хорошо обоснован.

Здесь нужно сделать некоторое отступление. Природа создана таким образом, что выживает сильнейший. Но сильным творение становится только в процессе борьбы – борьбы за жизнь. Эта сила имеет различные формы, от уважительного сосуществования, когда всего для продолжения жизни достаточно и распределяется без ущерба кому-либо, до уничтожения того, кто или что стоит на пути сохранения жизни.

Наверно, в вопросе первородного греха необходимо отталкиваться от той мысли, что только в результате борьбы с самим собой, через понимание собственной сути, человек становится человеком.

Бог делает человека разумным. Разум заставляет человека думать, сравнивать, принимать решения. Человек начинает различать добро и зло, он разделяет необходимость и желание, он видит последствия своих дел, чувствует за них ответственность. Человек должен развиваться. Но для этого нужно понимать, что такое хорошо и что такое плохо. Что можно делать и чего нельзя. Только в этом случае человек видит цель своего пребывания в этой жизни.

Нет, человек не был брошен Создателем. Создатель подвёл человека к тому рубежу, когда началось развитие человека в сторону подобия. Он предоставил человеку сначала возможность увидеть, что происходит в случае разрыва связи человека и Бога в долгий период от изгнания человека из Едема до Благой Вести. Далее, Бог дал человеку свободу, разрешив ему самому выбирать, по какому пути идти дальше – пути неверия или пути спасения, указанного Богом Сыном.

Таким образом, мы ответили на вопрос – почему, как первоначально кажется, Бог оставил свое творения на произвол судьбы. Нет, это был не отказ от человека, как неудавшейся попытки творения, а шаг, направленный на самореализацию человека, на его стремление к подобию, которое и должно привести к воссоединению в конце жизни человека с творцом.

Список литературы

Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. – Изд. 4-е. – М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. – 1376 с.



УДК 124.5
ББК 87.53

Александр Андреевич Носко,
Иркутский государственный университет,
г. Иркутск, Россия,
e-mail: stepanovandrey14@mail.ru

Андрей Васильевич Степанов,
Иркутский государственный университет,
г. Иркутск, Россия,
e-mail: stepanovandrey14@mail.ru

Практическая философия Дарио Саласа Соммэра и ценность человеческой жизни в призме православной аксиологии

Статья является продолжением предыдущей публикации, посвященной анализу концепции физики морали Д. С. Соммэра, изложенной им в книге «Мораль 21 века». Предметом исследования выбрана практическая философия Д. Соммэра, которая, по его мнению, позволит человеку встать на путь личного совершенствования, развить свой внутренний мир, повысить уровень сознания и добиться в жизни настоящего успеха, понять смысл и истинную цель своего существования. Практическая философия призвана вернуть человеку возможность самому найти смысл собственной жизни, отвергая предлагаемые религией истины, что в свою очередь, предложит современному человеку настоящее качество жизни, ответит на вопрос в чем ценность человека. Приводится анализ предложенной концепции с точки зрения православной аксиологии и антропологии, подчеркивается её связь с египетской герметической философией. Выдвигается тезис о том, что предложенная концепция чужда православному пониманию достоинства и назначения человека и является попыткой возрождения древнеегипетского оккультного герметизма.

Ключевые слова: герметическая философия, достоинство и назначение человека, православная аксиология, православная антропология, практическая философия

Alexander A. Nosko,
Irkutsk State University,
Irkutsk, Russia,
e-mail: stepanovandrey14@mail.ru

Andrey V. Stepanov,
Irkutsk State University,
Irkutsk, Russia,
e-mail: stepanovandrey14@mail.ru

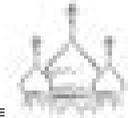
Practical Philosophy of Dario Salas Sommer and the Value of Human Life in the Prism of Orthodox Axiology

The article is a continuation of the previous publication devoted to the analysis of the concept of moral physics By D. S. Sommer, which he described in the book "Morality of the 21st century". The subject of the research is the practical philosophy Of D. Sommer, which, in His opinion, will allow a person to embark on the path of personal improvement, develop their inner world, raise the level of consciousness and achieve real success in life, understand the meaning and true purpose of their existence. Practical philosophy is designed to give a person the opportunity to find the meaning of their own life, rejecting the truths offered by religion, which in turn will offer a modern person a real quality of life and answer the question of what is the value of a person. The proposed concept is analyzed from the point of view of Orthodox axiology and anthropology, and its connection with the Egyptian hermetic philosophy is emphasized. The thesis is put forward that the proposed concept is alien to the Orthodox understanding of the dignity and purpose of man and is an attempt to revive the ancient Egyptian occult Hermeticism.

Keywords: hermetic philosophy, human dignity and purpose, Orthodox axiology, Orthodox anthropology, practical philosophy

Статья является продолжением публикации в материалах предыдущей конференции, которая состоялась 3 декабря 2019 г. По-

скольку доклад и выступление вызвали острую дискуссию, представляется необходимым продолжить исследование концепций,



предлагаемых чилийским философом Дарио Саласом Соммэром. В прошлый раз предметом исследования стала физика морали, изложенная Д. Саласом в книге «Мораль XXI века». Отвечая на вопрос оппонентов почему именно эта концепция была выбрана предметом исследования, надо сказать, что эта книга вошла в 2012 г. в список произведений зарубежных авторов, рекомендованных к прочтению Союзом писателей России в рамках национального образовательного проекта Президента Российской Федерации. Рассматриваемая в данной статье концепция практической философии органически связана с физикой морали и является своего рода ее прикладной частью. «Физикой морали (física moral), – пишет Дарио Салас, – я называю науку, позволяющую сознательно и добровольно взаимодействовать с Природой повсюду во Вселенной во имя достижения высшего блага, включающего в себя этическое и человеческое совершенство каждого» [5, с. 13]. Физика морали Дарио Саласа основана на античной философии классического периода и призвана дать человеку понимание того, что успех и счастье в значительной мере зависят от безупречного морального поведения, и что она даст человеку огромную внутреннюю силу, позволяющую поступать в соответствии с высшей этикой [6]. В связи с этим, практическая философия позволит, по мнению Д. Саласа, человеку встать на путь личного совершенствования, развить свой внутренний мир, повысить уровень сознания и добиться в жизни настоящего успеха. Надо сказать, что обе концепции не соответствуют ни христианскому, ни, тем более церковному, пониманию морали и нравственности, ценности человека. Обе концепции являются, на наш взгляд, попытками возродить языческую дохристианскую философию и это не удивительно, ведь секулярному миру, сознательно отвергшему евангельскую проповедь, нечего и предложить, кроме как вновь обратиться к лучшим образцам античной и египетской герметической философии. В этом отношении, предложенные Д. Саласом концепции скорее следует отнести к «неоренессансу», чем к попытке внести нечто новое в развитие философской мысли.

Тема ценности человеческой жизни и ее предназначения является «вечной» и будет актуальна во все времена и поколения. Не теряет она своей актуальности и для христианской, а если быть точнее, восточно-православной византийской традиции, которая обладает всей полнотой Богооткровенной Исти-

ны, и здесь, казалось бы, не может быть никаких вопросов. Но современная секулярная, притом достаточно агрессивная, среда вынуждает реагировать на вызовы и проблемы. Поэтому, рассуждения о предназначении человека и его ценности приобретают ярко выраженный апологетический характер. Недостаточно просто транслировать в секулярный мир евангельскую проповедь, необходимо обосновать ее истинность и непреложность. «В секулярной среде человек предстает гигантским идолом, которому необходимо поклоняться разными способами, чтобы иметь право на существование в современном обществе, – пишет прот. Вадим Леонов, – христианская антропология способна сказать о человеке нечто важное, дать ответы и предложить решение насущных вопросов в жизни общества. Христианство может предложить иное видение человека, показать людям, что без Бога человек – самое несчастное существо во вселенной, недостойное тех почестей, которые воздает культура. Да, образ человека в культуре во многом не соответствует церковному пониманию, но все же *homo sapiens* в рамках культуры есть высшая ценность» [2, с. 15]. Ведь в настоящий момент восточно-христианская традиция вынуждена конкурировать с иными религиозными традициями и идеологиями. Идет борьба за человеческие души и цена ее – вечная жизнь во Христе или вечное мучение [3]. В наши дни православная аксиология и антропология востребованы как одни из важнейших связующих звеньев между христианством и культурой, между религией и наукой, между Церковью и обществом [2].

Особую актуальность выбранной нами теме придает и распространившееся в планетарном масштабе смертоносное поветрие, которое вновь заставило нас задуматься о ценности каждой человеческой жизни, не говоря уже о том, что объявление пандемии вызвало напряжение эсхатологических ожиданий, напомнили евангельские слова: «и будут глады, моры и землетрясения по местом; все же это – начало болезней» [3, с. 102].

Предметом нашего исследования является практическая философия Дарио Саласа Соммэра. Для лучшего понимания цели исследования, нами предложена следующая схема: 1. Достоинство человека; 2. Предназначение человека в отношении к Богу; в отношении к ближнему; в отношении окружающего миру.

В заглавие своей книги Д. Салас вынес вопрос: в чем ценность человека? В первой



части нашего исследования мы рассмотрим православный взгляд на поставленный им вопрос. Вторая часть исследования будет посвящена непосредственно самой концепции практической философии.

С точки зрения православной аксиологии ценность человека заключается в его богоподобном достоинстве и предназначении быть сопричастным к вечной Божественной жизни во всей её совершенной полноте.

Достоинство человека выражается в том, что он является высшим творением Божиим в видимом мире и проявляется в следующих аспектах:

- Господь творит человека Сам, а не повелевает земле или воде произвести его, как это было со всеми другими живыми существами;

- только человек создан в видимом мире по образу Божию, и только он призван достигнуть божественного подобия;

- созданию человека предшествует Божественный совет, после чего следует Божественный акт творения и тем самым подчеркивается исключительность человека в ряду всех иных творений;

- при сотворении Господь Сам вдыхает в человека дыхание вечной жизни. Среди всех творений только человек приобщен благодати в самом акте творения непосредственно Богом, и единство с Ним становится неотъемлемым условием человеческой жизни;

- человек стал последним, завершающим творением Божиим, и в этом также есть указание на его достоинство;

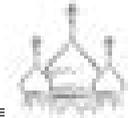
- сотворенный человек получил силу и власть над видимым миром [2].

Именно на учении Церкви о творении человека Богом, Боговоплощении и обожении человеческой природы во Христе и только в системе этих догматических координат строится православная аксиология. Как утверждал митрополит Московский Филарет (Дроздов), – «человек содержится над бездной собственного ничтожества и под бездной Божией благодати. Сотворенность человека Богом по образу и подобию Божьему и Воплощение Бога, в котором Бог стал Человеком, не переставая быть Богом, суть самые таинственные в своей непостижимости и самые принципиальные в своей метафизической сущности и реальности истоки человеческого бытия, в приобщении к которым утверждается не просто высокое, великое или славное, но именно ни с чем не сравнимое богоподобное достоинство человека» [1, с. 170].

По мысли блаж. Августина, предназначение человека заключается в следующих, обращенных к Богу словах: «Ты сотворил нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в тебе» [2, с. 28]. Эти слова звучат неким рефреном евангельских слов: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные и Я успокою вас» [3, с. 47]. В святоотеческой традиции стремление личности к достижению полноты богоуподобления и её приобщения к вечной Божественной жизни в её совершенной полноте, неисчерпаемости и славе объявляются основным предназначением человека, и в основе его исполнения лежит глубокий и таинственный процесс раскрытия им своей духовной и нравственной одаренности. Восхождение человека на новые ступени бытия не есть эволюция, не прогресс, а есть «метаморфозис», преображение и в конечном итоге обожение и Богосыновство [1]. Как пишет архимандрит Платон (Игумнов), – «христианское предназначение человека, по мысли святых отцов, есть уподобление его Божественному Первообразу, и если человек желает быть образом Бога невидимого, он должен сообразовать стиль своей внутренней жизни со Христом, Сыном Божиим, Которому обязан своим бытием, достоинством и величием. В следовании евангельской заповеди: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (Мф. 5, 48) – заключается высшее предназначение человека» [1, с. 172].

В контексте предназначения человека к ближнему можно назвать «школой любви», поскольку Бог, создавая первую человеческую чету, определяет для них и их потомков жизнь в единстве и любви. При этом их любовь и единство должны были стать земным образом Божественного бытия Пресвятой Троицы. Богообразное человечество, имея единую природу, посредством взаимной любви должно было преобразовать эту великую тайну [2]. Данное утверждение находит свое основание в Священном Писании: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге» [3, с. 205].

Взаимоотношения между людьми кроме любви, как образа Божьего бытия, должны быть еще и честными, то есть построенными на той подлинной и единственно приемлемой основе, на которой они только должны существовать, чтобы соответствовать богообразному статусу. Исходя из этого, понятие честности, как правдивости и искренности, содержит в себе одновременно как аксиологический так и общеэтический смысл. Мы должны



сказать, что без соблюдения законов хотя бы самой элементарной честности нравственные отношения между людьми не могут успешно осуществляться и развиваться [1].

Как свидетельствует Священное Писание, человек поставлен господином над видимым миром и это владычество не ограничено одним только земным пространством: «Бог в начале создал человека царем не только земного, но и того, что находится под кровом небесным: ибо и солнце, и луна, и звезды созданы для человека» [2, с. 31]. До грехопадения человек успел проявить свою власть над окружающим миром, дав имена всем животным. Будучи подчиненным человеку, мир зависит от него, от его пожеланий, воли и поступков. Но это владычество не есть право на деспотизм и тиранию, оно является обязанностью преображать и совершенствовать окружающий мир. Притом средством такого преображения должны были быть не столько естественные силы человека, сколько божественная благодать, которая должна была воздействовать на всю вселенную в зависимости от его поступков. Поэтому через духовное преображение и совершенствование человека должен был преображаться весь окружающий его мир. В этом смысле человек является формирующим принципом всего земного бытия – «он – ипостась земного космоса, а земная природа – продолжение его телесности» [Там же, с. 32].

Подробно рассмотрев человека, его достоинство и предназначение с точки зрения религиозной, мы проанализируем один из вариантов секуляризованной морали, представленной в лице Дарио Саласа. Как уже ранее было упомянуто, его труд «В чем ценность человека?» был признан одним из рекомендованных к прочтению в рамках образовательных программ школ и институтов. А значит, предложена как альтернатива религиозного воззрения на аксиологию и этику, в частности и большей степени направленной на изменения внутренней сущности человека, его сознания и отношение к окружающей Природе.

Сам автор утверждает, что его философия является выходом из «эволюционного тупика сознания», по его мнению, являющейся причиной всех бед современного общества, несмотря на высокий уровень технологий и высокий коэффициент интеллекта [5]. Дарио Соммэр Салас гарантирует нам качественные, в его понимании, изменения в жизни, если в точности следовать и воспринять советы данные им в его литературе, человек

сможет достичь «истинного» успеха. Основой его взгляда на человека и его ценность является древнегреческая и герметическая философия Египта, о которых мы будем упоминать в ходе статьи. Причем сам Салас говорит, что его философия не является чем-то принципиально новым, это всего лишь интерпретация «давно забытой мудрости прошлых времён». По итогу, чилийский философ и гуманист исполняет функцию трансфера смыслов и их трансляции в культуре современного языка, нравов и понятий. Далее мы разберём его основные положения, а так же взгляд на человека и пространство вокруг него.

Вся сущность и бытие человека рассматривается Саласом с точки зрения учения «Физики морали», напоминающее нам более современный принцип бумеранга. С помощью «Физики морали» человек должен построить гармоничные отношения Природой, отправляя во вселенную потоки созидательной энергии, тем самым вступая с ней в энергетический резонанс, что приведет к несомненному, высшему и истинному благу для человека, преобразуя его жизнь, «даровав ему по делам его».

Стоит отметить, что автор подчеркивает манифестационизм Природы, тем самым давая понять, что все её законы, по которым человек должен выстраивать свою мораль и ценностные категории имеют строго трансцендентальный характер [4]. Значит, что все добродетели и само понятие блага имеет исключительно материальный характер и исходит из законов мироздания. Тем самым, человек, исполняя законы Природы, может достичь высшего сознания и стать завершённым, результат этого, ключ к великому счастью и осознание истины бытия человека.

Что же лежит в основе человека, и какова его природа его ценности? По мнению Саласа, человек был создан незавершённым, всего лишь материалом, который имеет возможность самореализоваться, до тех пор, он остаётся неполноценным и не может экзистенциально существовать в полной мере. Ценность его как раз таки заключается в возможности достижения единения с природными законами, соблюдая добродетель и усмиряя страсти, человек достигает высшего сознания, высшей формы блага и апогея добродетели. Философ в доказательство своей мысли апеллирует к законам квантовой физики, говоря о том, что одна частица может влиять на всё пространство, в котором она находится, так действия человека влияет на всю вселенную, достигая самых её дальних угол-



ков. Тем самым микро и макрокосмос сливаются в одно бытийное пространство, где один человек может влиять на энергетическую структуру всего видимого мира. При всем этом связь не является односторонней, как одна частица может влиять на всё пространство, так и пространство может влиять на частицу. По итогу, целое может влиять на частные проявления, а часть может влиять на целое пространство, тем самым создаётся диалог между законами Природы и человеком. Посылая энергетическую волну определённой частоты, ты получаешь усиленный ответ той же частоты от материального пространства, в котором ты существуешь [5].

Отходя от методов классического философского мышления, Салас пытается опрактиковать философию, придать ей исключительно трансцендентальную роль, которая, по его мнению, может спасти мир от мировоззренческого кризиса и физического уничтожения, только человек может реализовать этот потенциал, данный ему Природой. Так, главным достоинством индивида, Салас считает возможность истинного эволюционного развития человека, которая может и должна происходить непрерывно. Наличие сознание является то, чем отличается человек и животное, в этом плане Салас солидарен с философами Греции и Египта. Именно благодаря своему сознанию человек имеет возможность достичь истинного успеха через приобретение путем мощного духовного труда высшего сознания, которое является инструментом единения Природы и человека в одном энергетическом потоке и является наиважнейшим и наиважнейшим благом. Причину того, что человек не желает узреть истину, считает философ, является его незнание, отсутствие инструментов для осуществления цели (тем самым возвращая нас к Сократовскому пониманию добра и зла).

Основное предназначение человека, как уже упоминалось, является достижение высшего сознания, причем это является основным критерием. Высшее сознание достигается вне зависимости от уровня знаний и интеллекта, важно лишь то, соблюдаешь ли ты вселенские законы или нет, важно лишь настоящее знание о том, что есть добро, и что зло [Там же].

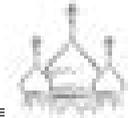
Моментом, стоящим внимания является то, что неважно намерение человека, важны лишь последствия его действий. Допустим, даже если человек имел добрые намерения и результатом его действия стали негативные последствия, то Природа так же ответит отри-

цательным воздействием или же злые намерения, но по итогу положительный исход подарит созидательный ответ от Вселенной.

В литературе философа мало напрямую говорится об отношении к другим людям, тебя окружающим. Цель каждого является единой, достичь высшего блага, через высшее сознания, но Дарио Салас акцентирует внимание на интернальные (внутренние) причины её исполнения, в прямом отношении существует лишь человек и законы Природы [Там же]. Так как другой является частью этого мира, то относится к нему должно соблюдая и транслируя вселенские законы, то есть добродетельно. Но если рассматривать, что влияние экстернальных (внешних) причин на цель и предназначение человека не имеют прямого влияния, то другие люди и общество напрямую не могут повлиять на исход цели. Соответственно, все людские отношения существуют лишь в рамках Природного закона, таким образом, человек, ведущий активную социальную жизнь, и изолировавшийся одиночка имеют равные шансы и предпосылки к выполнению высшей цели человека.

Человек и Природа являются ключевыми понятиями в философии Саласа, вокруг которой строится вся концепция «Физики морали». Тот, кто исполняет вселенские законы и настроится на одну энергетическую волну с миром, выполняет предназначение, данное ему по праву рождения, как виду *homo sapiens*. Стоит отметить, что гуманист отмечает подчинение ЗАКОНАМ Природы, а не самой Природе, проявляющейся в видимой нам материи (очевидно, отсылка идёт к трудам М. Фуко о бессубъектной власти).

В этом вопросе Дарио Салас обращается к культу Гермеса Трисмегиста, подчеркивая, что основные принципы герметической философии крайне хорошо сочетается с открытиями квантовой физики. Так в «Кибалионе», труде, основанном на учении египетского культа, описано семь принципов, на которых строится вся герметическая философия. Допустим, принцип ментальности, диктующий нам, что «Всё есть разум, Вселенная – разумна» (разум в данном случае сопоставим с энергией) сочетается с квантовой физикой в отношении того, что существует единая энергия, которая постоянно преобразуется в материю и обратно. Так как видимая нам часть материи составляет ничтожный процент, то процессы, происходящие в материи видимой, регулируются и управляются одним общим энергетическим потоком, имеют собственную частоту вибраций, ритм, находятся в постоян-



ном, непрерывном движении, а так же обладают антагонистами, которые отображаются в принципе полярности [4].

То, что философия античности приобретают большую актуальность с современными исследованиями микромира, который исследует квантовая физика, наводит Саласа на мысль, что настоящая мудрость и загадки нашего бытия кроются в постулатах философов древности. Он подчеркивает, что во времена греческих и египетских мыслителей уровень эволюции сознания был куда выше, чем в наше время. Несмотря на высокий уровень научных открытий, мы не можем воспроизвести некоторые технологии, которые использовались в Древнем Египте (к примеру, загадка строительства пирамид). Но особую важность он придает именно разнице духовной составляющей людей древности и людей нашего времени. Причину этого он видит в том, что раньше открытия использовались в качестве инструмента духовной трансформации и совершенствования, а не ради удовлетворения потребностей физических, которые, несомненно, куда более примитивны и просты.

Исходя из вышеизложенного, можно прийти к следующим выводам. Философия Дарио Саласа Соммэра не является чем-то принципиально новым в методологическом или научном плане. Она призывает лишь открыть глаза и смотреть в нужное направление истины, которая уже давно была высказана мыслителями древности, но забыта людьми современности, в погоне за ложным благом и гедонистическим удовольствием. В некоем роде он считает себя пророком, лишь несущим свет истины и открывающим его миру.

Несмотря на то, что его практическая философия является этикоцентрированной, она противоречит религиозным догматам, перекрикивая многие положения, установленные церковью, что не может быть принято религиозным мировым сообществом. Но одобряется на волне тенденций современной, секуляризованной морали, при этом, не склоняясь к пост-модернистской концепции, осуждаемой в научных и философских кругах. Она имеет практическую ценность и конкретную применимость, так как целиком и полностью трансцендентальна, тем самым Салас старается приобщить философию к общему научному кругу, отказавшись от её классических методов, инструментов.

С точки зрения православной аксиологии ценность человека заключается в его богоподобном достоинстве и предназначении быть сопричастным к вечной Божественной жизни во всей её совершенной полноте. Достоинство человека выражается в том, что он является высшим творением Божиим в видимом мире.

В святоотеческой традиции стремление личности к достижению полноты богоуподобления и её приобщения к вечной Божественной жизни в её совершенной полноте, неисчерпаемости и славе объявляются основным предназначением человека. Христианское предназначение человека, по мысли святых отцов, есть уподобление его Божественному Первообразу, и если человек желает быть образом Бога невидимого, он должен сообразовать стиль своей внутренней жизни со Христом, Сыном Божиим, Которому обязан своим бытием, достоинством и величием. В следовании евангельской заповеди: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (Мф. 5, 48) – заключается высшее предназначение человека.

Что касается истинной цели жизни, то её православная традиция определяет как стремление личности к достижению полноты богоуподобления и приобщение её к вечной Божественной жизни в её совершенной полноте, неисчерпаемости и славе. Восхождение человека на новые ступени бытия не есть эволюция, не прогресс, а есть «метаморфозис» – преображение. Последняя ступень в этом преображении – обожение человека Божественной благодатью.

В конце нашего исследования, необходимо отметить, что современный мир явно находится в некотором мировоззренческом и нравственном тупике. Он явно не справляется со своей главной задачей устранить разрыв между субъективной жизнью человека и его объективным предназначением. Достоинство жизни отдельного человека не соответствует уникальной ценности его личности, все более очевидной становится дистанция между нравственным идеалом и его реальным осуществлением в жизни. И мы убеждены в том, что мир должен осознать как потерянное всеобщее духовное первородство достоинство и предназначение человека, и только в ограде Церкви, в её возрождающей стихии благодатной жизни, возможно, его возвращение.



Список литературы

1. Архимандрит Платон (Игумнов) Православное нравственное богословие. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 240 с.
2. Вадим Леонов, протоиерей. Основы православной антропологии: учебник. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. – 456 с.
3. Новый Завет. – М.: Терирем, 2012. – 896 с.
4. Соммэр Дарио Салас. В чем ценность человека?: пер. с исп. – М.: Кодекс, 2018. – 192 с.
5. Соммэр Дарио Салас. Мораль XXI века: пер. с исп. – М.: Кодекс, 2017. – 480 с.
6. Степанов А. В., протоиерей. «Физика морали» 21 века: православный взгляд и религиозно-научный анализ // Православие и общество: грани взаимодействия: материалы III Междунар. науч.-практ. конф. – Чита: ЗабГУ, 2019. – 232 с.

УДК 808.5
ББК 80.7

Наталья Алексеевна Бурмакина,
Красноярский государственный медицинский
университет им. В. Ф. Войно-Ясенецкого,
г. Красноярск, Россия,
e-mail: nata-burmakina@yandrx.ru

Светлана Петровна Штумпф,
Красноярский государственный педагогический
университет им. В. П. Астафьева,
г. Красноярск, Россия,
e-mail: tumpf@kspu.ru

**Разговорная лексика как средство умиротворения сторон в гендерных противоречиях
(на примере выступлений протоиерея Андрея Ткачева)**

Предметом данного рассмотрения является разговорная лексика в выпусках авторской программы «Святая правда», касающихся гендерных отношений. В результате исследования выявлено, что содержание и языковая форма выступлений Андрея Ткачева, строящихся на индивидуальном выразительном повествовательном стиле, приводят слушателя к умиротворению и осознанию степени нравственности своего пути.

Ключевые слова: медиатекст, аксиологический текст, духовно-нравственные ценности, языковое умиротворение, разговорная лексика, стилистика текста

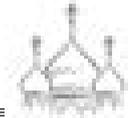
Natalia A. Burmakina,
Krasnoyarsk State Medical University
named after Professor V. F. Voyno-Yasenetsky,
Krasnoyarsk, Russia,
e-mail: nata-burmakina@yandrx.ru

Svetlana P. Stumpf,
Krasnoyarsk State Pedagogical University
named after V. P. Astafiev,
Krasnoyarsk, Russia,
e-mail: tumpf@kspu.ru

**Colloquial Vocabulary as a Means Of Appeasing Parties in Gender Contradictions
(on the Example of Archpriest Andrey Tkachev's Speeches)**

The subject of this review is the colloquial vocabulary in the issues of the author's program "Holy truth", which reflects gender relations. As a result of the research, it was revealed that the content and language form of Andrey Tkachev's speeches reflect an individually expressive narrative principle. Releases of the program lead the listener to peace and awareness of the degree of morality of their path.

Keywords: media text, the text of the axiological, moral and spiritual values, language and peace, spoken vocabulary, the style of the text



Медиа-текст на интернет-телеканале «Царьград» в рубрике «Церковь», ведущим которой является протоиерей Андрей Ткачев, сочетает в себе свойственные публицистическому стилю межстилевые и стилистически маркированные элементы (разговорные и книжные) [8–14]. Стоит отметить, что речь идет не о проповедях или о частных беседах священника с паствой, которые без согласия с автором размещены в виртуальном пространстве, а о запланированных для вещания медийных текстах.

Разговорная лексика как средство демократизации языка неоднократно становилось объектом научного освещения [15]. В нашей работе мы опираемся на традиционную концепцию в трактовке публицистического стиля, для которого «характерно соединение контрастных по стилистической окраске слов» [5, с. 428]. Анализируемые медийные тексты протоиерея Андрея Ткачева как ведущего авторской программы «Святая правда» следует отнести именно к публицистическому стилю, а не религиозно-богословскому, который отличает нормированная книжная речь [1, с. 97; 3; 4; 5, с. 442]. Сопряжение книжной и разговорной стихий русского литературного языка является источником выразительности, «находится в положении взаимной дополнительности» [6, с. 80]. Индивидуально выразительный повествовательный принцип русской словесности, о котором наряду с нормативно-эстетическим говорит К. А. Рогова и В. Г. Костомаров [Там же, с. 84], характерен для выступлений Андрея Ткачева. Как отмечает В. Г. Костомаров, «целевой замысел, несомненно, сильнее власти языковых правил» [Там же, с. 84].

Доступность и выразительность выступлений Андрея Ткачева создается благодаря уместному использованию разговорной лексики. Актуальность гендерной тематики привлекает слушателей с разным эмоциональным настроением и мировоззренческими установками. Однако концепция телеканала и ведущего носит консервативный и монархический характер, поддерживает традиционные ценности. К ним относится понимание разности полов, где противоположности формируют устойчивую картину мира [12].

Книжная и некнижная разновидности как контрастные проявления находятся в органичном сближении «в условиях нынешнего технического прогресса в реализации текстов», по меткому замечанию В. Г. Костомарова [6, с. 84]. Это уточнение касается сочетания словесного и несловесного в выступле-

ниях Андрея Ткачева, что позволяет рассматривать их в рамках дисплейных текстов (В. Г. Костомаров), или креолизованных (К. А. Рогова). Визуальный ряд к выпуску («Черные дни наступили, когда их решили отменить») содержит белую и черную шахматные фигуры, которые символично представляют рад противопоставлений: мужчина – женщина, ноль – единица, что выражает базовые ментальные основы в традиционной картине мира, это приводит к балансу и умиротворению [12].

В коммуникативно-содержательном плане собеседнику-адресату важно, чтобы эмоции поясняли мысль автора, а эмоциональность, безусловно, передается благодаря разговорным языковым средствам. Они обеспечивают доступность изложения и восприятия, они примиряют конфликтующие стороны, приводят к умиротворению. Содержательный посыл и стилистический настрой выступлений Андрея Ткачева взбадривает слушателя, приводит к осознанию степени нравственности своего пути.

В своих выступлениях о гармонии полов, которую светская пропаганда переводит в плоскость конфликта полов, превращая в «винтик-шпунтик» [13], где нужно отстаивать права женщин, Андрей Ткачев подчеркивает ценность как мужчины, так и женщины, что выявляет традиционный взгляд о значимости двух личностей: *«Пришла эпидемия коронавируса, и нигде в мировых сводках об умерших не было ни слова о том, что умерло столько-то бисексуалов, столько-то трансвеститов, столько-то еще каких-то «неведомых зверушек. Везде умирали мужчины и женщины. И когда рождаются дети, статистика рожденных говорит: родилось столько-то мальчиков, столько-то девочек. И никогда еще никто не сказал, что родилось столько-то гермафродитов, столько-то трансвеститов. Рождаются и умирают по-прежнему мужчины и женщины. Да и живут по-прежнему на свете мужчины и женщины»* [11]. Маркерами разговорности в этом фрагменте являются лексемы «дети» (ласкательное к «дети») и «зверушки» (от существительного «зверь» в переносном шутилизмом значении «о ком-либо неизвестном»). Кроме того, последняя единица входит в точную цитату с измененной формой числа, которая апеллирует к тексту А. С. Пушкина «Сказка о царе Салтане, о сыне его славном и могучем богатыре князе Гвидоне Салтановиче и о прекрасной царевне лебеди»: Сами шлют гонца другого / Вот с чем от слова до



слова: / «Родила царица в ночь / Не то сына, не то дочь; / Не мышонка, не лягушку, / А неведому зверюшку» [7].

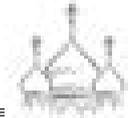
Современная пропаганда равенства полов не разводит понятия равенства в достоинстве и неравенства физической силы и психических возможностей, но использует эту тему в целях нивелирования супружества в традиционном смысле: «Давайте поговорим о "гражданском браке". В контексте того пристального внимания, которое вновь началось по отношению к Церкви со стороны очень большого числа светских СМИ. Как на пожарной колокольне ждущих, как бы где что "загорелось" (к сожалению, Церковь их не интересует в других своих качествах и проявлениях)» [8]. На эту неодинаковость социальных ролей обращает внимание ведущий Андрей Ткачев в выпуске «Безопасность женщин», где визуально (оскал пса с костью в зубах запечатлен на видеозаставке) и словесно вводит сниженную метафору с образами «кость / пес» (троекратный повтор в видеоролике), также – метафорические сравнения «нагружена сумками, как ишак», «работает, как каторжник на галерах»: «мужчина без женщины – это человек без ребра», «женщина без мужчины – это ребро без человека, ее всякий пес сгрызет» [14].

Безусловно, гомилетическая традиция проповеди имеет «символическую систему, которая возвышенно метафорична» [2, с. 139], но для современного медийного текста на злобу дня позволительно введение разговорных элементов: метафорическое «ерошиться» в значении «топорщиться» («у тебя есть обязанность заключить один брак на всю жизнь. Как и многие другие обязанности в самом браке. Но все эти обязанности современный человек отменяет, он хочет слушать только о правах, только о вседозволенности. И страшно ерошится, когда его задевают за живое, особенно используя суровые слова» [8]); разговорно-сниженное «помои» и сопутствующие выражения «разговаривать матом», «съесть, потреблять тоннами», «погладить против шерсти» («Современный человек настолько привык к грубым словам, они льются с телеэкранов даже из хороших, нормальных фильмов, они звучат с театральной сцены, стендап-шоу и так далее. Его, зрителя, выступающие со сцены и телеэкрана просто обливают ушами помоев. Наши дети матом разговаривают, начиная с младших классов даже в элитных школах. Через интернет люди узнают ту информацию, которую и в 80 лет

знать нельзя, а не то что в 8–10. И все это терпится человеком. Современные люди все это съедают, потребляют тоннами. И вдруг возникает какая-то страшная щепетильность, когда чуть-чуть задели за живое, чуть-чуть против шерсти погладили. Ах, кто это? Ах, Церковь? Ах, священник, да еще и узнаваемый? Ату его! Мы не терпим такой грубости! Но откуда вы взялись, такие нежные? Грубости вы, понимаешь, не терпите. Да вы поглядите на свою жизнь, на то, что вы творите сами, что творится в окружающей жизни! А кто вам еще скажет, что "гражданский брак", как вы его называете, это лишь более или менее упорядоченное блудное сожительство без обязательств?»; разговорно-сниженное «брехать» в значении «врать, говорить вздор» («Эта брехливая, призрачная "свобода", превратившаяся в полное самоотрицание по западному стандарту, которой мы все боеем, лишает человека элементарного счастья»); постпозитивная частица -то («но жизни-то губятся из-за ложных либеральных ценностей безо всяких концлагерей»); разговорно-сниженное «плевать» в значении «пренебрегать, относиться с презрением, пренебрежением» («Мы должны плевать в сторону Хэлуина, Валентина и всех таких фантазий... у нас есть Петр и Феврония – это наш ответ Чемберлену... мы должны воевать на поле смыслов... мы вовлечены в войну цивилизаций... мы находимся в поле Византийского дочернего положения... День святого Валентина – для забавы, а не для святости и оправдания жизни») [9].

Разговорные элементы (хоть ты их убей, хоть ты ее режь на куски, наводишь тень на плетень) наряду с книжными (львиная доля; предмет воздыхания и поклонения; великая благодать) продолжают сопровождать поздравление женщин с 8 Марта [13] и днем жен мироносиц: «у женщин есть великая благодать: в страшные моменты жизни женщина бывает смелее мужчин. Великая смелость и великая благодать» [10].

Выразительные высказывания о хрупкости женщин и ответственности мужчин перед женщинами достигается балансом книжных («в женщине все сокровище мировой культуры», «у женской чести должен быть защитник и охранник обязательно») и разговорных элементов («мы живем в мире, в котором псы грызут кости на каждом углу, никто не скажет ему: «Цыц, кыш, тфу, брысь, перестань». А что собственно-то уже говорить: ребро-то уже погрызе-



но») [14]. Женщина, которая соглашается на сожительство без обязательств или ведет двойную жизнь, или отодвигает от себя мужчину-мужа, подчиняя его своей воле, или, стремясь к независимости от него, отстраняется от детей, мечтая о карьере или личной независимости, такая женщина теряет семью и себя в обретенной свободе. Это утверждение является не новым для традиционной светской семьи и христианской культуры. Кроме того, эта мысль, реализована в образах русского и американского кинематографа недавнего прошлого: «Ливень» (1979), «Позд-

ние свидания» (1980), «Родня» (1981), «Едиственный мужчина» (1981), «Никто не заменит тебя» (1982), «Рука, качающая колыбель» (1992). Дискуссионное богатство взаимоотношения полов выразительно представлено в выступлениях Андрея Ткачева благодаря сочетанию книжной и разговорной лексики. Такой живой контакт сформирован доверительной обыденностью [6, с. 80]. Простота и доступность, примирение в конфликтной теме обеспечиваются не книжностью, разговорностью, откровенностью беседы в рамках заданного медиатекста.

Список литературы

1. Бурмакина Н. А. Попова А. Т. Проблема стилистической дифференциации современных гомилетических текстов // Казанская наука. – 2013. – № 6. – С. 97–99.
2. Бурмакина Н. А. Функционирование метафоры в проповеди протоиерея Артемия Владимировича «Положил еси на главы их венцы...: для тех, кто готовится к венчанию» // International Symposium "Metaphor as Means of Knowledge Communication": book of abstracts. – Perm, 2016. – P. 138–139.
3. Бурмакина Н. А., Галиева М. Р. Риторический анализ лекций протоиерея Геннадия Фаста «Путь греха и погибели». – Текст: электронный // Studia Humanitatis. – 2013. – № 1. – URL: <http://st-hum.ru/content/burmakina-na-galieva-mr-ritoricheskiy-analiz-lekciy-protoiereya-gennadiya-fasta-put-greha-i> (дата обращения: 14.07.2020).
4. Бурмакина Н. А., Конради Р. С. Риторический анализ текста протоиерея Артемия Владимировича «О взаимном терпении и любви: из вечерних бесед с прихожанами». – Текст: электронный // Studia Humanitatis. – 2015. – № 1. – URL: <http://st-hum.ru/content/burmakina-na-konradi-rs-ritoricheskiy-analiz-teksta-protoiereya-artemiya-vladimirova-o> (дата обращения: 14.07.2020).
5. Голуб И. Б. Новый справочник по русскому языку и практической стилистике. – М.: Эксмо, 2007. – 464 с.
6. Костомаров В. Г. Язык текущего момента: понятие правильности. – СПб.: Златоуст, 2014. – 220 с.
7. Пушкин А. С. Сказка о царе Салтане, о сыне его славном и могучем богатыре князе Гвидоне Салтановиче и о прекрасной царевне Лебеди. – Текст: электронный // Азбука веры. – URL: <https://azbyka.ru/fiction/skazka-o-care-saltane/> (дата обращения: 14.07.2020).
8. Ткачев А. «Будьте любезны выйти вон» // Царьград ТВ. – 2020. 18 февраля. – URL: https://tsargrad.tv/shows/budte-ljubezny-vyjti-von-otec-andrej-tkachjov-v-spore-o-grazhdanskom-brake-napal-namuzhchin_239369 (дата обращения: 14.07.2020). – Текст (визуальный): электронный.
9. Ткачев А. «Вас взяли в плен»: о Дне Валентина как инструменте войны // Царьград ТВ. – 2020. 14 февраля. – URL: https://tsargrad.tv/shows/vas-vzjali-v-plen-otec-andrej-tkachev-o-dne-valentina-kak-instrumente-vojni_238545 (дата обращения: 14.07.2020). – Текст (визуальный): электронный.
10. Ткачев А. Православное 8 Марта // Царьград ТВ. – 2020. 3 мая. – URL: https://tsargrad.tv/shows/pravoslavnoe-8-marta-otec-andrej-tkachev-trogatelno-pozdravil-zhenshhin_251639 (дата обращения: 14.07.2020). – Текст (визуальный): электронный.
11. Ткачев А. Умирают и рождаются мужчины и женщины // Царьград ТВ. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MSyYvpVJ4pM> (дата обращения: 14.07.2020). – Текст (визуальный): электронный.
12. Ткачев А. Черные дни наступили, когда их решили отменить // Царьград ТВ. – 09 июля 2020. – URL: https://tsargrad.tv/shows/chernye-dni-nastupili-kogda-ih-reshili-otmenit-otec-andrej-tkachev-preduprezhe-daet-vseh_265649 (дата обращения: 14.07.2020). – Текст (визуальный): электронный.
13. Ткачев А. 8 марта Великому посту – не помеха // Царьград ТВ. – 2020. – 6 марта. – URL: https://tsargrad.tv/shows/8-marta-velikomomu-postu-ne-pomeha-otec-andrej-tkachev-o-mezhdunarodnom-zhenskom-dne_241941 (дата обращения: 14.07.2020). – Текст (визуальный): электронный.
14. Ткачев А. Безопасность женщин // Царьград ТВ. – 2020. – 29 августа. – URL: https://tsargrad.tv/shows/bezopasnost-zhenshhin_82668 (дата обращения: 14.07.2020). – Текст (визуальный): электронный.
15. Хорошая речь / под ред. М. А. Кормилицына, О. Б. Сиротина. – М.: ЛКИ, 2007. – 317 с.



УДК 21/29
ББК 86.2

Сергей Иванович Ивентьев,
ООО «ДЭЛИЛ»,
г. Казань, Россия,
e-mail: sergei-zsk@mail.ru

Гузелия Рауфовна Асадуллина,
Башкирский государственный университет,
г. Уфа, Россия,
e-mail: Asadullina-guzeliya@yandex.ru

Человек – раб Божий или Сотворец?

В статье рассматривается религиозное понятие «Раб Божий», а также право человека на доверительное, бесстрашное общение и сотрудничество с Богом-Творцом, которое тысячелетиями надлежащим образом не было религией осмыслено и преднамеренно скрыто от человека, что определяет актуальность работы. В исследовании автор отвечает на вопрос: можно ли считать человека рабом Бога?

Ключевые слова: Бог, человек, душа человека, дух человека, сотворец, вера, религия, права человека, права души и духа человека, заповеди

Sergey I. Iventev,
“DELIL” LLC,
Kazan, Russia,
sergei-zsk@mail.ru

Guzelia R. Asadullina,
Bashkir State University,
Ufa, Russia,
e-mail: Asadullina-guzeliya@yandex.ru

Is Man a Servant of God or a Co-Creator?

This article examines the religious concept of “servant of God”, as well as the human right to trust, fearless communication and cooperation with God the Creator, which has not been properly understood by religion for thousands of years and deliberately hidden from people, which determines the relevance of the work. In the study, the author answers the question: can a person be considered a slave of God?

Keywords: God, human, the human soul, the human spirit, co-creator, faith, religion, human rights, the rights of the soul and spirit of man, the commandments

На протяжении многих тысячелетий человечество задаёт себе архиважный вопрос своего бытия: можно ли считать человека рабом Бога?, на который не был найден окончательный ответ. В связи с законодательным запретом какого-либо рабства, этот по своей сути духовно-аксиологический вопрос также остался актуальным и в наше время.

Предметом настоящего исследования выступают концепт «Раб Божий». Целью исследования является изучение понятия «Раб Божий» с точки зрения научно-философского и религиозного мировоззрений. В процессе исследования использовались теоретические методы логического и сравнительного анализа, а также междисциплинарный подход.

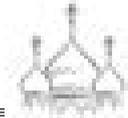
Так, в международном праве запрещено рабство или подневольное состояние (статья 4 Европейской Конвенции о защите прав человека и основных свобод от 04.11.1950 г., статья 8 Международного пакта о граждан-

ских и политических правах от 16.12.1966 г.) [14; 18].

В национальных законодательствах, включая и российское право, за рабство и лишение свободы предусмотрена уголовная ответственность (например, статьи 127, 127.1, 127.2. Уголовного кодекса Российской Федерации) [17].

Получается, что религия, проповедующая тезис о том, что человек – раб Божий, до настоящего времени, вопреки законодательному запрету рабства, придерживается и пропагандирует этот архаичный рабовладельческий принцип. Очевидно, что религиозное понятие «Раб Божий» противоречит международному праву и российскому законодательству о запрете рабства.

Рассматриваемый вопрос, так или иначе, исследовался в философской, религиозной и научной литературе. К наиболее современному исследованию в данной области можно



отнести работу В. О. Лобовикова «Логически противоречит ли сам себе раб Божий Левий Матвей, утверждая, что он не раб?», которая смогла беспристрастно пролить свет в этом неоднозначном и сложном вопросе [13, с. 141–143]. Но при этом автором так и не был в полном объёме раскрыт данный вопрос.

Указанный автор обращает внимание на то, что при ответе на вышеуказанный вопрос всегда необходимо учитывать при употреблении саму суть слова «раб» в определённых словосочетаниях, то есть учитывать логико-лингвистический аспект [Там же, с. 141].

Итак, как утверждает В. О. Лобовиков, «словосочетание «Раб Божий» имеет в христианской теологии положительное нравственное значение, а слово «раб», взятое само по себе, выражает в обычном естественном языке отрицательную нравственную оценку, а именно, противопоставление такой положительной ценности как «свободный» [Там же, с. 141–143].

В свою очередь, согласно Толковому словарю живого великорусского языка В. И. Даля, раб обозначает невольника и крепостного, то есть человека, обращённого в собственность ближнего своего (хозяина или господина) или государства [7, с. 5]. Этот господин по своей сути выступает собственно рабовладельцем. В истории человечества рабство существовало до XX в., но, как пережиток, остаётся в арабских и африканских странах.

Такие монотеистические религии, как иудаизм, христианство и ислам, воспитывают человека так, чтобы он боялся Бога, то есть пребывал в страхе перед своим Творцом или находился всегда перед Ним в рабском состоянии. Так, например, в христианстве, в том числе и православии, человек всегда выступает рабом Бога.

Обратим внимание на то, что основатель христианства Иисус Христос человека никогда не называл рабом Бога, а относил людей к детям Бога: «Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15:14–15) [3].

Идеалами вероучения иудаизма выступают постоянное молитвенное состояние, хождение перед лицом Бога в страхе, спокойствие души перед Тем, кто наполняет всю Вселенную, непрестанные мысли о служении Ему, полная надежда на Бога [15, с. 79, 80]. Аналогичный подход прослеживается в христиан-

стве и исламе. В исламе человека также именуют рабом Аллаха (Коран 39:53–55) [11].

Понятие «Раб Божий» стали использовать не только в религиозных молитвах, ритуалах и обрядах, но и в народных магических заговорах, придавая ему особую значимость [19, с. 31–33].

В отличие от авраамических монотеистических религий, древнеславянские верования никогда не относили человека к рабу Бога. У славян Бог был Отцом человека и Главой его семьи. «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви» (1Ин. 4:18) [3].

Согласно четвёртому и пятому поколениям прав человека, страх препятствует реализации прав человека, его души и духа [6, с. 183–185].

Следует отметить, что в соответствии с концепцией прав души и духа человека из-за страха человеческие души не могут переселяться или реинкарнировать, то есть не происходит реализация права души на переселение, а значит, не наступает вечная жизнь человека в физическом теле.

С психологической точки зрения, страх представляет собой один из способов столкновения человека с данностью смерти, которая способна разрушить базовые жизненные ценности человека [2, с. 13–23]. Именно страх используется как важное средство для управления и удержания человека в повиновении и рабстве.

Церковь, религиозные институты и образования, поддерживая свою власть над народами, в отличие от науки, преднамеренно не раскрывают природу и истинные причины появления и формирования страха у людей. Согласно религиозной теории творения, человек был сотворён Богом по своему образу и подобию, и люди являются Его детьми (Быт. 1:26; Коран 7:11) [3; 11]. «Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим. 8:16–17) [3].

Очевидно, что сын никак не может являться рабом для своего отца в духовном и кровном плане. Следовательно, тезис монотеистических религий о том, что человек является рабом Бога, противоречит и фактически исключает религиозную теорию сотворения Богом человека именно Его сыном.

По нашему мнению, человек как творение и часть Бога априори не может быть ра-



бом своего родителя. Согласно концепции прав души духа человека, в соответствии с которой человек имеет право на доверительное, бесстрашное общение и сотрудничество с Богом-Творцом (далее – право на сотрудничество с Богом) [4, с. 22–37; 6, с. 183–185], религиозное утверждение о том, что человек раб Божий, опровергается и утрачивает свою актуальность как политическая рабовладельческая архаика.

Авторская концепция прав души и духа человека получила различные оценки, начиная от фундаментальности этих прав до их иллюзорности, и находится на стадии обсуждения и пока не нашла широкого распространения среди учёных и религиозных институтов [5, с. 26, 27; 8, с. 216].

В состав пятого поколения прав человека входит право на сотрудничество с Богом [4, с. 22–37], которое тысячелетиями не было религиозными институтами надлежащим образом осмыслено и, по нашему мнению, даже преднамеренно по политическим и другим мотивам скрыто от человека. Помощь человека Богу выражена в праве человека и его души на Сотворчество, что было закреплено в пятом поколении прав человека.

В соответствии с концепцией прав души и духа человека сотворчество – это творчество человека высшего Божественного порядка, где человек, находясь в Любви, использует Энергию Любви, Божественные энергии и информацию для сотворения Миров и человека (рождение детей), преобразования и совершенствования уже существующих творений Бога [Там же]. При этом под сотворчеством человека с Богом понимается сотрудничество Творца со своим творением (человеком, душой человека), а также творения с Богом. Не зря, согласно учению зороастризма, человек был создан союзником Бога для достижения победы над злом [1], что не нашло отражение в христианстве и исламе.

Человек, как творение и сын Бога, имеет право и должен общаться со своим Творцом без какого-либо страха и только на доверительной основе. Право на сотрудничество с Богом более полно раскрывает суть права человека, его духовной сущности (души и духа) на обращение к Богу [6, с. 183–185].

Человек, как образ и подобие Бога, обладает всей полнотой потенциалов и возможностей Бога, что позволяет ему сотрудничать и участвовать в творчестве с Богом-Творцом. Невооружённым глазом видно, что тезис монотеистических религий о том, что человек являет-

ся рабом Бога, принижает человека как творение Бога, а также Бога как его Творца.

Изложенное можно утвердительно применить и к народным магическим заговорам, в которых используется понятие «Раб Божий». Именно использование в заговорах этого понятия искажает сакральный смысл того или иного ритуала, а также заговора, так как человек в них не выступает сыном и союзником Бога-Творца.

Таким образом, религиозное утверждение о том, что «человек раб Божий» с точки зрения научно-философского подхода не выдерживает никакой критики. Как указывается в пятом поколении прав человека, право человека на сотрудничество с Богом по своей сути раскрывает ещё две Божьи заповеди (11 заповедь – «Не бойся Бога своего» и 12 заповедь – «Помогай Богу своему»), а значит, напрямую входит в антагонизм с религиозным христианским догматом только о наличии 10 Божьих заповедей и с тезисом монотеистических религий (букв. «единобожие» – от греч. *μόνος*, «один» и греч. *θεός*, «бог»; почи- тают единого Бога) [16, с. 16] о том, что человек является рабом Бога.

В литературе раскрываются основные причины утаивания 11 и 12 заповедей, которые раскрывают истину о том, что человек не является рабом Бога, а именно:

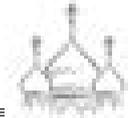
1. Человеческие пороки (алчность, властолюбие, гордыня, тщеславие, эгоцентризм и др.).

2. Политическая причина (культивирование среди людей страха перед Богом, чтобы человек обращался только к представителям религиозной и государственной власти; нежелание власть имущих, чтобы у «рабов божьих» было своё мнение).

3. Религиозная причина (жрецы только одни хотели общаться с Богом и пользоваться Его дарами) [9, с. 198–199].

В результате указанных причин и процессов Бог-Творец неправоммерно стал подменяться фантастическими и нереальными образами, различными секулярными учениями, наукой, а Божественный закон стал от людей утаиваться. Не зря христианство, включая православие, говорит только о Десяти заповедях Закона Божьего, которые были даны Богу Моисею [10, с. 567].

По нашему мнению, первым человеком, который был посвящён в Божественный Закон, был именно Адам (евр. *adam* – человек), первое творение Бога (Быт. 2: 7; Коран 7: 11) [3; 11]. После этот закон напоминался человечеству уже через пророков.



Очевидно, что первочеловек Адам понимал и знал в совершенстве Божественный Закон в его первоизданном виде, который со временем человечеством забывался и преднамеренно искажался жрецами на материальных носителях, получая искаженную интерпретацию.

Жрецы по сей день скрывают от человечества оригинал первоначальной Библии (Ветхого и Нового Заветов) и другие материальные источники, на которых был зафиксирован полный текст Божественного Закона.

Соккрытие 11-й и 12-й заповеди позволило жрецам унизительно называть безапелляционно человека рабом Бога, а также провозгласить тезис о том, что человек является рабом Бога. Под этим преследовались политические цели: соккрытие Истины, удержание людей в повиновении и управление ими как рабами. Безусловно, что это явилось также причиной появления атеизма и воинствующего материализма с его теорией Ч. Дарвина.

Кроме того, с такой же целью появился тезис, что всякая земная власть от Бога: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим. 13:1–2) [3]. «Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым» (1 Пет. 2:13–14) [3].

С момента провозглашения четвёртого и пятого поколений прав человека [4; 6] прошло более двадцати лет, но религиозные институты, в том числе Русская Православная Церковь и Русская Православная Старообрядческая Церковь, так и не выразили своего отношения к правам души и духа человека. По нашему мнению, это связано с неверными религиозными установками, что человек раб Бога, а также что душа не имеет права на реинкарнацию.

Как нами отмечалось, за весь период становления идеи прав человека были закреплены в национальных и международных правовых актах в основном так называемые права тела и частично права души и духа человека (свобода совести и вероисповедания, свобода творчества), которые из-за неверных и архаичных религиозных догматов 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 свободу 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, ставшего основой национализма, фашизма, авторитарных режимов, криминальных и террористических группировок.

Позиция Русской Православной Церкви по правам человека открыто была выражена только в 2008 г. в «Основах учения о достоинстве, свободе и правах человека», понимание прав человека в котором, как пишет М. А. Краснов, много было заимствовано из светского дискурса [12, с. 122–137]. В данном документе также не было слов о правах души и духа человека, хотя упоминалось о посмертных благах человеческой души.

Таким образом, из вышеизложенного можно сделать следующие выводы, отвечая на поставленный вопрос исследования, а также на вытекающие из него сопутствующие вопросы:

- Человек не является рабом Бога(!).
- Человек является союзником и сотворцом Бога(!).
- Утверждения монотеистических религий о том, что человек является рабом Бога, а всякая земная (государственная) власть от Бога, носят политический и человеческий характер, не соответствуют действительности и являются человеческими историческими фальсификациями.

– Тезис монотеистических религий о том, что человек является рабом Бога, противоречит и исключает религиозную теорию сотворения Богом человека как Своего сына.

– Религиозное мировоззрение о том, что человек является рабом Бога, противоречит международному праву и российскому законодательству о запрете рабства.

– В народных магических ритуалах и заговорах неправильно используется понятие «Раб Божий», что искажает сакральный смысл этих действий, а значит, первые могут приводить к нежелательным последствиям для человека.

По нашему мнению, именно искажённые представления о Боге и человеке, дошедшие до наших дней, не позволяют религиозным институтам, Церкви и образованиям длительное время развивать учение о душе человека, о её правах, а также адекватно и своевре-



менно решать насущные проблемы человечества (духовно-нравственное совершенствование и развитие человека, прекращение войн, борьба с болезнями, эпидемиями и голодом в некоторых странах, восстановление экологии и т. д.).

Список литературы

1. Авеста. Хордэ Авеста (Младшая Авеста) / подг. авестийского текста, пер. предисл., ком. М. В. Чистякова. – СПб.: Авестийское астрологическое сообщество, 2005. – 384 с.
2. Баканова А. А. Системное описание страха смерти // Культурно-историческая психология. – 2015. – Т. 11, № 1. – С. 13–23.
3. Библия: каноническая, русский синодальный перевод. – М.: Российское Библейское общество, 2007. – 1057 с.
4. Боброва Н. А., Ивентьев С. И. Права человека и ислам // Истоки духовности: информационно-справочное пособие / сост. Р. Р. Баязитова, Г. М. Набиуллина, Р. З. Юлбаев. – Уфа: Педкнига, 2019. – С. 22–37.
5. Гольдин Г. Г., Терновая Л. О. Возможно ли скорое рождение нового поколения прав человека? // Учёные труды Российской академии адвокатуры и нотариата. – 2018. – № 2. – С. 26, 27.
6. 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. – Нижний Тагил: НТИ (филиал) УрФУ, 2017. – Т. 2. – С. 183–185.
7. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 4: Р–V. – СПб.: Диамант, 1996. – 688 с.
8. Дроздова А. М. Некоторые аспекты концепции поколений прав человека // Сборник научных трудов кафедры правовой культуры и защиты прав человека. – Ставрополь: Изд.-инф. центр «Фабула», 2019. – С. 213–217.
9. Евгения Семеновна. Следующая книга. От Господа. Серия «Знания высших Миров». – Казань, 2016. – 464 с.
10. Закон Божий. – Сергиев Посад: Изд. Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2008. – 722 с.
11. Коран / АН СССР; Ин-т востоковедения; пер. и ком. И. Ю. Крачковского; ред. В. И. Беляев; предисл. П. Грязневич, В. Беляев. – 2-е изд. – М.: Наука, 1986. – 727 с.
12. 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.
13. Лобовиков В. О. Логически противоречит ли сам себе раб Божий Левий Матвей, утверждая, что он не раб? // Дискурс-Пи. – 2004. – № 1. – С. 141–143.
14. Международный пакт о гражданских и политических правах // Ведомости Верховного Совета СССР. – 1976. – № 17. – Ст. 291.
15. Тимошук А. С., Федотова И. Н., Шавкунов И. В. Введение в религиоведение: учеб. пособие. – Владимир: ВЮИ ФСИН России, 2014. – 136 с.
16. Тихонова Г. Ю., Гиниятова Е. В. Религиоведение: учеб. пособие. – Томск: Изд-во Томского политехн. ун-та, 2013. – 203 с.
17. Уголовный кодекс Российской Федерации // Собрании законодательства Российской Федерации. – 1996. – № 25. – Ст. 2954.
18. О ратификации Конвенции о защите прав человека и основных свобод и Протоколов к ней: Федеральный закон: [от 20 февраля 1998 г. № 54-ФЗ] // Собрание законодательства Российской Федерации. – 1998. – № 14. – Ст. 1514.
19. Шуляк С. А. Аспекты исследования классификации текстов-заговоров // Балтийский гуманитарный журнал. – 2013. – № 1. – С. 31–33.



УДК 27-187:159.9.07
ББК 87.524.83

Гузелия Рауфовна Асадуллина,
Башкирский государственный университет,
г. Уфа, Россия,
e-mail: Asadullina-guzeliya@yandex.ru

Оксана Владимировна Шкуран,
Луганский национальный университет им. Тараса Шевченко,
г. Луганск,
e-mail: oksana.shkuran@mail.ru

Сергей Иванович Ивентьев,
ООО «ДЭЛИЛ»,
г. Казань, Россия,
e-mail: sergei-zsk@mail.ru

Междисциплинарное исследование метаязыка концепта «Бессмертие»

В статье на теоретическом уровне рассматриваются духовно-нравственная, социальная, филологическая и правовая аспекты понятия «бессмертие». До советской реформы русского языка 1918 г. существовало слово «безсмертие». Понятия «безсмертие» и «бессмертие» имеют противоположную смысловую нагрузку. Авторы раскрывают этимологию этих слов, а также позицию науки, христианства, включая православие, и других религий на идею безсмертия/бессмертия. Актуальность рассматриваемой темы связана с тем, что предметом изучения выступает вечная проблема человечества, связанная со смертью и с бессмертием/бессмертием, а также с тем, что в исследовании используется истинное древнерусское значение слова «безсмертие».

Ключевые слова: Бог, человек, дух человека, душа человека, духовность, нравственность, религия, христианство, православие, ислам, право, бессмертие, бессмерие, смерть

Guzelia R. Asadullina,
Bashkir State University,
Ufa, Russia,
e-mail: Asadullina-guzeliya@yandex.ru

Oksana V. Shkuran,
Luhansk Taras Shevchenko National University,
Luhansk,
e-mail: oksana.shkuran@mail.ru

Sergey I. Iventev,
"DELIL" LLC,
Kazan, Russia,
e-mail: sergei-zsk@mail.ru

An Interdisciplinary Study of the Metalanguage of the Concept "Immortality"

The article deals with the spiritual, moral, social, philological and legal aspects of the concept of "immortality" at the theoretical level. Before the Soviet reform of the Russian language in 1918, the word "immortality" existed. The concepts of "immortality" and "immortality" have the opposite meaning. The authors reveal the etymology of these words, as well as the position of science, Christianity, including Orthodoxy, and other religions on the idea of immortality. The relevance of the topic is related to the fact that the subject of study is the eternal problem of humanity associated with death and immortality/immortality, as well as the fact that the study uses the true old Russian meaning of the word "immortality".

Keywords: God, human, human spirit, human soul, spirituality, morality, religion, Christianity, Orthodoxy, Islam, law, immortality, death

Под метаязыком (от греч. meta – после, за, позади) понимается язык, средствами которого описываются и исследуются свойства некоего другого предметного или объектного языка [20]. Предметом настоящего исследования выступают концепты «безсмертие» и

«бессмертие», а целью – исследование понятий «безсмертие» и «бессмертие» с позиции научно-философского и религиозного мировоззрений.

В процессе исследования использовались теоретические методы логического, срав-



нительного анализа и междисциплинарный подход. С помощью метаязыка можно максимально раскрыть суть концептов «безсмертие» и «бессмертие».

К идее безсмертия / бессмертия философия, наука и религия относятся по-разному. Понятие «бессмертие», как философская категория, впервые появилось у древнегреческого философа Платона (428 [427] – 348 [347] до н. э.), древнеримского политического деятеля и философа Цицерона (03.01.106 – 07.12.43 г. до н. э.) и др. [21, с. 44]

Вопрос бессмертия всегда связан со смертью. Без смерти невозможно в человеческом измерении осмыслить безсмертие/бессмертие. Как точно отмечает А. Ю. Коробов-Латынцев, философский язык смерти противостоит именно религиозному языку бессмертия [13, с. 38]. При этом следует отметить, что сказанное в настоящее время охватывает и наука, пытаясь объединить между собой эти два языка.

В литературе мало междисциплинарных исследований, посвящённых безсмертию/бессмертию. Данный пробел восполняется настоящим исследованием, в котором используются два концепта: «безсмертие» и «бессмертие», которые, казалось бы, на первый взгляд, идентичны, что не соответствует филологической науке.

Чтобы разобраться с этимологией современного слова «бессмертие», необходимо обратиться к славянской письменной традиции до издания Советом Народных Комиссаров РСФСР Декрета от 10.10.1918 г. «О ведении новой орфографии», в соответствии с которым буква «З» заменяется буквой «С» перед глухими согласными, в том числе и перед буквой «С».

С приходом советской власти по политическим, идеологическим и метафизическим (от греч. *metaphysic* – то, что после физики) причинам славянская азбука была заменена на секулярный (от лат. *saecularis* – вековой, столетний, мирской, светский) алфавит, введена новая орфография, что существенно изменило русскую ментальность (лат. *mens* – ум, разум) и истинный смысл многих слов, в том числе и слова «безсмертие». Приставка бес- в русском языке задевает чувства многих верующих людей, что требует тщательного изучения рассматриваемых понятий и разрешения этого архиважного духовного вопроса для общества.

Согласно Толковому словарю живого великорусского языка В. И. Даля, бессмертие обозначает непричастность к смерти, при-

надлежность, свойство и качество неумирающего, вечно существующего и живущего, а также безвечную духовную жизнь, не зависящую от плоти [5, с. 73]. То есть бессмертие обозначает, что живое никогда не подвержено смерти, тлению или распаду.

В древнерусском языке существовало только слово «бессмертие», а с приходом советской власти вместо него было введено в оборот новое слово «бессмертие» (далее – советское слово / понятие «бессмертие»), которое состоит из двух слов «бес» и «смерть», то есть фактически произошло существенное изменение смысловой нагрузки первоначального слова [3, с. 21].

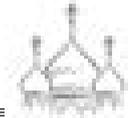
Смысл советского слова «бессмертие» связан с бесом (злым духом) и смертью (гибелью), то есть оно обозначает, что бес (Зло) ведаёт и владеет смертью, которая для человека связана с прекращением всех процессов жизнедеятельности физического тела. Следовательно, слово «бессмертие» отделено от Бога и от Его свойств и характеристик (бессмертие, вечность, вездесущность и пр.). В целом это также касается и советского алфавита. То есть концепт «бессмертие» обозначает невечное, гибель, Зло, быстротечность и ограниченность во времени.

Советской властью был искажён изначальный духовный смысл слова «бессмертия». В связи с чем, верующие по сей день в недоумении от реформы русского языка в 1918 г., а также от бездействий Церкви и религиозных институтов.

В соответствии с Православной энциклопедией, под советским словом «бессмертие» понимается: 1. Свойство Божественной природы, неподвластной смерти. 2. Состояние, в котором пребывают духовно-разумные существа, преодолевшие свою зависимость от смерти. 3. Посмертная слава, полученная в результате совершения подвига жертвенного служения

Советская реформа русского языка была встречена российским обществом и русской эмиграцией негативно, так как она коснулась не только идеологии и определённого уклада жизни, но и вопроса веры, главного для человеческого бытия [11, с. 133–135].

По мнению исследователя М. О. Кармановой, русский язык базировался на церковнославянском, упрощение («обмирщение») которого в результате реформы русского языка устраняло взаимосвязь между светским и религиозным языками, то есть происходило целенаправленное насильственное разделение церкви и общества, а также к разруше-



нию трёх великих государственных начал (вера, самодержавие, народность) [19, с. 96], которые отличали русскую нацию и составляли так называемого «краеуголие русского просвещения» [11, с. 136].

20.01.1918 г. Совет Народных Комиссаров РСФСР издал Декрет «О свободе совести и религиозных обществах», в соответствии с которым Церковь была отделила от государства и школы. Этот Декрет просуществовал до издания постановления Верховного Совета РСФСР № 268–1 от 25.10.1990 г. «О порядке введения в действие закона РСФСР «О свободе вероисповеданий».

Русская Православная Церковь (далее – РПЦ) открыто не выступила против реформирования («обмирщения») русского языка. На момент реформирования большевиками русского языка РПЦ была уже отделена от государства, находилась в глубоком кризисе не только в организационно-управленческом плане, но и в сфере духовного образования.

РПЦ так и не был решён вопрос о языке богослужений, переводе церковнославянского языка на русский. По указанным причинам РПЦ не переводила печатные издания с древнеславянского на советский русский язык. В аналогичной ситуации пребывали и другие конфессии (лат. *confessio* – исповедание) (иудаизм, ислам и буддизм).

Кроме того, с приходом к власти большевиков фактически остро стоял вопрос о физическом и метафизическом существовании любой религии на территории РСФСР. Как верно отмечают А. Г. Кравецкий и А. А. Плетнева, что в советский период проблема языка оставалась на периферии церковного сознания, издание церковной и богослужебной литературы не производилось, что приводило к размыванию церковнославянской языковой нормы [14, с. 23].

В настоящее время РПЦ не проявляет инициативу по возвращению к азбуке и пересмотру орфографии советских слов, у которых явно смысловая нагрузка противоречит истинному значению славянских слов, что привело к утрате самобытности и духовности нашего народа в советский период.

В философии под советским понятием «бессмертие» понимается существование личности или души после смерти, слияние души с Богом, а также существование личности в сознании потомков [21, с. 43–44].

Как отмечает Е. В. Ширяева, на всём этапе развития человечества религия всегда предлагала определённую модель бессмертия человека, которые имели свои межрели-

гиозные различия и тождества (в христианстве и исламе идея Рая и Ада и пр.) [24, с. 443–444].

В авраамических религиях бессмертие/бессмертие увязывают с Богом (аллахом) (Библия: 1Тим. 1:17, 6: 16; Коран: 3:2) [1; 12].

В религиозно-философском понимании бессмертие является одним из главных атрибутов Бога [7, с. 221].

Одним из свойств Бога выступает вечность (Псал. 89:3; Ис. 40:28) [1; 6, с. 27]. Согласно Философскому энциклопедическому словарю, вечность – это бесконечная длительность (продолжение существования вещей во времени) [21, с. 67].

Часто под вечностью подразумевают бессмертие, что наблюдается в религиозных учениях. Бог пребывает одновременно вне и во времени, то есть Он одновременно бессмертен и вечен. Следовательно, понятие «бессмертие» не связано со временем, а слово «вечность» обладает определёнными временными характеристиками (век как единица измерения времени, часть или отрезок времени и пр.). Можно утверждать, что вечность, как временная категория, представляет собой малую часть бессмертия.

В христианской традиции жизнь вечная является Божьим даром, которая достигается через основателя христианства Иисуса Христа (Рим. 6:23) [1]. Дар бессмертия, наряду с Дарами Любви и слова (мысли), относится к главному духовному дару Бога [9, с. 214]. Данный дар включает в себя право на вечную жизнь и по своей сущности является правом человека на бессмертие, которое подразумевает биологическое и духовное бессмертие или материальное и нематериальное (невещественное) [8, с. 111–112; 10, с. 21–26].

Бессмертие увязывается с духовной сущностью человека, а именно с его духом и душой. В философии, например у немецкого философа Гегеля (27.08.1770 – 14.11.1831 г.), дух наделяется бессмертием [4, с. 125]. В христианстве отмечается, что душа человека с момента сотворения бессмертна (Пс.15:10–11).

Согласно учению древнегреческого философа Платона (428 [427] – 348 [347] до н. э.), человеческая душа по своей природе бессмертна [20, с. 191]. Как отмечает И. А. Чистович, к этому учению с уважением относились первые христианские учителя (Иустин и др.), хотя и не разделяли его [23, с. 197].

Человечество отдаёт предпочтение биологическому бессмертию в детях, а также так называемому социальному бессмертию, вы-



раженному в «существовании личности в сознании потомков» и творениях (творчестве) человека [16, с. 544–551; 21, с. 43–44]. Очевидно, что для современной науки актуальным является вопрос социализации бессмертия [15, с. 178–184].

Например, сакральная геометрия проблему бессмертия человека трактует с точки зрения повторных земных жизней или реинкарнации [17, с. 16], что также нашло своё продолжение в концепции прав души и духа человека.

Советское слово «бессмертие» по своему значению фактически отрицает существование души человека, а также её вечность во времени и бессмертие вне времени.

В праве советское понятие «бессмертие» стало применяться благодаря концепции прав души и духа человека или четвёртому и пятому поколениям прав человека [2, с. 146, 147; 7, с. 216]. То есть языком бессмертия стала ведать не только религия, но и юриспруденция.

Как усматривается из концепции четвёртого и пятого поколений прав человека, человек, его духовная сущность (душа и духа) имеет право на бессмертие [2, с. 146]. При этом следует отметить, что первое упоминание о праве на бессмертие мы наблюдаем в верованиях полинезийцев, у которых право на бессмертную жизнь в загробном мире получали только души умерших вождей [22, с. 27, 28].

Если применять буквальный смысл советского слова «бессмертие», как владением бесом смертью, то получается, что право человека на бессмертие может превратно трактоваться и уже искажается именно сторонниками соматических (от др.-греч. σῶμα – тело) прав как право человека на смерть, что не сочетается с вечностью и бессмертием. То есть наблюдается двоякий смысл слова «бессмертие» в связке с другими словами. Следо-

вательно, необходимо в том или ином конкретном случае употреблять приставку бес- или без-, чтобы раскрыть сущность конкретного слова. Например, слово «бесплатно» буквально обозначает, что «бес платит», а слово «безплатно» – «без платы». Слово «бессмертие» связано с Богом, духом и душой человека, а слово «бессмертие» – с материей, физическим телом человека.

В связи с вышеизложенной этимологией, с учётом великого древнерусского языка, правильно следует писать и говорить, что человек, его духовная сущность (душа и дух) имеют право на бессмертие. Понятие «право человека на бессмертие / бессмертие» является предметом научно-философского дискурса. На данном этапе развития юриспруденции юридизация права человека на бессмертие/бессмертие пока не произошла.

Концепты «бессмертие» и «бессмертие» являются универсальными философскими, религиозными и правовыми категориями, которые охватывают все сферы человеческой деятельности, определяют их историческую смысловую нагрузку. Эти понятия фактически выступают двумя сторонами одной медали бытия: духовного (бессмертие) и материального/соматического (бессмертие = бес + смерть). С духовной точки зрения, верно писать и произносить слово «бессмертие», а не использовать секулярное слово «бессмертие».

РПЦ не выразила с момента реформирования советской властью русского языка до настоящего времени своё отношение к советским словам, у которых явно смысловая нагрузка противоречит истинному духовному и религиозному значению славянских слов.

Авторы надеются на то, что в ближайшее время РПЦ предпримет шаги по пересмотру орфографии советских слов, с явной противоречивой смысловой нагрузкой истинному значению славянских слов.

Список литературы

1. Библия: каноническая, русский синодальный перевод. – М.: Российское Библейское общество, 2007. – 1057 с.
2. Боброва Н. А., Ивентьев С. И. Концепция прав души и духа человека как основа духовно нравственной интеграции // Социальная интеграция и развитие этнокультур в евразийском пространстве: сб. материалов междунар. науч. конф.; отв. ред. С. Г. Максимова. – Барнаул: ИП Колмогоров И. А., 2019. – Вып. 8, т. 2. – С. 141–147.
3. Галушко В. Г., Конанчук С. В., Кудряшов С. В. Проблемы языка и русской ментальности в современном образовании и культуре // Человек и образование. – 2018. – № 4. – С. 20–24.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – 480 с.
5. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 1: А–З. – СПб.: Диамант, 1996. – 800 с.
6. Закон Божий. – Сергиев Посад: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2008. – 722 с.



7. Ивентьев С. И. Бессмертие как категория четвёртого и пятого поколений прав человека // Наука и современность. – 2012. – № 16/2. – С. 216–221.
8. Ивентьев С. И. Бессмертие с точки зрения четвёртого и пятого поколений прав человека // Формирование человека новой эпохи: материалы междунар. науч. конф. (г. Пушкин, 21–22 июня 2012 г.) – СПб.: Гамма, 2012. – С. 111–112.
9. Ивентьев С. И. Божественные и духовно-нравственные права и свободы человека: монография. – Новосибирск: Агентство «СИБПРИНТ», 2012. – 357 с.
10. Ивентьев С. И. Право человека на дары Бога // ФЭН-НАУКА. – 2012. – № 1. – С. 21–26.
11. Карманова М. О. Отношение творческой интеллигенции к реформе русского языка 1918 года // История: факты и символы. – 2018. – № 3. – С. 130–138.
12. Коран / АН СССР. Ин-т востоковедения; пер. и ком. И. Ю. Крачковского; ред. В. И. Беляев; предисл. П. Грязневич, В. Беляев. – 2-е изд. – М.: Наука, 1986. – 727 с.
13. Коробов-Латынцев А. Ю. Русский язык смерти: этико-философский аспект // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». – 2018. – № 1. – С. 38–49.
14. Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России (XIX–XX вв.). – М.: Язык русской культуры, 2001. – 400 с.
15. Лаврикова И. Н. Социализация смерти: социализация бессмертия // Вестник Московского университета МВД России. – 2010. – № 12. – С. 178–184.
16. Набиуллина Г. М. О бессмертии души в башкирской малой прозе // Oriental Studies. – 2019. – № 3. – С. 544–551.
17. Неаполитанский С. М., Матвеев С. А. Сакральная геометрия. – СПб.: Изд-во Ин-та метафизики, 2004. – 632 с.
18. Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. – Т. 4. – 751 с.
19. Уваров С. С. Письмо Николаю I // Новое литературное обозрение. – 1997. – № 26. – С. 96–100.
20. Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Л. Ф. Ильичев [и др.]. – М.: Сов. энцикл., 1983. – 839 с.
21. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2009. – 570 с.
22. Чертихин В. Е. В поисках рая и ада. – М.: Политиздат, 1980. – 88 с.
23. Чистович И. А. Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. – СПб.: Печ. В. И. Головина, 1871. – 211 с.
24. Ширяева Е. В. Идея бессмертия в теоцентрических идеологических системах и в религиозном мировоззрении // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2015. – Т. 7, № 6 (ч. 1). – С. 443–448.

УДК 140.8

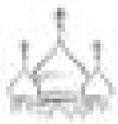
ББК 88.3

Илья Павлович Элентух,
Томская духовная семинария,
г. Томск, Россия,
e-mail: elentuh@rambler.ru

Мировоззренческие основы воспитания преемственности православной молодежью духовного опыта подвига новомучеников Церкви Русской

В статье обоснованно утверждается амбивалентность гибридного мировоззрения современной православной молодежи как принципиальная преграда воспитания преемственности духовного опыта новых мучеников и исповедников Церкви Русской. На подлинных исторических примерах изложения данного опыта раскрывается мировоззренческая основа первостепенного и целостного решения вопроса воспитания духовной преемственности в церковной жизни православной молодежи.

Ключевые слова: гибридное мировоззрение, воспитание духовной преемственности, ортодоксальность православного мировоззрения



Ilya P. Elentukh,
Tomsk Theological Seminary,
Tomsk, Russia,
e-mail: elentuh@rambler.ru

Worldview Foundations of Fostering Continuity of the Spiritual Experience of New Martyrs of the Russian Church Feat by Orthodox Youth

The ambivalence of the hybrid worldview of modern Orthodox youth as a fundamental obstacle to fostering of the continuity of the spiritual experience of new martyrs and confessors of the Russian Church is affirmed in the article. Based on genuine historical examples of this experience presentation, the ideological foundation of the paramount importance and on the whole solution of the fostering spiritual continuity issue in the church life of Orthodox youth is revealed.

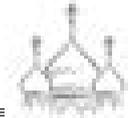
Keywords: hybrid worldview, fostering of the spiritual continuity, orthodoxy of the Orthodox worldview

Проблема преемственности в школьном воспитании через почитание новомучеников российских впервые [4] аргументировано, поставлена прот. Алексеем Уминским, который убедительно обосновал подход к её решению – путем жизненного восстановления памяти по воспоминаниям живых свидетелей подвижнической деятельности новых мучеников Церкви. И это верный и плодотворный путь решения, но остаётся ещё наш нравственный долг **поиска целостного подхода** к пониманию духовного опыта святого подвига новых мучеников Русской Церкви, его смысла, содержания и его мировоззренческой основы. Новые мученики и исповедники Русской Церкви, канонизированные на Юбилейном Соборе РПЦ, **ортодоксально исповедовали православное мировоззрение**. Поэтому и содержание их подвига было в том, чтобы духовно свидетельствовать и утверждать революционной богоборческой власти реальное бытие традиционной Русской Церкви; и, тем самым, духовно отринуть и отвергнуть идеологию власти, направленную на уничтожение православной религии и Церкви, выражавших духовный смысл отечественной культуры. Именно ортодоксальность мировоззренческой позиции мотивировала гражданскую активность новомучеников, гражданское неповиновение и сопротивление антицерковной идеологии и деятельности революционного государства. Самоотверженность, решительность и истовость подвига новых мучеников является глубоким духовным выражением и утверждением их православного мировоззрения.

В сознании и самосознании подавляющего большинства современной православной российской молодежи, к великому сожалению, преобладает инфантильное, по отношению к истории традиционной русской культуры, не ортодоксальное, но **гибридное мировоззрение**. В нем **противоречиво со-**

щется подлинная христианская вера и стремление ко спасению путем православной Церкви и, в то же самое время, признание в качестве нормы, «достижений культурной революции», насильно насаждавших властью в течение 70 лет и идейно чуждых духовному смыслу русской традиционной культуры. Амбивалентность мировоззренческих основ понимания традиционной отечественной культуры современной православной молодежью (да и огромного большинства всего русского народа) России является **принципиальной преградой воспитания преемственности** его духовного опыта святого подвига новых мучеников и исповедников Церкви Русской. Преодоление данной существенной преграды возможно, если раскрыть сущностный исток содержания подвига новых мучеников, как творческое мировоззренческое **развитие церковно-государственной, гражданской деятельности** в условиях, когда в российском отечестве богоборческая власть стремится уничтожить православные первоначала традиционной русской культуры.

И первым, кто приступил к такому развитию, стал новоизбранный, по промыслу Божию, патриарх Тихон, который первоначально свободно защищал и отстаивал духовную жизнь Православной Церкви и русского народа. Государственная власть в советский период истории изменила истинному историческому пути в духе русского мировоззрения, и стало источником гражданской войны. Святитель патриарх Тихон обличительно раскрыл мировоззренческие основы советской власти и насильственно установленного ею, путём кровавой гражданской войны, духовно безблагодатного строя, который творил святотатство в Русской Церкви и расстрелы священноначалия: «Соблазнив тёмный и невежественный народ возможностью легкой и безнаказанной наживой, вы отуманили его совесть, заглушили в нем сознание греха; но



какими бы названиями ни прикрывались злодеяния, – убийство, насилие, грабёж всегда останутся тяжкими и вопиющими к небу обмзщением грехами и преступлениями. Да, мы переживаем ужасное время вашего владычества, и долго оно не изгладится из души народной [2, с. 85]». Революционным атеистическим мировоззрением советская власть развращала сознание и самосознание русских людей произволом самоустраения («если Бога нет, то всё позволено»), она пробуждала и насаждала в душе россиян состояние «блудного сына», живущих «на стороне далече», оторванных от своих традиций и корней, таким населением легко манипулировать. Прозорливо понимая такое духовное растрение церковного народа, патриарх Тихон обвиняет богоборческую власть в разрушении русской традиционной культуры.

В церковно-государственной деятельности патриарха Тихона, осуществляемой в условиях утверждавшейся насилем диктатуры богоборческой власти, преобладал непримиримый протест против кровопролитной гражданской войны, протест против преступного расстрела царя Николая II, его супруги Александры, детей, врача и членов прислуги, протест против вскрытия мощей преподобных святых, протест против изъятия церковных ценностей. Данная деятельность представляла собой христианскую гражданственность как форму сопротивления и неповиновения богоборческой власти, которая воинственно, разрушая Церковь Русскую, насилем диктатуры совершала культурную революцию.

Новый исповедник архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) явил своим подвигом подлинную христианскую гражданственность, как и патриарх Тихон. Он активно протестовал против, поощряемого властью, обновленческого раскола Русской Церкви, протестовал как врач против конвейерных пыток на допросах следователей, нещадно губивших здоровье человека. Епископ Лука неповиновался советской власти, запрещавшей ему в ссылках совершать богослужения и проповедовать святое Евангелие, но святитель служил и проповедовал. Архиепископ Лука активно сопротивлялся власти, он обратился с письмом к управляющему делами Московской епархии, митрополиту Крутицкому Николаю (Ярушевичу), где изложил собственную программу активизации деятельности РПЦ в *противодействии* материалистическому *мировоззрению* и возрождению, развитию духовного образования. Святитель Лука, вопреки власти, деятельно

способствовал восстановлению храмов в тех епархиях, где он служил.

Обратимся теперь к краткой истории христианской гражданственности томской новой мученицы Татьяны Гримблит. Серьёзное христианское воспитание Таня, ещё в детстве, восприняла от бесед её бабушки, священника Антонина Александровича Мисюрова, преподавателя Закона Божия в гимназии, в которой она училась. В сердце Татьяны загорелось желание сострадать и милосердствовать людям, оказавшимся беспомощным в беде, и она стремилась послужить и поддерживать их. В 17 лет она собирает продукты для передач узникам в тюрьме и собирает для этого пожертвования в Церквях Томска. Часто Татьяна отправляла посылки священникам, епископам и просто заключенным в тюрьмы Иркутска, в лагеря Нарымского края. Первый раз Татьяну арестовали в Иркутске, куда она привезла передачи, нуждающимся заключенным, обвинили в контрреволюционной деятельности. Тюремное заключение длилось четыре месяца и её власти отпускают за отсутствием состава преступления. Новый арест ОГПУ Томска в 1925 г. за помощь заключенным, но вскоре выпустили. А в июле 1927 г. Татьяну высылают этапом в Туркестан, до окончания срока ссылки. Далее, 10 марта 1928 г. по амнистии получает освобождение и выбирает местом проживания Москву, где в Покровском соборе Марфо-Мариинской обители встречается со священником Иоанном Игошкиным, с которым у Татьяны, позднее сложилась тесная духовная дружба: «Вместе с отцом Иоанном Татьяна, теперь уже в Москве, организовывала помощь ссыльным и заключенным, поддерживая семьи пострадавших за веру» [5, с. 15].

В 1931 г. Татьяна была арестована в четвёртый раз по обвинению: оказание помощи ссыльному духовенству, она продолжала посылать помощь заключенным в Зырянский край, сопротивляясь власти путем неповиновения государственной идеологии и закону. Татьяна была осуждена на три года в Вишерский исправительно-трудовой лагерь в Пермской области. Однако снова по амнистии, она освобождается уже в 1932 г. и, поселившись в городе Александрове Владимирской области, работает фельдшером в городской больнице. заработанные деньги она, как и прежде, собирает и отправляет посылки заключенным, в кругу которых много священников и епископов. Татьяна состояла в активной и обширной переписке с заключёнными лагерей и тюрем, она из их откликов узнавала их нужды, их страдания и понимала, как много зна-



чила её помощь и поддержка для репрессированного духовенства. В 1936 г. Татьяна переехала в село Константиново, стала работать в районной больнице, продолжая свою переписку с заключенными. «Ни четыре ареста, ни лагерь не могли повернуть в иную сторону её стремления, угасить огонь деятельной любви» [1, с. 32] служения Христу и русским людям Церкви, вопреки запретам богоборческой власти, ее революционной идеологии и закону. Так Татьяна Гримблит выразила свою христианскую гражданственность, сопротивлялась неповиновением атеистической власти и её материалистическому мировоззрению. В Константинове «5 сентября 1937 г. Татьяну арестовали последний раз. Уходя в тюрьму, она оставила записку подруге:» Ольга, ...пошли все маме, известив её сначала о моём аресте письмом ...Ну, всех крепко целую. За всё всех благодарю. Простите. Я знала, надев крест, тот, что на мне, – опять пойду. За Бога не только в тюрьму, хоть в могилу пойду с радостью» [5, с. 25, 26].

Обратимся к истории жизни священомученика Протоиерея Николая Чистосердова, клирика Воскресенской церкви г. Томска с 1912 г. до своего ареста и расстрела в 1930 г. Родился он 27 января 1878 г. в с. Ново-Ильинское Томской губернии. В 1901 г. окончил Томскую духовную семинарию. Был женат на дочери купца И. И. Гадалова Евдокии, в их семье было четверо детей, вся семья проживала в 3-этажном доме, подаренном отцом жены. В послереволюционные годы жестоких гонений на Православную Церковь, единомышленники отца Николая обсуждали какую помощь можно оказать пострадавшим. Они собирали деньги, покупали продукты и отправляли их ссыльным священнослужителям в Нарым, предполагали даже создать комитет помощи ссыльным. Сам отец Николай очень переживал трагические события гонений, убеждал прихожан отстаивать закрывавшиеся одни за другими храмы. Так он активно сопротивлялся богоборческой власти, протестовал её антицерковной деятельности. Но, к сожалению, 22 февраля 1930 г. протоиерея Николая арестовали по доносу вместе с 60 другими православными. Суд был очень скорый и жестокий. Отец Николай был обвинен в систематической агитации против переустройства общества советской властью. 50 человек были приговорены к расстрелу. Уже 10 апреля отца Николая расстреляли в Томске. Возможно, на Каштачной горе есть и его останки.

Итак, основой духовной жизни этих подвижников было цельное ортодоксальное хри-

стианское мировоззрение, с позиции которого антицерковная воинственная деятельность советской власти была губительна для традиционной отечественной культуры народа. Вся ли Русская Церковь разделяла мировоззренческие позиции подвижников в послереволюционные годы? Нет, далеко не вся, на протоиерея Сергия Мечева донос следственным органам сделал епископ Мануил, с которым он поделился планами устройства приходской жизни, и отец Сергей был обвинен в антисоветской деятельности, приговорен к расстрелу, убит 6 января 1942 г. [3, с. 94, 96]. Патриарх Тихон призвал церковный народ противопоставить советской власти силу веры и совершить «всенародный вопль, который остановит безумцев», но церковный народ не откликнулся на призыв патриарха.

Известно, что Русская Зарубежная Церковь рекомендовала Русской Церкви в России предложить государственной власти захоронить останки Ленина на кладбище, однако ни светская власть, ни церковная, сам русский народ к этому акту ещё не готовы, и мы оправдываем себя нашим гибридным мировоззрением. И хотя старец Оптиной Пустыни архимандрит Илий пробуждает нашу совесть своими проповедями, но наша совесть нас не укоряет, потому что **мы так и не поняли духовного смысла подвига новых мучеников и исповедников Церкви Русской, мы не понимаем какое дело они нам завещали**. Нам не совестно жить в селе Коларова (Спасское в память Спасской Церкви), не стыдно жить на улице Войкова (Знаменская в память Знаменской Церкви), нам не стыдно жить на улице Дзержинского (Преображенская в честь Церкви Преображения Христова), церковным людям не стыдно, что г. Екатеринбург, где в Ипатьевском доме был расстрелян царь Николай II, его супруга Александра, их дети и члены прислуги, который расположен в Свердловской области, где место казни прп. Мученицы Елизаветы и иницины Варвары. Пока православные христиане современной России не переосмыслят мировоззренческие основы коммунистической трагедии русского народа в духе опыта святого подвига новых мучеников и исповедников, российских и не перейдут от гибридного мировоззрения к цельному ортодоксальному христианскому мировоззрению, невозможно преодолеть глубокий духовный кризис отечественной культуры, который разрушает сердечное единство народа и может привести к утрате выстраданного национального менталитета, обретенного по Промыслу Божию в крещении Древней Руси.



Список литературы

1. Иртенина Н. В. Святая новомученица Татьяна Гримблит. – М.: Символик, 2016. – 48 с.
2. Лавров В. М. Православный взгляд на ленинский эксперимент над Россией. – М.: Отчий дом, 2019. – 94 с.
3. Личный завет с Господом: астырский подвиг священномученика Сергия Мечева. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. – 284 с.
4. Уминский Алексей, священник. Воспитание в школе через почитание новомучеников российских. – Текст: электронный // АЛЬФА и ОМЕГА. – 1998. – № 4. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksij_Uminskij/vospitanie-v-shkole-cherez-pochitanie-novomuchenikov-rossijskih/ (дата обращения: 20.10.2020).
5. Я решила идти за Тобой! Жизнеописание новомученицы Татьяны Гримблит / сост. Н. Осипова. – М.: Никея, 2017. – 64 с.

УДК 130.2;2-1:94(5)
ББК 63.3(5):71:86.2

Екатерина Евгеньевна Богодухова,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: 674232@mail.ru

Православие как форма российско-китайского межкультурного взаимодействия

В статье рассматривается влияние православия на становление российско-китайского взаимодействия. Характеризуются некоторые идеологические и религиозные учения, которые послужили фундаментом для развития культуры России и Китая. Анализируются работы ученых, посвященные исследованию влияния религиозных верований на становление и развитие российско-китайских отношений.

Ключевые слова: религия, Россия, Китай, межкультурное взаимодействие, православие, культура

Ekaterina E. Bogodukhova,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: 674232@mail.ru

Orthodox as a form of Russian-Chinese Intercultural Interaction

The article examines the influence of Orthodoxy on the formation of Russian-Chinese interaction. Some ideological and religious teachings are considered, which served as the foundation for the development of the culture of Russia and China. The work of scientists devoted to the study of the influence of religious beliefs on the formation and development of Russian-Chinese relations is analyzed.

Keywords: religion, Russia, China, intercultural interaction, orthodoxy, culture

Интерес к культуре Китая, который зародился на протяжении длительного исторического времени, является одной из главных черт российского общества. Китайская нация создала неповторимую культуру, которая формировалась под воздействием непрерывного смешения ханьской культуры с культурами соседних государств. Взаимообмен с русской культурой, несомненно, оказал воздействие на становление межкультурного взаимодействия между Россией и Китаем. Русская и китайская культура представляют собой самостоятельные семиотические пространства. Диалог культур между странами представляет собой взаимодействие разных лингвокультурных обществ, с характерными

компонентами: языком, традициями, нормами, культурой. Интерес к диалогу двух стран весьма актуален, поскольку от уровня и качества коммуникационных процессов зависит успех взаимодействия в геополитике, культуре, экономике и других возникающих отношениях между КНР и Россией.

В истории становления российско-китайских взаимоотношений православию отводится значительная роль. Представители Российской Духовной Миссии (РДМ) в Китае приложили немало усилий для укрепления и развития дружественных отношений между странами. Это было первым миссионерским объединением российского правительства и русской православной церкви за пределами



границы государства, которое выполняло дипломатическую функцию в Китае, а также центром изучения культуры, истории, литературы Поднебесной.

Лян Чжэ выделяет две группы китайских православных. К первой группе относятся граждане России, Украины, Греции, Грузии и других православных стран, проживающие в Китае, а также сотрудники посольств и международные организации; ко второй группе – жители Китая, потомки смешанных браков [1, с. 80].

В настоящее время в Китае действует центр русского православия – Китайская Автономная Православная Церковь, однако согласно законодательству Китая, работа религиозных организаций не может осуществляться из-за границы, поэтому существование КАПЦ является формальным и не имеет признанной структуры и автономности. Однако, несмотря на это, некоторые ученые отмечают роль православия в становлении китайской культуры и укреплении российско-китайских взаимоотношений. Так, Чжан Фань говорит о том, что православная церковь способствовала развитию русской национальной идеологии в Китае. Постепенно у китайского и русского народа появился обоюдный интерес к изучению литературы, искусства, музыки, культуры, языка соседней страны [5, с. 138].

Некоторые ученые отмечают наличие в культуре Китая конфуцианско-христианского диалога. По мнению американского исследователя Р. Ковелла, «отклик на христианскую веру в Китае всегда был минимальным, и церковь никогда не составляла более некой доли одного процента населения страны. Китайские массы никогда не воспринимали библейское послание как непосредственно адресованное их нуждам». Вне зависимости от мотивации принятия крещения первыми китайскими христианами и их возможной борьбы с идеей, что христианство не является китайским, ныне христианская вера понимается так, что «полностью согласуется с уважением к семейным обязательствам и образует основное течение китайского исторического наследия» [4].

Китайская цивилизация – одна из сохранившихся древних цивилизаций, которая зарождалась еще во времена Древнего Египта и Шумера. В своей уникальности Китай отличается даже от соседних культур Ближнего Востока, например египетской или иранской. В Китае почитается история предков, восхваляется культ прошлого. Духовная культура Китая характеризуется разнообразным содержи-

ем, которое проявляется и в материальной сфере, и в национальном характере китайского народа. Она отражает определённый тип мышления, традиции, нормы и идеалы.

Начиная с династии Цинь, духовная культура китайского народа стала оформляться как система ценностей, которая была определена под воздействием философских направлений конфуцианства, даосизма и буддизма. Конфуцианское мышление явилось ядром китайской культуры, определив основные направления общественной мысли.

В конфуцианстве главным принципом всего развития выступало Дао – дорога, путь, которое управлялось двумя великими силами: Инь – женское, темное начало и Ян, управляющее небом, мужское начало. Считалось, что эти две противоположности дополняют и переходят друг в друга, а человек также состоит из этих двух сил, независимо от своего пола. Подобная двойственность прослеживается с самого начала становления философской китайской мысли.

Даосизм также оказал большое влияние на становление духовной культуры китайского народа. Даосы считали целью жизни человека её продление через единство с миром, с Дао, что придаёт естественность и избавляет от страстей.

Следующим философским направлениям, которое повлияло на становление духовной культуры китайского народа, является буддизм, пришедший в Китай из Индии в III в. до н. э. Гаутам, основатель буддизма, считал, что интуиция ведет человека к гармонии. Религию он не признавал, призывал общество к самосовершенствованию и достижению состояния нирваны – свободы от грехов, которая могла дать человеку умиротворение и счастье.

Китайская Православная Церковь, по мнению Т. В. Романенко, «должна стать ещё одним связующим звеном между Россией и Китаем. С одной стороны, она должна нести идеи китайской традиционной культуры. Для этого необходимо, чтобы в Китае снова появились православные школы, семинарии, открылись церкви, начались богослужения. С другой – возрождение православия в Китае должно показать, во-первых, что эпоха диктатуры в Китае закончилась, и, во-вторых, что китайское правительство встало на путь диалога и не намерено сворачивать с выбранного пути открытости и реформ» [3, с. 91].

За время существования РДМ в Китае её представители внесли большой вклад в изу-



чение религии, языка, культуры Китая. Глава IX Миссии архимандрит Иакинф (Бичурин) показал большие способности в изучении китайского и маньчжурского языков. В Пекине он составил китайско-русский словарь, перевёл множество трудов по истории Монголии, Тибета и Китая.

Архимандрит Гурий (Карпов), позже прославленный в чине святителей, хорошо владел китайским языком, изучал тибетский и китайский буддизм. Будучи главой XIV Миссии и опираясь на труды своих предшественников, он выполнил перевод Нового Завета и нескольких богослужебных книг [2].

Таким образом, несмотря на то, что православие остается для китайского народа

русской религией, оно становится неотъемлемой частью культуры Китая. Богослужебные книги переводятся на китайский язык, священнослужители проходят обучение в России. Православие нашло своё отражение на этническом менталитете китайского народа. Народный менталитет диктует специфику общественной и духовной жизни государства, культуру, образцы поведения. Так, православие оставило отпечаток не только на литературе, культуре Китая, но и на архитектуре – Софийский собор украшает центр Харбина, науке – теистическое начало религии дало толчок экспериментальным исследованиям, в социальной антропологии – возрастание ценности личности человека.

Список литературы

1. Лян Чжэ Православие в контексте современных российско-китайских отношений: взгляды китайских ученых. – Текст: электронный // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Международные отношения». – 2015. – № 1. – С. 79–86. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pravoslavie-v-kontekste-sovremennyh-rossiysko-kitayskih-otnosheniy-vzglyady-kitayskih-uchenyh/viewer> (дата обращения: 04.11.2020).
2. Православие в Китае // Отдел внешних связей Русской православной церкви. – URL: <https://mospat.ru/ru/2013/05/16/news85470/> (дата обращения: 04.11.2020). – Текст: электронный.
3. Романенко Т. В. Православие в контексте взаимодействия русской и китайской культур. – Текст: электронный // Ученые записки Забайкальского государственного университета. – 2016. – № 13. – С. 87–93. – URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_26565140_22340066.pdf (дата обращения: 04.11.2020).
4. Христианство и китайская культура // Предание.ру. [православный портал]. – URL: <https://predanie.ru/book/120644-hristianstvo-i-kitayskaya-kultura/> (дата обращения: 03.11.2020). – Текст: электронный.
5. Чжан Фань. Феномен православия в духовной культуре Китая. – Текст: электронный // Вестник Забайкальского государственного университета. – 2014. – № 4. – С. 136–140. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-pravoslaviya-v-duhovnoy-kulture-kitaya> (дата обращения: 03.11.2020).

УДК 140.8
ББК 86

Екатерина Александровна Литвинцева,
Читинский техникум отраслевых технологий и бизнеса,
г. Чита, Россия,
e-mail: katerina.litvintseva@mail.ru

Поиск «земного рая» в современных неоязыческих концепциях. На примере проекта «Звенящие кедры России» как деструктивного движения в отношении Русской Православной Церкви

В статье рассматриваются неоязыческие объединения как проекты по созданию «земного рая» в современном обществе на примере движения «Звенящие кедры России». Проводится сравнительный анализ древнего язычества и неоязычества в контексте культурологии. Затрагиваются вопросы о влиянии неоязыческих проектов на культурную идентичность современного русского общества. В работе делается акцент на вмешательство проекта «Звенящие кедры России» в традиции Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: язычество, неоязычество, поиск «земного рая», культурная идентичность, «Звенящие кедры России», родовые поместья, духовная культура, православные традиции



Ekaterina A. Litvintseva,

*Technical School of Industrial Technologies and Business,
Chita, Russia,*

e-mail: katerina.litvintseva@mail.ru

Search for “Earthly Paradise” in Modern Neo-Pagan Concepts on the Example of the Project “Ringing Cedars of Russia” as a Destructive Movement Against the Russian Orthodox Church

The article examines neo-pagan associations as projects to create an “earthly paradise” in modern society on the example of the “Ringing Cedars of Russia” movement. A comparative analysis of ancient paganism and neo-paganism in the context of cultural studies is carried out. The questions about the influence of neo-pagan projects on the cultural identity of modern Russian society are touched upon. The paper focuses on the role of the “Ringing cedars of Russia” project in the traditions of the Russian Orthodox Church.

Keywords: paganism, neo-paganism, the “earthly paradise” project, cultural identity, “The Ringing Cedars of Russia”, family estates, spiritual culture, Orthodox tradition

Интерес к неоязыческим объединениям, пропагандирующим возврат к «вере предков», то есть к языческой вере, на сегодняшний день имеет достаточно широкие рамки. В научной среде тема неоязычества привлекает внимание исследователей разных сфер знания: религиоведение, социология, философия, филология и др. Этот повышенный интерес обусловлен тем, что подобные организации распространяются с большой скоростью и привлекают в свой круг не только отдельных людей, обывателей, но и различные социальные группы.

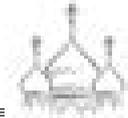
Для культурологи также остро стоит вопрос о влиянии неоязычества на менталитет русского человека, так как одной из главных её задач является сохранение национальной культурной идентичности. Таким образом, имеет смысл остановить свой взгляд на проблеме деформации истинных традиционных культурных, духовных, нравственных ценностей под влиянием неоязыческих теорий. В рамках темы исследования на начальном этапе следует выяснить значение термина «культурологический проект». В словаре Ожегова один из вариантов трактовки слова проект – замысел, план [3, с. 420]. В культурологии проект можно рассматривать как поиск новых способов реализации знаний, традиций нации и культурного опыта для реализации идеи в общественную жизнь.

Актуальность вопроса о сохранении культурной идентичности обусловлена и тем, что современное общество, особенно подрастающее поколение, недостаточно чётко ориентируется в вопросах религии. Сегодня наблюдается отступление от традиционных православных традиций, подмена христианских ценностей. Таким образом, рассматривать неоязыческие движения целесообразно

в параллели с традициями русской Православной церкви.

После распада Советского Союза, повлекшее за собой крушение атеистической морали, государству потребовалась новая идеологическая платформа. Вместе с восстановлением христианской веры как духовной составляющей государства возникает множество псевдоучений. Таким образом, на фоне и без того деформированного самосознания общества возникает много различных религиозных объединений западного и отечественного происхождения, разрушающие духовно-нравственные традиции русского народа. Большинство таких объединений в скором времени были официально признаны деструктивными и оказались вне закона, например Свидетели Иеговы, Белое братство и др. Однако самыми стойкими среди них оказались неоязыческие культы, на основе которых сегодня создаются проекты по поиску «земного рая». Создатели таких проектов пытаются выстроить собственные теории по формированию новой мировоззренческой модели, где за основу берётся отход от христианства и возврат к языческой религии, оформляя свою деятельность в виде различных объединений, сообществ.

Цель исследования неоязыческих проектов по поиску «земного рая» заключается в том, чтобы выяснить их влияние на культурную национальную идентичность современного русского общества, его православные традиции. Данная цель предполагает задачи: провести сравнительный анализ язычества как дохристианской религии и неоязычества; сформировать концептуальную модель неоязыческих проектов; определить влияние проекта «Звенящие кедры России» на религиозную основу русского государства.



Методологическая база исследования строится на структурно-семиотическом подходе, который позволяет рассмотреть проблему с позиции семиотики, выстроить знаковую парадигму феномена. Осуществить пространственно-временной анализ проектов помогает сравнительно-исторический метод. Такой подход и методы позволяют объективно рассмотреть не только саму проблему, но и открыть перспективы её решения.

Важно отметить, что в процессе исследования неоязычества существует много противоречий, которые разбивают логическую последовательность работы с данным феноменом. В первую очередь, сам термин имеет ряд синонимичных названий: «новое язычество», «современное язычество», «родноверие», «русский ведизм», «этническая религия», «ведрусы» и др. Такое обилие терминов говорит о неоднозначности происхождения и функционала самого явления. Следовательно, нет оснований отождествлять неоязычество и язычество, – религию древних славян.

Здесь имеет смысл обратить внимание на ранние исследования в области неоязычества для более подробной характеристики феномена. Проблеме неоязыческих объединений посвящены исследования в разных сферах гуманитарного знания. Привлекают внимание работы: А. В. Пучкова, где неоязычество рассматривается на примере расовых теорий с точки зрения религиоведения; А. А. Бескова – акцент делается на связь неоязыческих теорий с русским национализмом, Н. Н. Велецкая рассматривает символику ритуалов язычества и неоязычества; А. Н. Агальцов представляет неоязычество как религиозно-нравственный феномен, синтез верований и культов. А. Л. Дворкин рассматривает неоязыческий культ «Анастасия» как ньюэйджевскую секту [1, с. 805]. В этих и других работах красной нитью проходит мысль, что дохристианское язычество и современные неоязыческие объединения имеют мало общего.

Безусловно, современное язычество базируется на исторических корнях дохристианской религии, но, при детальном анализе выявляется ряд противоречий. Опираясь на научные труды историка язычества Б. Рыбакова, который рассматривает язычество как фундаментальную основу славянской культуры, следует провести параллель между язычеством и неоязычеством, что позволяет выявить несоответствия [4, с. 196].

Что же касается непосредственно неоязыческих проектов, то можно отметить работы: С. О. Гомановой, в которой говорится о

создании и перспективах развития экопоселений в России как альтернативного добровольного сообщества людей, проживающих на одной территории в сельской местности; в диссертации Е. В. Беловой неоязыческие проекты рассматриваются как феномен человеческой культуры, социально-экономические системы; Ю. О. Андреевой – «Проекты преобразования мира в новом религиозном движении «Анастасия»: антропологические аспекты религии Нью-Эйдж в современной России». Сектовед А. Л. Дворкин рассматривает неоязыческие проекты с позиции сектоведения.

В перечисленных исследованиях отражается специфика неоязыческих культов и проектов как новых религиозных движений, базирующихся преимущественно на элементах русской мифологии. Важно отметить, что в этих и других работах неоязыческие движения рассматриваются как явления, вступающие в конфликтные отношения с православной верой.

Несмотря на обилие научных исследований, в области неоязычества остаётся много белых пятен в изучении этого феномена. В первую очередь нет однозначной оценки в пользу или в отрицание неоязычества и неоязыческих проектов. Наряду с этим необходимо отметить и то, что работы по неоязыческим культам и проектам в большей степени принадлежат отраслям религиоведческих и философских дисциплин, в то время как в контексте культурологи нет большого количества исследований на данные темы. Таким образом, возникает перспектива плодотворной работы с неоязыческими проектами по созданию «земного рая» с позиции культурологии.

Не имеет смысла утверждать, что древнее язычество с принятием христианства полностью исчезло из культуры русского народа. Эта религия, скорее прошла путь эволюции, заложив в ментальной основе русской культуры многие традиционные основы. Так, например, русский фольклор представляет огромный клад народной мудрости. Рассматривая древнее язычество в ключе культурологи, сложно найти причины для конфронтации язычества и христианства. Что же касается неоязычества, то наблюдается его резко негативное отношение к православной церкви. Неоязыческие объединения выходят за рамки традиционной культурологической картины мира.

Одним из ярких примеров является проект Владимира Мегре «Звенящие кедры России», автор которого ставит перед собой цель



создать программу «новой жизни». Этому проекту следует уделить особое внимание, так как идеями Мегре увлекаются всё больше людей.

Концепция проекта строится на интеграции мировоззренческих теорий. Теоретическая основа проекта представляет собой серию книг Владимира Николаевича Мегре «Звенящие кедры России», в которых описывается фантастическая история о встрече автора с девушкой по имени Анастасия, круглый год живущей в сибирской тайге. Анастасия отрицает современную цивилизацию, живёт в гармонии с дикой природой, обладает сверхъестественными способностями: может перемещаться во времени и пространстве, предсказывать будущее, прогнозировать исторические события и многое другое. Все эти действия девушка совершает при помощи невидимого волшебного луча, который передался ей от предков, древних жрецов [2, с. 11]. Свою миссию по спасению человечества Анастасия поручает Владимиру Мегре, требуя от него написать книги, через которые люди смогут познакомиться с её идеями. Так, из-под пера Владимира Мегре выходит серия книг об Анастасии (на сегодняшний день существует девять изданий, в процессе доработки – десятое).

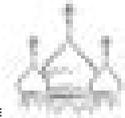
Повествование в книгах ведётся от первого лица. Знакомство автора с таёжной дивой произошло в начале 90-х гг. прошлого века, когда Владимир Мегре (разоряющийся предприниматель) отправился на теплоходе в Сибирь с торговой экспедицией. Так, уже отчаявшись в выгодном исходе своего дела, Мегре по воле счастливого случая встречается с Анастасией, проводит с ней несколько дней в тайге, в процессе чего Анастасия рождает от него сына. За этот период Анастасия открывает для Мегре тайну сибирского кедра: достигнув определённого возраста, дерево скапливает в себе положительную космическую энергию, которую можно использовать в благородных целях, при этом он начинает вибрировать и издавать тихие звуки, в это время кедр необходимо спилить; материал использовать для изготовления лекарственной продукции и амулетов. Отсюда и происходит название проекта «Звенящие кедры России» [2, с. 5].

Мегре создаёт вокруг образа Анастасии культ из единомышленников. Идеи Анастасии о создании «новой цивилизации», которые она, якобы, транслирует через Мегре, на практике должны воплощаться в виде родовых поместий по всей России. Характерной

чертой таких поместий является то, что создаются они по особым законам. Во-первых, поместье должно строиться на площади не меньше одного гектара, на отдалённой от города территории; во-вторых, владельцы поместий опираются на общую систему ценностей, сформированную из постулатов главной героини книги, Анастасии: народные традиции, вегетарианство, веганство, поклонение культуре земли и др.

Что касается духовной составляющей проекта «Звенящие кедры России», то предпочтение отдаётся языческим верованиям. Хотя сам автор утверждает, что становиться участником проекта могут люди разного вероисповедания, но практика исследования поселений показывает обратное: во-первых, на территории поселений нет церквей, но есть места, внешне напоминающие древние капища для проведения языческих обрядов; во-вторых, большинство жителей поселений носят одежду, стилизованную под платья древних славян, с изображением языческих свастик, рун; в-третьих, поселенцы регулярно проводят общие встречи, собрания для обсуждения насущных вопросов, которые завершаются песнями и хороводами, что также характерно для языческих традиций (в данном случае справедливо говорить неоязыческих). Это лишь некоторые особенности образа жизни последователей движения «Звенящие кедры России», вместе с этим у анастасийцев есть в поселениях индивидуальные правила (на усмотрение местного руководства). Таким образом, из поселений родовых поместий образуются общины, где семья не может жить по собственным правилам, а подчиняется законам поселения, что подвергает деформации духовно – нравственную основу личности.

Системный анализ неоязыческого проекта по поиску «земного рая» «Звенящие кедры России» с позиции культуролога показал ряд противоречий. В первую очередь, в мистической истории об Анастасии сложно найти зерно истины. С точки зрения науки она лишена здравого смысла, так как является художественным вымыслом автора, но представляется им как реальное событие, сопровождаемое весьма шаткими доказательствами. Здесь больше подойдёт формулировка псевдомиф – важно не истинность образа, а его применение, иллюзорность; задача псевдомифа произвести впечатление, смысл в нём подменён символом [5, с. 45]. Семиотическую основу проекта также легко поставить под сомнение: символика движения «Звенящие кедры Рос-



сии» – сибирский кедр, но для его физического воплощения на территории родового поместья необходимо посадить кедр, что проблематично в географических и климатических условиях разных регионов (кедру не свойственно расти на всей территории России).

В итоге рассмотрения проекта «Звенящие кедры России» в контексте культурологии можно сказать следующее: данный проект не

соответствуют ментальной основе современного русского государства, деформирует национальное самосознание общества. Стоит отметить, что в большей степени деформации подвержена духовная культура, так как проекты подобного типа выступают против традиционной религии, пропагандируя (как правило, завуалировано) отказ от православия, и возврат к дохристианским традициям.

Список литературы

1. Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. – Н. Новгород: Изд-во Братства во имя Св. князя Александра Невского, 2000. – 816 с.
2. Мегре В. Н. Звенящие кедры России. Книга 1. Анастасия. – СПб.: Диля, 1996. – 86 с.
3. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка. – М.: Азбуковник, 1997. – 944 с.
4. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1988. – 785 с.
5. Телегин С. М. Словарь мифологических терминов. – М.: Изд-во УРАО, 2004. – 100 с.

УДК 82-1/-9:821
ББК 84

Александра Викторовна Куприянова,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: kupriyanova0507@mail.ru

Отражение христианских представлений о преступлении и наказании в романе Захара Прилепина «Обитель»

В статье на примере романа Захара Прилепина «Обитель» показано, как христианское учение о грехе и покаянии находит свое отражение в произведениях современной русской литературы и способствует духовно-нравственному развитию личности, оказывая влияние на формирование правосознания и правовую культуру читателя, его представления о сущности преступления и наказания.

Ключевые слова: христианство, православие, грех, преступление, наказание, покаяние, правовая культура, современная русская литература, Захар Прилепин

Alexandra V. Kupriyanova,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: kupriyanova0507@mail.ru

Portrayal of Christian Perception of Crime and Punishment in the Novel “Abode” by Zakhar Prilepin

The article offers Zakhar Prilepin’s novel “Abode” as an example of Christian teachings on sin and repentance being reflected in the works of contemporary Russian literature: promoting individual’s spiritual and moral growth, having a profound influence on the emergence of legal awareness and legal culture in its reader, and a grasp of the essence of crime and punishment.

Keywords: Christianity, Orthodoxy, sin, crime, punishment, repentance, legal culture, contemporary Russian literature, Zakhar Prilepin

Художественная литература всегда оказывала существенное влияние на формирование правосознания и правовой культуры человека. Главным образом это касается уголовно-правовой культуры.

Изучение произведений русской литературы и ее связи с правом с позиций тео-акси-

ологического подхода [3] позволяет сделать вывод о том, что система ценностей российской уголовно-правовой культуры формировалась под влиянием христианства и значительную роль в этом процессе играла русская православная литература, в текстах которой отражались христианские представления че-



ловека о добре и зле, нравственном и безнравственном, грехе и покаянии, милосердии и жестокости.

С принятием христианства в 988 г. правовая культура Древней Руси претерпела значительные изменения, связанные в том числе и с переходом от понимания преступления как «обиды», то есть нарушения частного интереса, к пониманию преступления как греха – посягательства на божественные установления, что соответствовало нормам христианской нравственности [1, с. 167–170].

Следовательно, в основе правового сознания православного человека лежит внутреннее неприятие преступления, которое воспринимается как проявление греха в реальной жизни [9, с. 14]. Соответственно, избавлением от греха является не столько наказание в его юридическом смысле как лишение или ограничение определенных прав и свобод, сколько преодоление зла в душе и обретение благодати через страдание и покаяние.

Именно такое понимание преступления и наказания отражено в произведениях древнерусской литературы, формирующей христианские представления о добре и зле. Но и позднее, несмотря на изменения, связанные с процессами европеизации России и секуляризации русской культуры, влияние православной традиции на развитие уголовно-правовой культуры остается достаточно сильным и находит свое отражение в произведениях литературы XVIII–XX вв.

Мотив преступления и наказания является распространенным и в произведениях современной русской литературы. Возникает вопрос: находит ли отражение традиционный подход к пониманию преступления и наказания в текстах современных писателей в период культурных трансформаций, связанных с господством советской идеологии и активным влиянием западной правовой культуры в постсоветский период?

В романе Захара Прилепина «Обитель» (2014), при анализе которого литературоведами неоднократно отмечалась важнейшая роль библейского интертекста [6; 8], отражаются христианские представления о соотношении понятий «грех» и «преступление», «покаяние» и «наказание».

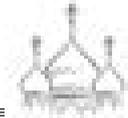
На фоне страшных событий, происходящих в 20-е гг. XX в. в соловецком лагере, в романе показана судьба главного героя Артема Горяинова, совершившего убийство отца.

Обстоятельства убийства, с одной стороны, позволяют предположить о совершении

преступления в состоянии сильного душевного волнения (аффекта) или, возможно, в состоянии необходимой обороны: «...Мы с матерью... и с братом... вернулись домой... <...> Я вошел первый, и отец был с женщиной. Он был голый... Началась ругань... крики, сутолока... отец был пьяный и схватил нож, брат визжит, мать полезла душить эту бабу, баба тоже бросилась на нее, я на отца, отец на баб... и в этой сутолоке...» [7, с. 461, 462].

С другой стороны, Артем утаивает обстоятельства совершенного преступления, которые могли бы повлиять на смягчение его участи (в УК РСФСР 1922 г. и в УК РСФСР 1926 г., как и в современном уголовном законодательстве, имелись нормы, предусматривающие ответственность за привилегированные виды убийства: убийство, совершенное под влиянием сильного душевного волнения, вызванного насилием или тяжелым оскорблением со стороны потерпевшего, и убийство, явившееся результатом превышения пределов необходимой обороны [4, с. 462, 497–498]). Лишь в личном разговоре он рассказывает об истинном мотиве своего преступления: «Эта женщина... Мне было не так обидно, что он с ней... Ужасно было, что он голый... Я убил отца за наготу» [7, с. 462]. То, что Артем скрыл обстоятельства совершенного преступления, связано не только с желанием защитить мать от обнародования факта супружеской измены отца. Слова Артема отсылают нас к библейской истории о том, как посмеялся Хам, увидевший своего уснувшего от хмеля отца Ноя обнаженным, и о пророчестве, которое произнес Ной, узнав о поступке сына. Артем не просто посмеялся над физической наготой отца, он его убил, то есть совершил отцеубийство – преступление, связанное с нарушением сразу нескольких божественных заповедей, и получившее резко отрицательную оценку как в общественном сознании, так и в уголовном законодательстве.

Главный герой романа, несмотря на обстановку совершения преступления, если не оправдывающую, то, по крайней мере, смягчающую его поступок, понимает суть своего преступления: «Иногда Артём думал про себя, что и отца он убил не случайно, а нарочно, из окаянства» [Там же, с. 596]. Использованное автором слово «окаянство» (нечасто употребляемое в обычной речи) очень точно отражает и сущность совершенного преступления, и отношение героя к тому, что он совершил. В словаре В. И. Даля «пребывать в окаянстве» («окаянничать»), «окаян-



ствовать») означает «жить преступно, богопротивно, во грехе» [2, с. 663], а эпитет «окаянный» в сознании русского человека неразрывно связан как с библейской историей о Каине и Авеле, так и с известным братоубийцей князем Святополком Окаянным, чьи злодеяния описаны в древнерусском тексте «Повесть о Борисе и Глебе». Согласно исследованиям, слово «окаянный» «появилось в русском языке с распространением христианства и является производной номинации окаинился, т. е. подобен Каину» [10, с. 15].

Единственным спасением от «окаянства» может быть раскаяние, то есть отречение от Каина. В душе главного героя идет борьба. В тексте неоднократно упоминается, что он любил своего отца: «...Знает ли он, что я обожал отца? Что считал отца лучшим человеком на земле?..» [7, с. 539]. Но Артем пытается заглушить любовь к отцу и связанную с ней возможность раскаяния: «... Главное – никогда не вспоминать про отца, а то стыд съест и душа надорвется» [Там же, с. 50]. Он пытается забыть об отце и о своем поступке: «Но отец – когда это было!.. Он даже имя его забыл» [Там же, с. 78].

Очень важной в этой связи является сцена в штрафном изоляторе на Секирной горе. Автор показывает здесь «дно» Соловков – последний круг ада, изображенного в романе, где заключенные каются в своих грехах, а Артем демонстрирует свое неверие, превращая покаяние в жестокий фарс, отказываясь от причастия и уничтожая старинные фрески. Отец Зиновий в этот момент так характеризует Артема: «...Нераскаянный!.. <...> Злосмрадие в тебе – душа гниёт!.. Маловер, и вор, и плут, и охальник – выплуну тебя... ни рыба ни мясо – выплуну!» [Там же, с. 570].

Позже главный герой говорит своей возлюбленной, с которой пытался сбежать из лагеря: «Я б отмолил тебя, если б...» [Там же, с. 596]. Если бы верил в Бога, но он не верит.

Главному герою открывается истинный смысл его преступления: «Бог отец. А я отца убил. Нет мне теперь никакого Бога» [Там же, с. 665]. Он просит: «Покаяния отвержи мне двери, Жизнодавче» и ищет встречи с Богом, и шепчет молитвы и стихи, но так и не может обрести смирение: «...тем более что сроду Артём ни в чём не раскаивался, и умения этого не имел. И слова, которые неведомо как

запомнил наизусть, не значили для него ничего» [Там же, с. 669].

Отсутствие веры и чувство богооставленности главного героя порождают страх и злобу, которые «...заставляют Артема двигаться от греха к греху, до окончательного духовного опустошения» [5, с. 47].

В финале романа Захар Прилепин так описывает своего героя: «Все в лице Артема стало мелким: маленькие глаза, никогда не смотрящие прямо, тонкие губы, не торопящиеся улыбаться. Мимика безличностная, стертая <...> Слова, произносимые им, – редкие, куцые <...> дунет ветер, и нет этого слова <...> Всякое движение быстрое, но незаметное...» [7, с. 686]. Этот портрет показателен – он отражает внутреннее состояние Артема. Герой романа не преодолевает зла в своей душе и не обретает благодати. Считая ад всего лишь одной из форм жизни, он выбирает существование без имени, без прошлого, он не горяч и не холоден. Страдания, которые он претерпел, не привели к покаянию и избавлению от греха, а значит – были напрасны. В описании героя обращает на себя внимание небольшая деталь, связанная с его прошлым и будущим: «У него появилась странная привычка никогда не показывать своего голого тела...» [Там же]. Артема Горяинова, как кратко сообщает автор на последних страницах романа, «...летом 1930 года зарезали блатные в лесу: он проходил мимо лесного озера, решил искупаться, – на берегу, голый, поймал свое острие» [Там же, с. 743]. Как и многое в романе, конец жизни главного героя символичен: он погибает обнаженным, как и его отец.

Таким образом, можно сделать вывод о сохранении традиции отражения христианских представлений о преступлении и наказании в романе Захара Прилепина, что, в свою очередь, позволяет с уверенностью утверждать о необходимости изучения права и литературы с позиций теологического подхода. Применение данного подхода представляет уникальную возможность уяснить, что уголовное право России имеет нравственно-религиозную основу, поскольку систему уголовно-правовых норм изначально составляли христианские ценности, и в сознании русского человека их главенствующая роль не утрачена до настоящего времени.

Список литературы

1. Георгиевский Э. В. Формирование и развитие общих положений древнерусского уголовного права: монография. – М.: Юрлитинформ, 2013. – 320 с.



2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 2: И–О. – М.: РИПОЛ классик, 2006. – 784 с.
3. Камедина Л. В. Духовные смыслы русской словесной культуры: монография. – М.; Берлин: Директ-Медиа, 2014. – 284 с.
4. Памятники российского права: учеб.-науч. пособие: в 35 т. Т. 28. Уголовные кодексы РСФСР/ под ред. Р. Л. Хачатурова, Т. В. Кленовой. – М.: Юрилитинформ, 2016. – 568 с.
5. Попова И. М. Деформация смысла концепта благо как показатель уровня духовности (по роману Захара Прилепина «Обитель») // Филологические науки. Вопросы теории и практики: в 4 ч. – 2017. – № 12, ч. 3. – С. 44–49.
6. Попова И. М., Глазкова М. М. Функциональность библейского интертекста в романе Захара Прилепина «Обитель». – Текст: электронный // Концепт. – 2015. – № 12. – URL: <https://e-koncept.ru/2015/15407.htm> (дата обращения: 15.09.2020).
7. Прилепин З. Обитель: роман. – М.: АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2017. – 746 с.
8. Расторгуева В. С. Метафора «отец-сын» в современной отечественной прозе // Слово. Предложение. Текст. Коммуникация: сб. науч. тр. – Липецк: Липецкий гос. пед. ун-т им. П. П. Семенов-Тянь-Шанского, 2017. – 334 с.
9. Соколовская О. В. Грех и преступление в христианской культуре: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. – Омск, 2015. – 21 с.
10. Фоменко И. Б. Библейское имя КАИН в русской языковой картине мира: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01. – Владивосток, 2004. – 28 с.

УДК 82-1/-9:821
ББК 84

*Людмила Васильевна Камедина,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: kamedinal@mail.ru*

Христоцентризм поэтического творчества Бориса Макарова

Забайкальский поэт Борис Макаров вписывается в большой Текст русской литературы смыслами своего творчества, поэтому актуально рассмотреть его поэзию, обозначив в ней слова-опоры, традиционные для русской культуры. Новизна исследования определяется выявлением мировоззренческой и эстетической позиций Б. Макарова через его поэтическое творчество, встроенного в христоцентрическую структуру большого русского Текста. Цель статьи заключается в том, чтобы через структурно-семиотический и тео-аксиологический подходы к поэзии Макарова определить приоритетные ценности в структуре его Текста и аксиологическую глубину христианских знаков, кодов, смыслов, которые поэт накапливает в творческом смысловом пространстве для передачи современникам и потомкам.

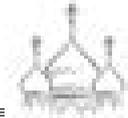
Ключевые слова: христоцентризм, слова-опоры, ценности, поэтическая эстетика Бориса Макарова

*Lyudmila V. Kamedina,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: kamedinal@mail.ru*

Christ-Centered Poetic Creativity of Boris Makarov

The Transbaikal poet Boris Makarov fits into the large Text of Russian literature with the meanings of his work, therefore it is relevant to consider his poetry, designating in it the support words, traditional for Russian culture. The novelty of the research is determined by the identification of the worldview and aesthetic positions of B. Makarov through his poetic creativity, built into the Christocentric structure of the large Russian Text. The purpose of the article is to determine, through the structural-semiotic and theo-axiological approaches to Makarov's poetry, the priority values in the structure of his Text and the axiological depth of Christian signs, codes, meanings that the poet accumulates in the creative semantic space for transmission to contemporaries and descendants.

Keywords: Christocentrism, support words, values, poetic aesthetics of Boris Makarov



Поэт, писатель всем своим творчеством создаёт культурологический проект для современников и потомков. Есть такой поэтический проект и у забайкальского писателя Бориса Константиновича Макарова. Новизна и актуальность творчества Макарова определяется его мировоззренческой и эстетической позициями. Поэт Макаров смотрит на мир светло и радостно. Текст его творчества актуализирует русские «слова-опоры», по определению журналиста и писателя В. Панченко, необходимые читателю для осмысления своего истинного жизненного пути [6]. Слова-опоры встраиваются в эстетический ряд словесного узора Бориса Макарова, который он ткёт на широком пространстве южной степи у берегов Онона, используя христоцентрическую структуру для своего большого Текста. Прочитать его коды, знаки и символы актуально для изучения исторического опыта народа, его духовной жизни, его мышления на юге Забайкалья. Писатель создаёт духовную атмосферу на монгольской границе; размышляет о русском пути человека, любителю красотой степи и берегами величавого Онона. В русской поэзии Бориса Макарова много энергии и мощи. Его слова живые, наполненные силой объединяющего добра и целостностью духа. Его культурный проект направлен на сохранение русского слова в пространстве глобализации, толерантности, языкового распада, бессмысленности мирового словесного пространства. Потеря смысла становится глобальной проблемой для человечества.

Цель исследования заключается в том, чтобы через тео-аксиологический подход и христоцентричную структуру текста раскрыть значимость русского провинциального творчества для большой литературы, сохранение его смыслов в русском слове, сказанном на южных степных границах России для современников и потомков. Акшинский поэт дополняет забайкальскими смыслами великую русскую литературу.

Для анализа творчества Б. К. Макарова выбрана методология структурно-семиотического, биографического и тео-аксиологического подходов. Структурно-семиотический подход позволяет раскрыть духовные смыслы русского слова в поэтической модели культурного проекта Бориса Макарова, определить приоритетные ценности в структуре его текста, обозначить семиотическое поле его знаков, кодов, символов, как для забайкальского, так и русского текстов культуры. Тео-аксиологический подход позволяет про-

анализировать аксиологическую глубину христоцентричного текста Бориса Макарова, выявить подчинение всех смыслов его творчества одному сакральному смыслу, занимающему центральное место в тексте благодаря его связи с Творцом как источником вдохновения. Биографический метод исследования позволяет выявить источники творчества забайкальского писателя и привязанность его к «милой сердцу Акше», а также объяснить характер лирического героя в поэзии Бориса Макарова.

Результаты исследования выявили главную тему творчества забайкальского поэта, его семиотическое поле знаков и символов, которые структурируют поэтический текст в смысловую христоцентрическую структуру. Бориса Макарова по праву можно вписать в Забайкальский текст русской литературы [3]. Главным образом в поэзии Макарова становится **степь** и сопутствующие ей знаки. Степь – это и малая, и большая Родина Бориса Макарова. Концепт Родины вмещает в себя ключевые понятия: **степь, цветы, птицы, река, солнце, зерно**. Женский образ также органично входит в этот концепт. Причём, в отличие от других лириков, это – не возлюбленная, а **жена** или **мать**. В качестве примера можно предложить стихотворение «Красивое солнце»: поэт вбирает в себя основные опоры человеческой души: «красивое солнце», «таёжное утро», «красивое солнце / лежит у жены на коленях. / Красивое солнце / у мамы крылом за спиной». Слова-опоры подчёркивают красоту божественного мира, анафорой вынесенные в начало строки четырежды. Любимое божественное создание – тайга, конечно же, акшинская горная тайга – тоже красивая, утренняя. Опорами в человеческой жизни для поэта становятся мать и жена. Образ матери – святой, это богородичный образ с крылом Ангела-хранителя. Жена, представленная в образе серовской «девушки, освещённой солнцем», вносит в поэтическую картину покой и умиротворение [8].

В качестве корневых слов поэзии Б. Макарова, составляющих христоцентрическую структуру текста, следует отметить: **хлеб – соль – вода**. Поэт умеет смотреть в корень жизни и говорить о главном: «Людам надо не крови – / Хлеба, соли, воды...». Здесь угадываются слова-опоры. «Хлеб» как тело Христово в поэзии Макарова является словом и образом ключевым. «Соль» евангельская взята из притчи о «соли земли» и о том, что «всякий огнём осолится, и всякая жертва солью осолится» [Марк 9:49–50]. Соль поэзии



Макарова в этих евангельских опорах. Она сообщает о людях соли, которые победили в самой страшной войне, восстановили и построили страну, полетели в космос, сделали множество мировых открытий в науке, создали лучшую в мире литературу, живопись, музыку. Всё солью берётся и солью оправдывается. **Вода** в поэзии Макарова предстаёт в разных образах: ручьями, реками, озёрами, весенней каплей, дождями над степью. Вода – тоже евангельский образ. «В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой» (Иоан. 7: 37, 38). Чрево – это сердце человека – источник жизни. Из сердца проистекают любовь, добро, благо – эти ручьи живой веры. Каждому надо испить живой воды, чтобы наполнить себя силой Духа Святого. Господь напояет сухие степи дождями, и они оживают, звучат, цветут, сияют. И человек пьёт живую воду и благодарит Бога:

Ликует жизнь. Поют вода и птицы.
Над степью нимбом радуга горит.
И даже не умеющий молиться
В восторге – слава Богу! – говорит [5, с. 28].

Макаров сакрализует степь, делает её святой. Нимб над степью – это тот самый Завет Бога, напоминающий людям о любви. Передача осуществляется через поэта степи. Восторг, удивление и радость поэта выражены в короткой молитве – «Слава Богу!».

Следует отметить те же христианские знаки, связанные с сакрализованным образом Родины, и у главного поэта Забайкалья М. Е. Вишнякова: «Русский ищет Россию. / И не может найти. / Ту – с дождями и солнцем, / с родниковой водой, / с вечным хлебом и солью, / с путеводной звездой» [1, с. 104]. Христианская опора православной Руси в её главных духовных ценностях: в знаке **солнца**, которое, как известно, никогда не исчезает с просторов России, западая во Владивостоке, оно уже восходит в Калининграде; Христа называют «солнце правды»; **родниковая вода**, бьющая из чрева земли и исцеляющая русского человека, её ещё называют «живой водой»; **хлеб и соль** – это евангельские символы Христа и праведников. Хлеб в поэтическом творчестве русских писателей – всему голова, символ тела Христова. Поэт Макаров помнит образ матери, пекущей хлеб: «Обе мамыны руки / Белые по локти...» и «Как корона седина / Светится у мамы...». Поэт рисует богородичный образ матери. Её руки – руки Царицы, а над головой – нимб Царицы Не-

бесной. Чудо видится детскими глазами. Чудо происходит зимой – «На окошке куржаки / Пальмы, птицы, лодки». Чудо связано с рождением хлеба, тела Божьего – Рождеством Христовым. Чудеса детского праздника подчёркиваются рисунками на морозном стекле и чудесным образом русской Матери с нимбом над головой и белыми руками.

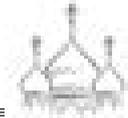
Белый цвет в поэзии Б. Макарова является доминирующим в смыслах передачи чистоты, преображения, светоности, божественности. Южные степи в поэтическом творчестве Макарова сохраняют русские знаки веры, надежды, любви. Белая Россия перенесена Макаровым на юг Забайкалья. В его поэзии сохраняются знаки «белой Руси». Михаил Вишняков перед уходом оставил завет-пророчество: «За чёрным поколением / приходит белый ряд» [Там же, с. 111]. Макаров не просто живёт с этим заветом, он создаёт Текст «белого ряда». Отсюда у него обилие белого цвета и света в поэзии.

Белый цвет России в гобийской степи Бориса Макарова – это жизнь русского человека на восточных границах, это путь правды, добра, любви, выраженные белым цветом-светом очищения, чистоты помыслов, преображения. Белый цвет целостный и соборный, он содержит в себе все цвета радуги, а Радуга – это знамение Второго Пришествия Спасителя, которое произойдёт на Востоке.

Белый цвет, который может быть и цветом, и светом, является доминантной художественной особенностью пейзажных зарисовок Бориса Макарова:

В белом поле
Белый ветер,
Белой травки стебелёк...
Для меня на белом свете
Этот белый уголок –
Место, где смываю серость,
Накипь сутолочных дней [5, с. 102].

Белое символизирует чистоту, божественность, пеленальный покров и саван. Белый цвет – соборный свет для всех остальных цветов, он вмещает в себя «белое поле», «белый ветер», «берёзовую белизну», «белые ромашки», «белоснежье», «душу белую», «колыбель белую», «и ночь белым-бела», «белые страницы книг» Виктора Астафьева как большого русского писателя. «Белое» нужно поэту, чтобы «смыть серость, накипь сутолочных дней». Белый цвет / свет доминирует над всем: он и в природе, и в человеке. Он несёт смысловую нагрузку свежести, детскости, преображённости. Белый цвет / свет радостный! В белом – Любовь! Такова символика белого цвета в лирике Б. Макарова.



Философия Степи изложена Макаровым в стихотворении «Июльская идиллия». В тексте три мысли: первая – о небесной «первозданной благодати», вторая – о человеческой злой земле, третья – заповедь поэта своим современникам о том, что, живя на земле, надо почаще смотреть в небо, чтобы подняться над собою грешным:

Трава мягка – плыви, а не лежи.
Любая мысль тревожная некстати.
Поблёскивают крыльями стрижи.
Мир полон первозданной благодати... [5, с. 84].

В стихотворении все степные ключи поэта для передачи их современникам. На небе господствуют: красота – покой – птицы-вестники – Божья благодать; и на земле должно быть также: дружба – любовь – доброта – преданность – честность. Между небом и землёй поэт помещает себя-поэта, готового воспринять покой и благодать небес, чтобы наполниться поэзией и передачей Красоты Божьего мира в души людей.

Борис Макаров строит земной рай поэтическими образами, метафорами, символами. В первозданном Раю не было зимы, отсюда множество «летних» построений в поэзии Макарова. Летняя степь вдохновляет поэта. В степи рождается поэзия. Метафоры Рождества перекликаются у поэта с рождением зерна:

Ночью в поле тихо-тихо.
Рвутся стебли в вышину...
...Зреют зёрна в колыбельках,
Как и дети у людей... [Там же, с. 86].

В летней тихой ночной степи происходит таинство Рождества: зреет пшеница, хлеб – тело Христово. Поле покрыто белым светом, светом чистоты и преображения. Метафора колыбели относит читателя к Рождеству Христову, которое было также таинственно, тихо, ночью, незаметно для всех. Сравнение с рождением детей закрепляет мировой образ Рождества в стихотворении Макарова.

В другом стихотворении «В белом поле» Борис Макаров закрепит свою степную философию словами:

...В поле белое спешу.
Нам оно дано Всевышним
Для спасения души... [Там же, с. 102].

И забайкальский поэт спасает свою душу родной степью, лечится ею, вдохновляется её красотой и благодатью. Степь Макарова разная: она и Рай земной, земля обетованная, с которой поэт не хочет расставаться, он никуда не хочет уходить с этой земли; она и страдающая, иссыхающая от зноя и от человека, который наносит вред степи.

В своём поэтическом творчестве Б. Макаров определил смысл жизни человека и поэта – это лад между телом и душой, природой и человеком, трудом и покоем:

...Как много можно сделать дел
За этот летний день!
Скосить траву
И уложить
В копёшку за избой.
И... даже целый день прожить
В ладу с самим собой [Там же, с. 86].

Картина летней Степи, запах сенокоса, благодатный труд и всеобщая гармония человека, природы и Божьего мира – жизненное и эстетическое кредо Бориса Константиновича Макарова.

Русское слово в поэзии Б. Макарова с обилием гласных звуков и певучей неторопливой интонацией гекзаметра передаёт восточный ритм жизни в южных степях Забайкалья в долине величавого Онона и действует возвышающее и целительно на читателей, слушателей и ценителей его стихов:

Снова ветер из Гоби приносит солёную пыль, –
И бесплодным становится в пашне пшеничное семя,
И, устав от безводья, сухие метёлки ковыль
Уронил на горячую, серую, горькую землю...
...Смотрят в небо с тоской купола возрождённых
церквей.
Колокольные звоны плывут мелодично и нежно.
Сбросив первые звенья безверья и злобы цепей,
Обретаем мы право хотя бы пока на надежду...
[Там же, с. 70].

Стихотворение Бориса Макарова наполнено метафорами. Соль и пожары, уничтожающие горькую землю – это евангельские метафоры соли и огня: «Соль – добрая вещь; но ежели соль не солонна будет, чем вы её поправите? Имейте в себе соль, и мир имейте между собою» (Марк 9: 49–50). Идёт разложение жизни грехом. Люди грешны безверием, злобой, рабством духа. Ключевые слова «безверие», «злобы цепей» осуществляют перекличку с популярными революционными песнями, которые совсем недавно пел весь народ: «Вихри враждебные веют над нами, / Тёмные силы нас **злбно** гнетут... / **Цепи** народа-страдальца мы чтим...» [4]. Освобождение от греха безверия и злобы будет нелёгким, жертвенным. Земля осолится огнём, и всякий осолится огнём, иначе не освободиться от цепей рабства духовного. Каждый должен пройти через горнило огня и соли, чтобы воскресить свой дух, заблестеть золотом, засверкать жизнью новой. Вопросы поэта обращены к потомкам: что несёт Степь: добро или зло, смерть или жизнь, бесплодие или рождение.



ние? От кого зависит будущее? Для Макарова жизнь делается поэтом. Слово поэта преосуществляет реальность, преобразовывает её. Поэт оставляет надежду на обновление мира, а право на Надежду имеет тот, кто встал на правильный путь, пусть пока без Веры, Любви и Софии. Но золотые купола уже засверкали в степи, слово поэта звучит вместе с колокольными перезвонами – дело осталось за осолением души, за огненным очищением духа – тогда мир воцарится между людьми, т. е. Вера, Надежда, Любовь и София-Премудрость войдут в человеческое сердце.

Структурно-семиотическое поле таких стихотворений, как «Сухая гроза», «На суде высшем», «Поминание» и многих других, также привязаны к христоцентризму текста. Сухая гроза без благодатного дождя – это гнев Божий, потому что люди живут в злобе, и Благодать Божья не доходит до человека, потому что она не вмещается в тех, чьи сердца наполнены злобой. И поэт как пророк, который получил поэтический дар от Бога, просит за всех людей: «...Прости и спаси нас, Боже!...». В Священном Писании сказано: «О горнем помышляйте, а не о земном» [Посл. Колос. 3:2]. Именно этого смысла и желает своим творчеством достичь автор, он хочет заставить человека задуматься о Высшем, о небесном. На суде Высшем человек даст отчёт за каждое праздное слово. Там будут взвешиваться не только слова, но и скрытые потайные мотивы сердца, известные только Богу. Есть множество пророчеств о том, как будет происходить Страшный Суд, каким наказаниям подвергнутся нечестивые. Автор задаёт риторический вопрос, обращая его к сердцу читателя: кто же сможет, глядя Господу в глаза, заявить о чистоте своей жизни?

Цель своего поэтического творчества как русского поэта, Б. Макаров формулирует, обращаясь к поэту Михаилу Вишнякову:

Ты пришли мне благую весть,
Чтобы светом – в моё жильё,
Весть,
что счастье на свете есть.
Если нет – сочини её...
...Я поверю тебе, мой друг.
Я другому ту весть отдам.
...Если мы ошибёмся вдруг –
Бог простит нам с тобой обман... [5, с. 67].

В этом поэтическом высказывании заключается истина поэзии вообще – дать Идеал, к которому душа человека будет стремиться. Благая весть русской поэзии передаётся через Слово поэта читателю. Слово нет-

ленно, вечно, хранится в памяти, его нельзя уничтожить. Поэт Вишняков видится Макарову поэтом от Бога, поэтому он просит прислать «благую весть». Евангельский образ Благой вести архангела Гавриила Деве Марии о будущем Рождестве Спасителя противопоставлен «плохой» реальности без света и счастья. Разрушенная от плохих слов действительность контрастирует с экзистенциальным желанием поэта войти в мир Благой вести. Сконструированная, сочинённая поэтом благая весть от Вишнякова передастся поэту Макарову, а он в свою очередь передаст её другим людям. Так мир будет пересоздаваться словом поэтов к Добру. Светлое слово поэта будет противопоставлено горькой реальности, не совпадёт с ней. Эта «ошибка» не будет ложью, поэтому Бог простит поэтам их надежду на светлую счастливую жизнь.

О божественности поэзии высказался другой забайкальский поэт Вячеслав Вьюнов, посвятив свои строчки поэту Борису Макарову:

...И пока он строчки говорил,
Тонко-золотая паутина
Вкруг его сияла головы [2, с. 77].

Золотой нимб поэта – это его тонкая связь с Богом, который даёт дар поэзии, дар Творца творцу творчества. Рождение поэзии поэт сравнивает с рождением, воскресением травы, побегов, наступающих с приходом весны. В природе нет смерти, есть сон-покой, а потом – опять воскресение. Зимой поэзия назревает, а весной пробуждается в душе творца. Обычные слова, которые употребляются в речи, вдруг выстраиваются в необычные сочетания, строчки – минута, и стихи «музыкой высокой зазвучат». Для сравнения вспомним поэтический концепт А. С. Пушкина:

И мысли в голове волнуются в отваге,
И рифмы лёгкие навстречу им бегут,
И пальцы просятся к перу, перо к бумаге.
Минута – и стихи свободно потекут [7, с. 229].

У Макарова – весенняя акшинская степь – вдохновительница поэта, а у Пушкина – болдинская осень.

Таким образом, структурно-семиотический и тео-аксиологический подходы к поэтическому творчеству Б. К. Макарова выявляют ценностные слова-опоры, главные для традиционного Русского текста, и христоцентричную доминанту его эстетики, что сближает поэта с современниками М. Вишняковым, В. Вьюновым и дополняют Забайкальский текст русской литературы новыми смыслами.



Список литературы

1. Вишняков М. Е. Стихи и поэмы в 2 т. – М.: Русь, 2005. – Т. 2. – С. 104, 111.
2. Вьюнов В. А. Стихи и поэма. – Чита; Новосибирск: Дом мира, 2017. – Т. 1. – С. 77.
3. Камедина Л. В. Забайкальский текст в русской культуре // Учёные записки Забайкальского государственного университета. Серия. «Философия, культурология, социология, социальная работа». – 2014. – № 4. – С. 139–145.
4. Кржижановский Г. Варшавянка. – URL: <http://pojelanie.ru/zastol/pesni/pv/3.php> (дата обращения: 21.09.2020). – Текст: электронный.
5. Макаров Б. К. Стихи и поэмы. Проза в 2 т. – М.: Русь, 2009. – Т. 2. – 263 с.
6. Панченко В. И. «Коль мама есть и в комнате светло...». – Текст: электронный // Забайкальский рабочий. – URL: <https://zabrab75.ru/articles/obshhestvo/kol-mama-est-i-v-komnate-svetlo/> (дата обращения: 30.06.2019).
7. Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 2. Стихотворения. 1823–1836. – М.: Правда, 1981. – 163 с.
8. Серов В. А. Девушка, освещённая солнцем. 1888 – Текст: электронный // ARTEFACT: Картины в деталях. – URL: <https://ar.culture.ru/ru/subject/devushka-osveshchennaya-solncem> (дата обращения: 17.09.2020).
9. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в 3 кн. – Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987. – 3500 с.

УДК 82-1/-9:821
ББК 84

Елена Ивановна Пляскина,
Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия,
e-mail: plyaskinaei@mail.ru

Репрезентация духовных ценностей средствами фразеологии в говоре забайкальских казаков (на материале романа К. Ф. Седых «Даурия»)

В статье рассматривается репрезентация важных духовных ценностей забайкальских казаков в их говоре, достоверно представленном в романе К. Ф. Седых «Даурия», описывающем жизнь и быт казаков в начале XX в. Всего рассмотрено 47 фразеологических единиц, в том числе и пословицы, выявлены общерусские и диалектные, обуславливающие своеобразие репрезентации. Актуальность исследования определяется интересом общества к этой части русского этноса.

Ключевые слова: говор, фразеологические единицы, диалектные фразеологические единицы, ценность, духовные ценности

Elena I. Plyaskina,
Transbaikal State University,
Chita, Russia,
e-mail: Plyaskinaei@Mail.Ru

Representation of Spiritual Values by Means of Phraseology in the Dialect of Zabaikal Cossacks (Based on the Novel “Dauria” by K. F. Sedykh)

The report examines the representation the important spiritual values of the Zabaikal Cossacks in their dialect, reliably presented in the novel by K. F. Sedykh “Dauria”, describing the life and life of the Cossacks in the early 20th century. In total, 47 phraseological units were considered, including Proverbs, and all-Russian and dialect ones were identified, revealing the originality of representation. The relevance of the research is determined by the public interest in this part of the Russian ethnic group.

Keywords: dialect, phraseological units, dialect phraseological units, value, spiritual values

Фразеологический фонд языка – не только очень интересная, но и очень важная часть культурного наследия народа, так как в нём заключены его мировидение и мировосприятие. Ф. И. Буслаев называл фразеологиче-

ские единицы (ФЕ) – устойчивые сочетания слов, воспроизводимые и имеющие целостное значение – своеобразными микромирами, в которых содержится «и нравственный закон, и здравый смысл, выраженные в крат-



ком изречении, которые завещали предки в руководство потомкам» [2, с. 37]. По мнению В. Н. Телия, ФЕ как бы навязывают носителям языка особое видение мира, ситуации [9, с. 83], то есть их можно интерпретировать с позиций ценностных установок, сложившихся в той или иной социальной общности и свойственных её менталитету (мировосприятию). Ценность – это важность, значимость чего-либо [8, т. 4, с. 640]; к духовным ценностям относятся представления, понятия, связанные, с одной стороны, с внутренним, нравственным миром человека, с другой – с религией, церковью. Ценность базируется на оценке (мнении, суждении о качестве, достоинстве, значении кого-, чего-либо [Там же, т. 2, с. 730]), а оценка, считает Н. Д. Арутюнова, зависит от норм, принятых в том или ином обществе или его части [1, с. 6].

Забайкальские казаки – это в первую очередь часть русского этноса, поэтому естественным является наличие общих ценностей, хотя жизнь в отдалении от центра, на окраине государства, в соседстве с аборигенами края, имеющими другую культуру, да и характеры этих людей, позволившие им переселиться в неизведанные края или попасть туда не по своей воле, то есть после совершения какого-либо правонарушения, – все эти факторы могли вызвать изменение отношения к тем или иным ценностям, позволяли взглянуть на них как-то по-новому, что отражается во ФЕ. Поэтому исследование этих языковых единиц представляется важным и актуальным, тем более, что в 90-е годы начался процесс возрождения забайкальского казачества, обращения к его истокам.

Одним из его ярких представителей был известный русский писатель К. Ф. Седых, который родился в 1908 г. в казачьей семье в посёлке Поперечный Зерентуй Большезерентуйской станицы Читинской области (в настоящее время Нерчинско-Заводского района Забайкальского края), был носителем одного из забайкальских казачьих говоров, и логично предположить, что он достаточно точно описал и быт казаков, и их духовные ценности, отразил их говор. Реалистичность описания отмечают и литературные критики: «Обаяние "Даурии" заключается "в необычайной правдивости, простоте и горячей взволнованности" [4, с. 431].

В настоящей статье в связи с ограничением объёма рассмотрена репрезентация двух духовных ценностей *Бог* и *душа* и одной антиценности *грех*. основополагающей ду-

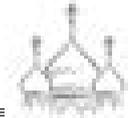
ховной ценностью у казаков, на которой зиждутся все духовно-нравственные установки, является ценность Бог (верховное существо, сотворившее мир и управляющее им [8, т. 1, с. 100]) и вера в него. Её репрезентируют 30 ФЕ, употреблённых в романе, в том числе 7 пословиц (ФЕ, по структуре равных предложению и выражающих законченную мысль):

Крест на вороте (у кого), Креста на вороте нет (у кого), Бог милостив, Если сам плох – не поможет Бог, Коли сам плох – не подаст Бог, На Бога надейся, но и сам не плошай, Бережёного и Богу легко беречь;

показать, где Бог, а где порог, узнать, как у Бога бабушку зовут, Господи, Боже мой, Бог на помощь, с Богом, Бог надумил, оборони Бог, слава Богу, слава Господу, Бог видит, молить Бога, Господа-бога побойся, не гневи Бога, нечего Бога гневить, прости господи, дал Бог, дай Бог, дай Господь, даст Бог, ради Бога, Христа ради, Бог с ним, ну его (тебя) к Богу.

Казаки исповедовали Православие и носили нательные кресты как внешнее подтверждение этого; использование пословицы *Крест на вороте (у кого)* говорило о том, что человек живёт по заповедям Христа: «– Что ты, Кеха... Да ты за кого считаешь меня? У меня *крест на вороте*» [7, с. 256]. Недостойные поступки связывали с отсутствием веры в Бога и, следовательно, с отсутствием креста: «– Эх, дядя! *Креста* у тебя *на вороте нет*, – узнав Никифора, крикнул он плачущим голосом» [Там же, с. 53]; «– Изверг!.. Аспид!.. *Креста* у тебя *на вороте нет*...» [Там же, с. 172].

По убеждению казаков, *Бог милостив* («– Как бы они казаков пулями не переметили. – Авось сойдёт, *бог милостив*...» [Там же, с. 54]), но надеяться только на него мало: сам казак в мирное время должен много трудиться, а во время военных действий быть умелым и ловким воином, что отражает активное функционирование в говоре пословиц и их вариантов *Если сам плох – не поможет Бог, Коли сам плох – не подаст Бог, На Бога надейся, но и сам не плошай, Бережёного Богу легко беречь*: «– Если бы я так на японской войне думал, меня бы десять раз убили. А я *на бога надеялся, но и сам не плошал. А бережёного и богу легко беречь*...» [Там же, с. 343]; «– Отец-покойник, бывало, учил меня: *«Коли сам плох – не подаст бог»* [Там же, с. 108]; «– Вспомни старую пословицу: *если сам плох – не поможет бог*. Справедливая пословица. По ней и жить надо, пока живёт-ся» [Там же, с. 305].



Этикет казаков предписывал вошедшим сначала перекреститься и поклониться иконам, которые обязательно были в каждой избе, а потом уже поздороваться с хозяевами: «Войдя, он помолился на иконы и глухо пробубнил: – Здравствуй, сват» [7, с. 216]. Дорогого гостя всегда усаживали в переднем углу под иконами, а тому, кто вёл себя неподобающе, хозяин прямо говорил, что *покажет, где Бог, а где порог*: «Покомандуй ещё, так я тебе *покажу, где бог, а где порог...*» [Там же, с. 217].

ФЕ *узнать, как у Бога бабушку зовут* репрезентирует предположение-пожелание смерти так как, по христианским представлениям, душа умершего предстаёт перед Богом (общается с Богом): «– Ах ты, буржуй недобитый! Кровосос! Все вы тут сволочь на сволочи. Подождите, скоро узнаете, *как у бога бабушку зовут*» [Там же, с. 335].

Употребляя восклицательное обращение к Богу *Господи, Боже мой* казаки выражали сильные эмоции (удивления, испуга, огорчения): «– *Господи, боже мой!* – воскликнул Северьян. – Зарод зажгло! Да что же это такое деется? – схватился он за голову» [Там же, с. 142].

Приветствие-пожелание *Бог на помощь* адресовалось тем, кто в момент встречи был занят каким-либо делом: «– *Бог на помощь!* – поприветствовал девок Роман» [Там же, с. 17]. Использовалось и другое пожелание Божьей помощи в деле и успеха в нём – ФЕ *с Богом*: «– Давайте погуторим... Распланируем, как оно и откуда, да и тронемся *с Богом*» [Там же, с. 131]. Эта ФЕ употреблялась в качестве разрешения какого-либо действия: «– Коли такое дело, *с богом*, парень, хоть и рано оно...» [Там же, с. 179].

ФЕ *Бог надоумил* репрезентирует представление о помощи Бога в виде правильного понимания ситуации: «– Ну, ребятки, вовремя вас *бог надоумил*. Хотели мы с Петрухой нынче же податься от вас вместе с золотишком, да не выгорело оно» [Там же, с. 120]. Пожелание защиты Бога от неблагоприятных поступков отражено во ФЕ *обороны Бог*: «– Что ты, что ты, тесь. Да *обороны бог* меня от этого, – забожился Лука» [Там же, с. 199]; «– *Обороны* меня *бог* с тобой связываться» [Там же, с. 213].

Воздавая Богу должное за его помощь, казаки употребляли ФЕ *слава Богу* и *слава Господу*: «– Да ты, девка, чего меня, как покойничка, встречаешь? – хрипло рассмеялся Семён. – Я, *слава богу, жив*» [Там же, с. 121]; «– Пускай дураки на лбу шишки набивают, им

всё равно больше нечего делать. А у меня, *слава богу, забот хватает*» [Там же, с. 305]; «– Я, *слава господу*, до восьмидесяти пяти дожил» [Там же, с. 189].

По мнению казаков, Бог сотворил мир и людей и наделил их теми или иными чертами; это представление отражает ФЕ *дал Бог*: «Да ведь как отчитывает, как отчитывает! И *дал* же ей *бог* язык» [Там же, с. 173]. И после сотворения Бог не оставляет людей без своего внимания, наблюдает за ними, что отражается во ФЕ *Бог видит*, то есть понимает действия людей (или одного человека), предполагает, что они (он) хотят сделать: «– И трахну, *видит бог*, трахну, ежели не отстанет!» [Там же, с. 324]; может помочь людям (человеку) в его делах, наделить чем-либо, что отражают ФЕ *дай Бог* и *дай Господь* – пожелания этой помощи: «– Ну, Ромка, коня тебе выберу ай-да люли! – *Дай бог*, – сказал Северьян» [Там же, с. 290]; «Мы постараемся, чтобы нам вперёд довелось стрелять по ним. – *Дай-то бог!*» [Там же, с. 413]; «– Ну, ежели не врешь, то *дай бог...*» [Там же, с. 268]; «Свела его, видно, жизнь не с ворами и мошенниками, а с большими людьми, *дай им господь* здоровья» [Там же, с. 297]; «– Домой, значит, едете? – Да, едем... – *Дай бог* скорее доехать» [Там же, с. 318]. А ФЕ *даст Бог* репрезентирует надежду: «– *Даст бог*, героем вернётся, ежели в меня вышел» [Там же, с. 191]; «– Проживу, *даст бог*, без твоих забот» [Там же, с. 207]; «– Вот бы хорошо его увидеть! – *Даст бог* и увидишь» [Там же, с. 412].

ФЕ *молить Бога* использовалась как совет в сложных жизненных ситуациях: «– *Моли*, Забережный, *бога* за то, что на смотрю молодцом был. Да и вы молитесь оба...» [Там же, с. 97]; «– Ну, *моли бога*, что я тут пригодился, – сказал Семён» [Там же, с. 425]; «– Не губите, ваше благородие! Заставьте *бога молить* за вас...» [Там же, с. 299].

ФЕ *Господа-бога побойся* репрезентирует представления казаков о том, что Бога надо бояться, бояться его наказания (поэтому не нарушать нравственные правила): «– *Господа-бога*, молодуха, *побойся*. Опомнись, погляди, на кого ты ухват подняла» [Там же, с. 213]; и гневить его нельзя из тех же соображений, это отражено во ФЕ *не гневи Бога* и *нечего Бога гневить*: «– Не выглядывай, *не гневи бога*. Неровён час и ударит (молния)» [Там же, с. 299]; «– *Бога гневить нечего*, богатства нет, да есть достаток» [Там же, с. 170]. За оценочную лексику или неблагоприятные предположения у Бога тут же просили прощения, используя ФЕ *прости Госпо-*



ди: «– Женишься вот, возьмёшь, *прости господи*, вертихвостку какую-нибудь» [7, с. 189].

С целью усиления просьбы казаки употребляли ФЕ *ради Бога* и *Христа ради*: «– Ладно, не кричи ты *ради бога*» [Там же, с. 22]; «– Воды давайте, воды... Помогите же *ради бога*...» [Там же, с. 112]; «– Да ты скажи *ради бога*, что поделалось? – не вытерпела Авдотья» [Там же, с. 182]; «– Да подожди ты *христа ради!*» [Там же, с. 215]; а в качестве репрезентанта уступки – ФЕ *Бог с ним*: «– Да *бог с ним*, с богатством, ежели ей жених не по душе» [Там же, с. 173]. Если казаки не хотели с кем-то разговаривать или вступать в какие-либо отношения, они использовали фразеологизм *Ну его (тебя) к Богу*: «– Боязно, паря, с ним связываться... *Ну его к богу*» [Там же, с. 89]; «– Ленка, – сказал он, пойдём на пару слов. – *Ну тебя к богу*» [Там же, с. 193]; «– *Ну тебя к богу*, – отмахнулся от него смущённый сват» [Там же, с. 282].

Поскольку говор казаков, отражённый в романе, как и другие забайкальские диалекты, является говором вторичного образования, необходимо выяснить генезис рассмотренных ФЕ, то есть выявить общерусские и локально ограниченные, диалектные.

Обращение к словарям подтвердило общерусский характер 12-ти ФЕ (примерно третьей части): *Бог милостив* [3, т. 1, с. 103], *с Богом* [Там же, т. 1, с. 103; 8, т. 1, с. 101; 5, с. 53], *слава Богу* [3, т. 1, с. 103], *прости Господи* [8, т. 1, с. 339], *дай Бог* [3, т. 1, с. 103; 8, т. 1, с. 100; 5, с. 52], *даст Бог* [5, с. 52], *не гневи Бога* [5, с. 134], *Бога нечего гневить* [5, с. 134], *ради Бога* [3, т. 1, с. 103; 5, с. 53], *Христа ради* [5, с. 871], *Бог с ним* [Там же, с. 53], *ну его (тебя) к Богу* [Там же, с. 53] – они отражают отношение к Богу ещё предков забайкальских казаков, эти ФЕ перешли к ним по наследству и бытуют и сегодня. Восклицание-пожелание *Бог на помощь!* [3, т. 1, с. 103], которое принесли в Забайкалье архангелогородцы, хотя и не общерусское, тоже получено по наследству.

10 ФЕ являются региональными вариантами общерусских, то есть отличаются составом лексических единиц при сохранении того же смысла ФЕ:

– *Если сам плох – не поможет Бог, Коли сам плох – не подаст Бог* (общерусская ФЕ *Коли сам плох, так не даст и Бог* [6, т. 1, с. 370]);

– *На Бога надейся, но и сам не плошай* (общерусская ФЕ *На Бога надейся, а сам не плошай* [3, т. 1, с. 103; 6, т. 1, с. 26]);

– *Креста на воротах нет (у кого)* (общерусская ФЕ *Креста нет (на ком-либо)* [11, с. 277]);

– *Бережёного и Богу легко беречь* (общерусская ФЕ *Бережёного (сам) Бог бережёт* [8, т. 1, с. 79; 5, с. 44]);

– *показать, где Бог, а где порог* (общерусская ФЕ *Вот Бог, а вот порог* тоже является предложением уйти, убраться вон [5, с. 564]);

– *Господи, Боже мой!* (общерусские восклицания *Боже!*, *Боже мой!*, *Господи!* зафиксированные в ТСОШ и МАС как отдельные передают несколько другие эмоции: удивления, недоумения, негодования, радости и подобные [5, с. 53; 8, т. 1, с. 100]);

– *Господа-Бога побойся* (общерусская ФЕ *побойся (побойтесь) бога!* с близким значением: «имейте совесть, пощадите» [8, с. 101], «имейте совесть, постыдитесь» [5, с. 53]);

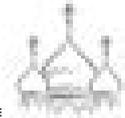
– *оборони Бог* (общерусские ФЕ: *помилуй, избави (или сохрани, упаси) Бог* [3, т. 1, с. 103; 8, т. 1, с. 101]).

ФЕ *дал Бог* в литературном языке имеет иное семантическое наполнение: «пришлось, привелось (увидеться, сойтись, встретиться) [10, с. 29], что тоже даёт основание квалифицировать её как региональный вариант общерусской.

7 ФЕ: *Крест на воротах, узнать, как у Бога бабушку зовут, Бог надоумил, слава Господу, дай Господь, видит Бог, моли Бога*, – оригинальные ФЕ, появившиеся в говоре забайкальских казаков и не зафиксированные ни В. И. Далем, ни современными нормативными словарями.

С Богом человека связывает душа, по религиозным представлениям, – бессмертное нематериальное начало, отличающее его от животных и заключающее в себе его внутренний психический мир, переживания, настроения, чувства и т. п. [8, т. 1, с. 456]. Эту ценность репрезентируют в говоре 12 ФЕ; 7 общерусских: *по душе, не по душе, жить душа в душу, по душам (поговорить), душа не принимает, в душе, вымотать (всю) душу*, [8, т. 1, с. 456; 5, с. 183; 3, т. 1, с. 504], *наплевать в душу, продать душу*, 1 региональный вариант общерусской ФЕ *душа огнём горит* (общерусская ФЕ *душа горит* [8, т. 1, с. 334]), 2 диалектные ФЕ *с жаром души, вбить душу в пятки*.

В сложных обстоятельствах казаки обращались к Богу с *жаром души* (с большим желанием): «Но сегодня почувствовал он, что пришло время, когда нужно со всем *жаром души* обратиться к богу» [7, с. 306]. Состояние сильного волнения, тяжёлые переживания казаки характеризовали ФЕ *душа огнём*



горит: «Не китайцы с японцами, а свои дружки-приятели чуть было жизни меня не решили. И не за что-нибудь, а за честность мою, за справедливость. Рвёт, брат, сердце у меня, *душа огнём горит...*» [7, с. 123]. Грубое публичное оскорбление, обозначающееся в литературном языке ФЕ *наплевать в глаза* [8, т. 2, с. 380] в говоре казаков репрезентируется более сильной ФЕ *наплевать в душу*: «– Ну ежели не в глаза, так *в душу наплевали*. А это в сто раз обиднее» [Там же, с. 336]. ФЕ *вымотать (всю) душу* употребляется со значением «крайне утомить, измучить»: «Бить так уж бил бы, чем *душу выматывать*. Но отец продолжал донимать его, распаяясь всё больше и больше [Там же, с. 246]. Угроза физической расправы в качестве наказания за что-либо неприемлемое, например, за жестокое обращение свёкра с невесткой, репрезентируется ФЕ *вбить душу в пятки*: «– А вот погорю я с ним... Я ему за это *душу в пятки вобью!*» [Там же, с. 215]. ФЕ *продать свою душу* отражает факт предательства, измены: «Да и что богатому родина? Они *продадут свою душу* кому угодно, чтобы спасти свои деньги» [Там же, с. 379].

Антонимичные ФЕ *по душе* и *не по душе* обозначают отношение к чему-либо: положительное или отрицательное: «То же самое, глядишь, и с Василием происходит. Может не нынче, так завтра заявится. И это мне *по душе* [Там же, с. 319]; «Старик-старик, а сразу из себя вышел, как *по душе* девку увидел» [Там же, с. 364]; «И чего тебе Алёшка *не по душе?*» [Там же, с. 173]; «Но ведь это не только богач, но ещё и бывший поселковый атаман, которому *не по душе* советские порядки» [Там же, с. 379]. ФЕ *жить душа в душу* репрезентирует согласие и дружеское отношение друг к другу, что помогает выстоять в житейских невзгодах: «Ещё не такие беды свалятся на посёлок, если не будут мунгаловцы *жить душа в душу* [Там же, с. 341]; «Мы у себя и то не *душа в душу живём*. А ежели с мостовцами вражду завяжем, тогда совсем житья не будет» [Там же, с. 136]. Откровенность и искренность в разговоре, высоко ценящиеся русскими людьми, обозначаются ФЕ *по душам*: «И за чаем завязалась у них, наконец, беседа *по душам* [Там же, с. 319]; «И тогда ему снова хотелось повстречать Дашутку, *поговорить* с ней *по душам* [Там же, с. 139]; «Тимофей Косых дважды пытался *поговорить* с ним *по душам*, но всякий раз Федот отделялся шутками» [Там же, с. 357].

ФЕ *душа не принимает* отражает нежелание есть или пить: «Сколько мог – выпил.

Больше *душа не принимает*, – пояснил он, разводя руками и улыбаясь» [4, с. 318]. Казаки не всегда открыто выражали свои чувства, не показывали, что происходит в душе: «Многие из них *в душе* были недовольны вмешательством Тимофея» [7, с. 361].

С верой в Бога, с жизнью по заповедям связано и часто встречающееся у русских людей, и казаков в том числе, нарушение этих заповедей в виде предосудительных поступков – грехов. Эта антиценность репрезентируется 3 диалектными ФЕ *не без греха*, *грех затевать*, *доводить до греха* и 2 общерусскими ФЕ *как на грех*, *с грехом пополам* [8, т. 1, с. 346; 5, с. 144].

ФЕ *не без греха* отражает убеждение, что безгрешен только Бог: «Един бог без греха. «Нет такого человека, чтоб век без греха прожил» [6, т. 1, с. 29], то есть люди совершают грехи, это естественно: «Никто не осудит её мужа и свёкра, как бы плохо они её не держали. Но в то же время никто не помешает и Епифану за плохое отношение к его дочери набить морду любому из Чепаловых. Каждый знает – в семейной жизни *не без греха* [7, с. 210].

Значение «задумать или предпринять (начать) то, что осуждается в обществе» репрезентируется ФЕ *грех затевать*: «– Прохлопал бабу, сопляк, а теперь лезешь. *Грех затеваешь*, отца на старости лет позоришь... А ты на чужую бабу прельстился, против божеского закону пошёл» [Там же, с. 246]. ФЕ *довести до греха* обозначает состояние человека, в котором он не контролирует себя и совершает предосудительный поступок, например, в целях самообороны невестка могла бы и ударить свёкра ухватом: «Не зная, как подступиться к ней, купец остановился в замешательстве. Потом принялся грозить кулаком и кричать:

– Брось ухват! Брось, а не то...

– Уйди, *не доводи до греха*, – оборвала его Дашутка, подымая ухват» [Там же, с. 213].

Во ФЕ *как на грех* и *с грехом пополам* компонент *грех* десемантизирован, то есть не обозначает постыдный поступок; первая ФЕ имеет значение «как нарочно, к несчастью», вторая – «кое-как, еле-еле» [8, т. 1, с. 346; 5, с. 144]: «Однажды, убирая после завтрака со стола посуду, нечаянно разбила Дашутка стеклянный стакан с голубым ободком и надписью «Приятного аппетита». Стакан, *как на грех*, принадлежал Милодоре. И Милодора очень дорожила им» [7, с. 211]; «У нас здесь не кузнецы, а одно горе. Коня ещё *с грехом пополам* подкуют, а чтобы исправить жнейку или косилку, на это их



не хватает» [7, с. 124]; «С грехом пополам перевязав ей палец, Роман хотел подняться» [Там же, с. 236]; «Наконец с грехом пополам купец оделся, но чиновник уходит из столовой не торопился...» [Там же, с. 299].

Итак, из рассмотренных в статье 47 фразеологических единиц 12 являются локально ограниченными, бытовавшими в говоре забай-

кальских казаков, отраженном К. Ф. Седых в романе «Даурия» (и в наше время активно функционируют в забайкальских говорах). Эти диалектные ФЕ наряду с 11 региональными вариантами общерусских ФЕ (в целом 49 %) придают говору казаков своеобразие, обусловленное условиями его формирования и функционирования.

Список литературы

1. Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт. – М.: Наука, 1988. – 338 с.
2. Буслаев Ф. И. Русские пословицы и поговорки, собранные и объясненные. – М.: Русский язык, 1954. – 176 с.
3. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М.: Русский язык, 1981. – Т. 1. – 699 с.
4. Макарова Е. Константин Седых // Седых К. Ф. Даурия. – Иркутск: Вост.-Сиб. изд-во, 1975. – С. 429–431.
5. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. – М.: А-Темп, 2010. – 874 с.
6. Пословицы русского народа. Сборник В. Даля: в 2 т. – М.: Худож. лит., 1984. – Т. 1. – 782 с.
7. Седых К. Ф. Даурия. – Иркутск: Вост.-Сиб. изд-во, 1975. – 431 с.
8. Словарь русского языка: в 4 т. – М.: Русский язык, 1981.
9. Телия В. Н. Что такое фразеология? – М.: Наука, 1966. – 85 с.
10. Фразеологический словарь русского литературного языка / сост. А. И. Фёдоров. – М.: АСТ, 2001. – 720 с.
11. Фразеологический словарь русского языка / под ред. А. И. Молоткова. – М.: Русский язык, 1978. – 543 с.

УДК 004:75
ББК 85.1

Елена Валериановна Дробная,
Институт развития образования Забайкальского края,
г. Чита, Россия,
e-mail: lena-168@mail.ru

Визуализация духовного опыта в мультимедийном проекте современного художника Гора Чахала «Имя Бога»

В статье актуализируется взаимосвязь изобразительного искусства и апофатического богословия, раскрывается потенциал современных IT-технологий для визуализации личного духовно-религиозного опыта человека. На примере культурологического анализа мультимедийного проекта современного православного художника Гора Чахала «Имя Бога» выявляется преемственность проблемы субъективного познания Божественной сущности через обращение к именованию Бога. Делается вывод о значении современного искусства для развития художественного диалога между светской и духовной сферами.

Ключевые слова: современное искусство и религия, современное христианское искусство, современные православные художники, IT-технологии в современном искусстве, мультимедийный художник, Гор Чахал, апофатика

Elena V. Drobnaya,
Institute of Education Development of the Transbaikal territory,
Chita, Russia,
e-mail: lena-168@mail.ru

Visualization of Spiritual Experience in The Multimedia Project of Contemporary Artist Gor Chahal “The Name of God”

The article actualizes the relationship between fine arts and apophatic theology, reveals the potential of modern IT technologies for visualizing a person's personal spiritual and religious experience. On the example of a cultural analysis of the multimedia project of the modern orthodox artist Mount



Chakhala "The Name of God", the continuity of the problem of subjective knowledge of the Divine essence through the appeal to the naming of God is revealed. The conclusion is made about the importance of contemporary art for the development of artistic dialogue between the secular and spiritual spheres.

Keywords: visualization, spiritual experience, IT technologies in contemporary art, multimedia artist, Gor Chakhala, apophatic contemporary art and religion, contemporary Christian art, contemporary Orthodox artists

Исследование творчества современных отечественных авторов с точки зрения его духовно-религиозной составляющей актуализирует устоявшееся представление о русской культуре как о феномене, который представляет собой «уникальный объект для исследования разнообразного влияния духовной реальности на ход истории» [7, с. 430], и раскрывает необходимость преодоления разделения общества и христианской Церкви, к которому привело агрессивное навязывание «научного» мировоззрения и атеистического воспитания на протяжении нескольких последних поколений российского социума. Среди множества отечественных авторов, стремящихся сохранять и транслировать «духовное ядро» (Е. Н. Селезнёва, А. В. Каменец) русской культуры, следует выделить современных православных художников, композиционно-образный ряд и внутреннее содержание картин которых определены их христианским мировоззрением и собственным религиозным опытом. Христоцентричность произведений этих авторов раскрывается в непротиворечивом открытом диалоге (М. М. Бахтин) со зрителем.

Одним из представителей направления современных православных художников является медиахудожник Гор Чахал (Оганесян), в начале XXI в. поднявший вопрос о том, «может ли быть современное христианское искусство внелитургическим, говорящим со зрителем нетрадиционным современным языком?» [4]. Сблизившийся с православием через «посредничество» культуры, Гор Чахал отличается глубоким знанием богословия, идей, этики и эстетики восточного христианства, которое в современном искусстве означает для него, прежде всего, религиозную философию и визуальную теологию [8, с. 55].

Подобно монахам-иконописцам, Гор Чахал приступает к созданию своих произведений только после предварительной духовной подготовки, стремясь «протянуть нить между современным изображением и свойственной религиозным образам способностью сделать видимой божественную энергию» [Там же, с. 56]. Значение религиозности искусства, в том числе современного, Чахал подчёркива-

ет в своих интервью, считая художественное творчество тесно связанным с вопросами веры, утверждая, что «каждый художник является верующим» [Там же, р. 55]. О глубине погружения этого автора в христианскую проблематику свидетельствуют, в частности, названия его персональных выставок, с большим вниманием принятых в Москве, Киеве (Украина), Вене и Граце (Австрия), Риме (Италия), Роттердаме (Нидерланды), Ганновере (Германия): «Я шагаю по воде» (1992), «Любовь» (1997), «MAN» (1997), «Радость» (2000), «Мария» (2003), «Солнце Правды, Добра и Красоты» (2004), «Освящение» (2005), «Фавор» (2008), «Хлеб Неба» (2010), «Христоцентризм» (2015), «Апофатика» (2016), «Жезл и Крест» (2019), «Ступени» (2019) и др.

Арт-критик, исследователь русского монашества, христианской символики и иконографии Роман Багдасаров, рассуждая о работах Гора Чахала, пишет: «Чахал – художник, отнюдь не стремящийся усложнять объекты своего творчества. Действуя методом, который можно обозначить как теологический минимализм, он старается свести то или иное богословское понятие к рудиментарному объекту, причём, созданному современными техническими средствами. Эта рудиментарность диктуется не личным произволом, а, судя по всему, исходит из апофатического, отсекающего всё лишнее, метода богословского рассуждения, который применяется Чахалом» [1]. Данное мнение актуализирует осмысление творчества Гора Чахала с позиции отражения в нём аскетических монашеских практик первых веков христианства – исихазма (от греч. ἡσυχία, исихия – «спокойствие, тишина, уединение»), значимых для оформления сакрального языка иконописи. Разработанный аскетами-исихастами апофатический богословский метод (греч. ἀποφατικός «отрицательный») составляет основу восточно-христианской (православной) традиции доказательства бытия Божия. Апофатическое богословие строится на положении о принципиальной непознаваемости Бога и его важнейших проявлений в реальном мире, стремится приблизиться к Его сущности посредством «отсечения» – отрицания – всего,



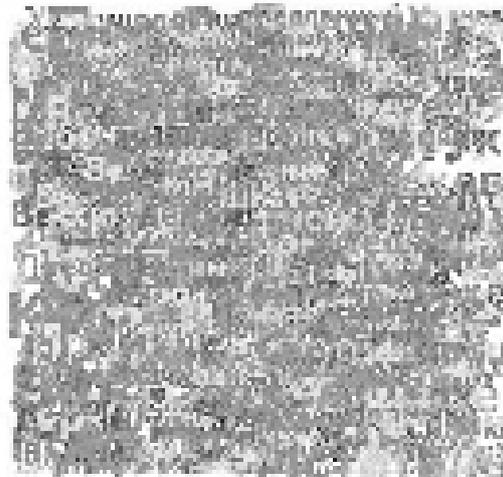
что несвойственно Богу. Отвергая рационалистическое обоснование знаний о Боге, апофатика признаёт в качестве способа богопознания только мистическое духовное озарение (сверхчувственное постижение) [2], способное создавать не только внешние формы культуры, но и её душу, под которой ряд исследователей (философ и религиовед С. И. Головащенко, богослов и историк церкви В. Н. Лосский, историк Ю. И. Шаповал и др.) понимают как знаковую систему, символы, парадигму осмысления времени и пространства, так и специфику организации социального и государственного поля.

Внимание Гора Чахала к апофатическому богословию подтверждает название одной из выставок художника – «Апофатика» (2016), в рамках которой художником были представлены фото- и видеоработы, графика и скульптура, коннотационно и тематически связанных между собой [6]. Богослов и миссионер иеромонах Димитрий (Першин), отметил, что в экспозиции этой выставки «представлено то, «что находится за пределами слов»» [4]. Центральная инсталляция этого проекта также называется «Апофатика». Она состоит из пяти двусторонних зеркальных пластин, на поверхности которых прорезаны буквы, составляющие слово ИИСУС. Расставленные в отражённом пространстве зеркала символизируют «мир без Бога»; в свою очередь «пустоты в пластинах, очерчивающие отсутствующее слово, сливаясь с атмосферой помещения, делают воздух «умным», приводят зрителя к ощущению невидимого Божьего присутствия, повсюду разлитого в воздухе» [Там же], делают буквальным, осязаемым присутствие Христа в мире, среди людей.

В числе самых сложных теологических вопросов познания Божественной сущности остаётся поиск именованного Бога, способного верно отразить Его особый священный статус. Ветхий Завет, в котором имена Бога раскрывают свойства божественной природы и перечисляют божественные атрибуты, так описывает ответ Бога на прямой вопрос о Его имени, заданный пророком Моисеем: «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх. 3:14). В Книге притчей Соломоновых сказано: «Имя Господа – крепкая башня: убегают в неё праведник – и безопасен» (Прит. 18:11). Бесчисленные обращения к имени Бога содержит Псалтирь: «Все народы, Тобою сотворённые, придут, и поклонятся перед Тобой, Господи, и прославят Имя Твоё

(Пс. 85:9). В этом поиске важное значение имеет и стремление к именованию, называнию Бога «правильными» словами. Слово – единица речи и основа осмысления мира – восходит к библейскому представлению о возникновении мира, сотворённого Божией силой и Божьей премудростью (1Кор. 1:24), Предвечным Словом (Откр. 1:8) – Иисусом Христом, воплотившимся на земле в человеческом теле: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Конечно, следует понимать условность представления об имени Бога как «имени собственном». Любое из известных имён, косвенно указывая на Его качества, не способно выразить сущности Бога в полной мере, поскольку отражает признак, выявленный конкретным человеком, что предполагает возможность продолжения поисков Его именованного; а прямой запрет Бога произносить Своё имя напрасно (Исх. 20:7) актуализирует стремление к визуализации этого духовного опыта языком «молчаливого» изобразительного искусства [3].

На своих выставках православный мультимедийный художник Гор Чахал неоднократно обращается к представлению сакрального Имени Божьего: выкладывает его буквами красного цвета, который на языке Церкви символизирует мученичество, кровь Христа, пролитую за людей и торжество Жизни над смертью; проецирует на стены, используя мультимедийную технику: Бог-Отец, Сын, Спаситель, Пастырь, Любовь, Всемогущий, Учитель, Скала, Блюститель наших душ, Творец, Создатель, Ветхий днями, Великий, Вечный, Истина, Мир, Святой, Всевышний, Ревнитель, Царь, Живой, Щит...



Гор Чахал. «Имя Бога»
(3D-графика, лентичулярная печать. 2003–2019)



Результатом стремления Гора Чахала осмыслить опыт личного богообщения через интеграцию художественных традиций православия с IT-искусством стал завораживающий проект «Имя Бога» (2003–2019), объединивший сто имён Бога и отпечатанный как скриншот одной из IT-технологий. Прилагаем иллюстрацию этого проекта. Различные по величине буквы золотого цвета, символизирующего сияние Славы Божией, складываются в слова, скомпонованные в централизованную систему, непостижимую, как и само имя Бога: «Идея работы заключается в том, чтобы из всех именовании Бога, которые употребляются в Библии, построить Мета-имя Бога. Это Мета-имя, как высшее, абстрактное понятие, не может быть выражено иначе как посредством иероглифа (греч. ἱερογλύφος; ἱερός – священный, γλύφή – знак, символ – Е. Д.), включающего все имена Бога... С верой в то, что имя Бога является ключом к вратам Царствия Небесного, каждый зритель сможет открыть эти врата» [8, р. 54]. Композиция проекта, в которой плотный визуальный ряд центра становится всё более разреженным к периферии, репрезентирует христоцентричность сакрального опыта и раскрывает апофатический принцип «отсечения» лишнего, требуя от зрителя духовной мобилизации для «узнавания» отдельных элементов

полотна. Посетители выставок Гора Чахала оказываются включены в непротиворечивый открытый диалог с автором, поскольку современное искусство «становится завершённым именно в глазах зрителя, ...без зрителя, который со-творит с художником в восприятии произведения искусства, искусство не работает» [4]. Используя актуальные цифровые технологии, православный художник Гор Чахал стремится удивить людей, особенно впервые знакомящихся с мультимедийным искусством, ведь удивление – это «один из атрибутов христианства, которое сверх понимания человеческого разума» [Там же].

Таким образом, творчество православного художника Гора Чахала помогает современникам в освоении сакрального языка и христианских богословских традиций, давая пищу для размышлений, способных привести человека к «внутренней социальной реорганизации» [8, с. 57]. Активное использование компьютерных технологий в его работах не только актуализирует потенциал современных IT-средств в развитии художественного диалога между светским и духовным миром, но и раскрывает возможности «преображающего воздействия христианства на ландшафт всей мировой культуры», которое сам художник определяет как «христоцентризм» [5].

Список литературы

1. Багдасаров Роман. Преломляя небесный хлеб. О творчестве Гора Чахала в связи с его новым проектом. – Текст: электронный // Татьяна день: интернет-издание. – 2010. – 1 октября. – URL: <http://archive.taday.ru/text/651195.html> (дата обращения: 27.09.2020).
2. Безрукова В. С. Апофатический метод. – Текст: электронный // Основы духовной культуры (энциклопедический словарь педагога). – Екатеринбург, 2000. – URL: <http://cult-lib.ru/doc/dictionary/spiritual-culture/fc/slovar-192-4.htm#zag-129> (дата обращения: 30.08.2020).
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: канонические. Синодальный перевод 1876 г. – Тула: Источник жизни, 2019. – 1224 с.
4. Богданова Марина, Эрихман Ефим «Умный воздух» Гора Чахала. – Текст: электронный // Православие и мир. – 2016. – 7 сентября. – URL: <https://www.pravmir.ru/umnyiy-vozduh-gora-chahala/> (дата обращения: 27.09.2020).
5. Головки Оксана Гор Чахал. Что делать, если чье-то творчество оскорбляет. Художник Гор Чахал – о месте сакрального в современном искусстве. Могут ли сегодня художники бережно говорить о вере. – URL: <https://www.pravmir.ru/что-делат-если-че-то-tvorchestvo-oskorblyaet-hudozhnik-gor-chahal-o-meste-sakralnogo-v-sovremennom-iskusstve/> (дата обращения: 27.09.2020). – Текст: электронный.
6. Панов А. Гор Чахал. «Апофатика». – URL: <http://www.chahal.ru/data/news/Apophaty.html> (дата обращения: 27.09.2020). – Текст: электронный.
7. Селезнёва Е. Н., Каменец А. В. Культурология Русского мира: духовные основы русского менталитета. – М.: РИТМ, 2013. – 432 с.
8. Pasterk Theresa. Gor Chahal: Die Hundert Namen Gottes und der Versuch, Orthodoxe Bild Tradition und Computer Kunst zu verbinden // Kunst und Kirche. – 2012. – No. 2. – P. 53–57.



УДК 316.64
ББК 88.3

Владимир Владимирович Линьков,
*Витебская ордена «Знак Почёта»
государственная академия ветеринарной медицины,
г. Витебск, Республика Беларусь,
e-mail: linkovvitebsk@mail.ru*

Духовное самосознание в профессиональной деятельности высококвалифицированных руководителей, специалистов и технических исполнителей сельскохозяйственного производства

Представленные материалы многолетних исследований 2009–2020 гг. создания высокоэффективных агросистем производства сельскохозяйственной продукции позволили установить, что одной из важнейших системообразующих гиперсубстанций данных систем является получение агропродукции в условиях высокого духовного самосознания. При этом математически доказано, что духовность оказывает наибольшее влияние на количественные и качественные показатели агропроизводства.

Ключевые слова: духовность, трудоресурсный потенциал, сельскохозяйственное производство, экономическая эффективность

Vladimir V. Linkov,
*Vitebsk Order “Badge of Honor”
State Academy of Veterinary Medicine,
Vitebsk, Republic of Belarus,
e-mail: linkovvitebsk@mail.ru*

Spiritual Consciousness in the Professional Activity of Highly Qualified Managers, Specialists and Technical Executors of Agricultural Production

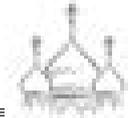
The presented materials of many years of research in 2009–2020 the creation of highly efficient agricultural production systems for agricultural products made it possible to establish that one of the most important system-forming hypersubstances of these systems is the production of agricultural products in conditions of high spiritual self-awareness. At the same time, it is mathematically proved that spirituality has the greatest impact on quantitative and qualitative indicators of agricultural production.

Keywords: spirituality, labor resource potential, agricultural production, economic efficiency

На современном этапе развития общества, как никогда ранее встаёт вопрос использования потенциала православных традиций в духовно-нравственном воспитании и формировании высокодуховного профессионального самосознания работников аграрной сферы производства [1; 8–12; 15]. Постоянно совершенствующиеся инструменты сельского хозяйства, создаваемые новые средства земледелия и направленно-рациональное использование располагаемых видов ресурсов, всё это дорогого стоит, в особенности учитывая, что именно прошлый труд, вложенные в высокотехнологичные средства земледелия ресурсы оказываются основной долей стоимости данных средств производства [1–17]. Если учесть ещё, что такой прошлый труд осуществлялся и основывался на высокой православной духовности, то преемственность поколений тружеников сельскохозяйственного производства, учёных биологов, инженеров, экономистов и других специальностей состоит именно в

высокой самоорганизации, ответственности и высокой духовности руководителей, специалистов и непосредственных исполнителей технологических процессов агропроизводства [7; 10–12]. В связи с этим, представленные на обсуждение результаты многолетних исследований гиперсубстанциональной духовности в сельском хозяйстве являются актуальными и востребованными практически всем спектром аграрной деятельности народонаселения на Земле.

Исследования проводились в 2009–2020 гг. при проведении собственных наблюдений за производственно-экономической и духовно-нравственной профессиональной сельскохозяйственной деятельностью 30 руководителей успешных, среднестатистических и отстающих в развитии крупнотоварных агропредприятий Беларуси (в Могилёвской, Минской и Витебской областях), а также – специалистов и технических исполнителей данных предприятий с общим объёмом выборки $n = 216$. Цель исследований заключалась в



анализе вклада духовности в создание высокоэффективных агросистем. Для достижения поставленной цели решались следующие задачи: изучалась производственная деятельность звена управления и исполнителей в специализированных агрохозяйствах Беларуси; осуществлялся анализ производственно-экономических показателей вероятностного распределения окупаемости затрат. Методологической базой исследований послужили методы анализа, синтеза, логический, сравнений, прикладной математики.

Исследования показали, что, несмотря на очень важную роль техногенного фактора в эффективном сельскохозяйственном производстве, в системе задействованы и другие активные «участники» – системообразующие гиперсубстанции, представляющие собой все основные элементы агросистемы: духовность; любовь; стандартизация; функциональная синхронизация и адаптация (саморегуляция) в достижении высококачественной экономической деятельности агросистемы [9; 10]. При этом, произведённые исследования и математические расчёты показали, что вклад каждой гиперфакторной субстанции системы в создание конечного аграрного производственного продукта является совершенно различным в разных уровнях хозяйственного использования ресурсного потенциала: среди убыточных сельскохозяйственных предприятий на совершенно недопустимо низком уровне находится духовность, связанная тесным образом с созданием экономически рациональных агросистем. При расчёте математической энтальпии духовности (полиномиальной функции) в агропроизводстве растениеводческой продукции было установлено, что математически она определяется уравнением регрессии, в данном случае, например, для полинома пятой степени [11]: $y = 2693,33 - 992,3 \cdot x + 367,54 \cdot x^2 - 73,21 \cdot x^3 + 6,98 \cdot x^4 - 0,25 \cdot x^5$.

У среднестатистических хозяйств удельный вес вклада духовности в создание высокоэффективных агросистем составляет 2,3 %, что в 2,6 раза больше, чем у убыточных предприятий, а у высокоэффективных – в 19,1 раза больше, чем у убыточных.

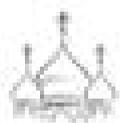
Ещё более глубокие математические расчёты, позволили установить определённые закономерности взаимодействия представленных гиперфакторов. Определение коэффициента множественной корреляции, показывающего связь всех трёх переменных (различных уровней хозяйствования), такой параметр оказался равным $r = 0,78$. При этом расчёт профиля в представленном ко-

эффициенте позволил определить степень вклада каждого конкретного показателя, ответственного за профиль (гиперсубстанцию) в коэффициент множественной корреляции, где: духовность составила показатель вклада в 0,76, и данный показатель оказался самым высоким, для сравнения, гиперсубстанция стандартизации (использования научно-обоснованных регламентов производства агропродукции) составила показатель вклада в 0,34, а адаптация 0,12.

Представленные данные дают возможность более чётко определить допустимые (и не допустимые) переходные состояния между различными уровнями хозяйствования и, что ещё более важно – сформулировать системообразующую концепцию создания высокоэффективных агросистем производства сельскохозяйственной продукции при условии использования в виде инновационных инструментов – нового экономического механизма настройки (и подстройки) производственно-хозяйственной деятельности сельскохозяйственного производства, персонафицировано применимо – в каждом конкретном агрохозяйстве в частности.

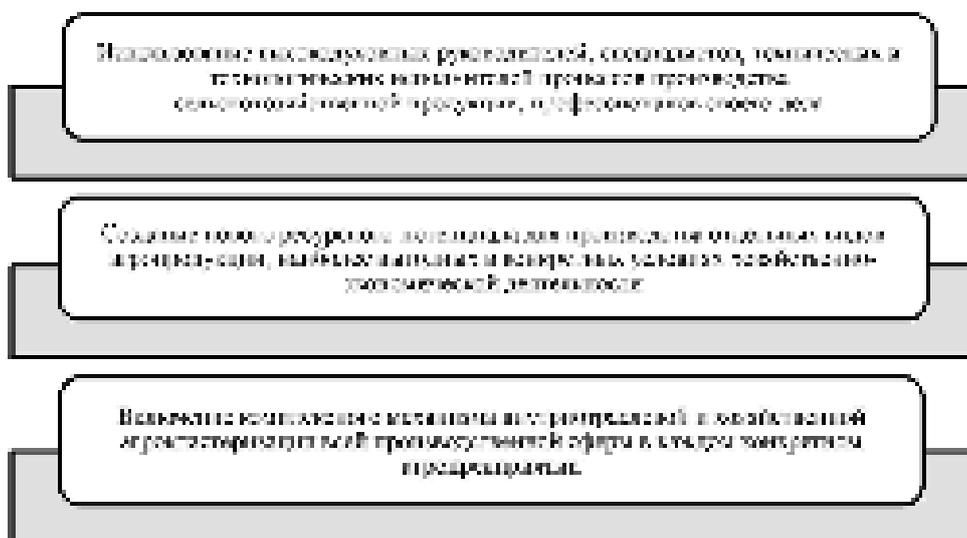
Из представленного рисунка становится ясно, что формирование высокоэффективных агросистем имеет взаимообусловленный внутри- и межотраслевой характер, основанный на высоком духовном самосознании работников. При котором принцип системности в стратегии адаптивной интенсификации производства предусматривает гармоничное развитие и взаимодействие всех основных факторов интенсификации (нейронных, природных, биологических, техногенных, организационно-экономических, информационных, и особенно духовно-нравственных), особенно сильно проявляемых в силе духа и добропорядочной, благожелательной воли, на которые ориентирует православно-духовное направление внутреннего содержимого общей социокультурной духовности тружеников аграрной сферы производства, в особенности тех, кто направляет свои помыслы и профессиональные действия на взаимосвязанное, насыщенное содержательностью бытия создание высокоэффективных агросистем, с любовью к Родине, родной земле, трудолюбивым людям-труженикам сельскохозяйственного производства.

Таким образом, представленные данные вклада духовного самосознания в создание высокоэффективных агросистем показывают, что основные пути и направления развития современного сельскохозяйственного



производства агропродукции включают её интенсификацию, основанную на деятельности высококвалифицированных трудовых ресур-

сов, использовании инноваций, высокотехнологичных средств земледелия, высокой духовности, рачительном хозяйствовании.



Важнейшие инновационные инструменты при создании высокоэффективных агросистем

Список литературы

1. Актуальные проблемы современного социогуманитарного знания / под науч. ред. Ч. С. Кирвеля. – Гродно: Гродненский гос. ун-т им. Янки Купалы, 2015. – 462 с.
2. Брасс А. Обучение персонала инновационной организации // Наука и инновации. – 2019. – № 1. – С. 65–69.
3. Жигалова О. П. Формирование образовательной среды в условиях цифровой трансформации общества // Учёные записки Забайкальского государственного университета. – 2019. – Т. 14, № 2. – С. 69–74.
4. Иванов С. А., Старостина С. Е., Авдеев П. Б., Дугарова Д. Ц. Профессиональные стандарты как механизмы управления качеством профессионального образования в регионе // Учёные записки Забайкальского государственного университета. – 2019. – Т. 14, № 5. – С. 93–102.
5. Колмыков А. В., Трапьянок Н. Г. Полисубъектный характер воспитательного процесса в социологическом измерении // Вестник Белорусской государственной сельскохозяйственной академии. – 2019. – № 2. – С. 295–301.
6. Комарова Ж. Умная специализация с опорой на сильные стороны // Наука и инновации. – 2017. – № 12. – С. 22–30.
7. Король А. Д. Педагогика диалога: от методологии к методам обучения. – Гродно: ГрГУ, 2015. – 195 с.
8. Линьков В. В. Актуальные особенности создания новых знаний общесоциализационного плана: в контексте парадигмы непрерывного образования // Региональная система дополнительного профессионального образования: ресурс развития кадрового потенциала: материалы межрегиональной науч.-практ. конф. с междунар. участием, посвящ. 25-летию юбилею Института / ГАУ ДПО ЯНОУ «РИРО». – Барнаул: ИП Колмогоров И. А., 2019. – С. 311–316.
9. Линьков В. В. Введение в прогрессивную агрономию: монография. – Riga (EU) Mauritius: LAPLAMBERT Academic Publishing, 2018. – 167 с.
10. Линьков В. В. Духовно-нравственное воспитание специалистов сельскохозяйственного производства – одно из важнейших направлений создания высокоэффективных агросистем // Православие и общество: грани взаимодействия: материалы III Междунар. науч.-практ. конф. регионального этапа XXVIII Международных Рождественских образовательных чтений. – Чита: ЗабГУ, 2019. – С. 130–134.
11. Линьков В. В. Духовные основы создания высокоэффективных агросистем: прогрессивная агрономия // Вестник Донского Государственный аграрный университет. – 2018. – № 3, ч. 2. – С. 68–83.
12. Линьков В. В. Закономерность в духовно-нравственном воспитании тружеников сельскохозяйственного производства // Православие и общество: грани взаимодействия: материалы II Междунар. науч.-практ. конф. – Чита: ЗабГУ, 2018. – С. 136–140.
13. Малахова В. Р., Чернявская В. С. Психологический механизм самораскрытия способностей личности в общем образовании // Учёные записки Забайкальского государственного университета. – 2019. – Т. 14, № 1. – С. 105–110.



14. Малышев Е. А., Микрюкова М. Ю., Романов В. А., Хубулова В. В. Цифровые технологии в контексте управления производственной инфраструктурой предприятия // Вестник Забайкальского государственного университета. – 2019. – Т. 25, № 5. – С. 114–122.
15. Рогова А. В. Соборность и коллективность как смыслообразующие идеи отечественной философско-педагогической мысли // Учёные записки Забайкальского государственного университета. – 2019. – Т. 14, № 4. – С. 85–92.
16. Романова Н. П. Управление человеческими ресурсами как форма использования человеческого потенциала // Вестник Забайкальского государственного университета. – 2019. – Т. 25, № 2. – С. 88–95.
17. Agroecological Practices for Sustainable Agriculture. A Review / A. Wezel [ets.] // INRA. – 2014. – No. 34. – P. 1–20.

УДК 2-7:316
ББК 86.3

Людмила Борисовна Томила,
*Институт сферы обслуживания и предпринимательства – филиал
Донского государственного технического университета в г. Шахты,
г. Шахты, Россия,
e-mail: amatera111@yandex.ru*

Культурно-историческая динамика социального служения Русской Православной Церкви

В статье рассматривается проблематика современной социальной рецепции милосердного служения Русской Православной Церкви. Осмысливается церковное социальное служение и его влияние на российское общество. Также, отмечается особая значимость социально-благотворительной деятельности старейшей в России религиозной организации, поддерживающий детей-сирот. Рассматриваются теологические основания, организационное строение и социально-культурная динамика церковного социального служения.

Ключевые слова: православие, социальное служение, дети-сироты, Русская Православная Церковь, милосердие, практики, общество

Lydmila B. Tomilina,
*Institute of the Service Sector and Entrepreneurship – branch
of the Don State Technical University in Shakhty,
Shakhty, Russia,
e-mail: amatera111@yandex.ru*

Cultural and Historical Dynamics of the Social Ministry of the Russian Orthodox Church

The article deals with the problems of modern social reception of the merciful Ministry of the Russian Orthodox Church. Church social service and its impact on Russian society are understood. Also, the special significance of the social and charitable activities of the oldest religious organization in Russia aimed at orphans is noted. The article examines the theological foundations, organizational structure, and socio-cultural dynamics of Church social service.

Keywords: orthodoxy, social service, orphans, Russian Orthodox Church, mercy, practice, society

Развитие современного российского общества можно охарактеризовать существенными переменами в экономике и политике, социокультурной и духовной сферах. Ряд изменений носят глобальный характер. Такие глубинные трансформации порождают многие социальные проблемы, наиболее чувствительной из которых является растущая безработица, порождающая расширение списка категорий нуждающихся и их числа, увеличение социального расслоения. Эти негативные процессы усугубляются недостаточным бюджетным финансированием образо-

вания, науки и культуры и других гуманитарных сфер. Названные процессы побуждают искать новые, негосударственные формы поддержки социальных сфер, а также реформировать уже существующие.

Русская Православная Церковь в наше время признана не только традиционным и уважаемым общественно-религиозным институтом, но и является органичной, значимой составляющей российского гражданского общества. Внутренний, по преимуществу духовный, смысл совершаемого Церковью социального служения имеет определяющее



значение. Именно приоритет заботы духовной выделяет Церковь из числа всех светских социальных служб и организаций. Веками православно-христианская концепция любви к ближнему воззывает этническое самосознание россиян к деятельному милосердию. Духовные основы милосердия содержатся в Евангелии и в патристике. Сегодня выявление тенденций развития социальных факторов и отношений, содействующих достижению стабильности в общественной жизни, а также повышению эффективности ряда современных общественных институтов, является актуальным. Историко-философский анализ закономерностей развития социального служения может стать важным ориентиром для поиска принципов управления социальной деятельностью, форм и методов привлечения частного капитала для социальной поддержки незащищённых слоёв населения в ходе развития гражданского общества в России.

Исторически Православная Церковь в России, являясь институтом гражданского общества, несла активное социальное служение. Вытекающее из вероучительных основ церковное социальное служение на протяжении веков являлось одним из самых активных направлений деятельности Русской Церкви. Милосердное служение, совершаемое жертвенно и нелицемерно, всегда было и продолжает оставаться важной составляющей церковной жизни, её онтологической характеристикой. «Юридически значимая деятельность РПЦ в том числе, социальная, на территории России осуществляется на двойной основе. В отношениях с обществом, в соответствии с конституционными нормами» [2, с. 215], она руководствуется светским государственным законодательством, обращается к действующим региональным правовым актам, а также учитывает международные договоры, признанные нашей страной. С другой стороны, во внутренней стороне своей деятельности – духовной, а также административно-канонической Церковь опирается на древние и неизменные догматы и каноны, а также на ряд учредительных документов. Эти стороны не должны противопоставляться или входить в противоречие, что было отражено ещё в 2000 г. в концептуальном общецерковном документе – «Основах социальной концепции РПЦ» [1], где впервые после советских времён был отмечен однозначный приоритет еклезиологической, духовной составляющей над любыми формами социальных коммуникаций Церкви. В этом документе дана харак-

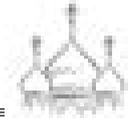
теристика современного облика социума, обозначается круг общественно значимых проблем, предлагаются пути духовно-нравственного возрождения общества.

К основным документам, регламентирующим церковное социальное служение, следует отнести «Устав Русской Православной Церкви», и «Устав религиозной организации «Русская Православная Церковь»». Первый документ является, скорее, каноническим актом, а второй – гражданско-правовым. Также, правовое положение религиозных организаций и их общественная деятельность регулируется Федеральными Законами «О свободе совести и о религиозных объединениях» и «О некоммерческих организациях», рядом подзаконных актов.

Государство и Церковь в настоящее время всё чаще в социальном поле действуют сообща, выступая в качестве полноправных социальных партнёров, опирающихся на сформированную правовую базу. В Российской Федерации сегодня сформировался социальный заказ, и сложились общественные условия для гармоничного развития этого партнёрства. Социально-правовая база выступает неким регулятором общественно-правового равновесия в этом церковно-государственном сотрудничестве.

Диаконическое служение в Русской Церкви иерархично, оно включает четыре уровня – синодальный, епархиальный, благочиннический и местный (приходской или монастырский). Такая ступенчатая иерархия выполняет не столько административные, сколько координационно-контрольные и методические функции. Направления и особенности организации социального служения в регионах определяются епархиальными архиереями сообразно местным условиям и конкретной социальной проблематике в епархии. За последние годы рядом Архиерейских соборов принимались решения по усовершенствованию организации церковного социального служения. Так, с 2011 г. в церковных округах появляются благочиннические ответственные за социальное служение, а в штат приходов введена должность приходского социального работника. В обязанности лиц, на которых возложены вышеназванные церковные послушания, вменяется координация социальной деятельности и связь с муниципальными структурами социальной направленности.

В 2013 г. Высший Церковный Совет принял «Основные принципы деятельности церковных приютов Русской Православной Церк-



ви», где согласно библейским словам – «чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом есть то, чтобы призирать сирот» (Иак. 1: 27), церковным структурам предписано в меру возможностей проявлять деятельную и воспитательную заботу о детях-сиротах. Для решения проблем сиротства церковные институты активно сотрудничают с государственными, региональными и муниципальными властями, а также со всеми нравственно здоровыми силами гражданского общества.

Принцип справедливости по-евангельски, означает: «Во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так вы поступайте с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7: 12; Лк. 6: 31). Библейский принцип любви и милосердия опирается, в том числе, на слова апостола Павла: «любовь долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла» (1 Кор. 13: 4–5). В своём послании к Колоссянам апостол Павел призывает всех христиан облечься «в милосердие, благодать, смиренномудрие, кротость, долготерпение» (Кол. 3: 12). Это и есть те духовно-нравственные качества, которые необходимо стяжать и развивать в себе церковным социальным работникам. По мысли апостола Иакова, небесная мудрость вместе с чистотой и миром должна быть «полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна и нелицемерна» (Иак. 3: 17). Церковная диакона всегда стремилась действовать согласно этим священным императивам. Особенно важны и остро ощущаются эти качества при работе с детьми-сиротами, так как дети очень чувствительны ко всякой несправедливости и фальши.

Приоритет направленного на детей-сирот церковного социального служения отдаётся духовно-нравственному воспитанию и образованию. Именно в этом и заключается особенность церковной социальной реабилитации детей. Православная Церковь под образованием понимает воспитание человека для вечности через раскрытие в нём неуничтожимого, но загрязнённого грехом Божиего образа.

В современной России и в странах канонической ответственности Московского Патриархата в образовательной сфере существенно приуменьшена воспитательная составляющая, что негативно сказывается на нравственном устройении детей и молодёжи, особенно это заметно на детях-сиротах, воспитываемых в специфических условиях

специализированных учреждений. Русская Православная Церковь не раз призвала общественность обратить деятельное внимание на эту проблему.

Социальное сиротство порождает деформации нравственных установок детей и существенные деформации нравственного поведения, поэтому социальная работа с такими детьми особенно сложна и общественно важна. В этой области сотрудничество государства и Церкви, имеющей многовековой воспитательный опыт, может стать успешным и принести благие результаты.

Духовно-нравственное воспитание детей-сирот при участии Церкви сегодня видится логичным и приобретает чрезвычайную значимость. Обозначенную сложную и благородную задачу необходимо решать комплексно, в том числе и популяризируя православную культуру, так как христианские нравственные и педагогические принципы обладают богатым дискурсом и значительными образовательными и воспитательными возможностями. На основе традиционных для России ценностей возможно и необходимо преодоление духовного и нравственного кризиса детей-сирот.

Русская Православная Церковь активно занимается детской социальной и духовной реабилитацией, несмотря на многочисленные собственные финансовые и организационные проблемы. За годы своего возрождения Церковь создала и развивает приходские и монастырские детские приюты или дома. В этих функционирующих по сей день учреждениях накоплен значительный успешный опыт социальной реабилитации сложных детей и подростков.

Православная Церковь постоянно призывает общество не только уделять пристальное социальное внимание детям-сиротам, а преодолевать сами причины, порождающие появление социального сиротства. Церковь для создания и развития в нашей стране благополучного социального климата «призывает государство и общество к созданию для благотворительности и реализации социально значимых общественных инициатив благоприятных условий, всесторонне способствует формированию общественной атмосферы филантропической деятельности» [3, с. 167]. Эти условия важны и для развития в России полноценного гражданского общества.

Следует признать, что привычное «участие Русской Православной Церкви в социальной жизни общества сегодня приняло новые формы паритетного сотрудничества с



государством и обществом, основанные на принципах доверия, равноправия и взаимного невмешательства» [4, с. 156]. Активное возвращение религиозных институтов в общественную жизнь России становится значимым фактором, воздействующим на соци-

окультурные процессы самоорганизации отечественного социума. И Русская Православная Церковь справедливо и прочно заняла свою социальную нишу, став полноценным и необходимым участником многих социальных процессов.

Список литературы

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – 2-е изд. – М.: Отд. внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008. – 174 с.
2. Томилина Л. Б. Институциональные практики социального служения Русской православной церкви и российская система социальной работы // Гуманитарий Юга России. – 2018. – № 2. – С. 214–222.
3. Шарков И. Г. Методология исследования благотворительной деятельности религиозных организаций в условиях развития гражданского общества в России // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2018. – № 6. – С. 163–167.
4. Шарков И. Г. Перспективы развития и инноватизация практик благотворительной деятельности Русской православной церкви при участии российских некоммерческих организаций // Гуманитарий Юга России. – 2019. – Т. 8, № 3. – С. 149–156.

УДК 2-464:36
ББК 86.2

*Илья Геннадиевич Шарков,
Институт сферы обслуживания и предпринимательства – филиал
Донского государственного технического университета в г. Шахты,
г. Шахты, Россия,
e-mail: sharkov71@mail.ru*

Церковная благотворительность в современной России: состояние и социокультурные перспективы

В статье рассматривается современная социально-благотворительная деятельность Русской Православной Церкви как значимый фактор гармонизации общественных отношений. Отмечена воспитательная функция церковного милосердного служения. Эта социально важная и актуальная сегодня деятельность укоренена в отечественной церковной традиции и соответствует национальному менталитету россиян. В статье приводятся социологические исследования автора, проведенные в среде обучающейся молодежи Дона, по изучению отношения студенчества к церковному социальному служению и благотворительности. Полученные и проанализированные ответы приняты автором как значимые маркеры регионального общественного мнения.

Ключевые слова: социально-благотворительное служение, Русская Православная Церковь, молодежь, милосердие, традиция, православие, православная культура, благотворительность, помощь, социальный опрос, отношение

*Ilya G. Sharkov,
Institute of the Service Sector and Entrepreneurship – branch
of the Don State Technical University in Shakhty,
Shakhty, Russia,
e-mail: sharkov71@mail.ru*

Church Charity in Modern Russia: State and Sociocultural Prospects

The article examines the contemporary social and charitable activities of the Russian Orthodox Church as a significant factor in the harmonization of social relations. The educational function of the church merciful ministry is noted. This socially important and relevant activity today is rooted in the national church tradition and corresponds to the national mentality of Russians. The article presents the sociological researches of the author, carried out among Don's students, devoted to the student's attitude to church social service and charity. The received and analyzed answers are accepted by the author as significant markers of regional public opinion.



Keywords: social and charitable ministry; Russian Orthodox Church; the youth; mercy; tradition, orthodoxy; Orthodox culture; charity; help; social poll; attitude

Благотворительность, в том числе и церковная, в формах социальной помощи в России бытует с X столетия. Архаичная благотворительность приобретает свои организованные формы с эпохи Крещения Руси. Исторически отечественная организованная помощь нуждающимся формируется на основе народных традиций, государственных законодательных актов, частных и общественных инициатив. В непростом комплексе исторически сложившихся практик выделяются определённые доминанты, предоставляющие возможность социальной помощи сложиться в особую сферу человеческого бытия, включающую в себя закон, власть, социум, Церковь и клиентулу. Православная Церковь в России всегда имела особую, консолидирующую роль. Православное христианство стало культуuroобразующим для нашей страны.

В нынешних социокультурных и политических условиях Русской Православной Церкви российское государство и общество дают потенциальные возможности для развития благотворительной деятельности и реализации многих новых форм активного социального служения. И Церковь сегодня использует эти возможности, участвуя во многих социальных процессах, внося свой существенный вклад в развитие полноценного гражданского общества. Церковные социальные проекты и инициативы заметны во многих общественных сферах. В нашей стране и во многих странах канонической ответственности Московского Патриархата продолжают создаваться и развиваться многообразные благотворительные организации и фонды, специализирующиеся на разных формах социальной деятельности. Не без церковного влияния отечественные благотворители избирают для приложения своих средств поддержку ряда научных и учебных проектов, помощь клиникам, хосписам, детским учреждениям, церковным приютам, оплату лечения для малоимущих категорий населения и многие другие актуальные проблемы.

Для воспитанного на православных духовных ценностях россиянина имманентно присущи альтруизм и соборность, которые в советский период понимались как коллективизм. Поэтому своеобразными аксиологическими маркерами отечественной социальной культуры исторически стали именно милосердие и благотворительность. Религиозно окрашенные сострадание и милосердие в нашей стране традиционно воспринимались

как основополагающие идеологические, моральные и общественные ценности. Милосердное отношение к страдающему человеку православная аксиология рассматривает как нравственный долг верующего христианина. Исходя из чего, милосердие воспринимается как системообразующий принцип и экзистенциальная ценность благотворительности. Именно эта черта и ценность созидает в человеке возвышенное нравственно-религиозное чувство, побуждающее принять деятельное участие в судьбе нуждающегося. При этом нельзя отрицать, что и ряд светских этических концепций помощи считают благотворительность важной составляющей ценностной системы социальной жизни.

Традиционная благотворительность способствует приобщению людей к духовным ценностям и традициям национальной культуры, воспроизводит способность сострадать, сочувствовать. Таким образом, благотворительность является морально-нравственной ценностью и духовной скрепой общества.

Современное социальное приходское служение Русской Православной Церкви, как и много веков тому назад, основывается на оказании помощи нуждающимся, на индивидуальном подходе к каждому страждущему, а также на осознании того, что даже в самом опустившемся человеке всегда присутствует неуничтожимый образ Божий. Поэтому практически во всех областях социального приходского служения Церковь на сегодняшний день владеет уникальным и ценнейшим опытом. Главной задачей социального приходского служения Церкви является духовная составляющая, а не дублирование функций государства. Участники социального приходского служения должны научиться любви к ближнему. Главным посылом есть милосердие, так как именно оно способствует обретению человеком главной христианской добродетели – любви, из которой произрастают кротость, смирение, терпение и самоотверженность. Служение любви и милосердия спасительно как для социально нуждающегося, так и для того, кто его совершает.

На современном этапе развития социального приходского служения разнообразные формы социальной приходской деятельности Церкви практически на всех этапах её развития имели весомое значение для жизни самой Церкви, и для социальных отношений в обществе, хотя «социальный аспект бытия



Церкви в православной традиции никогда не имел статуса первостепенного объекта вероучительного осмысления. Самостоятельной цели у церковного социального служения нет, вся социальная деятельность подчинена общецерковным целям, которые сводятся к главной – спасение человечества в целом и отдельных людей – в частности, но в то же время церковное социальное служение является неотъемлемой стороной жизни Церкви» [2, с. 371–376].

Нашему обществу жизненно важно защитить и отстоять исторические идеалы и традиционные ценности, в противном случае, мы утратим собственные идентичность и уникальность, ассимилируемся и растворимся в мировой агрессивной псевдокультуре потребления. Опираясь на традиционные духовно-нравственные ценности, российское общество сможет избежать негативных последствий процессов глобализации.

Важным элементом православной культуры и этики является благотворительная деятельность и служение ближнему. Церковь всегда отмечала, что подлинная благотворительность должна быть приватной, она не терпит формализации и вмешательства государства [4, с. 101]. Ряд современных учёных, исследуя значительный вклад практик церковного социально-благотворительного служения, отмечают его ощутимую «роль в формировании культуры доверия – уникальной духовной атмосферы, основанной на уверенности в действиях других» [1, с. 23] и в смягчении общественного нравственного климата.

Для социологического осмысления церковной социально-благотворительной деятельности, автором в минувшем 2019 г. было проведено исследование отношения учащейся молодёжи г. Шахты Ростовской области к церковной благотворительности и оценке ими перспектив её развития. Исследование проводилось методом анкетирования. Объём выборки составил 210 чел., из них студентов вузов – 170, колледжей – 40 человек. Разработанная анкета включала в себя актуальные вопросы церковной благотворительной практики и общественной рефлексии на эту деятельность РПЦ.

Участникам опроса было предложено ответить, встречались ли они на практике с проявлениями благотворительной деятельности Русской Православной Церкви; из каких источников информации им о ней известно; доводилось ли им лично участвовать в церковной благотворительности и многие другие подобные вопросы, ответы на которые характеризо-

вали отношение молодёжи к церковной социально-благотворительной деятельности.

В результате проведённого социологического исследования было выявлено наличие у молодых людей представлений о социально-значимой деятельности Московского Патриархата, его благотворительных акциях. Молодёжь достаточно хорошо информирована о благотворительных проектах РПЦ и её структур. Доминирующая часть респондентов получают информацию о церковной благотворительности из интернета и электронных средств массовой информации. Полученные результаты свидетельствуют о том, что учащаяся молодёжь Дона одобряет церковную благотворительную деятельность и считает Русскую Православную Церковь актором социальных процессов в государстве. Выраженное респондентами отношение к церковной благотворительности отражает общие характеристики социальных настроений молодёжи региона, а также их возможное личное участие в благотворительной деятельности. Выявлено желание молодых людей принимать деятельное участие в церковной благотворительности посредством sms-перечислений. У респондентов выявлены социально-значимые мотивы помощи нуждающимся, среди которых предпочтение отдано детям и инвалидам. Отмечена и гражданская зрелость молодёжи наряду с ответственностью за судьбы страны.

Таким образом, в рамках упомянутого исследования эмпирически подтверждена осознанная и социально активная позиция современной молодёжи Донского региона, выявлена их заинтересованность в решении социальных проблем и тенденция их личной вовлечённости в помощь нуждающимся людям. По результатам исследования можно сделать вывод о том, что учащаяся молодёжь проявляет интерес к обсуждению проблем церковной благотворительности и имеют активную гражданскую позицию. Молодые люди полагают благотворительность воспитательной ценностью и для получателя благ и для дарителя. Отмечается необходимость увеличения социальной рекламы, затрагивающей тематику благотворительности.

По мнению опрошенных обучающихся, Русская Православная Церковь при поддержке общественности должна заниматься благотворительной деятельностью. Эта деятельность снижает социальную напряжённость в обществе и помогает государству в решении социальных проблем.

Важным элементом православной культуры и этики является благотворительная де-



тельность и служение ближнему. Сегодня Русская Православная Церковь «одной из приоритетных своих задач считает развитие и совершенствование традиционных форм социального служения, а также учреждение новых, отвечающих вызовам времени и способствующих улучшению общества, в котором мы живём. Развивающееся и институционализирующееся церковное социальное служение свидетельствует о социальной активности и ответственности РПЦ. Активная церковная социальная деятельность существенно и благотворно влияет на развитие современного российского общества, способствует гармонизации общественных отношений и успешно регулирует многие социальные процессы» [3, с. 222].

В настоящее время возрождение благородной благотворительной традиции требует новых форм и преодоления ряда социально-экономических препятствий. Для полноценного и осознанного возрождения благотворительности необходим рост социальной ответственности бизнеса, здоровый духовно-нравственный климат в обществе. В бездуховном обществе потребления не будет ни благотворительности, ни меценатства. Также, важно в порочной погоне за реформами ради реформ, не превратить благую альтруистическую деятельность в бездушную, а соответственно и бесполезную социальную технологию. В такой тонкой сфере пресловутая технологизация редко является добрым помощником.

Список литературы

1. Данилов С. А. Социальное служение и проблема доверия в российском обществе. Социальное служение Русской Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы. – СПб.: СПбГИПСР, 2015. – 475 с.
2. Кононенко Р. В. Дилеммы профессионализации приходской социальной работы в государстве благосостояния // Журнал исследований социальной политики. – 2013. – Т. 11, № 3. – С. 369–376.
3. Томилина Л. Б. Православный взгляд на проблему социального сиротства // Наука: прошлое, настоящее, будущее: сб. ст. междунар. науч.-практ. конф. (г. Уфа, 1 августа 2016 г.): в 2 ч. – Уфа: АЭТЕРНА, 2016. – Ч. 2. – С. 219–222.
4. Шарков И. Г., Томилина Л. Б., Воденко К. В. Социальное служение и благотворительная деятельность Русской Православной Церкви: истоки и современность. – М.: РУСАЙНС, 2019. – 110 с.

УДК 140.8:2-3
ББК 88.3

Инна Александровна Подгорная,
Новороссийский социально-педагогический колледж,
г. Новороссийск, Россия,
e-mail: podg.inna@yandex.ru

Ксения Анатольевна Стародубцева,
Читинская государственная медицинская академия,
г. Чита, Россия,
e-mail: star1980@list.ru

Проблема игромании: содержание, причины, влияние на духовное развитие личности

В статье поднимается проблема игромании, выявляются её причины. Анализируются разные подходы к данной проблеме. Рассматривается символика игральных карт, её взаимосвязь с духовным осмыслением проблемы игромании, а также особенность проявления игромании на примерах произведений русской классической литературы: А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевского, М. Ю. Лермонтова.

Ключевые слова: игромания, алчность, страсть, грех, смысл текста культуры



Inna A. Podgornaya,

*Novorossiysk Social and Pedagogical College,
Novorossiysk, Russia,
e-mail: podg.inna@yandex.ru*

Ksenia A. Starodubtseva,

*Chita State Medical Academy,
Chita, Russia,
e-mail: star1980@list.ru*

The Problem of Gambling Addiction: Content, Causes, Influence on the Spiritual Development of the Individual

The article raises the problem of gambling addiction, identifies its causes. Various approaches to this problem and its consequences are analyzed. The symbolism of playing cards and its relationship with the spiritual understanding of the problem of gambling are considered. The peculiarity of manifestation of gambling addiction is considered on the example of works of Russian classical literature: works of A. S. Pushkin, F. M. Dostoevsky, M.Yu. Lermontov.

Keywords: gambling addiction, greed, passion, sin, the meaning of the text of culture

Новые глобальные угрозы, с которыми столкнулось человечество при переходе в новый век и продолжает ощущать их сильное влияние сегодня, нуждаются в постоянном научном осмыслении, в многоаспектном анализе, только в этом случае могут возникнуть пути их преодоления. Среди серьёзных проблем, оказывающих мощное негативное воздействие на человека, выделяют игроманию. Под игроманией понимают чрезмерное увлечение играми, страсть к игре. При этом выделяют лудоманию (увлечение азартными играми) и кибераддикцию (разновидность киберзависимости, увлечение компьютерными играми).

Социальное измерение этой проблемы показывает, что все группы населения подвержены влиянию игромании. Особенно опасна эта угроза для молодого поколения.

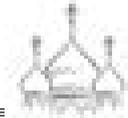
Большинство исследований рассматривают проблему игромании как феномен психиатрии, переводя её в медицинский дискурс, определяя как тяжёлое заболевание [2, с. 100]. Игромания признана всеми врачами мира психическим расстройством или болезнью. Медики приравнивают игровую зависимость к состоянию, возникающему при употреблении психоактивных веществ [4, с. 170]. Биохимический эффект, который оказывают, например, азартные игры на мозг человека, идентичен последствиям приема кокаина. Как и наркоманы, игроманы без очередной порции азарта испытывают физический дискомфорт. Даже если нет денег, они идут в казино, чтобы просто почувствовать атмосферу. Со временем происходит полная социальная дезадаптация игромана.

Но при этом всё чаще медицина бывает бессильна перед этой угрозой человечеству,

это «становится всё более очевидным» [2, с. 100]. В связи с этим актуализируется духовное измерение содержания этой зависимости. Об этом пишет доктор медицинских наук, профессор, иеромонах Анатолий Берестов: «Сложность проблемы игромании связана не только и не столько с формированием определённых условных рефлексов и тяжёлой психологической доминанты, сколько с тем, что сам азарт есть выражение духовности» [Там же, с. 101].

Сегодня востребовано осмысление духовных основ игромании, это доказывают и её последствия: попираание семейных ценностей, конфликты на работе, потеря коммуникативных навыков, интеллектуальная деградация, склонность к деструктивному поведению, неполноценность в развитии эмоционально-волевой сферы, отсутствие целей и интересов в жизни и другие.

Одна из ключевых причин зависимости от азартных и компьютерных игр – это желание игрока погрузиться в другую реальность – реальность, в которой человек чувствует удовлетворение во внимании, в любви, в достатке, в поддержке. Другой мир – это есть новая духовная сторона жизни игрока, где его принимают, где он – личность. Значит, мир реальный не может удовлетворить его потребности, в частности духовные. Что же является причиной? Отсутствие заботы и внимания со стороны родителей к детям, замена материнства и отцовства виртуальным миром или новыми правилами, которые предложены в игре. Отсутствие любви, которая постоянно понуждает человека к труду, к производству, к работе над отношениями, игра же предлагает готовые отношения и условия. Постоянные стрессы на работе, в семейных отношениях



забываются в ирреальном мире, где доминирует эгоизм, всё направлено на удовлетворение личных интересов. Если же возникают препятствия, то растёт агрессия, замкнутость.

Духовное развитие предполагает высокий уровень развития, саморегуляции личности, это происходит за счёт высших ценностей: любовь, милосердие, сострадание, самоотдача, взаимопомощь, сочувствие. Они не нужны в мире игры, они делают игрока слабым.

Необходимо отметить, что история и культура православия имеют огромный опыт, позволяющий понять содержание, причины игромании, оценить её влияние на духовное развитие личности, избежать негативных последствий.

Так, об опасности азартных игр предупреждает правило № 50 Шестого Вселенского Собора (680 г.), которое запрещает мирянам, а тем более священнослужителям предаваться азартным играм: «Никто из мирян и клириков впредь да не предаётся предосудительной игре. Аще же кто усмотрен будет творящим сие: то клирик да будет извержен из клира, а мирянин да будет отлучен от общения церковного» (Апок. 42: 43) [6]. Порицали азартные игры в своих трудах Святые Отцы церкви. Например, свт. Феофан Затворник об игре в карты говорит: «Играть в карты и ездить в театр не следует <...> Откажитесь! Ведь это будет разлад с собою <...> Карты вещь пустая» [9]. Св. Иоанн Кронштадский отмечает, что современные люди «чувствуют убивающую скуку и пустоту в душах своих – и ищут развлечений, увеселений, пьянства», поэтому они пристрастились «к плоти сладострастной и ленивой, к земным стяжаниям, играм, разным удовольствиям чувственным» [8]. Именно пустой, бездуховный мир, в котором отсутствует главная христианская добродетель – Любовь – это реальность игры.

Значима для понимания бездуховного мира игры и символика карточных игр. Все знаки карт – это знаки мученичества Иисуса Христа. «Крести» (или «трефа») – это символ креста, на котором был распят Христос. В переводе же с идиш «трефа» означает «скверный» или «нечисть». Знак «бубны» – это символ четырехугольных римских гвоздей, которыми пригвоздили руки и ноги Христа к деревянному кресту. «Пики» – символ римского оружия, которым пронзили Его Тело на кресте. Знак «черви» – это образ губки, смоченной уксусом и желчью, которой напоили Христа во время его смертных мук; а также это

образ сердца Иисуса Христа. Данные символы, как знаки мученичества Христа, можно увидеть на фрагментах фресок храма Св. Николая Мирликийского в турецком городе Демра (VIII-XI вв.), которые сегодня относят к карточным мастям [10]. Таким образом, первоначальное христианское значение символов мученичества Христа становится знаками игральных карт для осквернения главных ценностных основ христианства.

Основным источником, раскрывающим нравственную сущность поведения игромана, является русская классическая литература. Писатели XIX в. в своих произведениях обличали игроков, показывали, к какой духовной деградации ведут азартные игры. Сегодня рассмотрение этих образов героев-игроков актуально и своевременно.

В повести «Пиковая дама» А. С. Пушкин показывает одержимость карточной игрой на примере героя Германа. Германом движет мысль скорого обогащения: «...когда сон им овладел, ему пригрезились карты, зелёный стол, кипы ассигнаций и груды червонцев. Он ставил карту за картой, гнул углы решительно, выигрывал беспрестанно, и загребал к себе золото, и клал ассигнации в карман» [7]. Герой, узнав тайну трёх карт, проигрывает всё и сходит с ума: «Он сидит в Обуховской больнице в 17 номере, не отвечает ни на какие вопросы, и бормочет необыкновенно скоро: "Тройка, семерка, туз! Тройка, семерка, дама!..."» [Там же]. Гениальный поэт-пророк показал последствия азартных игр: человек не может контролировать эмоции, агрессивен, психически неустойчив и неуравновешен.

В поэме М. Ю. Лермонтова «Тамбовская казначейша» губернский казначей Бобковский в страстной карточной игре проигрывает всё: «свой старый дом и всё, что в нём» [5], а также и свою жену. Потеря ценностных ориентиров приводит игромана к обесцениванию собственной жизни и жизни других людей, этого требуют правила игры, новое бездуховное измерение.

Страсть к игре отражена также Н. С. Лесковым в повестях «Очарованный странник» и «Интересные мужчины», в повести Л. Н. Толстого «Отрочество», в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» и в других произведениях русской классической литературы. Но особая психология игромана, когда игра становится смыслом жизни, показана в романе Ф. М. Достоевского «Игрок» [3]. Писатель поэтапно показывает развитие игровой зависимости у главного героя романа Алексея Ивановича. Герой не может остано-



виться в своём желании играть и почти два года скитается по «игорным» домам. С развитием игровой зависимости происходит утрата социальных контактов, теряется интерес к близким, «любовь отступила как бы на второй план» [1, с. 161]. Автор показывает, как игра разрушает личность героя, происходит духовная деградация – отказ от ценностных основ.

В произведениях русской классической литературы «восприятие зависимого человека становится эмоционально насыщеннее, и тем нагляднее и понятнее постигается суть самого феномена зависимости» [Там же, с. 163]. Писатели показывают, что случается с

теми, кого поразила страсть к игре: они оказываются в заточении, умирают, превращаются в нищих, одиноких, теряют интерес к жизни, лишаются родных и друзей, готовы свести счёты с жизнью.

Анализ содержания, причин и последствий игромании как болезни современного общества возможен также благодаря осмыслению наследия культуры и истории православия. Деструктивные изменения в духовно-нравственном развитии игромана, показаны, например, в русской классической литературе, использование опыта которой в образовательном процессе, культурном просвещении имеет огромный потенциал.

Список литературы

1. Белобрыкина О. А., Шаманаева М. А. Философия жизни игромана (на примере генезиса игровой аддикции в романе Ф. М. Достоевского «Игрок») // Филология и культура. – 2018. – № 2. – С. 157–165.
2. Белоглазова Л. А. Игромания как феномен отчуждённой реальности // Вестник Воронежского ГТУ. – 2012. – Т. 8, № 4. – С. 99–102.
3. Достоевский Ф. М. Игрок. – URL: http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0050.shtml (дата обращения: 04.09.2020). – Текст: электронный.
4. Кошенова М. И. К типологии личности компьютерных геймеров // Актуальные проблемы социальной психологии. – 2017. – С. 170–181.
5. Лермонтов М. Ю. Тамбовская казначейша. – URL: <http://lib.ru/LITRA/LERMONTOW/pss2.txt> (дата обращения: 04.09.2020). – Текст: электронный.
6. Правило 50 Шестого Вселенского Собора, Трулльского иначе Пято-Шестого. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselsenskih-soborov-s-tolkovanijami/201 (дата обращения: 04.09.2020). – Текст: электронный.
7. Пушкин А. С. Пиковая дама. – URL: http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0050.shtml http://az.lib.ru/p/pushkin_a_s/text_0426.shtml (дата обращения: 04.09.2020). – Текст: электронный.
8. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. – URL: http://verappravoslavnaa.ru/?ioann_kronshtadskii_Vo_Hriste4 (дата обращения: 04.09.2020). – Текст: электронный.
9. Феофан Затворник, свт. О картах и театре. – Текст: электронный // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. – URL: http://www.odinblago.ru/feofan_pouchenia/71 (дата обращения: 04.09.2020).
10. Фрески с картами в храме святого Николая, г. Демра. – URL: <https://www.liveinternet.ru/users/gala108/post199405110/> (дата обращения: 04.09.2020). – Текст: электронный.

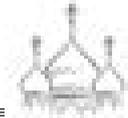
УДК 2-2
ББК 86.37-4

Евгений Григорьевич Брындин,
Общественное движение «Нравственная Россия»,
г. Новосибирск, Россия,
e-mail: bryndin15@yandex.ru

Благая весть о духовных дарах для духовной жизни

Бог как первоначало Вселенной предстает перед человечеством своими проявлениями. Он проявляет себя в людях сначала шепотом любви: когда не слышат, тогда – голосом совести; когда его не слышат, тогда – страданиями. Новый Завет призывает человечество приобретать Царствие Божие дарами Святого Духа. Дары Святого Духа – любовь, смирение, кротость, праведность, мир и другие – помогают освоить нормы вечной жизни и стать благочестивым.

Ключевые слова: духовные дары, благочестие, любовь, смирение, кротость, праведность



Evgeniy G. Brundin,
Public movement "Moral Russia",
Novosibirsk, Russia,
e-mail: bryndin15@yandex.ru

The Good News about Spiritual Gifts for a Spiritual Life

The God, as the beginning of the universe, appears before mankind by his manifestations. God manifests himself in people first with a whisper of love. When they do not hear it, then manifests in the voice of conscience. When they do not hear it, then He manifests suffering. The New Testament calls on mankind to acquire the Kingdom of God. The Kingdom of God is acquired by the gifts of the Holy Spirit. The gifts of the Holy Spirit, love, humility, mildness, righteousness, peace and others help to master the norms of eternal life and become pious.

Keywords: spiritual gifts, piety, love, humility, mildness, righteousness, peace

Быть благочестивым является великим приобретением. Благочестивый человек находит небо своим домом, присоединяется к праведным. Благочестивый человек облегчит душу от земного бремени, обратившись мыслями к вечному будущему и оставив заботу о житейском. Когда Святой Дух даст человеку только веру, таковой дар называется духом веры. Когда человек получил от Святого Духа силу и дар веровать в обетованные блага, будущего века, он принял дух обетования. Когда человек получил дар мудрости, то он имеет дух мудрости.

Кроткий и смиренный сердцем человек получает дар кротости. Когда человеку дается освящение души и тела, оно называется духом святости, как апостол Павел был поставлен по Духу святости. Когда человек изъясняет Писание, он получил духа откровения.

Кто имеет любовь, он получил дух любви. Когда учитель говорит ясно, он имеет дух мудрости. Когда слушатель ясно понимает, он имеет дух разумения. Советнику дается дух совета. Человек, исполненный благодати, принял духа исполнения.

Когда человек получил дар совершать суд, он имеет дух суда. Правый дух обновляет человека внутри.

Размышляя и о бесчисленных благах, данных человеческому роду, нет высшего блага, чем благочестие души. Ничего другого нет, более соответствующего природе человека, как богатство благочестивых даров. Никакое удовольствие от роскоши не может сравниться с тем, какое дает сознание, питаемое животворными знаниями. На какое бы благо ты ни указал, не найдешь ни одного, которое бы так прославляло человека, как боговдохновенный разум. Достоинством благочестивого разума человек становится близок к Богу [1–7]. Посредством даров Святого Духа он близок к Владыке существующего. Мыслительной силой он распоряжается созданным; способностью наблюдения исследу-

ет небо; пониманием подчиняет себе; мудростью обходит опасности волнующегося мира; предусмотрительностью поддерживает существующий порядок, знанием указывает сущность явлений; чистотой сердца владеет красотой существующего, подобно Творцу.

Проводить жизнь во всяком благочестии и чистоте это норма правильной жизни, угодная Богу. Бог хочет, чтобы все люди познали истину и следовали ей, получили духовные дары духовной жизни и спаслись.

Духовные сокровища человек приобретает в процессе духовной жизни духовным трудом на основе духовного опыта Святых Угодников Божьих, таких как Иоанн Лествичник, Иоанн Златоуст, Василий Великий, Сергей Радонежский, Серафим Соровский и другие.

Человек приобретает духовные сокровища как дары Бога. Человек получает духовные сокровища по милости, любви и благодати Божьей, отсекая пагубные пристрастия в сердце совестью и заменяя их добродетелями. Гордость человек отсекает осознанным признанием Бога, совершенным и сердечным воспламенением любовью к Богу. Гордость он меняет на духовность, приобретая духовные качества. Слостолюбие меняет на воздержание, прелюбодеяние на целомудрие, чревоугодие на постничество, беспечность на заботу и попечение нуждающихся, грусть на радость, уныние на молитву Иисуса, лень на добрые деяния, отчаяние на надежду Божьего промысла о себе. Сребролюбие меняет на благотворительность и пожертвование, скупость на щедрость; Бессердечность на милосердие, гнев на молчаливое смирение, обиду на прощение, осуждение на обличение, самооправдание на правдивость, жестокость на любовь; Корыстолюбие на бескорыстие, зависть на радость успеху других, обман на праведную совесть, насилие на миролюбие, беспокойство на спокойствие, скорбь о потере вещей на радость отречения от вещей. Слavo-



любие меняет на прославление Бога, самообожание на любовь к людям, честолюбие на почитание достоинств людей, тщеславие на духовную простоту, самохвальство на видение своих недостатков, лицемерие на искренность, властолюбие на человеколюбие; Высокомерие на скромность, своенравие на уважение других, угодливость на порядочность, каприз на кротость, прихотливость на благожелательность, упрямство на послушание.

Корнем всех духовных качеств является исполнение воли Божьей. Они являются дарами Святого Духа. Духовными качествами, человек оживотворяется в богоподобный образ вечной жизни.

Исполнитель воли Божьей есть тот, кто пользуется всем безгрешным и, по силе своей, старается делать добро. Приступают к формированию духовных качеств отречением от мирской суеты.

Когда человек хочет иметь чистое сердце, он должен сохранять безмолвие. Духов-

но-разумное безмолвие не имеет нужды в словесных наставлениях; ибо оно вместо слов просвещается самими делами. Жизнь безмолвствующих людей управляется совестью и разумом. Безмолвие есть земной образ Ангела.

Могущество же безмолвия в изобилии молитвы. Молитва, по качеству своему, есть пребывание и соединение человека с Богом; по действию же, она есть утверждение мира, примирение с Богом.

Душа, чистотою соединившаяся с Богом, для учения своего не имеет нужды в слове других; ибо блаженная в себе самой носит Божье Слово, которое есть ее водитель, наставник и просвещение. Приобретая духовные качества, послушник Божий становится истинным пастырем. Истинный пастырь может погибших словесных овец исправить своими духовными качествами, усердием и молитвою. Дары Святого Духа утвердятся в нем деянием веры.

Список литературы

1. Брындин Е. Г. Взаимодействие Церкви и государства в общественном пространстве // Социальное служение Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы: материалы науч.-практ. конф. – СПб.: ЦРКиСО, 2019. – С. 21–27.
2. Брындин Е. Г. Диаконическое служение человека для вечной жизни с Богом // Социальное служение Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы: материалы X Науч.-практ. конф. – СПб.: ЦРКиСО, 2020. – С. 19–23.
3. Брындин Е. Г., Брындина И. Е. К укладу жизни в единстве свободы по закону любви // Социальное служение Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы: материалы науч.-практ. конф. – СПб.: ЦРКиСО, 2019. – С. 15–20.
4. Хомяков А. С. Всемирная задача России. – М.: Ин-т русской цивилизации: Благословение, 2011. – 784 с.
5. Bishop of Diokleia Kallistos. The Orthodox Way. – New York: St Vladimir's Seminary Press, 2012. – 142 p.
6. Bryndin Evgeniy. Harmonization – Civilization Improvement Process // Global Journal of Human Social Science: Sociology & Culture. – 2020. – Vol. 20. – P. 15–19.
7. Rose Seraphim Orthodoxy and the religion of the Future. – Platina: Saint Herman Press, 2012. – 242 p.

Сведения об авторах

Information about Authors

Аникина Е. В. – преподаватель английского языка (самозанятый), г. Москва, Россия.
Anikina E. – Teacher of English (self-employed), Moscow, Russia.

Асадуллина Г. Р. – канд. филос. наук, доцент кафедры социологии и работы с молодежью, Башкирский государственный университет, г. Уфа, Россия.

Asadullina G. – Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor of the Department of Sociology and Youth Work, Bashkir State University, Ufa, Russia.

Ашмаров И. А. – канд. экон. наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Воронежский государственный институт искусств, г. Воронеж, Россия.

Ashmarov I. – Candidate of Economic Sciences, Docent, Associate Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines, Voronezh State Institute of Arts, Voronezh, Russia.

Бабуря Н. И. – диакон, магистрант, религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Омская духовная семинария Омской Епархии Русской Православной Церкви», г. Омск, Россия.

Babura N. – Deacon, Undergraduate, Religious Organization – Theological Educational Organization of Higher Education “Omsk Theological Seminary of the Omsk Diocese of the Russian Orthodox Church”, Omsk, Russia.

Барышников М. Н. – д-р ист. наук, профессор, зав. кафедрой истории, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург, Россия.

Baryshnikov M. – Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of History, State Pedagogical University of Russia Named after A. I. Herzen, St.-Petersburg, Russia.

Богодухова Е. Е. – ст. преподаватель кафедры европейских языков и лингводидактики, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Bogodukhova E. – Senior Lecturer of the Department of European languages and linguodidactics, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Брындин Е. Г. – руководитель общественного движения «Нравственная Россия», Посол мира «Федерации за всеобщий мир», г. Новосибирск, Россия.

Brundin E. – Public movement “Moral Russia”, Peace Ambassador of the “Federation for Universal Peace”, Novosibirsk, Russia.

Бурмакина Н. А. – канд. филол. наук, доцент кафедры латинского и иностранных языков, Красноярский государственный медицинский университет им. В. Ф. Войно-Ясенецкого, г. Красноярск, Россия.

Burmakina N. – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Latin and Foreign Languages, Krasnoyarsk State Medical University named after V. F. Voyno-Yasenetsky, Krasnoyarsk, Russia.

Бушуева Е. С. – аспирант кафедры истории и философии, Иркутский национальный исследовательский технический университет, г. Иркутск, Россия.

Bushueva E. – Postgraduate Student of the Department of History and Philosophy, Irkutsk National Research Technical University, Irkutsk, Russia.



Вайраух Т. – внештатный сотрудник, офис Министерства внутренних дел Германии, г. Хойхельхайм, Германия.

Weyrauch T. – Freelance Scientist at the Office of the German Ministry of the Interior, Heuchelheim, Germany.

Воробьева Н. В. – д-р ист. наук, доцент, проректор по учебной и научной работе, религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Омская духовная семинария Омской Епархии Русской Православной Церкви», г. Омск, Россия.

Vorobieva N. – Doctor of Historical Sciences, Docent, Vice-rector for Academic and Scientific Affairs, Religious Organization – Theological Educational Organization of Higher Education “Omsk Theological Seminary of the Omsk Diocese of the Russian Orthodox Church”, Omsk, Russia.

Гавриков А. А. – канд. ист. наук, преподаватель, педагогический институт, Иркутский государственный университет, г. Иркутск, Россия.

Gavrikov A. – Candidate of Historical Sciences, Teacher, Pedagogical Institute, Irkutsk State University, Irkutsk, Russia.

Деева Н. Н. – канд. пед. наук, доцент, Биробиджанская епархия, г. Биробиджан, Россия.

Deeva N. – Candidate of Pedagogical Sciences, Docent, Birobidzhan Diocese, Birobidzhan, Russia.

Дробная Е. В. – канд. культурологии, ст. преподаватель кафедры гуманитарного образования, Институт развития образования Забайкальского края, г. Чита, Россия.

Drobnaya E. – Candidate of Culturology, Senior Lecturer of the Department of Humanitarian education, Educational Development Institute of Transbaikal territory, Chita, Russia.

Дроботушенко Е. В. – канд. ист. наук, доцент, декан историко-филологического факультета, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Drobotushenko E. – Candidate of Historical Sciences, Docent, Dean of the Faculty of History and Philology, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Ершов Б. А. – д-р ист. наук, доцент, профессор кафедры философии, социологии и истории, Воронежский государственный технический университет, г. Воронеж, Россия.

Ershov B. – Doctor of Historical Sciences, Docent, Professor of the Department of Philosophy, Sociology and History, Voronezh State Technical University, Voronezh, Russia.

Журавлёв Д. А. – студент, юридический факультет, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Zhuravlev D. – Student, Faculty of Law, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Ивентьев С. И. – советник Российской академии естествознания, член Российского философского общества, теолог, специалист в сфере национальных и религиозных отношений, юристконсульт, ООО «ДЭЛИЛ», г. Казань, Россия.

Iventyev S. – Advisor to the Russian Academy of Natural Sciences, Member of the Russian Philosophical Society, Theologian, Specialist in the Field of National and Religious Relations, Legal Adviser, “DELIL” LLC Kazan C, Russia.

Изосимов А. А. – иерей, проректор по учебной работе, зав. заочным обучением, Барнаульская духовная семинария, г. Барнаул, Россия.

Izosimov A. – Priest, Vice-Rector for academic and administrative matters, Head of the Correspondence Department, Barnaul Theological Seminary, Barnaul, Russia.

Камедина Л. В. – д-р культурологии, доцент, профессор кафедры литературы, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Kamedina L. – Doctor of Culturology, Docent, Professor of the Department of Literature, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Камнева Г. П. – канд. ист. наук, доцент, доцент кафедры истории России средних веков и нового времени, Московский государственный областной университет, г. Москва, Россия.

Kamneva G. – Candidate of Historical Sciences, Docent, Associate Professor of the Department of Russian History of the Middle Ages and Modern Times, Moscow State Regional University, Moscow, Russia.

Карасёв С. В. – д-р ист. наук, доцент, профессор общеобразовательных дисциплин заочно-вечернего института, Иркутский национальный исследовательский технический университет, г. Иркутск, Россия.



Karasev S. – Doctor of Historical Sciences, Docent, Professor of the Department of General Education of the Faculty of Extramural Education, Irkutsk National Research Technical University, Irkutsk, Russia.

Каширин А. А. – канд. физ.-мат. наук, доцент, ст. научный сотрудник, Вычислительный центр Дальневосточного отделения Российской академии наук, г. Хабаровск, Россия.

Kashirin A. – Candidate of Physical and Mathematical Sciences, Docent, Senior Researcher, Computing Center, Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences, Khabarovsk, Russia.

Кондаков Ю. Е. – д-р ист. наук, доцент, профессор кафедры истории, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, г. Санкт Петербург, Россия.

Kondakov Yu. – Doctor of Historical Sciences, Docent, Professor of the Department of history, Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen, St. Petersburg, Russia.

Косолапов Р. А. – настоятель Александро-Невского храма г. Иркутска Иркутской епархии Русской Православной Церкви, ст. преподаватель кафедры теологии, Иркутский государственный университет, г. Иркутск, Россия.

Kosolapov R. – Archpriest of the Alexander Nevsky Church in Irkutsk, Irkutsk Diocese of the Russian Orthodox Church, Senior Lecturer of the Department of Theology, Irkutsk State University, Irkutsk, Russia.

Косых В. И. – канд. ист. наук, доцент кафедры истории, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Kosyh V. – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of History, Transbaikalian State University, Chita, Russia.

Куприянова А. В. – канд. юрид. наук, доцент, доцент кафедры уголовного права и уголовного процесса, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Kupriyanova A. – Candidate of Law, Docent, Associate Professor of the Department of Criminal Law and Criminal Procedure, Transbaikalian State University, Chita, Russia.

Ланцова Ю. Н. – канд. ист. наук, доцент, доцент кафедры истории, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Lantsova Yu. – Candidate of Historical Sciences, Docent, Associate Professor of the Department of History, Transbaikalian State University, Chita, Russia.

Линьков В. В. – канд. с.-х. наук, доцент, доцент кафедры агробизнеса, Витебская ордена «Знак Почёта» государственная академия ветеринарной медицины, г. Витебск, Республика Беларусь.

Linkov V. – Candidate of Agricultural Sciences, Docent, Associate Professor of the Department of Agribusiness, Vitebsk Order “Badge of Honor” State Academy of Veterinary Medicine, Vitebsk, Republic of Belarus.

Литвинцева Е. А. – преподаватель русского языка и литературы, Читинский техникум отраслевых технологий и бизнеса, г. Чита, Россия.

Litvintseva E. – Teacher of Russian language and literature, Technical School of Industrial Technologies and Business, Chita, Russia.

Мазитов М. А. – священник, зам. руководителя Отдела религиозного образования и катехизации, Читинская епархия Забайкальской митрополии, г. Чита, Россия.

Mazitov M. – priest, Deputy Head, Department of Religious Education and Catechesis of the Chita Diocese of the Transbaikalian Archdiocese, Chita, Russia.

Макаров Р. В. – учитель истории, средняя общеобразовательная школа с. Олекан Нерчинского района, аспирант, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Makarov R. – History Teacher, Secondary school in Olekan village, Nerchinsk district, Postgraduate Student, Transbaikalian State University, Chita, Russia.

Михайлов С. С. – научный сотрудник, Музей истории и культуры старообрядчества, г. Москва, Россия.

Mikhailov S. – Senior Researcher, Museum of History and Culture of the Old Believers, Moscow, Russia.

Молодов О. Б. – канд. ист. наук, доцент кафедры юриспруденции, Вологодский государственный университет, г. Вологда, Россия.

Molodov O. – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Law, Vologda State University, Vologda, Russia.



Мясникова Г. В. – ст. преподаватель кафедры истории, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Myasnikova G. – Senior Lecturer of the Department of History, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Насибулин С. А. – преподаватель, Читинский техникум отраслевых технологий и бизнеса, г. Чита, Россия.

Nasibulin S. – Teacher, Chita Technical School of Industry Technologies and Business, Chita, Russia.

Носко А. А. – бакалавр теологии, Иркутский государственный университет, г. Иркутск, Россия.

Nosko A. – Bachelor of theology, Irkutsk State University, Irkutsk, Russia.

Панина М. Е. – специалист по работе с иностранными обучающимися, Управление международной деятельности, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Panina M. – Specialist in Working with Foreign Students of the Department of International Activities, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Пастухов А. С. – канд. техн. наук, основатель студенческого объединения «Покровская команда Университета ИТМО», Международная научная лаборатория «Биотехнологии третьего тысячелетия», Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики, г. Санкт-Петербург, Россия.

Pastukhov A. – Candidate of Technical Sciences, Founder of the student Association “Pokrov team of ITUniversity MO”, International Scientific Laboratory “Biotechnologies of the 3rd millennium”, Saint Petersburg State University of Information Technologies, Mechanics and Optics, St. Petersburg, Russia.

Пляскина Е. И. – канд. филол. наук, доцент кафедры русского языка и методики его преподавания, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Plyaskina E. – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Russian Language and Teaching Methods, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Подгорная И. А. – канд. культурологи, преподаватель русского языка и литературы, Новороссийский социально-педагогический колледж, г. Новороссийск, Россия.

Podgornaya I. – Candidate of Culturology, teacher of Russian Language and Literature, Novorossiysk Social and Pedagogical College, Novorossiysk, Russia.

Потапов А. А. – руководитель волонтерского направления, отдел по делам молодежи Тихвинской епархии, Лицей сервиса и промышленных технологий, г. Санкт-Петербург, Россия.

Potapov A. – Head of the Volunteer Group, Department of youth Affairs of Tikhvin Diocese, Lyceum of Service and Industrial Technologies, St. Petersburg, Russia.

Пряженникова М. В. – канд. ист. наук, доцент, доцент кафедры истории, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Pryazhennikova M. – Candidate of Historical Sciences, Docent, Associate Professor of the Department of history, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Сотников А. А. – канд. ист. наук, доцент, доцент кафедры истории России средних веков и нового времени, Московский государственный областной университет, г. Москва, Россия.

Sotnikov A. – Candidate of Historical Sciences, Docent, Associate Professor of the Department of Russian History of the Middle Ages and Modern Times, Moscow State Regional University, Moscow, Russia.

Сотников С. А. – канд. ист. наук, доцент, доцент кафедры истории России средних веков и нового времени, Московский государственный областной университет, г. Москва, Россия.

Sotnikov S. – Candidate of Historical Sciences, Docent, Associate Professor of the Department of Russian History of the Middle Ages and Modern Times, Moscow State Regional University, Moscow, Russia.

Скипина И. В. – д-р ист. наук, профессор кафедры документоведения и документационного обеспечения управления, Тюменский государственный университет, г. Тюмень, Россия.

Skipina I. – Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Documentation and Management support, Tyumen State University, Tyumen, Russia.

Стародубцева К. А. – канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных наук с курсом педагогики и психологии, Читинская государственная медицинская академия, г. Чита, Россия.

Starodubtseva K. – Candidate of Philosophy Sciences, Docent, Associate Professor of the Department of Humanities with a course in pedagogy and psychology, Chita State Medical Academy, Chita, Russia.



Старостенко В. В. – канд. филос. наук, доцент, профессор кафедры философии, Могилёвский государственный университет им. А. А. Кулешова, г. Могилёв, Республика Беларусь.

Starostenko V. – Candidate of Philosophy, Docent, Professor of the Department of Philosophy, Mogilev State University named after A. A. Kuleshov, Mogilev, Republic of Belarus.

Старостенко Э. В. – канд. ист. наук, доцент, доцент кафедры всеобщей истории, Могилевский государственный университет им. А. А. Кулешова, г. Могилев, Республика Беларусь.

Starostenko E. – Candidate of Historical Sciences, Docent, Associate Professor, Department of General History, Mogilev State University Named After A. A. Kuleshov, Mogilev, Republic of Belarus.

Степанов А. В. – ст. преподаватель кафедры теологии, Иркутский государственный университет, магистр религиоведения, протоиерей, настоятель Входа-Иерусалимского храма г. Иркутска, г. Иркутск, Россия.

Stepanov A. – Senior Lecturer of the Department of theology, Irkutsk State University, Master of Religious studies, Archpriest, Rector of the Temple of St. Jerusalem in Irkutsk, Irkutsk, Russia.

Томилина Л. Б. – ст. преподаватель кафедры «Православная культура и теология», Институт сферы обслуживания и предпринимательства – филиал Донского государственного технического университета в г. Шахты, г. Шахты, Россия.

Tomilina L. – Senior Lecturer of the Department of Orthodox Culture and Theology, Institute of the Service Sector and Entrepreneurship – Branch of the Don State Technical University in Shakhty, Shakhty, Russia.

Харитонов А. М. – научный сотрудник, Тихоокеанский институт географии ДВО РАН, г. Владивосток, Россия.

Kharitonov A. – Senior Researcher, Pacific Institute of Geography FEB RAVladivostok S, , Russia.

Шарков И. Г. – ст. преподаватель кафедры «Православная культура и теология», Институт сферы обслуживания и предпринимательства – филиал Донского государственного технического университета в г. Шахты, г. Шахты, Россия.

Sharkov I. – Senior Lecturer of the Department of Orthodox culture and Theology, Institute of the Service Sector and Entrepreneurship – Branch of the Don State Technical University in Shakhty, Shakhty, Russia.

Шкуран О. В. – канд. филол. наук, доцент, доцент кафедры русского языкознания и коммуникативных технологий, Луганский национальный университет им. Тараса Шевченко, г. Луганск.

Shkuran O. – Candidate of Philological Sciences, Docent, Associate Professor of the Department of Russian linguistics and Communication Technologies, Luhansk Taras Shevchenko National University, Luhansk, Luhansk People's Republic.

Штумпф С. П. – д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры философии, социологии и религиоведения, Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева, г. Красноярск, Россия.

Stumpf S. – Doctor of Philosophy, Docent, Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Religious Studies, Krasnoyarsk State Pedagogical University Named After V. P. Astafiev, Krasnoyarsk, Russia

Юйшин М. А. – аспирант, специалист по учебно-методической работе, кафедра китайского языка, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Yuyshin M. – Postgraduate Student, Educational Specialist of the Department of Chinese Language of the Transbaikal State University, Chita, Russia.

Элентух И. П. – д-р филос. наук, профессор, преподаватель кафедры исторических и философских дисциплин, Томская духовная семинария, г. Томск, Россия.

Elentukh I. – Doctor of Philosophy Sciences, Professor, Lecturer of the Department of Historical and Philosophical Subjects, Tomsk Theological Seminary, Tomsk, Russia.

Яремчук О. А. – канд. ист. наук, доцент, зав. кафедрой истории, Забайкальский государственный университет, г. Чита, Россия.

Yaremchuk O. – Candidate of Historical Sciences, Docent, Head of the Department of History, Transbaikal State University, Chita, Russia.

Научное издание

Scientific publication

**ПРАВОСЛАВИЕ И ОБЩЕСТВО:
ГРАНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

ORTHODOX CHRISTIAN AND SOCIETY: FACE INTERACTION

В оформлении обложки использована иллюстрация
из интернет-источника. URL: <http://fotokto.ru/photo/view/649156.html> (дата обращения: 11.11.2020)

Материалы публикуются в авторской редакции при участии издательства

Вёрстка Г. А. Зенковой

Подписано в печать 25.12.2020.
Форм. Бум. 60×84 1/8.
Печать цифровая. Гарнитура Arial.
Усл.-печ. л. 25,6. Уч.-изд. л. 21,8.
Тираж 60 экз. Заказ № 20207.

ФГБОУ ВО «Забайкальский государственный университет»
672039, Чита, ул. Александрo-Заводская, 30

